

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Escuela de Posgrado



**APROXIMACIÓN DEL ‘UTILITARISMO DE REGLAS’ BASADO
EN EL PERSONALISMO COMO ALTERNATIVA A LA
DISCUSIÓN BIOÉTICA DEL PERFECCIONAMIENTO
GENÉTICO DE LA ESPECIE HUMANA**

Tesis para optar al Grado Académico de Maestro en Filosofía
con mención Ética y Política

RODRIGO JOSÉ VILLANUEVA SARDÓN

Presidenta: Rosa Elvira Vargas Della Casa

Asesor: Juan Miguel Dejo Bendezú, SJ.

Lector 1: César Augusto Escajadillo Saldías

Lector 2: César Inca Mendoza Loyola

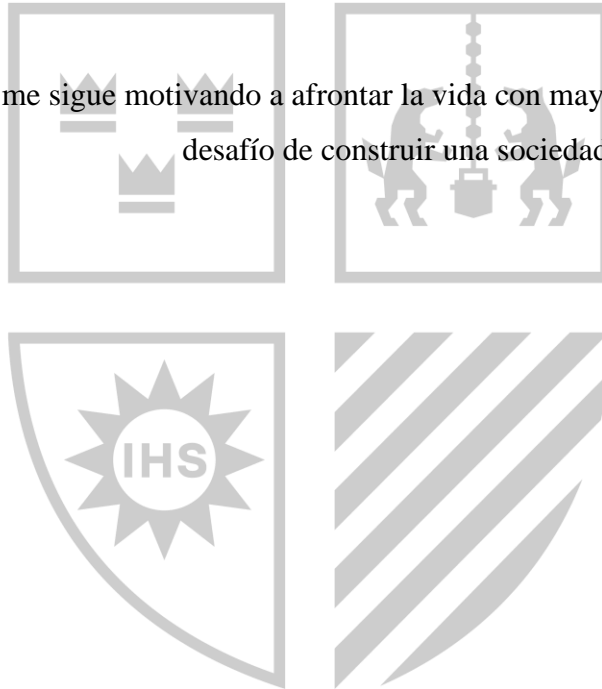
Lima – Perú

Octubre de 2022

DEDICATORIA

A tantas personas descartadas a causa de la injusticia en la organización social y económica de nuestro país, que a lo largo de mi camino como jesuita me han enseñado el valor de la vida a través del servicio a los demás, de su compromiso desprendido y de su amistad sincera.

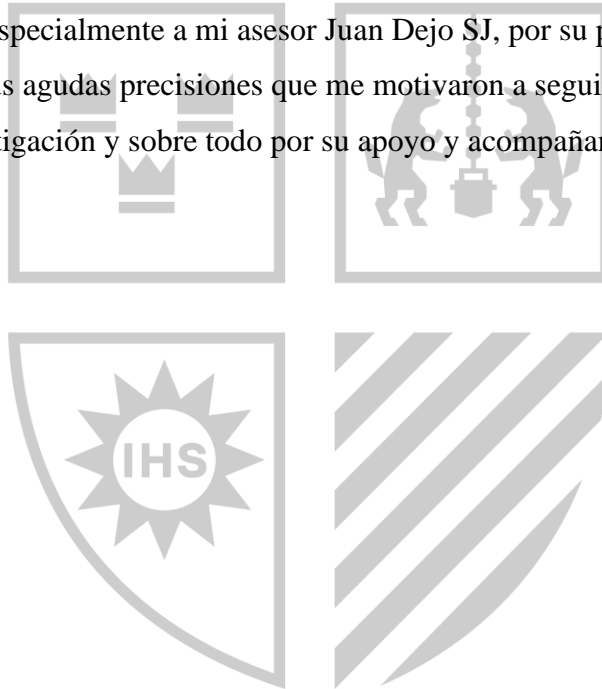
A mi familia, que me sigue motivando a afrontar la vida con mayor confianza frente al desafío de construir una sociedad más justa y fraterna.



AGRADECIMIENTO

Agradezco a la Compañía de Jesús por confiarme esta misión académica, por su fraterno acompañamiento a lo largo de este tiempo, en la persona de Rafael Fernández SJ y mis compañeros de camino Carlos Morales SJ y Sebastián Zúñiga SJ.

Agradezco especialmente a mi asesor Juan Dejo SJ, por su paciencia en todo este proceso, por sus agudas precisiones que me motivaron a seguir profundizando en la investigación y sobre todo por su apoyo y acompañamiento incondicional.



RESUMEN

La discusión bioética contemporánea nos confronta ante complejos dilemas como la aplicación del mejoramiento genético de la humanidad. Este tipo de conflictos éticos ponen en cuestión la valoración que le otorgamos a la persona humana en contraste con la búsqueda del mayor bienestar social. Posturas como el personalismo, que responde a un enfoque filosófico ontológico, y el utilitarismo, desde su enfoque normativo, nos permiten abordar esta confrontación. Sin embargo, estas propuestas son en muchas ocasiones presentadas como opuestas o incompatibles, como lo podremos observar en la discusión de los argumentos, bioconservadores de Sandel y transhumanistas de Savulescu, sobre el dilema del mejoramiento genético. Por ello, el presente trabajo de investigación pretende demostrar que es posible poner en diálogo y buscar integrar el personalismo y el utilitarismo de reglas. Esta aproximación denominada “utilitarismo personalista” procura la implementación de una regla moral ideal, que en este caso sería la norma personalista, cuyo empleo aseguraría la maximización del bienestar social sin el desmedro del valor de la persona.

Palabras clave: Bioética, Mejoramiento genético, Personalismo, Utilitarismo, Utilitarismo de reglas, Utilitarismo personalista.

ABSTRACT

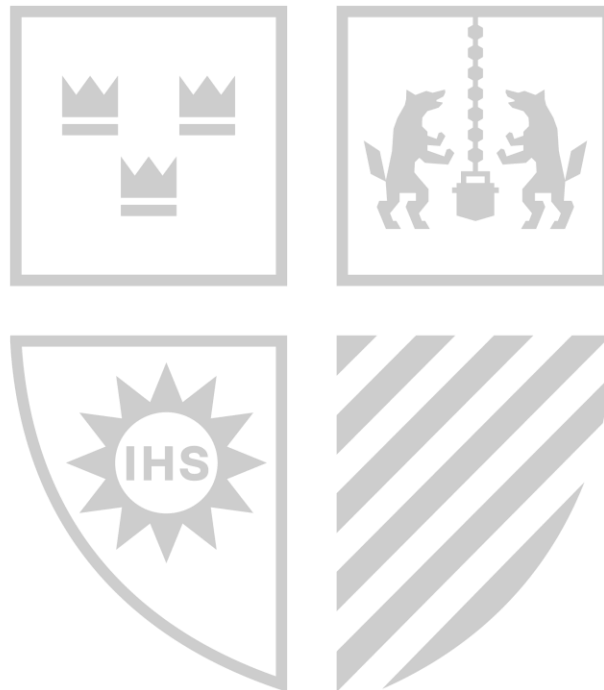
Contemporary bioethical discussion confronts us with complex dilemmas such as the application of genetic improvement of humanity. These types of ethical conflicts call into question the value we place on the human person in contrast to the search for the greatest social welfare. Positions such as personalism, which responds to an ontological philosophical approach, and utilitarianism, from its normative approach, allow us to address this confrontation. However, these proposals are often presented as opposing or incompatible, as we can see in the discussion of the arguments, bioconservative of Sandel and transhumanist of Savulescu, on the dilemma of genetic improvement. Therefore, the present research work intends to demonstrate that it is possible to put in dialogue and seek to integrate personalism and rule utilitarianism. This approach called "personalist utilitarianism" seeks the implementation of an ideal moral rule, which in this case would be the personalist rule, whose use would ensure the maximization of social welfare without detriment to the value of the person.

Keywords: Bioethics, Genetic enhancement, Personalism, Utilitarianism, Rule utilitarianism, Personalistic utilitarianism

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I: PERSONALISMO Y UTILITARISMO COMO FUNDAMENTOS PARA LA DISCUSIÓN BIOÉTICA	12
1.1. Personalismo	13
1.1.1. La persona humana	13
1.1.2. Características del personalismo.....	15
1.1.3. Tipos de Personalismo	22
1.2. Utilitarismo	27
1.2.1. El utilitarismo clásico de John Stuart Mill.....	27
1.2.2. Componentes del utilitarismo	37
1.2.3. Utilitarismo de acto y utilitarismo de reglas	42
CAPÍTULO II: ANÁLISIS COMPARATIVO DE LA POSTURA BIOCONSERVADORA DE SANDEL Y LA TRANSHUMANISTA DE SAVULESCU FRENTE AL MEJORAMIENTO GENÉTICO	45
2.1. El bioconservadurismo de Michael Sandel.....	46
2.1.1. Tesis éticas	48
2.1.2. Tesis antropológicas	51
2.1.3. Argumentación contra del mejoramiento genético.....	59
2.2. La propuesta transhumanista de Julian Savulescu	62
2.2.1. Tesis antropológicas	63
2.2.2. Tesis éticas	67
2.2.3. Argumentación a favor del mejoramiento genético.....	72
CAPÍTULO III: APROXIMACIÓN AL “UTILITARISMO DE REGLA PERSONALISTA” PARA ABORDAR EL DILEMA DEL MEJORAMIENTO GENÉTICO	76
3.1. Tesis éticas	77

3.1.1.	Utilitarismo de reglas.....	77
3.1.2.	Utilitarismo de reglas ideal.....	79
3.1.3.	La norma personalista.....	80
3.2.	Tesis antropológicas.....	82
3.3.	Argumentación sobre el mejoramiento genético.....	87
CONCLUSIONES.....		92
RECOMENDACIONES.....		97
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....		98



INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende responder a la pregunta por el valor de la persona humana en medio de los importantes avances tecnológicos sobre modificación genética en los últimos años. Concretamente, mi preocupación está relacionada con el dilema bioético que plantea el mejoramiento genético de la especie humana. Esta discusión enfrenta a aquellos que defienden una postura bioconservadora, frente a los que sostienen una motivación transhumanista. Dilema que en la historia se puede observar desde las posturas del movimiento filosófico del personalismo y el planteamiento utilitarista. La motivación que me llevó a dedicarme a este tema es el trasfondo de mi formación científica como químico-farmacéutico, en tanto investigador de las ciencias de la salud. Mi inquietud por la persona humana, en tanto investigador pero sobre todo, en tanto sujeto de investigación, me llevó a preguntarme por una alternativa un tanto más conciliadora entre estas dos posturas bioéticas que pudiera buscar el mayor bien común sin perder de vista el valor de la persona humana.

Es importante partir del origen de toda esta discusión presentando algunas de las caracterizaciones que se hacen de la bioética en la historia. La bioética es “el estudio sistemático de las dimensiones morales de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud” (Post, 2004, p. XI) así lo expresó Warren Reich en la introducción de la *Encyclopedia of Bioethics* del año 1995. Otra aproximación es la que considera que la bioética es una rama de la ética que en su quehacer filosófico se remonta a la pregunta del ser humano por el sentido de su conducta y vida (Vidal, 2007). Puede entenderse también como un movimiento que surge en el último siglo con la finalidad de articular las ciencias de la vida con la ética y la ontología (Escobar-Picasso & Escobar-Cosme, 2010). Son estas ciencias naturales las que han provocado nuestras más profundas reflexiones acerca de la vida, y también del cese de la misma.

Es al oncólogo holandés Van Rensselaer Potter a quien se le reconoce como el creador del neologismo “bioética” y su propuesta; la ruptura entre el saber científico y el humanístico sienta las bases de esta “ciencia de la supervivencia”, como él la denomina (Potter, 1971). Su génesis se remontaría hacia mediados del siglo pasado, concretamente

después del juicio de Nüremberg (1945) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), hitos que levantaron los cuestionamientos acerca del valor de la vida humana y el análisis ético en el campo de la salud e investigación (Escobar-Picasso & Escobar-Cosme, 2010). A partir de estos inicios, el desarrollo de esta rama de la ética ha ido cobrando mayor importancia a lo largo de los años. Cuando el desarrollo de la tecnología, sobre todo la médica, evidenciaba la necesidad de una profundización en la importancia del valor de la vida, ya en nuestro milenio, el desciframiento del genoma humano (2001) abrió discusiones en torno a la vida y a la reproducción humana.

En la actualidad es posible observar cómo se ha ido avanzando en el campo de la bioética, sobre todo en cuanto a las decisiones que se han ido tomando a nivel internacional a partir de los avances tecnológicos obtenidos. Por ejemplo, los estados miembros de la UNESCO adoptaron en 2005 la Declaración universal sobre bioética y derechos humanos, buscando con esta el establecimiento de ciertas normas a observarse con respecto de la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales (Amelan, 2016). Incluso ahora, con el reciente descubrimiento y continuo perfeccionamiento de la técnica CRISPR-Cas9, técnica de edición del genoma que permite corregir, eliminar e incluso insertar genes en el ADN de manera sencilla y eficaz la bioética enfrenta un desafío mayúsculo (Cavaliere, 2019). El abanico de posibilidades que abre esta técnica de modificación genética, entre otras, plantea a la sociedad el dilema acerca de si este tipo de tecnología debiera estar al servicio de la salud, en el tratamiento de algunas de las enfermedades raras (para las cuales no se ha conseguido una cura hasta ahora) o permitirse utilizarla para el perfeccionamiento genético del género humano.

Este último desafío es lo que conduce mi pregunta en la presente investigación: Teniendo en cuenta el enfrentamiento bioético entre las posturas en contra del perfeccionamiento (en este caso, se abordará la postura personalista) y aquellas que lo consideran moralmente correcto y hasta deseable (se tomará la postura utilitarista como representante) ¿Sería posible a través del diálogo una eventual síntesis entre las bioéticas personalista y utilitarista para profundizar en el desarrollo de la discusión sobre el mejoramiento genético de la especie humana?

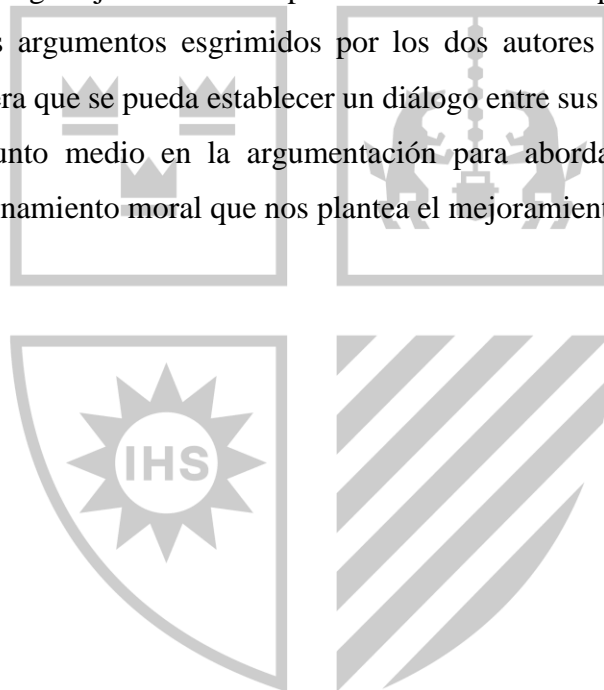
Esta investigación emplea un método de revisión analítica del pensamiento personalista y de la corriente utilitarista a ser desarrollado en el primer capítulo. Luego

en el segundo, realizo un análisis comparativo de las posturas aparentemente opuestas del bioconservadurismo y el transhumanismo. Finalmente en el tercero, propongo la alternativa de integración entre ambos postulados para abordar el dilema del mejoramiento genético. El primer capítulo desarrolla, en la primera sección, los fundamentos del pensamiento personalista, la centralidad e importancia del concepto de la persona humana y las principales características del personalismo. Para esta segmento, recurrí a los principales expositores de la corriente a lo largo de los años, partiendo de la propuesta primera de Mounier, Maritain y Marcel, para su posterior desarrollo a través del tiempo llegando a expositores como Buber, Lévinas y Wojtyla. Este último autor me permite ahondar en su propuesta del personalismo ontológico moderno y sobre todo en el planteamiento de la norma personalista que sería uno de los puntales de mi propuesta final. La segunda sección de este capítulo aborda la filosofía utilitarista: comenzando con un amplio desarrollo del utilitarismo clásico de John Stuart Mill, se ahonda en el principio de utilidad, la felicidad milleana, su concepción de libertad y la importancia de las reglas morales en su pensamiento. Se presentan también algunos de los componentes principales del utilitarismo con la finalidad de exponer una alternativa más contemporánea de la corriente filosófica. Finalmente, termino el capítulo con la distinción de dos tipos de utilitarismo, el utilitarismo de acto y el utilitarismo de reglas. Este último será el otro puntal para mi argumentación del tercer capítulo.

En el segundo capítulo se introducen las propuestas de Michael Sandel y Julian Savulescu, dos investigadores de la bioética contemporánea que abordan, cada uno desde su perspectiva, el dilema del mejoramiento genético. El análisis se realiza para ambos a través del desarrollo de sus tesis éticas y antropológicas para, a partir de estas, postular su argumentación frente al mejoramiento genético. En la primera parte del capítulo expongo el bioconservadurismo de Sandel. Él parte de su respuesta al proyecto liberal de John Rawls y se basa en la recuperación del valor de la vida como don, para desarrollar una identidad de la persona humana que se ha visto corrompida por la propuesta de la teoría liberal. La construcción del concepto de persona como individuo parte de una comunidad que lo configura es fundamental para este autor, al mismo tiempo que su búsqueda por el telos ideal conforma la identidad reflexiva del sujeto. La segunda parte ilustra el planteamiento transhumanista de Savulescu. Su apelación a la reconsideración del estatus moral superior del ser humano determina que no basta solo el hecho de ser personas sino, más bien, las propiedades características de nuestra naturaleza humana. Se

detalla también la importancia que le otorga a las capacidades procedimentales del sujeto que le permitirían hacer un juicio moral fiable. De ello se sigue que el autor proponga una interpretación contextualizada de las normas éticas, con la finalidad de alcanzar una maximización del bienestar común.

Finalmente, después de exponer la fundamentación filosófica de los dilemas bioéticos a través del desarrollo del personalismo y utilitarismo además de la patente oposición entre los argumentos de Sandel y Savulescu, el tercer y último capítulo propone una alternativa: el utilitarismo de regla personalista. Esta aproximación pretende abordar el dilema del mejoramiento genético del ser humano tomando la fundamentación teórica del utilitarismo de reglas junto con la aplicación de la norma personalista. Además procura recoger los argumentos esgrimidos por los dos autores enfrentados por este dilema. De tal manera que se pueda establecer un diálogo entre sus ideas con la finalidad de encontrar un punto medio en la argumentación para abordar la difícil tarea de responder al cuestionamiento moral que nos plantea el mejoramiento genético humano.



CAPÍTULO I: PERSONALISMO Y UTILITARISMO COMO FUNDAMENTOS PARA LA DISCUSIÓN BIOÉTICA

La discusión bioética que motiva esta investigación puede rastrear sus orígenes en las dos corrientes filosóficas que presentaré en este capítulo. Por un lado se presenta el personalismo con todo el talante social que impregna su origen en Mounier. Su consecuente desarrollo en la historia y la centralidad casi absoluta de su argumentación en la persona humana termina por guiarnos hasta autores más contemporáneos como Wojtyla. Este último presentará lo que se conoce como un personalismo ontológico moderno que revitaliza el movimiento original actualizando las características del mismo, como la corporalidad, intersubjetividad y afectividad. Todo ello nos llevará hacia la propuesta de su norma personalista, que recoge y también actualiza el imperativo categórico kantiano.

Del otro lado de la discusión se expone el origen de la corriente del utilitarismo en la figura de John Stuart Mill. El desarrollo de la filosofía utilitarista compromete nuestra concepción de la libertad humana, la autonomía como autodeterminación y autodesarrollo, además de explicitar la importancia de la búsqueda del bien común. Esta explicación se suma a la presentación de algunos de los componentes principales del utilitarismo contemporáneo como el consecuencialismo, la búsqueda de bienestar y el agregacionismo. Finalmente, este camino conduce hacia el planteamiento de dos tipos de utilitarismo haciendo énfasis en el utilitarismo de reglas.

De esta manera, planteo en este capítulo los antecedentes de estas dos posturas, el personalismo y sus principales características, junto al utilitarismo y su desarrollo hacia el utilitarismo de reglas. Este marco sostiene la postura de ambas partes de la discusión bioética sobre el mejoramiento genético en los seres humanos, a tratarse en el segundo capítulo.

1.1. Personalismo

La corriente del personalismo es difícil de definir como un solo movimiento filosófico debido a sus diferentes versiones a lo largo del tiempo. No es el caso, como con otras escuelas filosóficas, que se tiene un pensador concreto o una obra central que sirva de fundamento último. Como lo afirma Bengtsson (2022) en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, es más propio hablar de muchos personalismo que de un solo personalismo debido al énfasis en la subjetividad de la persona (que no permitía una sistematización teórica). Sin embargo, la *Encyclopædia Britannica* puede brindarnos una aproximación general a esta “escuela”. Aquí se expone que, el personalismo afirma que lo real es lo personal, que las características básicas de la personalidad como la conciencia, la identidad propia y la libre autodeterminación convierten a la persona en el patrón de toda la realidad (“Personalism”, 2013). Es así que, el personalismo se distingue de otras formas de pensamiento moderno por su centralidad e importancia dada al concepto de persona, por hacerlo medular en su visión del mundo y sobre todo, por su insistencia en las implicaciones filosóficas de la experiencia personal.

1.1.1. La persona humana

El objetivo principal del personalismo está basado en la centralidad de la persona. Como lo menciona Burgos, en su obra *Introducción al personalismo*, este concepto se remonta a un origen cristiano; sostiene que si bien era una noción conocida, era poco utilizada por la escolástica y, tiempo después, los modernos recurrieron a otras concepciones como conciencia, sujeto, yo. Por tanto, colocar sobre el tablero el concepto de persona y más concretamente a la experiencia de ser persona, así como el encuentro con otras personas, sentaría la base de una nueva senda, con una nueva perspectiva, para abordar los problemas contemporáneos sin respuesta (Burgos, 2012). Desarrollaré, por consiguiente, el acercamiento a este concepto desde la perspectiva de algunos de los principales expositores del personalismo.

En primer lugar presento la definición de persona recogida por Sgreccia en su *Manual de Bioética* (1988), quien trae a colación la tradición personalista que enfatiza en la razón y la libertad: “El hombre es persona porque es el único ser en el que la vida se

hace capaz de ‘reflexionar’ sobre sí misma” (Sgreccia, 1996, p. 78). Esta capacidad de descubrimiento del sentido de lo que la rodea junto al dar significado a sus expresiones y a su lenguaje, es lo que termina por caracterizar a la persona humana.

En la historia, fue Maritain quien dio inicio al proceso de reivindicación y utilización de este concepto a través de la distinción entre individuo y persona. Lo hace evidente en su obra *Tres reformadores* (2005), donde asevera que el término *individuo* hace referencia tanto a los seres humanos como a todos los demás animales, plantas, microorganismos. Mientras que el término *persona* se reserva a las substancias que poseen espíritu, colocándolas fuera de este universo, en una categoría de mundo espiritual y moral. Así, afirma que en tanto individuos somos simplemente parte de este universo de fuerzas y vivimos bajo sus leyes, al tiempo que, en tanto personas, lo dominamos (Maritain, 2006).

Marcel, por su parte, habiendo experimentado la primera guerra mundial de primera mano, pierde cualquier tipo de confianza en los sistemas idealistas globales y abstractos, y centra su investigación en lo que experimentó más relevante: la persona, cada persona concreta e individual. El desarrollo de su pensamiento filosófico tiene como fundamento al ser y sus circunstancias, evidenciado en su obra *The mystery of being* (Marcel, 1950).

Por su parte, Mounier en *Révolution personaliste et communautaire* (1935) propone tres rasgos constitutivos que definen a la persona humana: la vocación, la encarnación y la comunión. Se puede considerar que son a su vez características operativas pues requieren de la acción de la propia persona. Por un lado, la vocación, considerada como el acto propio de la persona, a ser descubierto por uno mismo de manera tal que, descubriéndolo, se pueda actuar de manera coherente; esta otorga unidad y sentido a la vida humana. Por otro, la encarnación, que pone de relieve la corporalidad de la persona, el modo de ser-en-el-mundo (tema a ser desarrollado más adelante en este capítulo). Por último, la comunión. Que lleva consigo la consideración del carácter social y comunitario de la persona y que requerirá del desprendimiento para salir de uno mismo. Este último rasgo es el paso necesario que Mounier caracterizaría para alcanzar el amor: “la certeza más grande del ser humano (...) Amo, luego el ser es y la vida vale la pena ser vivida” (Mounier, 2002, pp. 701-702)

Por último, destaca la obra de Zubiri, quien estructura toda su reflexión bajo el concepto de persona, aduciendo la ausencia total del vocablo en la filosofía clásica. Su obra demuestra su empeño en la transformación de la materialidad en corporalidad y la consideración de la persona que actúa sobre la realidad (Zubiri, 1984). Por otro lado, Julián Marías plantea que es imposible definir a una persona si no es a través de su individualidad concreta (como lo manifiesta Mounier), su historia desplegada en el tiempo que configura su identidad personal. Además, promueve el planteamiento del “Personalismo vital” que concibe que el concepto central de la persona ya no se trata solo de pensar la vida del ser humano, sino concentrar la atención en la persona que vive (Marías, 1997).

1.1.2. Características del personalismo

Para poder comprender la variedad de aproximaciones que se hacen al concepto de la persona planteo ahora las características principales que el personalismo rescata de la misma. En cada una de estas se desarrolla el aporte de diversos autores que han ido abordando a lo largo de la historia aquello que consideraban fundamental en la aplicación y profundización del pensamiento personalista.

a. “El paso del qué al quién”¹

Para entender esta primera premisa traigo a colación a Maritain, quien en su obra *Man and the State* sostiene una actitud negativa del capitalismo por su tendencia a considerar el dinero como un bien supremo, a costa de convertir al ser humano en un objeto. Sin embargo, también cabe aclarar que durante su tiempo en los EE. UU. pudo observar una alternativa más humana del capitalismo compatible con la dignidad y libertad de la persona, basado en la experiencia de una democracia secular, pacífica y promotora de la estabilidad de las instituciones (Maritain, 1951).

Por su parte, Marcel propone una “filosofía de lo concreto” donde, atendiendo aquello singular existente en la realidad, busca alcanzar un cierto tipo de existencia, para

¹ Hago referencia a un fenómeno caracterizado por Burgos en su obra *El giro personalista: del qué al quién* (2011), donde se expone el cambio del centro de la atención hacia la investigación de la persona.

superar el ser puramente objetivo y obtener también el ser personal, subjetivo e individual². Esto se sustenta también en *El misterio del ser* donde Marcel sostiene que, “es imperativa la superación de la disposición que nos lleva a transferir determinaciones y categorías válidas para el mundo de los objetos a un dominio que no los admite” (Marcel, 1960, p. 218). Es por ello que, solo si la filosofía admite esta distinción será posible aproximarse a la realidad específica de la persona humana, con todo lo que esta conlleva.

A este respecto, también Mounier sostendrá en su obra *El personalismo* (1949) que, “solo se definen los objetos exteriores al hombre y que se pueden poner ante su mirada. Ahora bien, la persona no es un objeto” (Mounier, 2002, p. 676). A partir de esta afirmación, Mounier considera que todo aquello que podría definir a una persona no son más que cortes tomados de algún aspecto de su existencia y que, ni aun todas combinadas conformarían lo que es realmente una persona. Para el autor francés, la persona no es el objeto más maravilloso del mundo, sino la única realidad que podemos conocer y esto solo desde la interioridad.

b. Antropología

A partir de las ideas de Maritain se hizo posible contar con una antropología que diera sustento al planteamiento socio-político del personalismo. Antropología que se basó en la concepción de la persona como valor primario al que se subordina la sociedad; sociedad que requiere de la acción de la persona para alcanzar el bien común.

Para Mounier, la persona sigue siendo una realidad ontológica y subsistente, afirmada en el mundo y con capacidad de modificarlo a través de su libertad, al mismo tiempo que posee una subjetividad, singular e irrepetible (Mounier, 1949/2002). Es por eso que no pretende alcanzar una definición de la persona humana, pues su singularidad supera toda conceptualización o definición en sentido literal. Sin embargo, al mismo tiempo, es esta singularidad la que reclama por su propia naturaleza la concepción de comunidad. Asegurando de esta manera la exclusión de cualquier definición puramente

² Aunque parezca que Marcel persigue la idea de la abstracción, en realidad considera “la necesidad de la abstracción, entendida como la potencia de captación de las realidades profundas” (Marcel, 1951, p. 115).

formal, sin llegar a negar al ser humano en su esencia y estructura, lo que permite la existencia de la humanidad como comunidad (Mounier, 1949/2002, p. 706).

A partir de estos planteamientos antropológicos de los primeros personalistas, expongo la propuesta que añade Wojtyla (como representante moderno del personalismo) en este ámbito. El autor polaco señalará la necesidad de un puntal antropológico objetivo donde cimentar las ideas del personalismo. Según él, para obtener una concepción profunda de la moral, es imperiosa una concepción antropológica de la persona (Wojtyla, 1969/2011). Esta idea es planteada en su obra *Persona y acción* (1969), en la que haciendo uso del concepto de experiencia como instrumento metodológico para superar el objetivismo y la filosofía de la conciencia (verdad sin sujeto y sujeto sin verdad, respectivamente) propone un acceso a la persona a través de la acción. Expone así, el *actus personae*, una aparente evolución del *actus humanus* de Santo Tomás de Aquino, como una manera de integrar en la acción toda la antropología del sujeto. De esta forma, la conciencia adquiere la función esencial de formar la experiencia de la persona humana, permitiendo a su vez advertir su propia subjetividad (Wojtyla, 2011). Es a partir del desarrollo de la subjetividad que se abre paso a la consideración del yo como centro unificador del sujeto.

Por su parte, Max Scheler en *Ethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1913) postula una noción nueva, el “valor”. Emergente de la fenomenología de la experiencia moral, el valor se muestra como aquello que motiva la acción de la persona, cuando esta se encuentra frente a ellos. Contraviniendo, de esta manera, el rechazo de la consideración de la felicidad y las realidades concretas (por parte del formalismo kantiano) propone una ética de contenidos específicos y estructurada a partir de la idea de valor (Scheler, 2001). Así, Scheler pretende recuperar a la persona como responsable concreto de la acción, de sus intereses y motivaciones, por las cuales debe responder.

c. Corporalidad

Una de las características propias de la persona humana es la corporalidad, que Marcel entiende más allá de una pura materialidad o soporte biológico, sino como el carácter encarnado del ser humano. Así, el cuerpo deja de ser solo un instrumento de uso,

puramente objetivado, y pasa a ser considerado como mediador en la interacción con el mundo, reconociendo así su carácter esencial en la constitución de la persona humana. Siguiendo esta idea, Marcel explica lo que plantea como la distinción entre ser y tener, el por qué la persona humana no tiene un cuerpo, sino que es cuerpo. De esta manera deja claro que la corporalidad no es simplemente un objeto a disposición del sujeto (Marcel, 1935/2003).

Los aportes de Wojtyla son también importantes en el desarrollo de la corporalidad dentro del movimiento personalista moderno; este autor comprende a la persona como ser corporal, considerando al cuerpo como una dimensión personal. Además, introduce la concepción de la psique, que impulsa la consideración activa de la corporalidad, entendiéndola como una dimensión intermedia moduladora entre alma y cuerpo (Wojtyla, 1969/2011).

Otro exponente que permite ahondar en la noción de corporalidad es Julián Marías. Este filósofo y humanista del siglo XX, fue parte del desarrollo del paso del qué al quién, la distinción entre cosas y personas. Pone especial énfasis en la corporeidad como una forma radical de *instalación*, entendiendo el cuerpo como una manera de *ser-en-el-mundo*. Supera así las concepciones del ser o tener cuerpo y prefiere una perspectiva más holística, un Yo *instalado* en mi cuerpo, una manera de participar del mundo de forma corpórea (Marías, 1983).

d. Intersubjetividad e interpersonalidad

Otra de las características más significativas del personalismo se plasma en el aspecto relacional de nuestro ser persona. Para hablar de relaciones entre las personas desde la perspectiva de interpersonalidad o intersubjetividad, el mejor punto de partida son los “filósofos del diálogo”³. La gran mayoría de referentes personalistas tienen cierta influencia por parte de la construcción de la relación Yo-Tú, que refleja la relevancia

³ Esta acepción refiere al movimiento encabezado por Martin Buber a partir de su obra *Ich and Du* (1923), que debido a la preocupación por la reducción de las relaciones interpersonales en relaciones utilitarias, propuso el giro del pensamiento monológico al dialógico, la visión de que cada uno es quien es en su relación con el otro.

fundante que tiene el Tú en la constitución del Yo; de esta manera, se propone que el yo-persona se constituye en y a través de la relación.

Uno de los predecesores de la filosofía del diálogo es Ferdinand Ebner. Él introduce la noción de superación de la objetualidad por medio del reconocimiento de la esencialidad de la relación en la persona, el develamiento de la importancia antropológica de la relación Yo-Tú (referencia a Martin Buber, desarrollado más adelante). Logrará esto a través del planteamiento de sus concepciones del amor y la palabra: el primero, es el núcleo de la intersubjetividad, pues concede el respeto necesario al otro como un Tú semejante al Yo; mientras que, la segunda se podría considerar como el medio a través del cual se formaliza y conforma esa relación Yo-Tú (Ebner, 2021, p. 33).

De esta manera podemos entender la palabra, desde la filosofía religiosa de Ebner, como un vínculo fundamental para la comprensión humana, la palabra es reunión y comprensión. Desde esta perspectiva, parte Buber tomando la idea de la palabra como vehículo de acercamiento entre las personas, una instancia de apertura al diálogo (Romeu, 2018).

Martin Buber se puede considerar como el “padre” de la filosofía del diálogo y uno de los principales exponentes de la interpersonalidad (como aspecto fundamental del personalismo). En una de sus más célebres obras *Ich und Du* (1923) plantea dos tesis fundamentales que dan forma a la intersubjetividad que prima en el personalismo: la primera consiste en la superación de la relación Yo-Ello (objetivismo), elevando la importancia de la relación interpersonal, la relación Yo-Tú. La segunda, resalta la trascendencia de esta relación en la constitución del propio Yo (Buber, 1993).

La importancia de la interpersonalidad que plantea Buber, no se refiere al carácter social del ser humano, la relación Yo-Sociedad que se podría confundir con la relación Yo-Ello. Es relevante en tanto que, en la vida de las personas, las relaciones entre unas y otras, se dan entre un Yo y un Tú entendido como interlocutor personal del Yo. De esta manera, la genuina relación interpersonal coloca dos subjetividades irrepetibles que se conectan desde su núcleo más íntimo, lo que Buber llama, una conexión de los dos mundos interiores. Y no contento con ello, el autor realza la prioridad de la relación, es decir que, para Buber, no existe el Yo sin el Tú, haciendo de la relación Yo-Tú

imprescindible para la identidad de cada persona: “El ser humano se torna Yo en el Tú” (Buber, 1993, p. 31). Sin embargo, a pesar de todo, este planteamiento buberiano no consiente una renuncia al Yo, pues este es irremplazable en toda relación.

Dos aspectos adicionales a tener en cuenta por parte de Buber son: su diferenciación entre cercanía y relación, y su percepción acerca del reconocimiento de uno mismo. Sobre el primer tema, él asegura que el solo hecho de pertenecer a un grupo no certifica una relación esencial entre los miembros del mismo. Para establecer esta relación es necesario que cada persona deba ser ella misma, relacionarse con sus semejantes y desde allí, se pueda establecer y lograr una comunidad plena con los otros (Díaz, 2004). Acerca del segundo aspecto, Buber sostiene que el reconocimiento del otro genera un espacio para la autorreflexión. Este escenario permite reconocer al otro como persona y al mismo tiempo promueve las condiciones para que el propio yo pueda percibir su existencia en relación (Romeu, 2018).

No es posible dejar de lado los aportes del último gran representante de los “filósofos del diálogo”, Emmanuel Lévinas. Su principal contribución al personalismo se relaciona con su tesis central: la presencia del rostro del otro que interpela. La interpersonalidad que presenta en sus escritos parte del rostro del otro que me habla e invita a una relación, podría decirse, me fuerza a una relación. Lo que me parece más relevante es que se trata de una aproximación ética, no solo teórica, a partir de la posibilidad que abre la radical alteridad del Otro: “El Otro me opone la trascendencia misma de su ser, lo infinito de su trascendencia, frente a la realidad” (Lévinas, 1961/2002, p. 212). Es a partir de esta alteridad radical y la importancia del Otro desde donde se desprende la necesidad de la interpersonalidad en la relación social esencial (Lévinas, 1947/1987).

Por su parte para Marcel, la intersubjetividad configura la realidad personal de cada uno. El ser-con-los-otros conforma una unidad que subyace al propio ser de la persona y genera un vínculo con otros seres, cada uno con su realidad particular y, al mismo tiempo correlacionada. Sin embargo, también es válido afirmar que con esto Marcel no desdeña la importancia de la individualidad de la persona, pues si no hay sujeto, no es posible establecer una relación, ni interrelación. De esta manera funda la intersubjetividad bajo los parámetros de inmediatez, presencia y distancia (Marcel, 1950).

Aquí también cabe mencionar la obra de Nédoncelle (1942), personalista dedicado a la profundización de los presupuestos doctrinales del movimiento. Para abordar el tema de las relaciones interpersonales, este autor parte de la experiencia de la conciencia de sí percibida en comunión con otras conciencias (Nédoncelle, 1996). Dando a entender de esta manera que, tanto la relación con los demás y la persona misma se experimentan en el mismo origen. Cuando la persona toma conciencia de sí, tiene presente la existencia de otras conciencias. Es a partir de estas ideas que Nédoncelle plantearía su propia adaptación de la diada Yo-Tú, bebiendo de la fuente de Martin Buber. En su obra *La fidelidad* propone que, para que el *Yo* de una persona pueda desarrollarse plenamente, debe acoger y relacionarse con un *Tú*. Se ha de formar una relación necesariamente recíproca, un *Nosotros*, fundado en un vínculo de amor. Amor que para Nédoncelle consiste en la voluntad de promoción mutua que une a las conciencias en reciprocidad (Nédoncelle, De la Fidélité, 1953).

El tema de la interpersonalidad también es ampliamente desarrollado por Wojtyla, quien afirma una primacía de la persona sobre la relación. Lo hace evidente en una alocución en *Persona y acción* (1969), donde afirma que el conocimiento básico de la persona en sí misma permite entender de mejor manera la intersubjetividad humana; es a través de conceptos como “autodominio” o “autodeterminación” que se puede alcanzar una comprensión de la persona en su relación con otras (Wojtyla K. , 2011)

Además, Wojtyla tiene una propuesta de momentos en la construcción de la comunidad, donde en primer lugar, el *Yo* se constituye como sujeto a través del *Tú* (como en el planteamiento de Nédoncelle), dejando claro que se constituye una unidad entre ambos. Y en un segundo lugar, se procede a la conformación del *Nosotros*, entendido como un sujeto colectivo, poseedor de una interioridad, personalidad y subjetividad social propias (Wojtyla, 1976/2005, pp. 41-109).

En cuanto a su aporte, Scheler, en su obra *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), afirma que la esencia de la relación interpersonal se halla en compartir los sentimientos con el prójimo al tiempo que se respeta su alteridad. Sostiene que la simpatía respeta el carácter autónomo del otro, permitiendo de esa forma, la comprensión y comunicación; y no contento con este paso, da uno más hacia el fundamento último, el

amor. Este consiste en la unión definitiva con el otro, afirmando su alteridad e irrepetibilidad: la persona se une al otro justamente en cuanto es otro (Scheler, 2005).

e. Afectividad

Quien introduce la afectividad como característica fundamental de la persona humana es Dietrich Von Hildebrand, filósofo alemán discípulo de Husserl y compañero de Scheler. La obra donde aborda este tema es *El corazón* (1965), en la cual busca la reivindicación de la dimensión espiritual de la afectividad humana. Von Hildebrand afirma que habiéndose despreciado la importancia de esta característica humana al situarla entre las dimensiones irracionales de la persona, se le ha privado al ser humano de uno de sus rasgos primordiales que le configuran un *quién* (Von Hildebrand, 1998). Lo que busca es un acercamiento de la persona a sus vivencias por medio de la propia afectividad; una profundización de la experiencia afectiva que configura la identidad ya no solo desde la razón. Esta búsqueda se hace evidente en la propuesta de Von Hildebrand de la presencia de tres centros espirituales en la persona: la inteligencia, la libertad y el corazón. Este último considerado por el autor como la razón de la dimensión afectiva de la persona, una dimensión originaria y autónoma que alcanza los tres niveles de la estructura personal: cuerpo, psique y espíritu (Von Hildebrand, 1998). Esta revaloración de la afectividad sería desarrollada más adelante por Wojtyla, quien en vez de recurrir a la afectividad como una característica antropológica superior, la asume como el modo en que el sujeto se vive a sí mismo (Wojtyla K. , 2011).

1.1.3. Tipos de Personalismo

Respecto de esta clasificación refiero a Sgreccia, quien en su *Manual de Bioética* (1986) indica que se puede ahondar en el personalismo desde tres perspectivas de su significado: el personalismo relacional, el hermenéutico y el ontológico. El primero nos permite hacer énfasis en el valor de la subjetividad y partiendo de este, en la relevancia de la interpersonalidad. El personalismo hermenéutico hará hincapié en el papel de la conciencia subjetiva que interpreta la realidad. Por último, la aproximación ontológica del personalismo toma aspectos de las dos categorías anteriores y subraya su fundamento en la existencia del *ser* persona (Sgreccia, 1996). El fundamento de esta propuesta de

clasificación que nos acerca a las principales características ya desarrolladas del personalismo, puede servir de guía para el desarrollo de los dos tipos de personalismo que presento más adelante: el personalismo comunitario y el personalismo ontológico moderno.

La necesidad de la interpersonalidad en el personalismo comunitario como base de la búsqueda del bien común, de la mano con la necesidad de interpretación de la realidad del personalismo hermenéutico nos dan una idea de lo que el personalismo supone como corriente. Al mismo tiempo, el personalismo ontológico moderno prioriza la existencia del *ser* persona añadiendo nociones contemporáneas que permiten una mejor comprensión de su metafísica para no desvincularla de la realidad actual. El desarrollo de estos dos tipos de personalismo servirá de sustento para la construcción de mi propuesta de utilitarismo personalista más adelante.

a. Personalismo comunitario

Para ser fieles a la historia, esta rama tan importante del personalismo tiene su origen en Maritain, aun cuando se le asocia con mayor facilidad a Mounier, por ser quien la difundiera con mayor empeño. Así, el primero, la plantea como una aproximación desde el punto de vista personalista, al agregado de relaciones que se establecen entre la sociedad y la persona (Maritain, 1968).

Maritain habla de dos características fundamentales de la sociedad (concebido como orden temporal que nos parece fundado en la razón), asegura que esta es: comunitaria y, personalista. Esta primera característica se hace evidente en que el fin propio de una sociedad es el bien común (más allá del conjunto de bienes individuales), superior a todo interés individual. Y dirá Maritain, “este bien común es la recta vida terrenal de un todo constituido por personas humanas: que es, por ello, a la vez, material y moral” (Maritain, 1999, pp. 173-174). A partir de ello es que se puede afirmar que se trata de un bien común temporal, ordenado a un fin último, el bien intemporal de la persona: “la conquista de su perfección y de su libertad espiritual”; esto configura la segunda característica, la sociedad es personalista porque el bien común temporal está subordinado a los fines supraterrrenales de la persona humana (Maritain, 1999).

Como lo mencioné anteriormente, es gracias a Mounier que se le otorga la importancia y el realce histórico a esta vertiente, y al personalismo en general, dentro de la historia de la filosofía. Si bien es importante considerar la debilidad teórica del planteamiento del personalismo comunitario mounierano, como pensamiento en acción, en la que sus acertadas intuiciones poseían poca definición y fuerza; es incluso más relevante su identificación como una filosofía y no como un sistema, sin dejar de determinar ciertas estructuras, para que no sea identificado solo como una actitud (Mounier, 1935/2002). Además, la fuerza de este movimiento, fue el despertar de toda una nueva perspectiva que inspiraría a muchos de sus contemporáneos, afirmando la primacía de la persona sobre cualquier colectividad y la esencialidad de la comunidad para la persona (de manera muy similar al planteamiento de Maritain).

Esta relevancia de la comunidad en la existencia de la persona, que resalta Mounier, da pie a considerar a la comunidad como un conjunto ideal accesible solo a través de la deferencia hacia la dignidad e irrepetibilidad de cada persona. Es imperativo acercarse al otro como a un *Tú*, y no como otro *Yo* (estas categorías serían más adelante desarrolladas en relación con el trabajo de Martin Buber). La creación de un *Nosotros*, como obra de un proyecto en común, solo puede alcanzarse a través del amor. Mounier mismo lo asevera de la siguiente manera:

La relación del yo con el tú es el amor, por el cual mi persona se descentra de alguna manera y vive en la otra persona completamente, poseyéndose y poseyendo su amor. El amor es la unidad de la comunidad, como la vocación es la unidad de la persona. (Mounier, 1935/2002, p. 90)

Y, es a partir del amor que se fundan los lazos necesarios, no utilitarios ni interesados, para entramar las relaciones yo-tú y para que sean vividas en su totalidad.

b. Personalismo ontológico moderno y la norma personalista

Esta propuesta tiene como principal representante a Wojtyla, quien le otorga la centralidad estructural a la persona humana (como las demás corrientes personalistas) pero añade su preocupación por la modernización del concepto mismo, de manera tal que sea fiel a la objetividad de la realidad personal. Esta corriente presenta una novedad en tanto que busca una síntesis entre los conceptos clásicos y modernos del personalismo, es

decir, una formalización del lenguaje utilizado para esquematizarlo y reformularlo. Se podría afirmar que esta variante propone que la influencia en la sociedad se busque a través de la vía cultura e intelectual. Finalmente, como Burgos lo plantea, el personalismo ontológico moderno es un nuevo planteamiento filosófico dentro del propio personalismo, actualizando los fundamentos clásicos a través de concepciones modernas (Burgos, 2012).

Mollinedo (2009) asume que la estructura matriz del personalismo ontológico moderno comprende categorías filosóficas donde se da especial relevancia a la afectividad y la relación, los valores morales, el ser corpóreo, la interpersonalidad y la acción. El análisis de Burgos hace énfasis en la necesidad de realizar el giro del *qué* al *quién*, debido a que el concepto de naturaleza de la filosofía clásica resulta limitante por su esteticidad, rigidez y exterioridad, las cuales conducen al oscurecimiento de lo específicamente humano; en cambio, si nos enfocamos en la persona en sí misma, se abarca a la naturaleza como parte de un conjunto, sin la “obligación” de regirse solo por esta noción. De esta forma, se puede analizar a la persona de manera concreta en su dinamismo vivencial (Burgos, 2011).

El método empleado por esta corriente refiere al aporte integrador de la subjetividad y objetividad que le otorga el trabajo de Wojtyla. Es decir, se hace evidente la necesidad de consideración de ambos fundamentos: la naturaleza y el *ser* persona. Es importante reconocer la explicación clásica de la naturaleza humana, como clarificadora y proveedora de fundamentos ontológicos. Al mismo tiempo que se ha de considerar siempre desde su contexto socio temporal, ya que una lectura fuera de él podría malinterpretarse en una comprensión asincrónica que conduciría al error comprensivo y a la no actualización de aquellos planteamientos (Bermeo, 2019). Esto se puede entender de mejor manera como, la confluencia de los principios ontológicos naturalistas junto a una idea de naturaleza nutrida por la historicidad, por la vivencia subjetiva del individuo. Este fundamento es lo que nos permite introducir la propuesta de la norma personalista como producto de la integración entre estas dos aproximaciones.

- **La norma personalista**

Finalmente desarrollo esta propuesta de Wojtyla que se sigue del planteamiento del personalismo ontológico moderno y pone de relieve lo que denomina la “norma personalista”. Esta es una forma de actualización del imperativo categórico kantiano que en su contenido negativo postula que la persona es un bien que no concuerda con la noción de utilización, es decir que no puede ser tratado como un medio o (como Wojtyla en su crítica al utilitarismo afirma) un objeto de placer. Mientras que en positivo postula que “la persona es un bien tal que, solo el amor puede dictar la actitud apropiada y válida respecto de ella” (Wojtyla, 2011, p. 51). En *Memoria e identidad* se puede percibir de manera más evidente esta reformulación del imperativo que coloca a la persona en el lugar que le corresponde en la moral: “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto la tuya como la de las otras personas, siempre y simultáneamente como un fin y nunca como medio” (Wojtyla, 2005, p. 53). El desarrollo de la norma personalista será relevante por su importancia en mi propuesta del utilitarismo personalista, a ser desarrollado en el tercer capítulo.

Cuando en su definición Wojtyla emplea el término “uso” hace alusión a su interpretación de la palabra dentro de la propuesta utilitarista: la “utilización” de la persona humana como medio para un fin que se interpone en el camino del amor. El propósito de Wojtyla para la norma personalista es la de encontrar un principio diferente al utilitarista para otorgarle una base sólida al mandamiento del amor que propone. La necesidad de buscar un fundamento diferente para el mandamiento del amor nos conduce a la axiología personalista que tiene como prioridad el valor de la persona por sobre cualquier otro. Más en concreto, la persona humana siempre estará por encima del valor del placer y por ello no podrá ser subordinada al mismo, no puede servir de medio para alcanzar el placer, como fin (Wojtyla, 2013).

Es por ello que para la norma personalista existe un aspecto que podría subordinar al principio de utilidad y este es la honorabilidad. Todo lo que sea honorablemente útil en relación con la persona estará contenido dentro del mandamiento del amor. A la honorabilidad también se presupone la justicia en los

actos ya que, se hace evidente al recomendar un determinado modo de relacionarse entre personas. Es así que, Wojtyla sostendría que “es justo que la persona sea tratada como un objeto de amor y no como un objeto de uso” (Wojtyla, 2013, p. 26).

De esta manera, la norma personalista traza un horizonte en el cual una persona posee un valor en sí misma; además indica el trato y reconocimiento que se le debe dar para que no sea instrumentalizada o cosificada. Afirma finalmente que, si todos los seres humanos son personas y por ello poseedoras de un valor absoluto, entonces es desde este fundamento donde se debe construir las bases antropológicas que cimenten nuestra ética (Bermeo, 2019).

1.2. Utilitarismo

El utilitarismo es uno de los enfoques más poderosos y persuasivos de la ética normativa en la historia de la filosofía (Driver, 2014). Aunque, así como sucede con el personalismo, existen muchas variedades de este planteamiento se puede considerar una premisa general que considera que la acción moralmente correcta es la que produce el mayor bien, la mayor utilidad al mayor número de personas. Como no puede ser tan sencillo abordar esta afirmación, una de las teorías apunta relacionar al utilitarismo con el consecuencialismo. Esta es una perspectiva ética que juzga la moralidad de las acciones basándose en una evaluación de sus consecuencias, efectos o resultados. Esta podría ser una primera aproximación que nos lleve a considerar las acciones moralmente correctas del agente como aquellas que produzcan el mejor resultado (Sandberg, 2013). Pero para llegar a este lugar epistemológico nos es imperativo partir de su origen, en la figura de John Stuart Mill y la profundización del pensamiento utilitarista primero.

1.2.1. El utilitarismo clásico de John Stuart Mill

El desarrollo del utilitarismo de J.S. Mill parte de la propuesta planteada por su maestro, Jeremy Bentham, en su obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1781). Para Bentham, el principio de utilidad, que se conforma como piedra angular del utilitarismo, es aquel que aprueba o desaprueba una acción dependiendo de

su tendencia a incrementar o disminuir la felicidad del sujeto o sujetos cuyo interés está en juego (Bentham, 2000). De ello se sigue su definición de felicidad, como la presencia de placer y ausencia de dolor. Esta definición denota la concepción benthamita que considera que la naturaleza humana ve reducidos sus principios morales al dominio del placer y el del dolor; lo que lo lleva a sostener que los seres humanos deben buscar el placer, no solo por naturaleza sino como deber moral. De esta manera, reduce la moralidad de sus acciones a las consecuencias externas de sus actos, dejando de lado sus intenciones. Es aquí donde entra a tallar la perspectiva milliana, bajo cuya amplia perspectiva se abordan los problemas morales planteados por Bentham apelando a la discusión racional y a la experiencia. De esta manera, propone una nueva versión del principio de utilidad.

a. El principio de utilidad y la valoración de los distintos placeres

El principio de la mayor felicidad para el mayor número es la propuesta de Mill, como alternativa al principio de utilidad planteado por Bentham, para ser aplicada todos los ámbitos de la acción humana:

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (right) en la medida en que tienden a promover la felicidad e incorrectas (wrong) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer. (Mill, 1861/2014, p. 60)

Para tomar distancia del planteamiento de Bentham, Mill aclara que, para el utilitarismo sería errado pensar que el placer y la exención del sufrimiento son lo único deseable; los seres humanos no son solo animales que busquen satisfacer sus necesidades, sino que al poseer facultades más elevadas buscan plenificarlas. Por ello, propone una fundamentación lógica que se sigue del principio de utilidad: “no puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona, en la medida en que considera que es alcanzable, desea su propia felicidad” (Mill, 1861/2014, p. 114). Sin embargo, frente a las críticas⁴ agrega que, si bien la ética no es una ciencia para la

⁴ Críticas que lo desestiman por querer aplicar pruebas lógicas en un ámbito de la vida humana como la ética que no da lugar a las mismas, además de reducir la felicidad general a la sola acumulación de las felicidades particulares.

cual se puedan ofrecer pruebas como deducciones lógicas, esto no significa una renuncia a su argumentación racional. Es así que Mill propone una ampliación del significado de la noción de “prueba” para someterla al razonamiento moral: equivale a una prueba, toda aquella “buena razón” que pueda lograr que el intelecto apruebe o deniegue esta doctrina. Todo esto permite al filósofo inglés formular su argumentación para sostener que las reglas morales, incluida la moral utilitarista, no están conclusas sino que son sometidas a un permanente proceso de mejora; de tal manera que puedan ofrecer un modo de decidir entre opciones diferentes (Mill, 1861/2014).

La separación sustancial entre la propuesta milleana y la benthamita, se podría considerar que es la precisión que hace Mill, sobre los distintos valores de los placeres humanos. Mill pretende superar la carga que cae sobre el utilitarismo como una perspectiva filosófica hedonista y promotora del egoísmo humano (lo que él considera como una deformación grosera de la teoría) (De Miguel, 1994). A este respecto, sostiene que “es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros” (Mill, 1861/2014, p.62). Esta diferenciación del valor de ciertos tipos de placeres, no se trata de un criterio cuantitativo, como lo sería el benthamita, sino más bien de un criterio cualitativo para seleccionar algunos placeres sobre otros. El criterio a utilizar se basa en el juicio de las personas que han experimentado diferentes tipos de placeres. Más allá de los sentimientos o intuiciones de obligación moral, Mill da prioridad a la *preferencia* como único criterio a ser tenido en cuenta. En principio, hace la diferencia entre dos tipos de placeres: los placeres animales o inferiores y los placeres que producen las cualidades humanas más elevadas (De Miguel, 1994). Siguiendo su criterio, Mill sostiene que es indiscutible que quienes han experimentado tanto los placeres animales, como los que producen las cualidades humanas más elevadas, son propensos a inclinar la balanza sobre estos últimos, dándoles un mayor valor a la hora de alcanzar la felicidad propiamente humana.

Es cierto que hasta el momento, el criterio milleano pone demasiado énfasis en la experiencia de aquellos que experimentan ambos tipos de placeres, pues esta postura podría ser fácilmente rebatida (como por ejemplo, con aquellos casos en los que conociendo ambos tipos de placeres, la persona se inclina por los más bajos). Sin embargo, para Mill es importante resaltar que el modo en que se comporten las personas, no puede confundirse con cómo *deben* comportarse; y, ello lo reafirma en el hecho de que

el criterio de utilidad no lo constituye la máxima felicidad del propio agente, sino la máxima felicidad del mayor número. De esta manera Mill escapa de una percepción moral individualizada y, apuntando a la maximización de la felicidad, encuentra la manera de introducir la importancia de la virtud en su propuesta.

b. La felicidad milleana y el carácter virtuoso

Hasta el momento he presentado al utilitarismo milleano desde su principio de utilidad característico; sin embargo, es necesario desarrollar de manera un poco más específica lo que Mill comprende y propone como *felicidad*. Se podría decir que su intención es tomar distancia de la identificación de la felicidad con el placer (como lo hiciera en su momento, su maestro Bentham). Según Berger (1984) y Gray (1983), si se observa el pensamiento milleano en su conjunto se puede apreciar un concepto de felicidad unificado y consistente, que no es hedonista (como se cita en De Miguel, 1994). Para Berger, el concepto de felicidad milleano contiene rasgos particulares que son un requisito de la felicidad (concepto parcialmente cerrado); al mismo tiempo, otros tantos elementos pueden llegar a formar parte de la felicidad de cada persona (concepto parcialmente abierto). Estas condiciones necesarias para la felicidad serían la libertad y la seguridad. La primera, directamente relacionada con la dignidad personal, el derecho a ser uno mismo y a desarrollar el proyecto personal; la segunda, relacionada con la necesidad de fiabilidad en las expectativas establecidas. Frente a este último elemento, Mill afirmará “ningún ser humano puede pasarse sin la seguridad” (Mill, 1861/2014, p.148).

Con todo esto, es evidente que Mill le otorga mucha importancia al desarrollo de la individualidad como elemento necesario de la felicidad humana. Sin embargo, también el desarrollo de la virtud, entendida como la búsqueda del bienestar y felicidad de los otros (o interés por el bien común), se equipara en importancia con el anterior. Para Mill, la virtud forma parte de la felicidad humana en tanto que es un componente de la felicidad individual y más aún, porque es un elemento indispensable de la “máxima felicidad de mayor número”. De ello se sigue que Mill considere que el egoísmo es una de las causas más importantes de la infelicidad humana ya que la búsqueda de bienes externos no permite encontrar a las personas lo valioso de la vida: la preocupación por los demás (De Miguel, 1994). A diferencia del egoísmo, como lo hemos visto, el interés por los demás y por el bien común es una fuente de dicha inagotable. Así por ejemplo,

para Guisán (1984), la propuesta millleana se simboliza en una moneda y a la felicidad y virtud como sus dos caras. De esta manera, no es necesario elegir entre virtud y felicidad como si fueran contrapuestos, sino todo lo contrario, como complementos.

De esta manera se puede retomar el criterio pendiente de la sección anterior y afirmar que la razón última de la superioridad de los placeres elevados se encuentra en que el criterio de utilidad no lo constituye la máxima felicidad del propio agente, sino la máxima felicidad del mayor número (De Miguel, 1994). Y de ello se decanta que, el utilitarismo será capaz de alcanzar sus ideas mediante el cultivo de la virtud, sin olvidar que la importancia de esta última radica en la prosecución final de la felicidad más universal (y no se confunda la virtud como un fin en sí misma).

Consecuentemente, la pregunta podría derivar en por qué preferir la felicidad general sobre la individual. A lo que Mill responde que esta pregunta sería lógica en una sociedad que opusiera estos dos intereses, consecuencia de una moral que en vez de promover el bien común se concentra en restringir ciertas acciones (De Miguel, 1994). Es por ello que se plantea la relevancia de la manera como fomentar el desarrollo de un carácter virtuoso en las personas como individuos que forman parte de una comunidad.

c. Las reglas morales y su importancia en la formación de la virtud

La concepción de la ética utilitarista de Mill se distancia también de su tradicional naturalismo (que afirmaba que la moral es un desarrollo de la naturaleza humana). Lo que presenta Mill es que las normas morales surgen de las necesidades humanas y los sentimientos morales surgen como derivados de las emociones naturales. Estos sentimientos morales no son considerados innatos sino que suponen el desarrollo de ciertas capacidades de la naturaleza humana. Por ello, Mill sostendrá que la facultad moral, al igual que las demás capacidades adquiridas, es un producto natural de nuestra naturaleza, sin ser inherente a ella misma (Mill, 1861/2014).

De este desarrollo de la naturaleza humana en facultad moral se sigue que la virtud, comprendida como búsqueda del bien común, es también desarrollo natural de la persona humana. Sin embargo, nuestra facultad moral puede ver interrumpido o desviado su desarrollo, por la propia sociedad y sus falsas asociaciones morales (como la esclavitud

según la raza o el sexo, por ejemplo) según las circunstancias. Para responder a esta crítica, Mill presenta una paradoja. Atribuye, por un lado, al deseo de estar unidos a nuestros semejantes una naturalidad que solo puede ser pervertida por la sociedad; mientras que, por otro, sostiene la absoluta necesidad de la educación para desarrollar estos sentimientos sociales. En consecuencia, para Mill el progreso añorado por el utilitarismo se funda en que el ser humano llegue a ser consciencia de sí mismo como un ser que presta atención a los demás (Mill, 1861/2014). Se podría decir que el ser humano a través de la educación llega a reconocer como parte de su naturaleza la necesidad de la virtud en la unidad con sus semejantes.

Así pues, al encontrar que el utilitarismo procura la formación de un carácter virtuoso para alcanzar la felicidad deseada, la relación entre hábitos, carácter y reglas morales adquiere una gran importancia. Por ello, Mill pone el énfasis no solo en las consecuencias de los actos, sino también en la motivación del agente, en otras palabras, el hombre no es solo lo exterior sino también el interior (De Miguel, 1994). Incluso, de considerar solo las consecuencias de las acciones, Mill critica a su maestro Bentham, en tanto que este último no toma en cuenta una de las principales consecuencias de nuestras acciones: la acción sobre la propia persona (la modificación y formación del carácter del individuo). De esto se sigue que Mill sostenga que, en efecto, las acciones engendran hábitos de comportamiento y estos, un carácter moral determinado. Es por ello que el filósofo inglés valora la relación existente entre el seguimiento de ciertas normas morales y el carácter virtuoso. En consecuencia, se podría afirmar que el objetivo de la moral utilitaria sería que los seres humanos pudiesen alcanzar un estado de segunda naturaleza, en el que sea su deseo natural la búsqueda de armonía entre sus sentimientos y objetivos y los de sus semejantes; en otras palabras, que no sea posible imaginar una situación que beneficie a un individuo particular, sin que en ello se incluyan los beneficios de los demás (Mill, 1861/2014, p. 109).

De seguir esta última premisa, se plantearía una nueva interrogante al pensamiento utilitarista. Si el carácter virtuoso es indispensable para satisfacer la felicidad del mayor número ¿por qué la sociedad no puede utilizar sus recursos para fomentarlo? Porque, así como la individualidad, la virtud no puede ser impuesta coactivamente. Para lo cual será necesario introducir una nueva variante en la fórmula, la libertad. Como lo

presenta Semmel (1984), el problema radica en la forma en la que, “fomentando la libertad, pueda el ser humano ser persuadido a abrazar la virtud”. (p. 83)

d. El principio de libertad

Es necesario aclarar que el utilitarismo milliano no aborda la perspectiva metafísica de la libertad, ni tampoco la dialéctica entre determinismo y libertad. Más bien hace referencia a la libertad social, es decir, la naturaleza y los límites de poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo (De Miguel, 1994).

Dicho esto, presento el principio de libertad planteado por Mill en *Sobre la libertad* (1859). Este postulado sostiene que, el individuo no debe responder de sus actos a la sociedad siempre que estos no afecten otros intereses que no sean los propios. Además, solo se podrá ejercer el poder legítimo sobre un individuo para evitar que sus actos perjudiquen los intereses de los demás (Mill, 2014, p. 100). Esta posición le valió a Mill una gran cantidad de críticas, sobre todo en cuanto a la primera parte del principio. Por ejemplo, Fitzjames Stephen critica que no hay actos, por íntimos que sean, que afecten de forma exclusiva a uno mismo (es decir, que estén libres de consecuencias sociales). Esta crítica tiene cabida, no obstante, se debe interpretar de forma adecuada lo que propone Mill, ya que él habla de acciones que afecten los intereses de los demás. Así, si se entienden los intereses como los derechos morales de las personas, sí es posible considerar acciones que no atenten contra los intereses de los otros (como se cita en Rees, 1985).

Mill considera necesaria una perspectiva de libertad negativa: la persona tendrá derecho de hacer de su vida lo que crea conveniente más, lo que se sanciona es el atentado contra los derechos ajenos. Frente a ello, alega que su principio de libertad encuentra fundamento en una perspectiva más amplia del principio de utilidad; es decir, una utilidad basada en “los intereses permanentes del ser humano como un ser progresivo⁵” (Mill, 1859/2014, p. 58).

⁵ “La idea del hombre como un ser progresivo conlleva la posibilidad de un desarrollo de la civilización, a través del cual se alcanzará finalmente el estado social en el que se realizarán plenamente los principios de libertad y justicia” (Mill, 1859/2014, p. 15)

Estas consideraciones acerca de la libertad conducen al utilitarismo milliano hacia una postura que es capaz de promover una diversidad de opiniones sobre una teoría moral que no tuviese enemigos dialécticos, es decir que no es puesta en cuestión; de manera tal que, al proveer de debate y juicio crítico lo que se considerarían verdades morales asumidas, se pueda profundizar y perfeccionar los criterios morales a poner en práctica (Mill, 1859/2014)

e. Libertad de acción e individualidad

Es pertinente ahondar ahora un poco más en un concepto específico de libertad que utiliza Mill, la libertad de acción. Para este, como se mencionó anteriormente, se ha de defender una total libertad para las acciones que no perjudiquen los intereses/derechos ajenos. Para fundamentar esto, nos introduce a su concepción del ser humano, presentando su definición de individualidad como uno de los elementos del bienestar (Mill, 1859/2014). Mill reconoce que el mayor fallo de la persona humana es no desarrollar de la mejor manera posible sus facultades, sus cualidades más elevadas. De ello se desprendería, no solo la felicidad individual, sino la felicidad del mayor número. Así, la individualidad se considera como un elemento constitutivo de la felicidad humana y, de la mano, la libertad como condición necesaria para el despliegue de esta individualidad (De Miguel, 1994). Para Mill, la individualidad no es un punto de partida, sino de llegada; llega a considerarla más bien como un proceso, que supone la humanización gradual de la persona. En definitiva, no es algo dado, sino que requiere de esfuerzo y el desarrollo de un “carácter activo” (Mill, 1859/2014). Para la construcción de este último, Mill diferencia entre dos elementos constitutivos de la individualidad: la autodeterminación y el autodesarrollo.

- **Autodeterminación**

La autonomía⁶ propuesta se entiende como la capacidad para tomar decisiones mas no decisiones triviales, sino aquellas relacionadas con la elección y realización de un proyecto vital. Es por ello que se plantea la noción de

⁶ Una precisión necesaria al abordar este tema es que Mill utiliza con cierta libertad los términos autonomía e individualidad para hacer referencia a lo mismo

autodeterminación pues elegir supone un cierto grado de desarrollo de las facultades humanas. Según Mill (1859):

Aquel que elige su plan él mismo, emplea todas sus facultades. Tiene que usar la observación para ver, el razonamiento y el juicio para prever, la actividad para reunir los materiales de la decisión, el discernimiento para decidir, y cuando ya ha decidido, la firmeza y el autocontrol para mantenerse en la decisión que ha tomado. (p.71)

Este presupuesto preconiza la individualidad al seguimiento ciego de las costumbres y creencias que la sociedad propone para modelar vida. Desde esta perspectiva, Mill propone un pensamiento y acción libre de las imposiciones sociales que restringen la elección del individuo.

Una de las principales críticas al respecto sostiene que Mill presupone y exige demasiado del hombre de a pie, negándole el llegar a ser individuo en sentido milliano. Sin embargo, su respuesta es que él no se opone ni a la tradición, ni a las costumbres en sí mismas, sino que considera que aceptar o rechazar la tradición sin objeción no supone elección alguna. Lo que Mill sostiene es que el despliegue de la individualidad es un requisito de posibilidad para que surjan los caracteres originales o los *genios* (sin que eso signifique que todos terminemos siéndolo en el despliegue de nuestra personalidad). Lo que hay que hacer es asumir como propias las decisiones para convertirlas en auténticas elecciones. Asumir creencias y normas morales, no estará mal, siempre y cuando lo hagamos de manera consciente conociendo sus fundamentos, sin dejar de lado nuestros propios deseos y sentimientos (De Miguel, 1994). Esa manera de poner en tela de juicio las reglas morales, solo se sigue de la propuesta milliana de desarrollo de las propias facultades humanas; es decir que, quien hace algo solo por costumbre, no gana práctica ni en discurrir ni en desear lo que sea mejor (Mill, 1859/2014). Lo que busca Mill es, a fin de cuentas, la expresión de la humanidad (de la naturaleza humana) de la persona, demostrada en su capacidad de elegir entre diversas alternativas en el desarrollo de su proyecto de vida.

- **Autodesarrollo**

Si, por un lado, la autodeterminación contempla la capacidad de tomar decisiones sobre el proyecto vital es necesario presentar, por otro, la individualidad como autodesarrollo que, implica el contenido y la dirección de dichas elecciones. Sin embargo, esto genera cierta tensión en cuanto es planteado. Es así que en su momento Isaiah Berlin sostendría que el ideal milleano no sería más que la tentativa de unir racionalismo y romanticismo; es decir, “un carácter rico, espontaneo, multilateral, sin temores, libre, y sin embargo racional y dirigido por uno mismo” (Berlin, 1988, p. 270). De este tipo de aproximaciones brota la pregunta que genera la tensión mencionada:

¿Existe una dirección, un contenido de la vida humana que sea más valioso que otros y que coincida con la noción de autodesarrollo? O es que ¿cualquier vida humana es igualmente valiosa siempre y cuando sea resultado de la autodeterminación (con lo que existirían tantos modelos de autodesarrollo como hombres)? (De Miguel, 1994, p.75)

Como se desarrolló anteriormente en la caracterización del principio de utilidad, para Mill, la diferenciación entre placeres bajos y elevados es determinante para considerar su valor correspondiente en la consecución de la felicidad humana. Por ello, el utilitarismo considera que no todas las opciones de vida serían igual de valiosas. Teniendo en cuenta el tipo de placeres que prioriza un individuo, el valor de un estilo de vida individual puede o no promover la felicidad individual y la colectiva. De lo que se sigue que el autodesarrollo estaría íntimamente ligado al acceso a los placeres superiores y el sometimiento de los más bajos. No obstante, Mill plantea una concepción de individualidad distinta, que no coincide con el desarrollo de una serie de contenidos vitales, dependientes de los placeres más elevados sino, más bien, con el desarrollo de lo que constituye la esencia individual, diferente y única en cada ser humano. Se introduce así un concepto milleano particular, “una persona con carácter”: aquella cuyos deseos son propios, expresión de su propia naturaleza, desarrollada por su propia cultura (Mill, 1859/2014).

De esta manera, lo más relevante de la libertad negativa y la autodeterminación es que cada ser humano pueda realizar su propio yo, es decir, su

propio autodesarrollo. La sociedad está obligada a fomentar la tolerancia y la diversidad de estilos de vida para dar cauce a cada autodesarrollo particular. Reafirmando su principio de libertad, Mill no contemplaría intromisión alguna justificable bajo la apariencia de “propio bien”, porque atentaría contra la autodeterminación y sus múltiples autodesarrollos (De Miguel, 1994). Sin embargo, también se podría esperar que la sociedad se beneficiaría de este planteamiento ya que al producirse seres humanos bien desarrollados bajo la premisa del cultivo de la individualidad, se verían protegidos también los intereses de la colectividad. Esto se observaría en tanto que una sociedad con individuos que eligen su propio plan de vida y desarrollan sus propias potencialidades alcanzan la felicidad milleana, la realización individual, que en su conjunto encamina la felicidad humana.

1.2.2. Componentes del utilitarismo

Después de desarrollar suficientemente la propuesta milleana del utilitarismo, es necesario observar también la generalidad de las teorías utilitaristas para poder comprenderlas de mejor manera. Es por ello que, en esta sección se desarrollan los tres principales componentes de las teorías utilitarias: el consecuencialismo, la búsqueda del bienestar y el agregacionismo (Hare, 2009).

a. Consecuencialismo

En primer lugar tenemos al consecuencialismo, como la afirmación de que las consecuencias de un acto son las que lo hacen correcto o incorrecto (esto se hizo evidente en el pensamiento milleano en los acápites anteriores). Así, un consecuencialista es alguien que piensa que lo que determina la calidad moral de una acción son sus consecuencias. Es necesario considerar aquí que muchas veces se establece un contraste entre las teorías que determinan la calidad moral de las acciones por la observancia de ciertas normas y las teorías que la determinan por el hecho de que promuevan consecuencias valiosas. No obstante, es evidente que la calidad moral de una acción es determinada por ambos enfoques y que cualquier teoría adecuada tendrá en cuenta tanto las consecuencias como las normas.

A este respecto es necesario aclarar lo que se considera una acción. Desde el punto de vista utilitarista y, más específicamente, desde la perspectiva de Hare “es el hecho de marcar una diferencia en lo que sucede, en la historia del mundo. Si no influyo en lo que ocurre, no he realizado ninguna acción. Aunque, incluso si no hago nada, he realizado una acción (omisión)” (Hare, 2009, p. 85). Además, normalmente las acciones son objeto de juicio (correctas o incorrectas) por su conformidad con las normas o principios, y los propios principios se juzgan por las consecuencias de su observancia. Si las acciones son intencionadas, alabamos o culpamos al agente por ellas.

Por lo tanto, existe una responsabilidad tanto de lo que dejamos de hacer como de lo que hacemos activamente. Supongamos que, teniendo la oportunidad y capacidad de ayudar a una persona a no caer de un puente yo optara por no hacerlo. Se me puede culpar por no haber hecho nada porque el hecho de que no hiciera nada ha marcado una diferencia en la historia del mundo. De la misma manera, conjeturemos que si yo opto por manejar a altas velocidades y termino por atropellar y matar a una persona que cruza la calle entonces, si hice algo malo lo que lo hizo malo fue la consecuencia de mi acción. Teniendo en cuenta estos ejemplos es difícil ver cómo la gente puede negar que las consecuencias, en este sentido, son las que hacen que las acciones sean correctas o incorrectas, y hacen que las personas que las realizan, si las acciones son intencionales, sean buenas o malas. En este sentido, el consecuencialismo es difícil de rechazar.

b. Búsqueda del bienestar

El segundo componente del utilitarismo es la búsqueda de bienestar. Los utilitaristas piensan que las consecuencias que son relevantes para la moralidad de las acciones son las que aumentan o disminuyen el bienestar de todos los afectados (Hare, 2009). Esto significa, para un utilitarista, el bienestar de todos los afectados considerado imparcialmente. Se puede definir el *bienestar* como "la obtención, en un grado elevado o al menos razonable, de una calidad de vida que, en general, una persona desea o prefiere tener" (Hare, 2009, p. 86).

El detalle a tener en cuenta aquí es que, aunque la concepción de “preferencia” es importante, al mismo tiempo es ambigua. Por un lado, suele ser utilizada para referirse a un patrón de comportamiento (una visión más bien economicista). En este sentido, se

dice que preferimos algo si lo elegimos habitual e intencionadamente cuando tenemos la posibilidad de elegir. Por otro lado, puede utilizarse para referirse a un estado mental introspectivo de gusto por una cosa más que por otra (la concepción psicológica habitual). Los economistas tienden a utilizar el primer sentido, porque permite determinar empíricamente, mediante la observación del comportamiento de las personas, sus preferencias. La ambigüedad no suele causar problemas, porque lo que preferimos en el sentido introspectivo lo solemos preferir también en el sentido conductual, sin dejar de lado que también puede haber excepciones en los que sus usos diverjan.

Ahora bien, la concepción de preferencia también provoca otro tipo de complicaciones, como cuando es necesario decidir si tomar en cuenta todas las preferencias o sólo algunas. Por ejemplo, una persona prefiere comer de manera desmesurada durante una cena navideña, influenciado por el compartir familiar, la nostalgia de ver a sus parientes, etc. Sabiendo que esta opción le producirá un malestar digestivo severo durante la noche, que en ese momento preferirá evitar. En este caso el utilitarista tomará en cuenta la satisfacción de las preferencias del individuo en su conjunto: su disfrute de la comida y el compartir familiar tendrá cierto valor y su eventual sufrimiento por el malestar digestivo tendrá otro. Esto tendrá que ser sopesado y encontrar un equilibrio para tomar una decisión basado en la importancia que le dé a cada una de sus preferencias.

Usualmente se plantea también un problema con las llamadas preferencias *externas*. Estas son preferencias que implican que se obtengan ciertas circunstancias que nunca entrarán en la experiencia del que las prefiere (Dworkin, 1977). Como se hizo evidente en el desarrollo del utilitarismo milliano, el problema de las preferencias externas no tendría por qué ser tan complejo. Esto debido a que si una persona prefiere ciertas circunstancias que podrían interferir con los derechos de las demás, es evidente que no tendría mayor relevancia, siempre que se asegure la libertad de cada individuo. Por ejemplo, si una persona prefiere que en su localidad la gente no fume cigarrillos, incluso en privado y aunque nunca esté cerca cuando lo hacen. Lo más sencillo es decir que ésta y otras preferencias externas, no cuentan (Hajdin, 1990).

El mayor problema que plantea el concepto de preferencia es cuándo hay que tenerlas en cuenta. Hare (1981) propone la utilización de los términos "ahora-para-ahora",

"entonces-para-entonces" y "preferencias ahora-para-entonces". Así, una preferencia ahora-para-ahora es una preferencia actual acerca de lo que debería ocurrir ahora; una preferencia entonces-para-entonces es una preferencia en algún momento posterior para lo que debería ocurrir en ese momento; una preferencia ahora-para-entonces es una preferencia actual para lo que debería ocurrir en algún momento posterior. Entonces, supongamos que tengo una preferencia ahora porque no se me mantenga con vida si estoy gravemente discapacitado; pero que cuando llegue el momento tendré muchas ganas de vivir. Entonces, mi preferencia de ahora-para-entonces entra en conflicto con mi preferencia de entonces-para-entonces. ¿Qué es lo que deben satisfacer los utilitaristas, si no pueden satisfacer ambas? Parecería más sencillo decir que las preferencias de ahora-para-entonces no tienen tanto peso en la ecuación (Hare, 1981; Brandt, 1989).

c. Agregacionismo

Este último componente es una visión sobre la distribución del bienestar buscado en el anterior. Conocido como agregacionismo constitutivo, consiste en que, en la disyuntiva entre el bienestar de un grupo de personas y el bienestar de otro grupo, el utilitarismo conmina a elegir la opción que maximice el bienestar, que promueva al máximo los intereses de la suma de todo el conjunto (Hare, 2009). El agregacionismo implica que se ignore la distribución del bienestar provocado, y simplemente se maximice su suma total en conjunto. Es decir, si una acción produce más bienestar, pero lo distribuye de forma desigual, mientras que otra produce menos, pero lo distribuye de manera más equitativa, según el agregacionismo, se ha de elegir la primer opción. De esto se siguen, como es de esperarse, diversas objeciones al agregacionismo, y por lo tanto contra el utilitarismo, por lo que es necesario desarrollarlas para comprender mejor la postura.

Dos son las principales objeciones: la primera es de las más evidentes, que viene por parte los movimientos igualitaristas, que piensan que la calidad de la distribución importa en sí misma, como un valor independiente, y no debe sacrificarse a la maximización del bienestar total. La otra, aunque de diferente índole es, que a menudo se sostiene que cada persona tiene deberes particulares con, por ejemplo, un miembro de su familia o algún subordinado, que no se tienen con las personas en general, y que estas personas tienen un especial derecho a nuestra atención en comparación con otras.

Para poder profundizar en estas objeciones al agregacionismo se hace imperativo ir a su fuente que, para muchos opositores del utilitarismo se describe de la siguiente manera: para determinar que una acción es moralmente correcta es necesario que al formular juicios morales exista imparcialidad entre los intereses de las personas afectadas y los intereses de quien hace el juicio moral. Se podría aseverar que esta imparcialidad es la que se encuentra en el pensamiento benthamita, cuando éste sostiene que “todo el mundo cuente como uno, nadie como más que uno” (como se cita en Mill, 1861/2014, p. 163). Incluso, siguiendo el pensamiento de Dworkin (como opositor del utilitarismo), la imparcialidad implicaría la exigencia de mostrar igual respeto y preocupación por todas las personas, sin distinción alguna. No obstante, si consideramos la premisa del respeto de los intereses de todos por igual, se les debería dar la misma importancia a aquellos intereses que fuesen similares unos con otros. Es decir, si una persona desea obtener cierto resultado más que otra persona quiere evitarlo, lo más correcto sería propiciar ese resultado. Lo que nos devuelve al argumento del agregacionismo.

Es posible entenderlo de mejor manera con un ejemplo: se tienen a 3 personas X, Y y Z cuyos intereses se consideran equitativamente, sin distinción alguna. Sin embargo, qué procedería cuando los intereses de las dos primeras (X y Y) prevalecen sobre los intereses de la tercera (Z). Si se les otorga la misma importancia a los intereses de cada una y no se puede producir ambos resultados (uno que favorece los intereses de X y Y y otro que promueve los intereses de Z), de ello se sigue que la acción correcta sería conseguir el resultado de la suma de los intereses de X y Y. Este argumento puede formularse de tal forma que se entendería que se les está dando más fuerza a los intereses de X y Y; no obstante, este se basa en la exigencia de dar la misma importancia y respeto a las tres personas (Hare, 2009).

La objeción relevante que se esgrime contra el agregacionismo es que este no toma en serio la distinción entre las personas (Rawls, 1999). Esta se explicita de la siguiente manera: si lo que se busca es maximizar la satisfacción de las preferencias independientemente de su distribución, se podría terminar tratando un gran interés de uno como de menor peso que los intereses menores de muchos, siempre que los últimos sumen, en número, más que los primeros. Sin embargo, esto no significa, desde la perspectiva utilitarista, que se ignore la diferencia entre las personas; lo que se procura es buscar hacer justicia entre los intereses de estas diferentes personas, mostrando a todos el

mismo respeto (Hare, 2009). Una de las evidencias que sostienen al argumento utilitarista, frente a esta objeción, es el trato de los intereses de los demás como si fueran los propios, asegurando de esta manera la imparcialidad requerida. Dar el mismo peso a los intereses de todas las personas, como se haría con los propios intereses, es el fundamento de doctrinas como el *ágape* cristiano (Juan 3, 16) o el tratar a todos como fines, del imperativo categórico de Kant (1785/2003, p. 46). Cabe aclarar que la objeción acerca de la distinción entre las personas cae dentro de las objeciones que se basan en la apelación a convicciones o intuiciones morales comunes. Por ser este el caso, es necesario hacer énfasis en que el pensamiento moral se produce en dos niveles: el crítico y el intuitivo. El utilitarismo opera en el primer nivel, mientras que sus críticas que apelan a las convicciones morales comunes se desarrollan en el nivel intuitivo; por lo que, no entrarían en conflicto (Hare, 2009).

Finalmente, más allá de todas las objeciones presentadas, el agregacionismo, y por lo tanto el utilitarismo, pueden responder favorablemente a los dilemas morales. Esto será posible siempre que se le dé la importancia necesaria a la práctica moral de mantener ciertos principios o reglas firmes que se puedan seguir en nuestro proceder.

1.2.3. Utilitarismo de acto y utilitarismo de reglas

Como se ha podido observar en el acápite anterior, la necesidad de ciertas reglas para un proceder moralmente correcto desde la perspectiva utilitarista dirige nuestra atención hacia una distinción entre dos corrientes dentro del utilitarismo. Por un lado, el utilitarismo de acto que define una acción como moralmente correcta siempre y cuando esta produzca la mayor utilidad social⁷ esperada; por otro, el utilitarismo de reglas que considera una acción moralmente correcta siempre que se ajuste a la regla moral aplicable a la situación existente. A este último, se agrega que la regla moral será la adecuada en tanto que produzca la mayor utilidad social esperada si fuese seguida por todas las personas, moralmente motivadas, en situaciones similares (Harsanyi, 1985).

⁷ Entendida como el promedio (o la suma) de los niveles de utilidad, en la medida en que tienden a promover la felicidad de todos los individuos que conforman una sociedad (Harsanyi, 1985).

Ambas definiciones decantan todo su valor moral del principio de utilidad social, principio que fue desarrollado desde un inicio con el pensamiento de J.S. Mill. De esta manera, un utilitarista de acto debe tratar de maximizar la utilidad social bajo el supuesto de que las estrategias de todos los demás utilitaristas están simplemente dadas, independientemente de su propia estrategia. Mientras que, un utilitarista de regla, deberá tratar de maximizar la utilidad social bajo el supuesto de que todos los demás utilitaristas utilizarán siempre la misma estrategia, la misma regla, en el mismo tipo de situación. A ello se le suma la distinción entre optimidad local (donde se centra el utilitarismo de acto) y optimidad global (en el cual hace énfasis el utilitarismo de reglas); la primera, en el sentido de maximizar la utilidad social por cada acción individual realizada; mientras que la segunda se refiere a la maximización de la utilidad social por el código moral que se adopta y por todo el sistema de derechos y obligaciones morales que este código promueve (Harsanyi, 1985). Si bien en algunas circunstancias ambas optimizaciones irán en la misma dirección, en las que no lo hicieran se ha de optar por la optimidad global, es decir, por el enfoque del utilitarismo de reglas.

Por lo tanto, se puede afirmar que la principal diferencia entre el utilitarismo de regla y el utilitarismo de acto radica en que el primero reconoce, mientras que el segundo niega, la dependencia lógica de la justicia en la existencia de reglas morales adecuadas que definan los derechos y las obligaciones morales de las personas. A este respecto, Mill sostenía que, haciendo referencia a las leyes morales: “el sentimiento de injusticia se apegó, no a todas las violaciones de la ley, sino sólo a las violaciones de las leyes que deberían existir, incluyendo las que deberían existir, pero no existen” (Mill, 1861/2014, p. 137).

Por ejemplo, cuando se trata la regla moral de mantener promesas debe elegirse de tal manera que maximice la utilidad al lograr un equilibrio entre dos clases de intereses sociales: el primero, el del prometido, en obtener la prestación prometida y evitar la decepción de expectativas por el eventual incumplimiento; además del interés de la sociedad para mantener la confianza de todos los individuos, en las promesas. El segundo interés, es el de quien promete, en quedar moralmente liberado de su promesa al verse sobrepasado por la dificultad de su cumplimiento. Es por ello que existen las excepciones, para que quien promete, no termine con frecuencia agobiado por las obligaciones excesivas. Entonces, suponemos una regla moral que maximice la utilidad y al mismo

tiempo permita un conjunto adecuado de excepciones al cumplimiento de las promesas. Y el utilitarismo de reglas proporciona un criterio para este fin (Harsanyi, 1985).

Asimismo, es necesario aclarar que el utilitarismo de reglas no equivale a un “culto a las reglas”, como si se exigiera una observancia irracional de una regla moral aun cuando su incumplimiento produciría mayor utilidad. Además, adoptar este tipo de moralidad le permitirá a la sociedad alcanzar una utilidad social mucho más alta, frente a la propuesta del utilitarismo de acto (teniendo en cuenta que cada uno tendrá implicaciones morales prácticas muy diferentes). El utilitarismo de las reglas se sitúa en un punto intermedio entre el utilitarismo de los actos y las diversas teorías deontológicas. Se trata de la única teoría moral que puede proporcionar una explicación y justificación racional para estos componentes deontológicos de la moralidad.

Finalmente, el desarrollo del pensamiento de uno de los padres del utilitarismo clásico, John Stuart Mill, junto con los componentes más resaltantes de la propuesta más moderna y la comparación del utilitarismo de acto y el utilitarismo de reglas, nos lleva a una comprensión más amplia de esta corriente filosófica. El último aspecto referido al utilitarismo de reglas, que produce un mayor nivel de utilidad social, por su exigencia hacia un mayor respeto por los derechos de los demás y las propias obligaciones especiales será pieza fundamental para la posterior propuesta a desarrollar en el tercer capítulo, el utilitarismo personalista.

CAPÍTULO II: ANÁLISIS COMPARATIVO DE LA POSTURA BIOCONSERVADORA DE SANDEL Y LA TRANSHUMANISTA DE SAVULESCU FRENTE AL MEJORAMIENTO GENÉTICO

Después de haber ahondado en las corrientes del personalismo y utilitarismo con la finalidad de fundar la discusión de la presente investigación, presento ahora el pensamiento y argumentación de Michael Sandel y de Julian Savulescu. Ambos representan de manera evidente la aparente contradicción entre el bioconservadurismo y transhumanismo, así como una visión contemporánea de la controversia entre el personalismo y el utilitarismo respecto del mejoramiento genético. Para profundizar en cada uno, desarrollaré sus tesis éticas y antropológicas para dilucidar sus argumentos sobre el mejoramiento genético.

A este respecto, es pertinente recordar que, tal y como se expuso en el capítulo anterior, la bioética personalista responde a un enfoque filosófico ontológico, mientras que el utilitarismo de reglas es más bien normativo. Por este motivo, al plasmar cada una de estas posturas a lo largo de este capítulo, es posible que no parezcan superponerse en cuanto a su argumentación y dejen ciertos vacíos que la otra no pueda llenar. Sin embargo, será esta la posibilidad para poder continuar ese correlato en la construcción de la propuesta del utilitarismo personalista en capítulo tercero.

En lo que se sigue desarrollaré el análisis comparativo entre estos dos autores a partir de la explicación del concepto de “mejoramiento”. Esto me permitirá ir trazando las líneas de pensamiento que cada uno promueve y sobre todo sus fundamentos acerca de la persona humana, el bienestar de la sociedad y la importancia de la naturaleza humana en los procedimientos que abordan las discusiones bioéticas actuales.

El mejoramiento es el concepto que se encuentra en el centro de esta discusión. Para Julian Savulescu, el objetivo de la mejora es aumentar el bienestar o, dicho en otras palabras, influir en el desarrollo de una buena vida. Esto depende en gran medida de las capacidades y discapacidades de cada persona, entendidas como estados de la persona que aumentan o disminuyen la probabilidad de alcanzar o no una buena vida. Sin embargo, para determinar si un estado es una discapacidad o una capacidad es necesario definir e identificar las circunstancias prevalentes, sociales y naturales del entorno (Savulescu, *Enhancement and Fairness*, 2009). Por su parte, para Sandel el mejoramiento es conflictivo en tanto que se considera en su relación desvirtuante con el tratamiento de la salud. Por un lado considera que la intervención médica, entendida como tratamiento, para curar o prevenir enfermedades honra nuestra naturaleza humana al devolverle sus propiedades y características fundamentales y promover una vida digna. Mientras que, por otro lado, el mejoramiento lo que promueve es una degradación de la naturaleza más intrínsecamente humana, relegando su dignidad a un mero medio y no el fin, además de perder su cualidad de ser don (Sandel, 2007).

Sandel ha sido uno de los principales autores que han contribuido a elaborar un frente bioconservador (Páramo Valero, 2013) en el debate en torno al mejoramiento genético, su aceptación y aplicación con la finalidad de perfeccionar las capacidades humanas, más allá del tratamiento. Por su parte, Savulescu enarbola la bandera del 'frente transhumanista' enfatizando el desarrollo de una amplia gama de mejoras, una perspectiva de total libertad de uso, llegando a proponer su obligatoriedad moral con la intención de promover a su máxima expresión la naturaleza racional de la humanidad en busca del mayor bienestar del individuo y la sociedad (Bostrom & Savulescu, *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*, 2009).

2.1. El bioconservadurismo de Michael Sandel

La propuesta filosófica (y política, podríamos considerar) de Sandel, nace a partir de una respuesta al liberalismo promovido por John Rawls en su libro *A theory of justice* (1971). Esto se hace patente en su obra *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), donde Sandel argumenta que la teoría liberal es demasiado metafísica, demasiado alejada de las circunstancias de la vida humana para proveer una base sólida a la ética y el pensamiento político. En su opinión, la teoría liberal actúa abstrayéndose de nuestras

historias, contextos y experiencias, siendo estos los que en realidad constituyen y forjan nuestra autocomprensión. Con la finalidad de remediar este “error”, Sandel ofrece concepciones de las circunstancias culturales, las prácticas sociales y las identidades situadas, devolviendo así estas consideraciones a un lugar destacado en la teoría normativa, en la ética y política (Sandel, 1982). Aunque en esta primera impresión pareciera que Sandel es un oponente de la teoría liberal, autores como McCready (1999), lo caracterizan como heredero de una trayectoria, superior a él, que va de la metafísica al empirismo. Así como Kant y Rawls, Sandel también argumenta en contra de las concepciones del sujeto que se abstraen de su contexto; sin embargo, él tampoco presenta en los métodos de su teoría formas menos abstractas ni la exigencia de una base cultural (McCready, 1999).

A partir de esta postura, Sandel plantea a la propuesta liberal alternativas más concretas, lo que termina llevándolo hacia el comunitarismo. Si consideramos que gran parte de la ética moderna se ha centrado en los derechos individuales y la autonomía individual, el comunitarismo hace hincapié en nuestras responsabilidades individuales como parte de una comunidad, de la mano con las responsabilidades propias de una comunidad de cuidar a sus miembros vulnerables (Hope, Savulescu, & Hendrick, 2008). La gran diferencia con el liberalismo y aquello que motiva a Sandel es la concepción del bien común a nivel público. Un bien común que no se ajusta a las preferencias particulares, sino que proporciona un estándar por el que se evalúan dichas preferencias individuales. Es por ello que Sandel sostiene que existe una idea primaria de un modo de vida acordado por la comunidad. Para él, la teleología⁸ ideal es de primer orden, mientras que la identidad real es de segundo; esto significa que antes de la formación de la identidad es imperativo determinar la teleología ideal, aquello que es correcto hacer en general. La identidad real permite identificar lo que somos en particular y ello nos conmina a hacer lo que dicta la teleología, dejando de lado individualidades e intereses particulares (Youngmevittaya, 2019). Por ello para Sandel es menester buscar el telos ideal de la identidad en primer lugar, y aceptar que poseer esta identidad determina nuestras acciones. En segundo lugar, si realmente resultamos poseer esa identidad concreta, entonces debemos hacer las cosas que debería hacer cualquiera que tenga la

⁸ "Telos" o "teleología", una de las características más importantes de la filosofía aristotélica, significa bien/fin/esencia/propósito particular de una cosa determinada (Mulgan 1977, 19). Este término también posee un juicio moral: lo correcto o la acción moral es cumplir con el telos de una cosa/práctica particular.

misma identidad que nosotros. Cabe reconocer que Sandel, aunque crítico de la teoría liberal por considerarla demasiado “metafísica” termina por ceder terreno en el mismo ámbito con la búsqueda del telos. Es decir, aunque sus concepciones de identidad exijan mayor adhesión a la realidad, la forma que toma su teoría no se aleja del todo de la metafísica que critica.

Es importante señalar que aunque el comunitarismo sea una especie de nicho filosófico para Sandel, es tan solo una etiqueta que le ha sido atribuida; y, de la que él mismo se ha distanciado, al no verse reconocido completamente por este modelo de pensamiento (Sandel, 1982). En especial porque éste implica una especie de mayoritarismo en el cual los derechos se basan en los valores o preferencias que prevalecen en una determinada comunidad, y esto es ciertamente engañoso para Sandel, en tanto que no se reconocería el telos ideal sino solamente los valores mayoritarios de una comunidad. De cualquier manera, el comunitarismo no deja de ser un camino para entender la intención de Sandel y, sobre todo, un esbozo de lo que entiende por el término persona (Spencer, 2020). No está de más agregar que desde el punto de vista filosófico, la metodología de Sandel será, más que defender una idea en particular, realizar un exhaustivo análisis de los detalles conceptuales y prácticos que son pasados por alto en las discusiones éticas y políticas actuales. Esto se puede encontrar, por ejemplo, en su crítica de la sociedad del mercado, de la meritocracia y del mejoramiento genético, donde el énfasis de Sandel se centra en el análisis del trasfondo antropológico de cada una de estas discusiones.

Finalmente, antes de desarrollar a fondo sus tesis éticas y antropológicas, cabe mencionar algunos de sus principales referentes filosóficos. Su teoría tiene mucho de la ética del don y de la gratuidad, que se podría atribuir a Paul Ricoeur (Páramo Valero, 2013). Como se ha mencionado anteriormente, también manifiesta influencias del propio Rawls y su teoría liberal (Sandel, 1982). Además, podríamos intuir que el bioconservadurismo de Sandel nos remite al personalismo a partir de su preocupación por los problemas éticos que emanan de la alteración de la naturaleza humana en busca de su “perfeccionamiento”; de esta manera, se evidenciaría su consecuente rechazo del mejoramiento, fundamentado en la defensa de la persona en tanto que agente moral (Páramo Valero, 2013).

2.1.1. Tesis éticas

Traigo a colación las tesis éticas de Sandel con la intención de seguir la premisa del acápite anterior que plantea que en primer lugar está el telos ideal, el bien común y aquello que deberíamos hacer. Para, en la siguiente sección, desarrollar la identidad real, la concepción de persona y su comprensión desde la perspectiva de Sandel. Siguiendo su tesis primera en *Liberalism and the limits of justice* (1982) podríamos asegurar que para Sandel lo que está bien y lo que está mal no depende de cómo lo determine cada comunidad, sino que es definido por otra fuente, el telos ideal.

a. La victoria de la voluntad sobre el don

Uno de sus argumentos contra el mejoramiento que ilustra la victoria de la voluntad sobre el don es la comparación que realiza entre el mecanicismo y el dominio. Para Sandel el mejoramiento biotecnológico amenaza con cegarnos al don de la vida (tema que desarrollaré en sus tesis antropológicas). Frente a la postura del mecanicismo que plantea que el mejoramiento nos quita agencia, es decir, que dejamos de ser nosotros mismos los artífices de nuestras acciones para dejarlas en manos de las propias mejoras o de sus creadores (Sandel, 2007), Sandel sostiene por el contrario que el mejoramiento nos dirige hacia una dirección opuesta, hacia la *hiperagencia*. Nos mueve una “aspiración prometeica” (*promethean aspiration*) de querer someter todo al servicio de nuestros propósitos y a la satisfacción de nuestros deseos (Sandel, 2004).

De este primer ejemplo se puede plantear la principal preocupación ética de Sandel. Para él, los problemas morales están más allá de las objeciones habituales, estos residen realmente en los fines que buscan, no solo en los medios. Así, la aspiración prometeica que nos lleva a querer rehacer la naturaleza, incluyendo la humana, solamente para servir a nuestros deseos y propósitos, pone de manifiesto que el problema es el fin anhelado más que los medios que se pretenden obtener. Este deseo de dominio termina llevándonos al deterioro e incluso la posible destrucción de la concepción del carácter de don de los logros y poderes humanos (Sandel, 2002).

De esta manera, por ejemplo, el problema del perfeccionamiento genético no se trata de la perfección buscada en sí misma, sino en los efectos que promueve y expresa en nuestra humanidad. Sandel caracteriza esta tendencia como “la objeción de la

arrogancia” (*the hybris objection*) (Sandel, 2002). Este matiz al argumento anterior lo ilustra en la vacilación causada por las mejoras genéticas en los animales de granja: manipulaciones que reducirían algunas de sus capacidades para nuestra conveniencia (eliminar la necesidad de campos abiertos, mayor producción muscular, crecimiento acelerado, etc.) sin aumentar su sufrimiento e incluso, aliviándoselo. Entonces, la incomodidad generada por este tipo de mejoras no tiene nada que ver con la erosión de la agencia humana, sino que representa el máximo dominio humano. La idea de la vida como un don, incluso la vida animal, no puede estar sujeta a nuestro capricho de dominio (Sandel, 2002).

Otra manera de acercarse a esta apreciación ética es a través de uno de los casos expuestos en *The Case against Perfection* (2007), en el cual Sandel propone que los hijos nos enseñan a abrirnos hacia lo “no-pedido” (*unbidden*). Sandel considera a los hijos en su ser fundamentalmente “otros” en relación a nosotros: seres con los que tenemos un apego sin reserva y que al mismo tiempo poseen una naturaleza y existencia trascendente a nuestra voluntad e intención; el mejoramiento genético los trata como extensiones de nuestra agencia, como parte de nosotros sobre las que podemos decidir. De esta manera se evidencia nuevamente que lo problemático no es el objeto de deseo sino el hecho de desearlo. A ello se le agrega el factor de la disminución de nuestra solidaridad para con lo diferente a nosotros, al “otro”. Este deseo desencadena un deterioro del valor que le damos a cualquier otra persona, o cosa, que se encuentre más allá de nuestra propia voluntad (Sandel, 2007).

b. La corrupción del valor de la vida

En *Justice: What's the Right Thing to Do* (2009), uno de los temas que Sandel plantea es el problema de la gestación subrogada, para abordar el problema del valor de la vida. Sostiene que esta práctica convierte a la maternidad en la prestación de un servicio, los hijos son reducidos a mercancías y las mujeres en una parte más del negocio. La principal objeción de Sandel es que la maternidad subrogada supone una devaluación de la vida humana y de la paternidad porque no se les da el valor que merecen. Se trata de una corrupción del sentido más propio de la relación entre padres e hijos, reducidos a partes de un negocio por un servicio que nunca debería ofrecerse. Una aclaración

necesaria es que Sandel refiere su argumento a la práctica con fines de lucro de la gestación subrogada, en su estado más vil y mercantilista (Sandel, 2009).

Esta convicción se reafirma en su obra *What Money Can't Buy* (2012), con el planteamiento acerca de la intromisión del mercado en la esfera de la vida, que antes se regía por normas. A causa del dominio de la lógica del mercado, nuestra vida se ve reducida solamente a los valores de la libertad individual y utilidad social. Las partes interesadas llegan libremente a un acuerdo mutuamente beneficioso e intercambian bienes o servicios entre sí, en los términos que hayan establecido previamente. Si bien, a primera vista, este planteamiento no denota ninguna falencia evidente y, por el contrario, parece alentadora, Sandel critica esta reducción de nuestra vida y la cataloga como una corrupción del sentido más profundo de nuestras relaciones. Esta invasión de la lógica del mercado termina por provocar lo que Sandel denomina: la pérdida de nuestra brújula moral colectiva (Sandel, 2012).

Todo este planteamiento ético, en forma de crítica hacia la falta de profundización en la importancia de la antropología en la discusión bioética, nos lleva a considerar los planteamientos que propone Sandel a este respecto. El desarrollo de estos nos permitirá más adelante concatenarlos en su argumentación sobre el mejoramiento genético.

2.1.2. Tesis antropológicas

Para entender la bases antropológicas de Sandel es necesario abordar ciertos temas que desarrolla en sus escritos a lo largo de los años. En *Liberalism and the limits of justice* (1982) y *The Procedural Republic and the Unencumbered Self* (1984), Sandel aborda la discusión de la identidad de la persona. Allí afirma que somos seres limitados y constitutivos, con fines otorgados por nuestra propia comunidad e identidad. A partir de esta afirmación es posible dilucidar lo que pretende: no se trata de cuestionar lo que queremos ser, sino de descubrir quiénes somos realmente. Esto podría conducirnos hacia la malinterpretación de Sandel como comunitarista, al identificar la propuesta como la justificación última derivada de las culturas de nuestras comunidades. Sin embargo, lo que pretende resaltar Sandel es que nuestra identidad tiene más de búsqueda que de elección (Sandel, 1982; Sandel, 1984).

a. Telos ideal e identidad real

En su obra de 1982, Sandel desarrolla su teoría de la persona, sin discutir a fondo aquello concreto que se ha de hacer en relación con una identidad particular. Sus argumentos, como respuesta a la teoría liberal, se decantan hacia una búsqueda de identidad que no esté determinada por nuestros deseos individuales, sino más bien hacia la percepción de una identificación con la historia real, con la comunidad.

Un detalle a tener en cuenta es que, si bien las primeras obras de Sandel son más bien teóricas, en tanto que desarrollan su teoría acerca de la identidad de la persona, sus últimos libros se abocan al trabajo práctico en la realidad, en tanto que se desarrolla la teleología buscada, a partir de la reflexión de la identidad propuesta en las primeras (Youngmevittaya, 2019). El germen de su teoría de la persona se evidencia de la siguiente manera:

Para el sujeto cuya identidad se constituye a la luz de los fines que ya tiene ante sí, la agencia consiste menos en recurrir a la voluntad que en buscar la autocomprensión. A diferencia de la capacidad de elección, que permite al yo ir más allá de uno mismo, la capacidad de reflexión permite al yo volver sus luces hacia dentro de sí mismo, indagar en su naturaleza constitutiva, examinar sus diversos apegos y reconocer sus respectivas exigencias, ordenar los límites -ahora expansivos, ahora restringidos- entre el yo y el otro, para llegar a una autocomprensión menos opaca, aunque nunca perfectamente transparente, una subjetividad menos fluida, aunque nunca finalmente fijada, y así gradualmente, a lo largo de la vida, participar en la constitución de su identidad. (Sandel, 1982, p. 153)

La propuesta de Sandel es animar a las personas a reflexionar sobre su identidad real, su identidad actual. No se refiere a la libertad de los individuos a elegir su propia identidad sino a la libertad para reflexionar sobre la misma. Es así que no nos será posible conocer nuestra identidad real con solo observar nuestra comunidad concreta, sino que será necesaria la “libertad de reflexión” para ahondar en ella y no solo dejarnos llevar por los presupuestos, impuestos por la comunidad, sobre los que reposa nuestra percepción.

Para Sandel, la libertad de reflexión de la identidad es importante en tanto que, si un valor dado por una religión o comunidad en particular es considerado digno y compatible con la teleología ideal, entonces es necesario que la sociedad en su conjunto

lo reconozca y de esta manera, lo legitime en tanto práctica socialmente reconocida. Al mismo tiempo, cualquier valor dado por una comunidad particular puede estar equivocado y entonces se abre la posibilidad de ser sujeto a revisión o cancelación. De ello se sigue que, como lo resume Youngmevittaya (2019), para Sandel el fin es anterior al yo.

Esta es la gran diferencia que hace Sandel con el liberalismo. El hecho de que cada individuo tenga la libertad de perseguir lo que quiera, siempre que no viole el telos, o bien, el ideal de la práctica social de la que forma parte en ese momento, no se trata de una libertad de elección y cambio de identidad arbitraria. Una libertad tan “condicionada y limitada” por algo ajeno a uno mismo, que incluso determine lo que puede ser perseguido como fin, no puede ser considerada una libertad real en términos kantianos o rawlsianos. La concepción de libertad de Sandel encaja dentro del seguimiento de la concepción ideal del bien, mientras que la libertad liberal rige en tanto se respeten los derechos de los demás (Sandel, 1982).

Otro motivo por el que Sandel reconoce la importancia de la reflexión sobre la identidad es que, sin una determinada identidad, comunidad e historia no se puede responder plenamente a la pregunta ¿qué tenemos que hacer en particular? Porque aunque el telos, en tanto valor más elevado del ser humano, es la fuente última del juicio moral, no puede sin embargo completarse hasta conocer nuestra posición real en el campo de interacciones que sostenemos con el mundo. Sandel dirá cada quien tiene un determinado rol teleológico que varía según nuestra posición en relación con los demás (Sandel, 2009).

Por ello, el relato de la propia identidad es importante en tanto que, buscar con éxito el telos de la actividad que nos compete, nos permite encontrar con quien debemos ponerlo en práctica. Por ejemplo, el telos puede indicar que como buen ciudadano debo ayudar a los demás, sin embargo si no conozco mi identidad real o si me percibo como un individuo libre de cargas o compromisos, entonces mis obligaciones no me dirigen hacia alguien en particular. No obstante, si me percibo, por ejemplo, como un ciudadano peruano, entonces puedo decir que mis obligaciones deberían enfocarse en aquellas personas con quienes compartimos el mismo espacio, cultura e historia, más que hacia otras personas alejadas de mis posibilidades. Para Sandel, la identidad me dice quiénes están cerca y quienes lejos de mí. Aunque debo ayudar a los demás, como buen

ciudadano, no tengo el imperativo de ayudar a absolutamente todos por igual, sino que puedo hacerlo con quien comparte una identidad cercana a la mía (Sandel, 2009).

b. La vida humana como don

En la discusión bioética la idea de naturaleza humana dentro de los argumentos esgrimidos parece tener una relevancia preponderante a la hora de sostener el tipo de pensamiento social que se quiere defender. Autores como Bachryj-Krzywaźnia (2017) sostienen que esta idea es un valor primario que influye o determina la comprensión de los demás valores que rigen este tipo de debates (como se cita en Plotka, Ghenu y Rezmer, 2018). Sandel no es la excepción, él formula la necesidad de apreciación del sentido de la vida como un don que no podemos controlar; un don frágil y vulnerable frente al impulso prometeico de dominio que anima a las sociedades modernas (Sandel, 2005).

Sus argumentos acerca de la gestación subrogada se pueden retomar aquí ya que nos muestran su percepción de la vida humana. Sandel sostiene que la maternidad subrogada provoca una desvalorización de la vida humana y de la paternidad. Autores como Plotka et al. (2018), defensores de la gestación subrogada, señalan que este argumento no afecta la práctica debido a que en esos casos, nadie busca darle valor la vida humana o la paternidad. Sin embargo, se termina por reducir el proceso de gestación a un pago de servicios o de una “compensación de gratitud”. Sus defensores sostienen que nadie intenta comprar niños ya nacidos o ya criados, porque allí sí se atentaría contra el valor de la vida. Sandel por su parte, procura defender su posición refiriéndose a la dificultad que existe para valorar los bienes y las prácticas sociales en general (Plotka et al., 2018) y que prácticas como la subrogación implican esta valoración corrompida por la dinámica de mercado.

De esta manera podemos llegar a planteamiento de Sandel en su consideración de la vida como don, en dos sentidos. Primero, en tanto que no nos constituimos a nosotros mismos, a través de la fuerza de voluntad o el mérito (por más esfuerzo que pongamos en ello), nuestra existencia tiene entonces algo de don. Esta apreciación se hace patente en *The case against perfection* (2007), en que “el ser don de las facultades y logros humanos” (Sandel, 2007, p. 27) es la base misma de su argumento (o al menos de lo que él denomina como su incomodidad) frente el mejoramiento genético. Nosotros valoramos a los niños,

y de hecho idealmente, a todas las personas, incluidos nosotros mismos, “no como objetos de nuestro deseo, o productos de nuestra voluntad, ni instrumentos de nuestra ambición” (Sandel, 2007, p. 45), sino simplemente por nuestro ser persona. Eso no significa no hacer nunca nada para cambiar, como si todos los dones tuvieran que colocarse inmediatamente en un museo en lugar de ser apreciados y desarrollados. Pero sí ayuda a generar un ética de “gratitud”, como una manera de contrarrestar una ética deshumanizadora de “dominio” (Sandel, 2007, p. 62). En el segundo sentido, Sandel propone que estamos hechos por el don, al mismo tiempo que estamos hechos para él:

(...) encontrando satisfacción en nuestra capacidad de ser creativos, constructivos y generosos. Dado que la voluntad y la elección son, en última instancia, inadecuadas como definiciones de la persona (ciertamente necesarias, mas no suficientes), no nos satisface su solo ejercicio. Esta es una de las razones por las que, en el fondo, la mayoría de la gente siente que el consumismo no nos sacia. Queremos dar, contribuir, además de elegir y consumir. (Spencer, 2020, p. 6)

c. **Contra el “individuo libre de compromisos” (*unencumbered self*)**

Para abordar este aspecto de la antropología que Sandel propone es menester partir de la teoría liberal rawlsiana expuesta en *A theory of justice* (1971). En esta, Rawls propone que una sociedad justa no busca promover ningún fin en particular sino, permitir a sus ciudadanos perseguir sus propios fines, siguiendo una misma libertad para todos (Rawls, 1999). En el centro de la ética propuesta por esta teoría liberal se encuentra el “ser sin compromisos”: un individuo comprendido como previo e independiente de los propósitos y fines, anterior a cualquier telos; un ser para el que lo más importante no son los fines que elige sino su capacidad para elegirlos; una persona sin ataduras a ningún sistema previo que no sea determinado a través de su libertad (Sandel, 1984).

Desde uno de sus primeros escritos, Sandel presenta la imagen del individuo libre de compromisos para referirse al ser propuesto por la teoría liberal, que no tiene relación alguna con su contexto (Sandel, 1984). Este mismo concepto de persona es el que subyace a los problemas que Sandel plantea en sus últimos libros, en los mundos del mérito (Sandel, 2020), mercado (Sandel, 2012) y mejoramiento genético (Sandel, 2007). Según Sandel, todos estos podrían funcionar si fuésemos capaces de entendernos como agentes libres de compromisos. Así, en el escenario de la meritocracia solo la voluntad y nuestra libertad de elección son los medios para explicar y justificar todo lo que logramos

(o dejamos de lograr). En el escenario de la sociedad de mercado, una sociedad de este tipo sería justa en tanto que facilitara la elección que es “metafísicamente fundamental” para nuestro concepto del yo, basándose en seres que poseen más que ser y por ello no son susceptibles a corromperse por la expansión de mercado en esferas inexploradas; el mercado no puede dejar marcas en estos seres. Incluso en el escenario del mejoramiento genético, este no sería problemático porque estas personas deben ser libres de corregir y reescribirse a sí mismos, sin límite alguno, sin comprometer nunca ninguna identidad preexistente (Spencer, 2020).

Sin embargo, la meritocracia no funciona, la sociedad de mercado no es justa y el mejoramiento genético es una amenaza precisamente porque no podemos entendernos coherentemente como este tipo de personas. Para ser claros, Sandel no afirma que Rawls respalde sin más ninguno de estos tres “sistemas”. No obstante, rastrea el problema con la meritocracia, el mercado y el mejoramiento genético a las confusiones sobre la naturaleza humana, como las que encuentra en el trabajo de Rawls. En última instancia, los problemas con estas situaciones, que Sandel señala, comprenden una dificultad por sus ideas acerca de la persona (Spencer, 2020).

d. La persona según Sandel

Es cierto que el individuo libre de compromisos de Rawls es inadecuado e incluso incomprensible desde la crítica de Sandel, por la insuficiencia de las nociones de voluntad y elección. Entonces, si se puede considerar a Sandel como un filósofo de la persona, es justo preguntar cuál es su concepto de persona, cuál es su propuesta.

Lo primero a tener en cuenta es que Sandel no pretende una alternativa al “yo sin compromisos” de Rawls. La intención de su crítica no es someter a revisión el experimento de pensamiento del liberalismo para refinar el *Yo* que se encuentra en su núcleo. Lo que procura es mostrar que el intento de Rawls de eliminar del razonamiento político las preguntas acerca del bien terminará fracasando. Sandel quiere demostrar que el intento de construir una sociedad justa sin referencia a concepciones discutibles de bien no da resultado; se puede afirmar que su crítica promueve una mayor reflexión moral en la vida pública. Esta última afirmación denotaría la influencia personalista (de la corriente primera de Mounier) que tiene el pensamiento de Sandel, en tanto que convoca a una

confrontación con lo que la reflexión moral de nuestra vida pública plantea hoy en día. Además, su proyecto parece dirigirnos hacia un planteamiento que procura fundarse en la priorización de la persona. Spencer tiene una forma particular de acercarse a ello sosteniendo que Sandel defiende la moral que subyace a la política e incluso, que considera la antropología que subyace a la moral (Spencer, 2020).

La idea de persona que plantea Sandel es el reflejo de la lectura que hace de Rawls. Si consideramos que la persona es fundamentalmente intersubjetiva, es decir fundamentalmente social y relacional, entonces está abierta a ser modificada por esas relaciones. Las personas de nuestro entorno son constitutivas de nuestro propio yo, de nuestra persona en su sentido más profundo, sostiene Sandel. Nuestras relaciones con otros acaban por ser componentes constitutivos de nuestra identidad: “Los vínculos más o menos duraderos y los compromisos tomados en conjunto configuran en parte la persona que somos” (Sandel, 1982, p. 179).

A partir de esta concepción de persona se pueden desarrollar varias características de la misma. En primer lugar, según Sandel venimos al mundo cargados de compromisos y relaciones que no elegimos. En lugar de ser “seres libres de compromisos” capaces de tratar con los demás de forma adecuada y justa por medio de contratos informados (que por definición no podrían modificarnos fundamentalmente), nos consideramos seres plenamente relacionales. Vivimos en base a encuentros, donde somos constantemente moldeados y damos forma a los demás en el más profundo sentido, es decir en nuestro ser persona, en nuestra identidad (Spencer, 2020). En segundo lugar, no podemos evitar los cuestionamientos morales en esos encuentros. Nos hacemos y somos hechos por los demás mientras vivimos juntos. Nos formamos y reformamos mediante “la comunidad encarnada en una práctica continua de obligación mutua y sacrificio compartido” (Sandel, 2020, p. 5). Comunidad, obligación y sacrificio, que no son posibles de entender y mucho menos de vivir, sin la referencia al bien. Somos morales en lo más profundo de nuestro ser.

Toda esta construcción nos otorga cierto grado de fragilidad también; estamos siempre abiertos al mundo, vulnerables a él. En lugar de poseer un yo cerrado e inviolable, nuestra apertura nos confiere cierta contingencia y debilidad. Por ejemplo, en *The tyranny of merit: What's Become of the Common Good?* (2020) Sandel coloca el caso de una

aspirante a la universidad que se enorgullece de su inteligencia y arduo trabajo, sin darse cuenta de que suele haber un elemento abrumador de suerte en su éxito. La suerte de haber nacido en una familia cuyos padres valoran la educación y procuraron todo lo necesario para cultivar las habilidades que la llevaron hasta allí (Sandel, 2020). La suerte termina jugando un papel importante en nuestro modo de ser persona. Otro ejemplo utilizado por Sandel es el del deportista premiado que, por mucho que merezca respeto por cultivar sus talentos, no merece ninguna felicitación por poseer esos talentos en bruto en primer lugar, ni por vivir en una sociedad que los valora. Este reconocimiento del azar y de la fragilidad no anula el valor del éxito, sostiene Sandel (2020). Sin embargo, socava la lógica de la meritocracia pura y siembra una buena dosis de humildad a nuestra arrogancia.

e. El estatus moral del embrión humano

Si bien la presente investigación no tiene como fin desarrollar a fondo la compleja discusión acerca del comienzo de la vida y su definición, es importante señalar la importancia que tiene para Sandel un aspecto concreto, el estatus moral del embrión humano.

Un embrión humano es algo especial y una fuente de asombro, precisamente porque contiene en sí mismo la capacidad de desarrollarse hasta convertirse en un ser humano completo. Además, podríamos considerarlo como parte de la historia humana, siendo este el comienzo de cada una de nuestras vidas. Si consideramos que toda vida humana tiene un valor intrínseco, es razonable conceder valor a sus primeras etapas (Steinbock, 2007). Esto no requiere que tratemos a los embriones como humanos con intereses, ni mucho menos como seres autónomos dignos del respeto kantiano. Así, Sandel como miembro del *The President's Council on Bioethics* de Estados Unidos, se muestra a favor de la investigación con células madre embrionarias, al no considerar al embrión temprano como inviolable; a pesar de ello, tampoco lo considera desechable o *disponible* a cualquier uso que se nos ocurra darle (como se cita en Steinbock, 2007).

Este es un tema que Sandel considera fundamental para sus argumentos y por ello plantea tres posibles concepciones para el embrión humano: como una cosa, como una persona o como algo intermedio. Sandel señala que considerar al embrión como una simple cosa, disponible para cualquier uso que se desee o se nos ocurra significa la

pérdida de su importancia como vida humana naciente. Tampoco es necesario, sostendrá, considerar al embrión como una persona humana de pleno derecho para creer que se le debe cierto respeto (Sandel, 2005). Basa su argumentación en que la condición de persona no es la única garantía de respeto. Para ello, propone un ejemplo utilizando la naturaleza: el vandalizar un árbol milenario es considerado una falta de respeto, no porque este sea una persona, sino porque se le considera una maravilla natural, digna de asombro y aprecio. Así, respetar un bosque antiguo no significa que ningún árbol pueda ser talado o cosechado para fines humanos. Respetar la naturaleza puede ser coherente con su uso; sin embargo, los propósitos del mismo deben ser lo suficientemente sólidos y apropiados a la maravillosa naturaleza del objeto.

En el otro extremo de la discusión se encuentran aquellas posturas que atribuyen al embrión la plena condición de persona. Sandel la denomina “igualdad de estatus moral” (*equal moral status*) (Sandel, 2005). Para él, esta no puede ser la manera de combatir el impulso instrumentalizador de la ingeniería genética moderna. No se trata de una insistencia a la ética del respeto a las personas, de un todo o nada que relegue el resto de la vida a un cálculo utilitario. Terminaríamos por convertir cada cuestión moral en un campo de batalla sobre los límites de la persona. Su propuesta parte de una apreciación más amplia de la vida como un don que exige nuestra reverencia y por ello, restringe su uso.

2.1.3. Argumentación contra del mejoramiento genético

Ahora bien, con las tesis éticas y antropológicas ya desarrolladas hasta aquí, me detendré en esta sección en la defensa propuesta por Sandel en contra del mejoramiento genético. Esta se encuentra en un texto publicado en *The Atlantic*, en el año 2004 y luego se complementa con algunas modificaciones en *The case against perfection* (2007).

En primer lugar, Sandel plantea que los avances en la genética nos proponen una promesa y un problema al mismo tiempo. La promesa es que pronto este tipo de tecnología podrá ser utilizada para tratar y prevenir una serie de enfermedades que en el pasado y en el presente son incurables. El predicamento es que nuestros conocimientos genéticos también pueden permitirnos manipular nuestra propia naturaleza, para el

mejoramiento de nuestros músculos, memoria, estados de ánimo, para elegir el sexo, altura y otros rasgos genéticos de nuestros hijos. Podemos llegar al punto en el que la manipulación genética a nuestro servicio nos permita estar “mejor antes que bien” (*better than well*) (Sandel, 2004).

Sandel cita a los defensores de la eugenesia liberal para señalar el tipo de argumentos utilizados en este debate bioético. Agar (1999), Buchanan (2000), Dworkin (2000) son algunos de los autores que argumentan que los padres deberían ser libres de mejorar los rasgos genéticos de sus hijos para incrementar sus expectativas de vida (Sandel, 2005). En contraste, Sandel cita a otros autores entre los que destaca Jürgen Habermas, quien también opta por los argumentos de la autonomía y los derechos aunque en contra de ellos: la preocupación de que las mejoras genéticas, incluso las favorables, puedan perjudicar la individualidad y autonomía de los niños al orientarlos hacia determinadas opciones de vida “violaría su derecho a elegir sus proyectos de vida por sí mismos” (como se cita en Sandel, 2007, p. 80). Sin embargo, como se explicitó anteriormente, los argumentos de Sandel en contra del mejoramiento no siguen el lenguaje habitual de *autonomía, consentimiento y derechos individuales*.

Para Sandel, aludir a estos argumentos no responde a los cuestionamientos más profundos que esboza la ingeniería genética. Para lidiar con estas implicaciones éticas, nos enfrentamos a preguntas como el estatus moral de la naturaleza y nuestra actitud, como humanidad, hacia lo dado (Sandel, 2005). Incluso si la preocupación por la autonomía explica algunas de nuestras preocupaciones sobre los niños hechos a medida, no puede explicar nuestra vacilación moral sobre las personas que buscan remedios o mejoras genéticas para sí mismas. La terapia genética en células somáticas (es decir, no reproductivas), como las células musculares y cerebrales, repara o sustituye genes defectuosos. El dilema moral surge cuando las personas utilizan esa terapia no para curar una enfermedad, sino para ir más allá de la salud, para mejorar sus capacidades físicas o cognitivas, para elevarse por encima de la norma (Sandel, 2004, p. 1).

El argumento de Sandel nos recuerda que el punto de partida adecuado para la bioética no es *¿qué debemos hacer?*, sino *¿qué tipo de sociedad queremos?* y *¿qué clase de personas somos?*

Otra respuesta de Sandel a los argumentos a favor del mejoramiento genético nace de la afirmación que los transhumanistas plantean: ellos sostienen que la tecnología no es sustancialmente diferente a otras formas de mejora que utilizamos para modificar nuestras vidas y las de nuestros hijos (Savulescu, 2007). Sandel por su parte concuerda con ello, sin embargo no sustenta su argumento en ninguna distinción particular sobre los medios del mejoramiento. Él se centra en la preocupación profunda que genera el impulso subyacente de dominio y control.

Esta disminución de nuestra humanidad, en tanto que se erosiona el *don* de la vida, es reseñada por Habermas en el prólogo de la edición alemana de *The case against perfection* (2008). Habermas sostiene que la actitud de Sandel ante la conveniencia y permisibilidad de los cambios eugenésicos en el organismo humano se apoya en una posición neoaristotélica. Sandel busca una explicación filosófica para esclarecer el mandato de no convertir todo lo que es técnicamente factible en tecnologías comercializables (Habermas, 2008). De aquí se siguen tres de los argumentos que utiliza Sandel en su posición en contra del mejoramiento: humildad, responsabilidad y solidaridad.

La conciencia de que no debemos nuestros talentos y habilidades solo a nosotros mismos limita nuestra tendencia hacia la arrogancia como señalé en líneas más arriba. La responsabilidad personal, que es indispensable para la cohesión de una sociedad, también se ve socavada por la optimización genética o se expande hacia dimensiones aterradoras, en la medida que cada persona (o los padres, en relación con sus hijos) se hace cada vez más absolutamente responsable de su propia forma de ser. Sandel dice al respecto que “cuanto más nos convertimos en dueños de nuestra propia composición genética, mayor es la carga que llevamos por los talentos que tenemos y la forma en que nos desempeñamos” (Sandel, 2007, p. 87). Finalmente, esta expansión de responsabilidad sobre nuestro propio destino y el de nuestra descendencia, puede llegar a disminuir nuestro sentido y voluntad de solidaridad con los menos afortunados que nosotros, en la medida en que cada vez nos centramos más en nosotros mismos.

Para matizar de alguna manera su argumentación, Sandel señala por un lado que la esperanza de que los seres humanos puedan transformarse en super-seres resistentes a las enfermedades, a largo plazo, mediante el perfeccionamiento genético, implica una violación de las intuiciones éticas más arraigadas de la humanidad. Sin embargo, de otro

lado, afirma que la investigación con embriones puede justificarse médica y moralmente. En el epílogo de *The case against perfection*, Sandel se muestra a favor del debate actual sobre la experimentación en células madre embrionarias, tema que será abordado más adelante por la propuesta del utilitarismo personalista.

En resumen, el apoyo de Sandel al uso de embriones creados artificialmente, así como de los excedentes de los tratamientos de infertilidad, con fines de investigación médica y de tratamiento y curación, hace evidente que no se trata de un radical, sino más bien de un filósofo que procura una apreciación más expansiva de la vida como don, que demanda nuestra reverencia y que en consecuencia restringe su uso indiscriminado.

2.2. La propuesta transhumanista de Julian Savulescu

El ámbito académico que envuelve a Savulescu es el de la bioética utilitarista y, así como se desarrolló en el capítulo anterior, esta tiene como fundamento el principio de utilidad: el mayor bien para el mayor número de personas.

La bioética utilitarista sostiene que, sobre los valores del individuo está el bienestar de la sociedad; de ello se sigue que, las decisiones éticas tienen que ver con la “utilidad” que reportan para la persona, la institución o para la sociedad a la que se pertenece. Para su aplicación se requiere de un cuidadoso cálculo del costo beneficio de las decisiones y resultados que se obtendrían de su probable aplicación (Escobar-Picasso & Escobar-Cosme, 2010, p. 200).

Sin embargo, de manera similar a la que sucede con Sandel y el comunitarismo, el propio Savulescu no se identifica con esta corriente, por más de que se le haya etiquetado bajo la misma. Afirma que el utilitarismo es una doctrina moral muy completa y de gran alcance pero que requiere el sacrificio de la propia vida, familia y sueños con tal de maximizar el bienestar de los demás. Dado que podría mejorar la vida de tantos, el utilitarismo requiere de enormes sacrificios. Es por ello que Savulescu considera que es demasiado exigente y no puede, ni tiene intención, de ser identificado como un utilitarista perfecto. Él sostiene que intenta vivir su vida de acuerdo a un “consecuencialismo de fácil rescate” (*easy rescue consequentialism*) que “implica realizar actos que tienen un pequeño coste para uno y benefician enormemente a los demás” (Savulescu, 2014, p. 1).

Me parece importante dejar en claro esta precisión para abordar con mayor libertad su perspectiva transhumanista, desde las tesis éticas y antropológicas que sostiene, para luego trabajar su argumentación a favor del mejoramiento genético.

Para entender la metodología que utiliza Savulescu en su quehacer como bioético recurro a la caracterización de Bonete y Rodriguez (2012), quienes aseveran que este procede bajo “un modo de pensar analítico dedicado a la clarificación de conceptos, al análisis de los principales argumentos de los dilemas morales y de una propuesta moral razonada (...) desligada de cualquier presupuesto metafísico” (como se cita en Sebastián Solanes, 2013, p. 91). Este modo de proceder se puede observar en su argumentación a favor del mejoramiento genético al final del presente capítulo.

2.2.1. Tesis antropológicas

Para abordar la antropología que propone Savulescu en sus escritos me remito en primer lugar, al concepto de naturaleza humana y a la pregunta que sostiene sus argumentos a favor del mejoramiento: ¿qué haría falta para cambiar la naturaleza humana? Según Daniels (2009), la naturaleza humana es un concepto poblacional, selectivo y disposicional: poblacional en tanto que para caracterizar a la naturaleza humana es necesario agrupar las diferentes variaciones individuales; es disposicional porque, la misma naturaleza se manifiesta como fenotipos muy diferentes según el entorno en el que se encuentre. De otro lado, es selectivo pues a menudo se afirma que algunos rasgos más que otros, caracterizan mejor a la naturaleza humana (Bostrom & Savulescu, 2009). Así, Savulescu afirma que no sería posible modificar la naturaleza humana a través de propuestas como el mejoramiento genético si es que se implementan solo en ciertos sujetos y no de forma general; por otro lado, tampoco se modificará, siempre y cuando este tipo de intervenciones no afecte sus rasgos centrales. Más aún, al procurar el bienestar humano a través de la tecnología, mediante manipulación genética o de cualquier otro tipo, lo que se expresa es nuestra propia racionalidad, entendida como rasgo fundamental de nuestra naturaleza. Así, lejos de ir en contra del espíritu humano, este tipo de mejoras lo expresan en su plenitud (Savulescu, 2005).

a. El estatus moral y el prejuicio humano (*the human prejudice*)⁹

⁹ “The human prejudice” hace referencia a la obra póstuma de Bernard Williams (2006).

Como el interés de Savulescu se centra en el perfeccionamiento del ser humano y de la humanidad, él se pregunta cuáles son nuestras obligaciones con otros seres que no son humanos. Usualmente este cuestionamiento tiene su mayor relevancia en la discusión de los derechos animales: qué les debemos a otros animales no humanos. Sin embargo, con el progreso tecnológico del último siglo, surge la pregunta: ¿qué les deberíamos a seres humanos alterados tecnológicamente que fuesen notablemente diferentes a nosotros? (Savulescu, 2009).

De estas preguntas surge la inquietud por la definición del estatus moral del ser humano. Para abordarlo, es necesario observar el lugar privilegiado que el ser humano ha disfrutado a lo largo de la historia de la humanidad. La base del dominio de los seres humanos sobre los demás animales ha sido durante mucho tiempo la explicación standard del sistema de creencias judeocristiano, la creación de los humanos a imagen de Dios (Gn 1,26-27). Sin embargo, para los no creyentes, la justificación habitual se funda en el poder ejercido sobre los animales no humanos. Esto se puede interpretar como la superioridad del ser humano en términos de su capacidad de autoconciencia y racionalidad; lo que otorgaría la superioridad en el estatus moral. A todo ello Savulescu manifiesta su duda: ¿qué pasaría si existieran seres cuya capacidad de racionalidad y autoconciencia fuese mayor que la nuestra? Y termina deduciendo que nuestro estatus moral se reduciría y se vería “amenazado” nuestro estatus moral superior (Savulescu, *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?*, 2009).

Algunos bioconservadores como George Annas, Francis Fukuyama y Daniel Wikler plantean su preocupación al respecto arguyendo que la posibilidad de que los transhumanos ocupen un mayor estatus moral que el de los seres humanos considerados “naturales” terminaría por socavar nuestros derechos y serían necesarias medidas preventivas para protegernos (Annas, Andrews, & Isasit, 2002; Fukuyama, 2004; Wikler, 2009). Todos ellos comparten la preocupación por la protección de los seres humanos sobre los posibles seres superiores, producto del mejoramiento genético. Sin embargo, lo que queda aquí patente es que esta vez el discurso del estatus moral ya no se trata de privilegios (como en el caso de los animales), sino de protección (Savulescu, 2009).

Aquí entra a tallar una propuesta que Savulescu critica pero que al mismo tiempo le servirá para su argumentación: “el prejuicio humano”. Esta idea sostiene la creencia de que el ser humano tiene un significado especial en el universo y que por ello su naturaleza y dignidad deben ser protegidas (Williams, 2006). La concepción del prejuicio humano es planteada por Bernard Williams en un artículo póstumo donde se sostienen las ideas sobre la base y las limitaciones de conceder un significado especial y un estatus moral a los seres humanos.

Hay que tener en cuenta que tanto Williams, como Savulescu, entienden por seres humanos a todos los miembros de la especie homo sapiens.

Una idea central implicada en el supuesto prejuicio humano es que hay ciertos aspectos en los que las criaturas son tratadas de una manera y no de otra simplemente porque pertenecen a una determinada categoría, la especie humana. En este nivel básico inicial no necesitamos saber más sobre ellos. Si se nos dice que hay seres humanos atrapados en un edificio en llamas, sólo con ese hecho movilizamos todos los recursos que podemos para rescatarlos. (Williams 2006, p.142)

A partir de esta caracterización del planteamiento del prejuicio humano se desprende que privilegiamos a los seres humanos en nuestro pensamiento ético, pensamos que lo que les ocurre es más importante que lo que ocurre a otras criaturas y consideramos que los seres humanos, como tales, tienen derecho a nuestra atención y cuidado en todo tipo de situaciones en las que otros animales tienen menos o ningún derecho sobre nosotros (Williams, 2006).

Toda esta concepción es relevante para Savulescu porque para él existen fuertes razones morales para preocuparse igualmente por los seres no humanos: la obligación moral de la humanidad se extendería hacia los posthumanos y las formas de vida inteligentes no humanas. Él cree que no existe razón normativa alguna por la que el simple hecho de ser humanos deba importar, que la premisa “es un ser humano” no funciona realmente como razón suficiente para sustentar nuestra superioridad moral (Savulescu, 2009). Sin embargo, las propiedades que nos diferencian de otros animales podrían ser aquello que nos caracteriza y nos permite un estatus moral superior: nuestra capacidad de razonar, de actuar a partir de razones normativas (incluidas las morales), autonomía, capacidad de entablar relaciones sociales complejas, empatía y simpatía. Sobre todo,

realza la capacidad de mostrar una racionalidad práctica, de actuar en base a razones normativas, de seguir ciertos patrones morales (Savulescu, 2009).

Para Savulescu el ser humano es susceptible del paso del tiempo así como cualquier otra especie; es decir, que puede llegar a extinguirse de la misma manera que los Neandertal o los Denisovanos. Sin embargo, la particularidad del homo sapiens podría continuar en los posthumanos, siempre y cuando todo aquello que posee un valor para la humanidad, como nuestra racionalidad y creatividad se preserven. La preocupación por nuestra descendencia y por otras formas de vida no humanas se sigue de aquello que nos hace propiamente humanos, siempre que se mantengan estas propiedades fundamentales, la humanidad prevalecerá (Savulescu, 2009).

b. Autonomía y bienestar

Ahora bien, como se mencionó en la sección anterior, uno de los conceptos que caracterizan nuestra humanidad es el de la autonomía. Esta será sumamente importante para entender la antropología de Savulescu en sus obras. Lo primero a tener en cuenta es que procura distinguirse de los conceptos de autonomía de Kant y Mill (ambos representantes de sus fuentes liberal y utilitarista, respectivamente). Savulescu considera que en ambas perspectivas el individuo debe ser alentado a tomar decisiones racionales para mejorar su autenticidad y calidad de vida (Savulescu, 2007). Su propuesta se inclina hacia la autonomía interpretada como autodeterminación: una determinación que pondera las posibles vías de acción y no una simple elección, que permite comprender la naturaleza y consecuencias de nuestras acciones.

De la mano de ello, Savulescu considera que la autonomía no puede ser un valor absoluto en la persona humana sino que existen situaciones en las que se justificaría infringirla. Hace énfasis en tres situaciones concretas: para lograr una justicia distributiva, para evitar el daño causado a los demás y en caso de interés público (Sandu, 2013). En cuanto a la justicia distributiva, Savulescu se refiere a ella ejemplificándola desde su experiencia en el campo médico. Esta exige una asignación equitativa de recursos limitados: se puede optar por desconectar a una persona con ventilación artificial cuyas posibilidades de supervivencia son mínimas o inexistentes para utilizar el equipo en salvar la vida de una persona cuyas posibilidades de supervivencia sean mayores (Savulescu,

Cameron, & Wilkinson, 2020). En el caso del daño causado a los demás, Savulescu plantea que se debe evitar el trauma psicológico del médico que practica una eutanasia o el riesgo de aumentar la violencia al rechazar una medicación, incluso la restricción de la libertad de movimiento de una paciente embarazada para evitar el daño del feto (Savulescu, 2007). Todas estas formas que restringen la autonomía, pero que al mismo tiempo evitan causar un daño mayor. Finalmente, Savulescu sostiene que la búsqueda del interés público limita el derecho a la autodeterminación dentro de la libertad de los demás (Sandu, 2013).

El otro concepto relevante es el del bienestar, sobre todo en su relación con el respeto de la autonomía del sujeto. Stein y Savulescu, refieren un tipo concreto de bienestar: el hedónico, según el cual el bienestar positivo es un estado mental positivo o una experiencia subjetiva, como la felicidad o el disfrute mientras que, el bienestar negativo es un estado mental negativo, como la infelicidad o el sufrimiento. De esto se sigue la teoría utilitarista para establecer la maximización del bienestar, dando la misma importancia al bienestar de todos. Ellos afirman que el principio de bienestar de los individuos debe prevalecer respecto de su autonomía (entendiendo esta última como autodeterminación, siempre preferible a la dependencia de otra persona, como ya se mencionó) y al mismo tiempo el bienestar individual no puede prevalecer sobre el bienestar social (Stein & Savulescu, 2011).

Savulescu pone en tela de juicio las opciones más controvertidas de los bioconservadores, generadas por el principio de autonomía. Así, termina por crear el marco de la apertura antropológica, situando a la bioética en el centro de la reflexión filosófica sobre el significado de los nuevos paradigmas científicos y sociales (Sandu, 2013).

2.2.2. Tesis éticas

A partir de la defensa y promoción de los posthumanos y de su argumentación en contra de la concepción privilegiada del ser humano en nuestra ética (que no puede solo basarse en el hecho de que seamos humanos), Savulescu propone las características de un ser humano moral o, más bien, las características que le concederían el mejor resultado al encarar un conflicto moral. Savulescu no busca una forma concreta de ser

humano ni intenta encontrar qué es lo correcto, su propuesta ética se basa en las características con las que quien vaya a proceder en un dilema moral obtendría los mejores frutos (Schaefer & Savulescu, 2019).

a. Enfoque procedimental

El proceder de Savulescu, que caracteriza su argumentación, se puede catalogar como un enfoque procedimental. Siguiéndolo logra evitar muchas de las controversias morales más comunes como las disputas entre consecuencialismo, deontología y ética de la virtud (Schaefer & Savulescu, 2017). Además establece fuertes conexiones entre ciertas características procedimentales del pensamiento propuesto, con la fiabilidad moral de las creencias y los comportamientos resultantes. Su objetivo no es establecer un buen procedimiento para determinar la teoría moral correcta o la respuesta a una determinada controversia moral. Su enfoque, más bien, se centra en las capacidades procedimentales de los propios agentes, antes que en los procedimientos de decisión que hacen que un juicio determinado sea fiable (Schaefer & Savulescu, 2017). No obstante, como la bioética utilitarista exige una exhaustiva reflexión, para Savulescu la toma de decisiones bien razonada no comprende la totalidad del comportamiento ético, sin dejar de ser importante, claro está. De esta manera, Savulescu no ofrece una teoría completa del proceso de razonamiento moral, sino que sugiere los elementos básicos para una fiabilidad moral aceptable.

b. Interpretación de las normas éticas en su contexto

Otro aspecto a tener en cuenta para Savulescu es que los principios, normas y teorías son esenciales para una ética como la que él promueve, no relativista y objetivista. Sin embargo, se hace imperativo interpretarlas en el contexto de su aplicación en una determinada situación. Con la intención de dilucidar este aspecto de la ética de Savulescu, tomo el ejemplo que propone acerca de una investigación controversial: la investigación letal (Savulescu, 2017). El procedimiento en este tipo de investigaciones implica la muerte inevitable de seres humanos, por lo que no está permitida en ningún código de investigación. A pesar de ello, a Savulescu le parece que podría existir un caso en el que

sí podría ser tomada en consideración: la “eutanasia voluntaria de investigación” (*voluntary research euthanasia*).

Imaginemos a una persona en una jurisdicción que permite la eutanasia voluntaria. Conjeturemos que esta persona, tiene un cáncer de hígado terminal y desea morir ahora en lugar de sufrir y morir en un futuro lejano. Pero supongamos también que esta persona tiene una vena altruista: le gustaría que su muerte tuviera algún efecto positivo. Se ofrece como voluntario para un experimento muy arriesgado. Tal vez se trate de un nuevo ensayo de fase I o de la implantación de un nuevo dispositivo intracraneal o de un novedoso procedimiento quirúrgico. O tal vez desee contribuir al conocimiento de las infecciones graves, como el ébola, y quiera participar en un estudio de desafío letal. Esta persona sabe que se quedará dormido, al igual que en el caso de la eutanasia convencional, y que nunca despertará. Pero en el intervalo entre que se duerma y muera finalmente, contribuirá a la ciencia. En efecto, habrá donado su cuerpo a la ciencia. En lugar de no obtener nada bueno de su muerte, algo bueno saldrá de ella. Podríamos llamar a esto eutanasia voluntaria de investigación. (Savulescu, 2017, pp. 2-3)

Siguiendo este caso, Savulescu critica que la ética en la investigación tienda a centrarse solo en el interés del individuo: los procedimientos sólo pueden llevarse a cabo en un individuo si le benefician o al menos no lo perjudican. Pero, según él, esta es una ética excesivamente individualista o egoísta pues a menudo los individuos desean racionalmente beneficiar a otros (Savulescu, 2017). De esta manera, interpretando las normas que dicta la ética de manera contextualizada se podría mantener la preponderancia del bienestar común sobre el bienestar individualista.

c. El camino hacia un utilitarismo de precaución (*precautionary utilitarianism*)

Uno de los últimos trabajos de Savulescu se refiere a la toma de decisiones frente a la escasez de ventiladores mecánicos durante la pandemia de COVID-19 y puede resultar iluminador para comprender su perspectiva ética. Para ello, es inevitable precisar que existen dos grandes enfoques éticos en la toma de decisiones bioéticas contemporánea: el igualitarismo y el utilitarismo. Según el primero, toda persona debe recibir el mismo trato en función de sus necesidades: a igual necesidad, igual trato. Para John Harris, por ejemplo, tratar a las personas como iguales implica dar el mismo peso a la demanda de cada persona. Entonces, el principio de igualdad no solo puede ser invocado de forma selectiva por las personas con alguna discapacidad, sino que también

se aplica a las que tienen un mal pronóstico o enfermedades que tienen elevados costos para ser tratadas (como se cita en Savulescu, Cameron & Wilkinson, 2020).

Savulescu replica a esta mirada que solo considera la necesidad, sin tomar en consideración la probabilidad, la duración o la calidad de vida. Toma en cuenta que el igualitarismo, cuando no puede salvar a todo el mundo, requiere de loterías u otros procedimientos para asignar equitativamente los recursos (Savulescu, Cameron, & Wilkinson, 2020). Como lo dijo John Taurek en su artículo *¿Should the numbers count?*, incluso ante la decisión de salvar 50 personas o salvar una, habría que lanzar una moneda al aire, porque no se podría valorar a las personas solo por el número, como si fueran objetos (Taurek, 1977).

Ante esta perspectiva ética, Savulescu da preferencia al utilitarismo (doctrina que le precede). Esta, además de buscar la maximización de la utilidad, también tendrá en cuenta la probabilidad de éxito, duración y calidad de vida de las personas involucradas. El utilitarismo es una de las doctrinas que más sirven para la asignación de recursos en los sistemas de salud. Savulescu reconoce que si bien los profesionales de la salud se avocan a la necesidad clínica de sus pacientes, no dejan de trabajar en sistemas basados en principios utilitarios. Sistemas que deben tomar decisiones para garantizar la asignación ética y eficiente de limitados recursos médicos (Savulescu, Cameron, & Wilkinson, 2020).

Ahora bien, de seguirse los principios utilitaristas, un aspecto a tener en cuenta es la probabilidad de supervivencia y esperanza de vida. Para Savulescu, la fragilidad y comorbilidad deben ser consideraciones relevantes para evaluar la probabilidad de supervivencia. Esto no necesariamente podría ser considerado discriminatorio porque el fin buscado es el objetivo legítimo de maximizar el beneficio que puede obtenerse de los limitados recursos médicos. Además, aunque la edad o la discapacidad puedan influir en esta decisión, lo determinante siempre será la probabilidad de supervivencia; es decir, que se maximice el número de personas que puedan sobrevivir (Savulescu, Persson, & Wilkinson, 2020).

Así como se estipuló anteriormente, Savulescu sabe que es necesario interpretar incluso sus propias normas y adecuarlas a los contextos concretos a los que se aboque.

De esta manera, considera que la consideración de este tipo de casos deberá ser proporcional al objetivo que se busca, según la medida que se imponga:

Por ejemplo, en relación con la probabilidad de supervivencia, puede ser proporcionado preferir a una persona con un 90% de posibilidades de sobrevivir sobre otra con un 5% de posibilidades, pero puede no serlo preferir a una persona con un 40% de posibilidades de sobrevivir sobre otra con un 30%. En relación con la duración de la vida, puede ser proporcional preferir a una persona que probablemente viva 40 años sobre otra que probablemente viva 6 meses, pero no puede serlo preferir a una persona que probablemente viva 10 años sobre otra que probablemente viva 8. En relación con la calidad de vida, puede ser proporcional preferir a una persona por lo demás sana sobre una persona mínimamente consciente o inconsciente, pero puede no serlo preferir a una persona ciega sobre otra que no lo es. (Savulescu, Cameron, & Wilkinson, 2020, p. 13)

Para lograr esta proporcionalidad, Savulescu sugiere que se adopte lo que podría describirse como un "utilitarismo de precaución". Este enfoque daría cierta importancia a garantizar la igualdad de oportunidades, reconocería la importancia de la búsqueda por conseguir el mayor bien para el mayor número y el imperativo de no discriminación a las personas de forma arbitraria. No obstante, también reconocería que, en circunstancias en las que hay poca ganancia neta en un factor relevante basado en la discriminación, las personas deberían ser tratadas por igual. Savulescu es categórico al sostener que "es éticamente justificable dar menor prioridad a los pacientes que tendrán una probabilidad de supervivencia significativamente menor, y también a los que tendrán una duración o calidad de vida significativamente reducida" (Savulescu, Cameron, & Wilkinson, 2020, p. 13).

d. Un trato justo (*A fair go*)

Siguiendo la idea de John Mackie en *Rights, utility and universalization* (1984), Savulescu plantea que todos tenemos el "derecho a un trato justo". Según una versión maximizadora de esta propuesta, deberíamos dar al mayor número posible de personas una oportunidad razonable de tener una vida buena, digna. Desde el punto de vista de la justicia que defiende Savulescu, tener un "trato justo" es tener una oportunidad justa de recibir una intervención que tenga una posibilidad razonable de proporcionar una prolongación de la vida y/o de mejorar su calidad. Implica también que toda persona tenga el legítimo derecho a la atención médica cuando esta le proporcione una oportunidad

razonable de prolongar y/o mejorar su calidad de vida (Savulescu, Enhancement and Fairness, 2009).

2.2.3. Argumentación a favor del mejoramiento genético

Me parece importante comenzar con una aclaración que el propio Savulescu hace del término “mejoramiento”. Él sostiene que es equívoco y puede generar malinterpretaciones: la más común es que se le asocie con un lujo. Sin embargo, para él, en la medida en que promueve el bienestar, es la esencia misma de lo que es necesario para una buena vida humana (Savulescu, 2005).

Para Savulescu, como para muchos, el tratamiento y prevención de enfermedades es un imperativo moral. No solo de la manera habitual, sino también a través de la selección genética para evitar una enfermedad o incluso, por medio de la terapia genética de línea germinal (siempre que sea segura), todo ello siguiéndose del deber de promover la salud. Sin embargo, Savulescu no se queda allí sino que sostiene que debería existir la misma obligación moral para mejorar la vida y las oportunidades de nuestra descendencia (Maley, 2008).

Como vimos previamente, el bienestar y lo que constituye una buena vida, es el objetivo principal de la argumentación de Savulescu a favor del mejoramiento. A partir de ello, el científico se pregunta por el lugar de la salud dentro de este esquema. Si bien entender que la enfermedad es importante en tanto que causa dolor y nos incapacita para dar sentido a nuestras vida, muchas veces la salud queda relegada en medio del bienestar (los fumadores, los alpinistas, etc.). Savulescu cree que la vida consiste en gestionar el riesgo con la intención de promover el bienestar (Savulescu, 2005). Es así que llega a proponer la obligación moral del mejoramiento, en tanto que lo intrínsecamente valioso es el bienestar y no la salud. Según esto, tenemos la obligación de intentar manipular las características necesarias para dar a un individuo la mejor oportunidad de la mejor vida.

Sin embargo, reconoce de otro lado, que no todas las mejoras serán éticas. Lo serán siempre y cuando este tipo de intervenciones traiga mayor beneficio que perjuicio al individuo, sea lo suficientemente segura, otorgue una expectativa razonable de mejora, promueva las posibilidades de vida de una persona, no perjudique a los demás (incluso

debido a un coste elevado para hacerla gratuita), no confiera una ventaja injusta y no refuerce la desigualdad y discriminación injusta (Savulescu, 2005, p. 39).

Para Savulescu los avances más recientes en el desciframiento del genoma humano y la identificación de las bases genéticas de las enfermedades son algunas de las razones por las que el tema del mejoramiento genético es cada vez más una realidad. Esto no solo a partir de la selección de embriones más viables, sino desde la búsqueda de reproducción deliberada de humanos genéticamente modificados (Sandu, 2013).

Así, Savulescu responde al argumento bioconservador que sostiene que la vida de los hijos es un don (de la naturaleza o de Dios) y que no se debe interferir en este aspecto de la naturaleza humana. Su respuesta se basa en la cantidad de interferencias con la naturaleza humana que se han normalizado en nuestras prácticas contemporáneas: las vacunas, los antibióticos, aliviar el dolor de parto de las mujeres, el tratamiento del cáncer, etc. Incluso, a través de la examinación de embriones y fetos que tiene como fin la detección de enfermedades, con la intención de corregir hasta la más leve. Cabe destacar que Savulescu tampoco niega el amor de los padres a los hijos, su propuesta no se desliga del deber de los padres por amar y aceptar incondicionalmente a sus hijos, incluso si ese hijo sufre un accidente y queda terriblemente discapacitado (Savulescu, 2005).

Savulescu postula que, el estatus moral del embrión es insignificante en tanto que la vida en cuestión no es todavía la de un niño. Su percepción al respecto es que la destrucción de embriones y fetos humanos no se puede considerar un infanticidio. Esta es su forma de argumentar en favor de la selección genética, rechazando una subyacente ingratitud o intolerancia hacia el don de la vida. Consecuentemente, siguiendo la búsqueda de bienestar que lo caracteriza, Savulescu propone que nadie se opondría nunca al tratamiento de la discapacidad de un niño y, si esto es cierto, no debería haber ninguna objeción al tratamiento genético en un embrión (siempre que este sea seguro). Puede que el embrión no sea una persona, pero lo es en potencia (Savulescu, 2005).

El bienestar de la persona que busca Savulescu depende pues, en gran medida, de las capacidades y discapacidades de la persona (estados de la persona que incrementan o disminuyen la probabilidad de lograr una buena vida, respectivamente). Incrementar las capacidades y disminuir las discapacidades es uno de los objetivos centrales para

Savulescu en referencia al mejoramiento genético. No olvidemos por último que la caracterización de capacidades y discapacidades dependerá del entorno. Lo que en un contexto podría ser considerado una discapacidad, podría ser una capacidad en otras circunstancias (Savulescu, 2009). Para tomar una decisión al respecto es necesario predecir las circunstancias sociales prevalentes en el entorno del individuo. Esta premisa es importante para entender del argumento de Savulescu a favor del mejoramiento.

Un aspecto que complementa lo mencionado es lo planteado por Savulescu acerca de la llamada “lotería genética”. Si no se permite el mejoramiento genético, terminamos por entregar la humanidad al capricho de la lotería natural. Teniendo el poder para hacer lo contrario, no hacerlo nos convertiría en responsables de los resultados de dicha lotería genética. Savulescu nos cuestiona e impele a decidir: la lotería natural o la elección racional (Savulescu, 2005). Así, tomando en consideración que la distribución de capacidades y discapacidades ya es desigual, debido a la lotería natural, no es posible concebir una equidad natural. La liberación genética deseada por Savulescu es la liberación de las restricciones biológicas y genéticas que la evolución nos ha impuesto (Bostrom & Sandberg, 2009).

Sin embargo, para Savulescu tampoco podríamos considerar la existencia de equidad social, pues nuestras instituciones, cultura y educación favorecen a algunos y perjudican a otros. Por ello, para que una sociedad sea justa, es necesario dar al mayor número posible de personas la oportunidad de tener una vida digna (Savulescu, 2009). Sin éxito, se ha intentado, a través de la creación e implementación de leyes, actitudes y prácticas (determinantes sociales para una buena vida), asegurar que mujeres, minorías étnicas o personas con discapacidad tengan un trato justo (*a fair go*); por su parte, manipular los determinantes biológicos para una buena vida, garantizaría que las personas tuvieran la capacidad de tener una buena vida de la manera deseada. Por ello Savulescu postula que la equidad añorada por la humanidad requiere del mejoramiento y la justicia, lo exige (Savulescu, 2009).

Concluyo con uno de los argumentos más controversiales de Savulescu en su defensa a favor del mejoramiento: la desigualdad. McKibben (2003) sostiene que el mejoramiento no debería permitirse porque estaría disponible principalmente para las personas con mayores recursos y por ello aumentaría la desigualdad social. Frente a ello,

Savulescu arguye que esto no es un necesario resultado del mejoramiento, ya que este argumento supondría una especie de determinismo social (como se cita en Savulescu, 2009). Savulescu se inclina a resaltar nuestro libre albedrío y sentido de responsabilidad sobre la manera de utilizar este tipo de tecnología. Sin embargo, esta posición se muestra ingenua y hasta provocadora pues pensar que en la sociedad de mercado no aumentaría la brecha social una distribución injusta del mejoramiento, es pues realmente inocente e incluso podría considerarse imprudente. Por ello Savulescu sostiene que la mejor forma de proteger a los desfavorecidos de las desigualdades no es impedirlo, sino garantizar que las instituciones sociales que utilizamos para distribuir tecnologías de mejoramiento, funcionen para proteger a los más vulnerables y proporcionar a todos una oportunidad justa (Savulescu, 2009). La gente tiene enfermedades y discapacidades y las instituciones sociales igualitarias y las leyes contra la discriminación están diseñadas para garantizar que todo el mundo, independientemente de la desigualdad natural, tenga la oportunidad de tener una vida digna. El mejoramiento genético para eliminar la discapacidad y la enfermedad sería, pues, una forma eficaz de lograr un objetivo ético y humanamente loable.

Finalmente, después de haber desarrollado la discusión bioética entre el bioconservadurismo de Sandel y el transhumanismo de Savulescu acerca del mejoramiento genético, procedo a proponer una alternativa que, tomando algunas propuestas de cada argumentación, podría alcanzar las pretensiones de los planteamientos expuestos: el utilitarismo de regla personalista.

CAPÍTULO III: APROXIMACIÓN AL UTILITARISMO DE REGLA PERSONALISTA PARA ABORDAR EL DILEMA DEL MEJORAMIENTO GENÉTICO

Afrontar el dilema bioético del mejoramiento genético de la persona humana no es una empresa sencilla. Siempre que el significado y el valor de la vida está en medio de una discusión ética, esta se vuelve controversial y se establecen los argumentos de cada parte. En el capítulo primero he ilustrado aquellos aspectos del personalismo y del utilitarismo que nos pueden llevar a una discusión de este talante. Basado en los argumentos de estas dos corrientes, en el segundo capítulo han sido expuestas las ideas y los planteamientos de estos dos autores que se han visto enfrascados en el dilema que motiva esta investigación. Se demuestra así la patente oposición que surge de la discusión entre Sandel y Savulescu, evidenciada en sus concepciones sobre el valor de la vida humana, de su libertad y autonomía además de su comprensión acerca de aquello que consideran correcto frente al mejoramiento genético. Ante esta indudable contradicción, que incluso se podría rastrear hasta los principios del utilitarismo y personalismo, surge la inquietud por una alternativa. Una aproximación que recoja tanto los argumentos del transhumanismo en su búsqueda de la maximización del bienestar social, como los del bioconservadurismo en su pretensión por procurar la prevalencia del valor de la vida de la persona humana. Esta propuesta extiende sus raíces hasta las fuentes primeras tomando forma en el utilitarismo de reglas y en la norma personalista del personalismo ontológico, estableciéndose así como el utilitarismo de regla personalista. Este obtendrá su fuerza argumentativa en tanto que permita el diálogo entre los dos autores y toma en consideración las premisas teóricas de las dos corrientes éticas primeras.

Recuerdo haber encontrado el término “utilitarismo personalista” en un texto sobre la crítica de Wojtyla al utilitarismo. Allí, esta variante termina catalogada como una forma de personalismo, donde se perdía la fuerza del utilitarismo debido a que “se

subordina todo a la persona y a su perfección objetiva, tanto del agente como del destinatario de la acción” (Ugarteche Fernandez, 2014, p. 120) y por ello no se toma en cuenta el principio de utilidad. Mi intención es proponer una alternativa viable de integración de las dos corrientes bioéticas, planteadas en los capítulos anteriores, para sustentar una postura que conlleve a una mayor utilidad social y al mismo tiempo tenga como prioridad a la persona humana dentro de la discusión bioética del mejoramiento genético.

A lo largo del desarrollo de esta propuesta procuro analizar hasta qué punto es factible hacer coexistir ambas corrientes. El intento de hacerlas dialogar y consensuar en ciertos aspectos nos permitirá determinar qué es compatible, qué se podría considerar como común y qué quedaría fuera de la discusión. He decidido utilizar el mismo esquema del que me he servido anteriormente con Sandel y Savulescu, de tal manera que, en primer lugar desarrollaré las tesis éticas que sustentan al utilitarismo personalista, para después abordar la antropología que las fundamentan para finalmente plantear los argumentos de mi propuesta frente al mejoramiento genético.

3.1. Tesis éticas

En esta primera sección retomaré, por un lado, el desarrollo del utilitarismo de reglas como base para la presentación de una de sus variantes que será de vital importancia para la propuesta del utilitarismo de regla personalista. La exposición del utilitarismo de reglas ideal se vinculará eventualmente con la norma personalista, que consistirá en el aporte del personalismo a la ética de esta nueva propuesta.

3.1.1. Utilitarismo de reglas

Con la intención de sustentar el trasfondo ético del utilitarismo personalista traigo a colación en primer lugar al utilitarismo de reglas. Como se desarrolló en el capítulo primero, esta corriente considera una acción moralmente correcta siempre que se ajuste a la regla moral aplicable a la situación existente. Regla moral que será la

adecuada en tanto que produzca la mayor utilidad¹⁰ social esperada si fuese seguida por todas las personas, moralmente motivadas, en situaciones similares (Harsanyi, 1985).

Aquí encontramos un primer aspecto que podría considerarse incompatible en el diálogo entre las propuestas personalista y utilitarista. El utilitarismo de reglas se funda en la teoría de la vida, a saber que, la felicidad (entendida como placer y exención de sufrimiento) es lo único deseable como fin y que todas las cosas deseables lo son, por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evasión del dolor (Mill, 1861/2014). Entonces, si se afirma que la felicidad es lo único deseable como fin y esto es central en el planteamiento utilitarista, cómo colocar a la persona humana como único fin, si este es el fundamento del personalismo y no puede reducirse a la sola satisfacción del placer y exención del sufrimiento. El utilitarismo nos muestra que existe una relación entre el seguimiento de unas determinadas reglas morales y el desarrollo del carácter humano, por eso es que abordo esta propuesta desde el utilitarismo de reglas. Esta importancia de las reglas morales abre una posibilidad hacia la propuesta del utilitarismo personalista. Así, si la regla personalista promueve el carácter humano virtuoso, se puede aspirar a la felicidad humana a través de la aplicación de esta norma. Esto se sigue también de lo que Mill propone en su antropología, la individualidad como autodeterminación¹¹, no es un punto de partida, sino de llegada. Considerada como un proceso, alcanzar la individualidad supone la humanización gradual de la persona humana (Mill, 1861/2014).

Asimismo, como fue mencionado en el primer capítulo, el utilitarismo de reglas no equivale a un culto a las reglas, como si se exigiera una observancia irracional de una regla moral aun cuando su incumplimiento produciría mayor utilidad. Este se sitúa en un punto intermedio entre el utilitarismo de los actos y las diversas teorías deontológicas. Es una teoría moral que puede proporcionar una explicación y justificación racional para estos componentes deontológicos de la moralidad. Esta característica es lo que le permite aproximarse a la propuesta del utilitarismo personalista, un punto medio de diálogo entre

¹⁰ Es importante recordar que cuando hablamos de utilidad social a lo que se hace alusión es al principio de utilidad planteado por la corriente del utilitarismo. Así, nos remitimos a Mill nuevamente recordando que el principio de utilidad se funda en que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer (Mill, 1861/2014, p. 60).

¹¹ Cfr. Cap. I, p. 34

ambos extremos. Mill por ejemplo, deja claro que si el seguimiento de una norma moral como la de no matar, por ejemplo, trae consigo el mayor beneficio al mayor número de personas, entonces se ha de establecer para que todos la sigan. Como lo diría Brandt (1992), “la corrección de un acto no se determina por su utilidad relativa, sino por la utilidad de tener una regla moral relevante” (p. 114).

A este respecto también cabe recordar lo que Mill sostenía sobre el despliegue de la individualidad. Lo que hay que hacer es asumir como propias las decisiones, para convertirlas en auténticas elecciones (Mill, 1861/2014). Asumir creencias y normas morales no estará mal, siempre y cuando lo hagamos de manera consciente conociendo sus fundamentos, sin dejar de lado nuestros propios deseos y sentimientos. No se trata de cumplir ciegamente el personalismo, sino someterlo a un juicio, sin dejar de lado nuestra individualidad.

3.1.2. Utilitarismo de reglas ideal

Por eso es que el sustento ético de mi propuesta de utilitarismo personalista se basa, incluso más concretamente, en una variante del propio utilitarismo de reglas, planteado por Richard B. Brandt (1992): el utilitarismo de reglas ideal. He optado por esta variante porque se aproxima de la mejor manera a una aplicación de los principios personalistas (a ser desarrollados más adelante) sobre una base utilitarista compatible.

El utilitarismo de reglas ideal afirma que el hecho de que sea moralmente obligatorio o moralmente correcto actuar de determinada manera en una situación particular se determina, no por el código o práctica moral actual de la sociedad (estos pueden ser indirectamente relevantes, ya que forman parte de la situación), sino por alguna “regla ideal”, es decir, por la utilidad de tener una determinada regla moral general, o por la utilidad de que se realicen todas o la mayoría de las acciones que forman parte de una clase relevante de acciones (Brandt R. , 1992). Cabe agregar que cuando Brandt hace la diferencia entre código actual y regla ideal, el primero se refiere a la práctica moral existente en una determinada sociedad, bajo determinadas circunstancias; a ello le opone la regla ideal que maximiza la utilidad obtenida, que en nuestro caso será la regla personalista.

Esta propuesta proporcionaría una noción útil de los derechos de la persona, conservando la fuerza de su discurso, sin comprometernos a una visión ciega de los derechos como triunfos morales que nunca pueden ser sobrepasados. Según su punto de vista, los derechos son considerados bienes morales significativos cuyo valor se explica y justifica por el utilitarismo de reglas ideal. Es decir, un sistema moral ideal como el propuesto incluiría algunas protecciones morales fuertes que no pueden ser sobrepasadas por ganancias marginales de utilidad. Sin embargo, estos derechos no tienen por qué ser absolutos. De hecho, ningún código moral ideal debería hacerlos absolutos.

Finalmente, un aspecto en particular que me gustaría resaltar de la teoría de Brandt, que ayudaría en la implementación de su propuesta a la del utilitarismo personalista, es que plantea la interrogante acerca de qué significa para una persona suscribir un principio moral o tener una opinión moral. Esto será de especial utilidad para la comprensión de los principios personalistas en el utilitarismo de reglas ideal. En la respuesta que ofrece se hace hincapié en que la motivación de la persona para evitar acciones consideradas como incorrectas no se deriva totalmente de su creencia de que puedan ser perjudiciales para él o para las personas con las que comparte un vínculo. A esto se agrega que el sentimiento que se experimenta como consecuencia de realizar este tipo de acciones incorrectas tiende a ser una respuesta emocional inherente ante la idea de ser la causa de sufrimiento de otra persona. Estos dos aspectos del utilitarismo de reglas ideal me permiten ahondar en su potencial relación con el personalismo. Esa aparente inherencia hacia la preferencia por evitar el sufrimiento de otras personas, sin la necesidad de estar vinculadas a ella en el contexto de la suscripción de un principio moral, permite vislumbrar una manera de conectar con el personalismo.

3.1.3. La norma personalista

Del otro lado de la moneda, para poder aplicar el utilitarismo de reglas ideal es necesario traer a colación la regla personalista y cómo esta se puede adaptar a la propuesta del utilitarismo personalista. Como bien se desarrolló en el primer capítulo, esta norma parte de la premisa kantiana del imperativo categórico¹² que toma Wojtyla en *Love and*

¹² “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto la tuya como la de las otras personas, siempre y simultáneamente como un fin y nunca como medio” (Kant, 1956, p. 61)

responsability (1960/2013). Aquí se demuestra la importancia de una antropología de referencia para la moral, es decir, de la imperativa prioridad y complementariedad entre la persona y la sociedad.

Como el origen de esta norma plantea una oposición al utilitarismo, o a lo que interpreta Wojtyla como el principio de “uso” de la persona humana (Wojtyla, 1960/2013), no es fácil comprender cómo esta podría ser parte (e incluso fundamento) de una nueva propuesta como lo es el utilitarismo personalista. Sin embargo, en su afán de ser una alternativa al principio utilitarista, la norma personalista olvida que el objetivo del utilitarismo es maximización de la felicidad, entendida no solo como la maximización del placer. La propuesta del utilitarismo personalista, echará mano de la norma personalista en tanto que el valor de la persona humana no se vea mermado en relación con la búsqueda de su felicidad; más aún cuando la felicidad de la persona significará la plenitud de su vida y, por lo tanto, la exaltación del valor de la misma. Además, un aspecto a tener en cuenta es que si bien la norma personalista prioriza el valor de la persona humana, también será necesario tener en cuenta que esta no vive de manera aislada y por lo tanto su compromiso social y comunitario será igual de importante en tanto que se busque la plenificación de la persona como humanidad.

Cabe recordar además los principios que se plantearon, también en el primer capítulo, que fundan la bioética personalista y que le dan forma a la aplicación de la norma personalista dentro de la propuesta del utilitarismo personalista. (a) El principio de la defensa de la vida física, que, como se desarrolla en las tesis antropológicas más adelante, destaca la importancia del cuerpo como el medio a través del cual existimos y podemos ser libres; (b) el principio de la totalidad, que considera a toda la persona como una unidad y que pone de relieve la importancia de la consideración de un todo en la persona; (c) el principio de libertad y responsabilidad, donde se imprime la importancia de la libertad responsable en la búsqueda del bien particular y del bien común; y, finalmente, (d) el principio de sociabilidad y subsidiaridad, que, por un lado, recuerda que la persona vive dentro de un grupo humano del cual forma parte y es su fundamento primero. Mientras que por otro lado, mueve a la persona a apoyar a aquellas que no pueden subsistir (cubrir sus necesidades básicas) por sí mismas, siguiendo un principio de solidaridad que deviene en una verdadera sociedad (García, 2013). Estos cuatro principios resaltan la importancia del valor de la vida humana, de la persona en sí misma y, al mismo tiempo, nos otorgan

una visión más amplia de su rol dentro de una sociedad. Finalmente, estos principios son lo que permiten circunscribir la regla personalista como norma que sostiene la propuesta del utilitarismo personalista.

3.2. Tesis antropológicas

La antropología que fundamenta esta propuesta presenta algunos rasgos del personalismo como sustento del valor de la persona humana. Este, como fue desarrollado anteriormente, se centra en la experiencia de ser persona y el encuentro con otras, lo que le otorga al utilitarismo personalista su núcleo humano y social.

El concepto de persona humana que más se adhiere a la propuesta del utilitarismo personalista es producto del entrelazamiento del pensamiento de Maritain y Mounier. Hablamos de la persona como valor primario al que se subordina la sociedad, la que al mismo tiempo requiere de la acción de la persona para alcanzar el bien común (Maritain, 1941/2006). Entendemos a la persona como una realidad ontológica y subsistente que se afirma en el mundo y tiene la capacidad de modificarlo a través del ejercicio de su libertad.

Algo conveniente a destacar es que, como vimos anteriormente desde la perspectiva de Mounier, no es posible definir a la persona por su singularidad pues esta niega cualquier posibilidad de conceptualización o definición en sentido literal. Dicho de otro modo, no se puede definir algo que es tan singular en cada caso, pues los aspectos comunes que se le podrían atribuir a la persona, son más bien particulares de cada persona y por lo tanto diferentes (Mounier, 1949/2002). Es por este motivo que la propuesta del utilitarismo personalista no sería atomista, sino todo lo contrario, nos abriría a la posibilidad de la comunidad, al valor de la utilidad social.

Finalmente, otra de las características de la noción de persona es que no puede ser estimada como un objeto, no es un qué, sino un quién. En el utilitarismo personalista habría que proceder a tratarla con otro tipo de categorías ya que “no se puede transferir definiciones y categorías válidas solo en el mundo puramente objetivo al dominio del discurso de la persona, porque no los admite” (Marcel, 1950, p. 218).

Respecto de la valoración de la persona humana, el utilitarismo puede también otorgarnos una perspectiva válida desde su aproximación del desarrollo de la naturaleza humana en facultad moral. Considerando a la virtud como búsqueda del bien común y por lo tanto desarrollo natural de la persona, Mill recuerda que la acción del ser humano no se basa solo en las consecuencias de sus acciones (como lo afirmaba su maestro Bentham), sino que es necesario considerar no solo el exterior sino el interior del individuo (De Miguel, 1994). Las acciones no tendrán consecuencias solo en el exterior sino en el interior de la persona y por lo tanto modificarán y formarán su carácter. Esta valoración del carácter humano como virtud, búsqueda del bien común, se hace relevante para el utilitarismo personalista en tanto que se aleja del consecuencialismo puro y se acerca a la propuesta de la búsqueda del bien personal y comunitario.

Un aspecto más de la noción de persona a tener en cuenta para el utilitarismo personalista es lo que Savulescu entiende por naturaleza humana y lo que esta conlleva. Se trata de un concepto poblacional, selectivo y disposicional: en tanto que no se puede definir en base a un solo individuo sino al conjunto, determinado por ciertas características específicas y depende del entorno al que se encuentre (Bostrom & Savulescu, 2009). Respecto a esta segunda característica de la naturaleza humana (su ser selectiva) podríamos considerar aquello que nos caracteriza y nos permite un estatus moral superior: la capacidad de razonar, de actuar a partir de razones normativas, la autonomía, la capacidad de entablar relaciones sociales complejas, la empatía y la simpatía. En especial, para esta propuesta se realzaría nuestra capacidad de mostrar una racionalidad práctica, de actuar en base a razones normativas, de seguir ciertos patrones morales (Savulescu, 2009), que en este caso sería la norma personalista.

Ahora bien, como el tema concreto que nos atañe es el mejoramiento genético, donde lo que se pretende mejorar es el cuerpo (en la gran mayoría de los casos), otro aspecto del personalismo que adquiere importancia es la corporalidad. El cuerpo no es solo un instrumento de uso puramente objetivado, sino que se ha de considerar como mediador en la interacción con el mundo. Lo podríamos considerar como constitutivo de la persona humana: la persona no tiene un cuerpo sino que es cuerpo. La corporalidad no es un objeto a disposición del sujeto (Marcel, 1959), por lo que según la propuesta del utilitarismo personalista, este no podría ser tratado como un medio, separado de la persona, para lograr un fin diferente al bienestar de la misma persona y de la sociedad.

Una buena parte de esta propuesta implica nuestra interacción como sociedad, así el tema de la interpersonalidad e intersubjetividad es relevante para fundarla. Recordemos la relevancia que tiene para el pensamiento personalista el *Tú* en la constitución del *Yo*. El *Yo-persona* se construye en y a través de la relación, por medio de la superación de la relación *Yo-Ello* (objetivismo) y el camino hacia una relación interpersonal *Yo-Tú*¹³. Se trata entonces de una genuina relación interpersonal que coloca dos subjetividades irrepitibles que se conectan desde su núcleo más íntimo, lo que Buber llama “una conexión de los dos mundos interiores”. No existe el *Yo* sin el *Tú*, haciendo de la relación *Yo-Tú* imprescindible para la identidad de cada persona (Buber, 1923/2017).

Sin embargo, cabe aclarar que el reconocimiento del otro no es condición *sine qua non* del reconocimiento de sí. Incluso si seguimos la premisa de Marcel (1959), quien plantea que si no hay sujeto, no es posible establecer una relación, se mantiene firme la idea de que la constitución del sujeto está íntimamente vinculada a la autorreflexión. Además, el reconocimiento del otro en Buber es escenario para la autorreflexión, y en este escenario, a través de la voluntad y la autoconciencia, deberá reconocer al otro como persona, en su esencia, como ser (Buber, 1923/2017). Esto nos remite a la reflexión realizada por Sandel cuando se refiere a la capacidad de reflexión del individuo en la búsqueda de una autocomprensión más profunda. Recordemos que Sandel hace alusión a la diferencia de la autorreflexión con respecto a la capacidad de elección, que es lo que le permite al yo ir más allá de uno mismo; no obstante, la capacidad de reflexión nos concede la posibilidad de constituir la identidad en relación, así como lo manifiesta Buber, nuestra identidad tiene más de búsqueda que de elección (Sandel, 1982). Esta característica le permitiría al utilitarismo personalista acercarse a la dimensión social que implica conceder el centro de su ética a la persona humana con el objetivo de no considerar al individuo aislado sino en su concepción intersubjetiva. La intersubjetividad configura la realidad personal y genera un vínculo con otros seres, cada uno con una realidad particular y, al mismo tiempo, correlacionados.

¹³ Diada *Yo-Tú*: En la vida de las personas, las relaciones entre unas y otras, se dan entre un *Yo* y un *Tú* entendido como interlocutor personal del *Yo* (Buber, 1923/2017).

Para complementar esta premisa ahondo en la idea de Sandel que propone que venimos al mundo cargados de compromisos y relaciones que no elegimos. Si vivimos en base a encuentros, es evidente que siendo estos determinantes terminen por moldear nuestra forma de ser persona y al mismo tiempo terminen por plantearnos cuestionamientos morales (Sandel, 1982, p. 179). La premisa social del utilitarismo personalista se sirve de esta afirmación para considerar la importancia de la comunidad donde nos hacemos y somos hechos por los demás mientras vivimos juntos.

Por otra parte está la idea de libertad que propone Sandel por un lado y la que propone por su parte Savulescu, a partir del utilitarismo. La propuesta del primero encaja dentro del seguimiento del ideal del bien, en comparación con la libertad liberal, que rige en tanto se respeten los derechos de los demás (Sandel, 1982). Es decir que la libertad que Sandel plantea se basa en el seguimiento de un ideal de bien que se apega a la propuesta del utilitarismo personalista, en tanto que este bien ideal es la persona humana. En cuanto a Savulescu, él sigue la propuesta del liberalismo, en tanto que se remite al respeto de los derechos de los demás. Esta identificación de la libertad como autodeterminación es algo que el propio Mill desarrolló en su momento, sin embargo este se muestra intransigente en tanto que la libertad no puede ser vulnerada de ninguna manera, por más bien particular o común que se busque. Por su parte Savulescu, considera que la autonomía no puede ser un valor absoluto de la persona pues existirán situaciones en las que se justificaría infringirla¹⁴ (Sandu, 2013). Es esta idea última la que permite a mi propuesta del utilitarismo personalista tener la libertad de aplicar la norma personalista sin mellar la autonomía de los involucrados, siempre que se busque ese bien común. De la misma forma que se sigue el principio utilitarista del bienestar de los individuos que prevalece respecto de su autonomía (siempre preferible a la dependencia de otra persona) y el bienestar individual que no puede prevalecer sobre el bienestar social (Stein & Savulescu, 2011, p. 311).

Una última característica de la antropología del utilitarismo personalista se encuentra en la discusión que presentan Sandel y Savulescu acerca del estatus moral del embrión humano, en tanto que es potencialmente una persona.

¹⁴ Para lograr una justicia distributiva, para evitar el daño causado a los demás y en caso de interés público, por ejemplo.

Savulescu postula que el estatus moral del embrión es insignificante en tanto que la vida en cuestión no es todavía la de un niño, la de una persona. Este argumento sigue, al pie de la letra, la búsqueda del bienestar del utilitarismo, en tanto que el valor de la vida se subsume al mayor bien. Esto se puede evidenciar en el siguiente ejemplo sobre el principio del consentimiento como parte de los procedimientos médicos:

(...) en una investigación sobre la terapia génica para la deficiencia de OTC¹⁵, un comité de ética exigió el reclutamiento de participantes adultos con la forma leve de la enfermedad, en lugar de bebés recién nacidos con la forma letal y grave de la enfermedad. Un ensayo de terapia genética de este tipo no supone un riesgo o una carga mínima y había participantes capaces de dar su consentimiento. Pero como el daño esperado era mayor en los adultos que para los recién nacidos, que morirían de todos modos, el ensayo debía realizarse en recién nacidos “incompetentes”, ya que tenían menos que perder. (Savulescu, 2017, p. 2)

Si bien habla de recién nacidos, y no de embriones, se puede ponderar la importancia que tiene para Savulescu la vida humana y evidentemente, la vida humana en potencia.

Por su lado, la visión de Sandel rescata el valor del embrión como una fuente de asombro pues contiene en sí la capacidad de desarrollarse hasta convertirse en un ser humano completo. Siguiendo la regla personalista, si consideramos toda vida humana por un valor intrínseco, es lógico que se conceda valor a sus primeras etapas (Steinbock, 2007). Además, reconoce la relevancia que tiene el valor del embrión, al contrario de la concepción de que lo cataloga como una simple cosa disponible para su uso, como un simple medio para satisfacer nuestro afán prometeico pues significaría la pérdida de su importancia como vida humana naciente. Sin embargo, afirma que tampoco sería necesario considerarlo como una persona humana de pleno derecho para reconocer que es digno de respeto (Sandel, 2005). El cuestionamiento de Sandel se basa ya no en la discusión sobre si se debe hacer “uso” de ellos, sino en por qué y para qué. Esta última afirmación será desarrollada más adelante dentro de la argumentación del utilitarismo personalista ante el mejoramiento genético.

¹⁵ Deficiencia de ornitina transcarbamilasa (OTC por sus siglas en inglés): trastorno genético que hace parte del grupo de enfermedades que se llaman trastornos del ciclo de la urea y que resultan en la acumulación de amoniaco en la sangre.

En conclusión, el desarrollo de un trasfondo basado en las teorías éticas y en la antropología que se aneja a estas, toma una elevada importancia a la hora de fundamentar mi propuesta del utilitarismo personalista. Estas premisas nos permiten vislumbrar, de cierto modo, lo que propone esta nueva perspectiva al procurar el diálogo y síntesis del personalismo y el utilitarismo. Más aún, con la finalidad de buscar un punto de encuentro en la discusión entre el bioconservadurismo y el transhumanismo y así abordar el dilema del mejoramiento genético del ser humano.

3.3. Argumentación sobre el mejoramiento genético

Antes de ahondar en esta propuesta, me parece adecuado recurrir a una clasificación que Savulescu (2009) plantea como las posturas básicas frente al debate del mejoramiento: (1) El mejoramiento es moralmente malo y no debería estar legalmente permitido; (2) el mejoramiento es moralmente malo, pero debería estar legalmente permitido. Aunque las personas deberían ser desanimadas de emplear tecnologías de mejoramiento genético, por persuasión, impuestos, u otros medios, no se debería evitar que puedan hacerlo; (3) el mejoramiento es moralmente neutral y debería estar legalmente permitido; (4) el mejoramiento es moralmente correcto, pero no debería estar legalmente requerido. Se debe alentar y facilitar a las personas el mejoramiento, pero todos serían libres de rechazarlo; (5) el mejoramiento es moralmente correcto y debería estar legalmente requerido.

Dentro de estas categorías podríamos fácilmente encontrar los planteamientos presentados por el bioconservadurismo de Sandel (la posición personalista que rechaza las mejoras radicales) y el transhumanismo de Savulescu (que favorecerá casi cualquier tipo de mejora, incluidas las radicales). No obstante, la propuesta que planteo con el utilitarismo personalista acerca del mejoramiento genético no concuerda directamente con ninguna de las mencionadas categorías. Esta opción invita a considerar una categoría alternativa que consideraría al mejoramiento como moralmente correcto, siempre y cuando se revise y se discierna cada caso particular para evaluar su plausibilidad y la posibilidad de aumentar las posibilidades de vida y bienestar de la humanidad. Además, la pregunta ya no se trataría de si se debe o no mejorar genéticamente, sino cómo

implementar esta oportunidad de prosperidad, respetando la vida humana, en nuestras propias vidas y sociedades.

a. Un mejoramiento contextualizado

Uno de los aspectos más relevantes de la propuesta es que procuraría una evaluación de cada caso para aplicar los criterios del utilitarismo de reglas basado en la norma personalista. Debido a la diversidad de generalizaciones morales que se aplican a debates bioéticos como el del mejoramiento genético, la propuesta del utilitarismo personalista buscará el mayor bienestar social, siguiendo la premisa del respeto de la persona humana, según sea el caso a evaluar. De aquí que la aplicación del mejoramiento no se regiría por una norma general para todos los casos, sino que se tendrían en cuenta todos los aspectos que intervendrían en el mismo, para poder tomar una decisión. Como Savulescu propone, no es lo mismo crear superinmunidad ante todas las agresiones biológicas que elegir los rasgos de personalidad de nuestra descendencia mediante selección genética (Savulescu & Bostrom, 2009). De esta manera, lo que se busca no es decidir si apoyar o no el mejoramiento. No se trata de establecer un criterio único para su determinación moral, sino procurar criterios que permitan valorar cada caso y contrastarlo con la búsqueda de un bienestar social común, sin desmedro de la persona humana. Incluso se puede considerar que no se trata de limitar el acceso a opciones que podrían beneficiar a ciertas personas, sino en prepararlas para saber cómo utilizarlas.

b. Llevar la naturaleza humana a su máxima expresión de bienestar

En el segundo capítulo mencioné que Daniels (2009) plantea un concepto de naturaleza humana del que Savulescu se guiaba para revocar el argumento de los bioconservadores. Este concepto de una naturaleza humana que es poblacional, disposicional y selectiva puede ser de utilidad para la postura del utilitarismo personalista frente al mejoramiento genético. Esto se hace evidente en primer lugar, porque reafirma el optar por un mejoramiento contextualizado, desde la perspectiva de una naturaleza disposicional, que caracteriza la variabilidad de personas dependiendo del entorno en el que se encuentran. En segundo lugar, porque hablamos de mejoras a nivel individual y no poblacional, es decir que no existiría el riesgo de modificar la naturaleza humana. Finalmente, la característica que más nos interesa es su selectividad, ya que esta nos

permite identificar como propios ciertos rasgos determinantes para reconocernos como seres humanos. Estos rasgos como la racionalidad, la autonomía, la capacidad de entablar relaciones sociales complejas, la empatía y sobre todo la capacidad de actuar en base a razones normativas (creencias sobre lo que debemos hacer, que nos llevan a actuar en base a ellas)¹⁶ son aspectos que desde la mirada del utilitarismo personalista son inaceptables de ser objeto del mejoramiento genético, porque afectarían directamente nuestra naturaleza. Sin embargo, si el mejoramiento se pone al servicio de la búsqueda de bienestar, es decir, a través del uso de nuestra racionalidad, de la puesta en práctica de nuestra autonomía, de nuestra preocupación por el otro y de nuestra capacidad de actuar basados en normas (en este caso siguiendo el personalismo) lo que estaría logrando sería expresar lo que es fundamentalmente propio de la naturaleza humana¹⁷. Como lo afirma Savulescu “lejos de ir en contra del espíritu humano, el mejoramiento lo expresa en su plenitud” (Savulescu, 2005, p. 38).

c. Sobre el uso de los embriones en investigación de mejoramiento genético

Como se mencionó entre las tesis antropológicas, el estatus moral del embrión es uno de los temas que puede generar mayor discrepancia entre ambas perspectivas. Por ello, argumentos como el de Savulescu son los que me generan cierto reparo al sostener que, por ejemplo, la selección genética en embriones no debería limitarse solo a prevención de enfermedades sino que se debería poder disponer de los mismos para ensayos que sigan la finalidad del mejoramiento genético (Savulescu, 2017). La incomodidad que este tipo de argumentos trae consigo se sostiene en el valor que se les otorga a los embriones. Porque cuando para Savulescu son irrelevantes, para la propuesta del utilitarismo personalista estos son potencialmente personas y componen una parte de la historia de la humanidad, como lo sostiene Sandel. Así, el utilitarismo personalista no consideraría al embrión como una simple cosa, sino procuraría reconocer el estatus moral del embrión en tanto potencialmente persona y por ello digno de respeto. Sin embargo, también sería conveniente reconocer que, por ejemplo, los embriones que son descartados en procedimientos como la fertilización *in vitro* podrían disponerse en la investigación para la búsqueda de soluciones a enfermedades raras, trastornos genéticos u otro tipo de

¹⁶ No es solo nuestra inteligencia lo que nos ha traído tan lejos, sino nuestra capacidad de elegir entre lo que está bien y lo que está mal.

¹⁷ Cfr. Cap II, pp. 63-64.

males que pudieran conducir hacia una mejora del bienestar común de la humanidad. De esta manera, se trataría de un uso restringido y al mismo tiempo responsable, siempre que no se vulnere su potencial identidad de persona por simples caprichos investigativos.

d. La condena del mercantilismo

En sociedades mercantilistas como las nuestras, el mejoramiento genético puede ser comprendido como un tipo de tecnología que está al alcance y tiene la apariencia de ser útil para determinados objetivos o ambiciones. Es a causa del dominio de esta lógica de mercado que este tipo de procedimientos van a encontrar un nicho en el cual existirán personas que podrían echar mano de él solo por el simple hecho de estar disponible. Según Sandel existe una tendencia en la sociedad actual tal que una vez que una tecnología se vuelve disponible, esta termina por extralimitarse. En el caso del mejoramiento, pierde su pretensión de la búsqueda de salud y termina por alimentar el impulso competitivo que domina nuestra sociedad. La reducción de nuestra vida al mercado y la corrupción de nuestra relación con la investigación, en ámbitos tan prometedores como el mejoramiento genético, es lo que nos lleva a pensar que si no tomamos las medidas adecuadas para lidiar con ellas, nuestro futuro puede no ser tan promisorio. Es aquí donde la propuesta del utilitarismo personalista plantea la prioridad del valor de la persona y de sus relaciones, en comparación con el tratamiento de tecnologías como el mejoramiento genético como si fuesen fines.

e. Recobrar la intención revolucionaria de Mounier

Un aspecto del personalismo que se desarrolló en el primer capítulo fue la propuesta de uno de los primeros pensadores de este movimiento, el personalismo comunitario de Emmanuel Mounier. De esta propuesta lo que me interesa resaltar es su fervor, no solo para promover un nuevo planteamiento filosófico con la intención de priorizar a la persona sino para procurar mover a la reflexión, con el mismo objetivo, a la sociedad entera en busca de cambios en su modo de vida y organización social. De esta manera, obtiene la debida importancia la reflexión social, no solo en la discusión del mejoramiento sino en las condiciones sociales de su aplicación.

La propuesta del utilitarismo personalista pretende entonces ser una fuerza transformadora de la realidad actual de las personas. Aquí seguimos una de las enseñanzas de Sandel quien afirma que “necesitamos urgentemente de una mayor reflexión moral en nuestra vida pública” (Spencer, 2020, p. 6). De esta necesidad se sigue que no es posible construir una sociedad justa sin tener una referencia a concepciones discutibles de bien. Es decir, que bajo las premisas sociales en las que nos desarrollamos tiene que existir una base moral que a su vez tiene como fundamento a la persona. No se trata entonces de prohibir, por ejemplo, la selección del sexo de los hijos por las consecuencias que tiene a nivel social sino buscar y encontrar una solución apropiada para luchar o erradicar el sexismo, las instituciones sociales y las prácticas que las causan. En el caso del mejoramiento genético, este incluso se podría utilizar para disminuir la desigualdad social aumentando las posibilidades de vida y bienestar de los más desfavorecidos. Sin embargo, el peligro que podría traer esta aplicación, y lo que propone el utilitarismo personalista, es que nos distraería de la reflexión crítica acerca de nuestra forma de organizar nuestras sociedades y nuestras economías. Se evidenciaría la pérdida de nuestra capacidad de agencia como personas al emplear el mejoramiento genético con el objetivo de cambiarnos a través de la tecnología para calzar en el mundo y en las reglas que nosotros mismos hemos creado, en vez de cuestionar y debatir si hemos diseñado el sistema de roles y recompensas de una manera justa.

CONCLUSIONES

En la presente investigación se ha procurado una alternativa de abordaje al dilema bioético del mejoramiento genético a través de una aproximación a la pregunta por el valor de la vida humana y del bienestar social. El primer capítulo se ha enfocado en la fundamentación teórica de dos corrientes que abordan este cuestionamiento, el personalismo y el utilitarismo. En el segundo se ha presentado la confrontación entre Michael Sandel y Julian Savulescu en su argumentación acerca del mejoramiento genético, para lo cual se desarrollaron también sus tesis éticas y antropológicas. Finalmente, el tercer capítulo postula la alternativa a esta discusión, el utilitarismo de reglas personalista. Se concluye, a partir de lo planteado que:

- Primera conclusión

El personalismo coloca en el centro de su argumentación el concepto de la persona, enfatizando las implicaciones filosóficas de la experiencia personal. Este concepto de persona, según sus exponentes, se refiere a un individuo concreto que no vive subsumido a las leyes del universo de fuerzas en el que se desarrolla. Un individuo que busca darle sentido a su vida, encarnado en el mundo a través de su corporalidad y de un carácter social y comunitario característico. De esta concepción se desprenden: la importancia de considerar a la persona bajo categorías de *quién* y no de *qué*, como si fuera un objeto; la relevancia del valor primario de la persona a la que se subordina la sociedad, que al mismo tiempo, requiere de la acción de la primera para alcanzar el bien común; lo fundante de nuestro ser relacional, la necesidad del *Tú* en la constitución de la identidad del *Yo*. Por último, basado en la interpretación de los tipos de personalismo, se observa que la necesidad de la interpersonalidad en el personalismo comunitario, como base de la búsqueda del bien común, de la mano con la necesidad de interpretación de la realidad del personalismo hermenéutico nos dan una idea de lo que el personalismo supone como corriente. Al mismo tiempo, el personalismo ontológico moderno prioriza la existencia

del ser persona añadiendo nociones contemporáneas que permiten una mejor comprensión de su metafísica para no desvincularla de la realidad actual.

- Segunda conclusión

La premisa del utilitarismo que se plantea solamente basada en el mayor bien para el mayor número es una simplificación demasiado escueta para lo que implica esta corriente normativa. Hemos seguido la propuesta original del John Stuart Mill, quien actualizando lo planteado por su maestro Bentham, formula el principio de utilidad en base a la preferencia por los placeres elevados que nos distinguen de la sola búsqueda por satisfacer nuestras necesidades. La razón última de la superioridad de los placeres elevados se encuentra en que el criterio de utilidad no lo constituye la máxima felicidad del propio agente, sino la máxima felicidad del mayor número. La felicidad milleana es el fin (no hedonista) a alcanzar, para el cual es necesario el desarrollo de la libertad e individualidad (en tanto autodeterminación y autodesarrollo) y de la virtud (entendida como la búsqueda del bien común). Luego, a través de la exposición de tres componentes centrales del utilitarismo se concluye que las consecuencias de un acto son las que lo hacen correcto o incorrecto pero también se ha de considerar la calidad moral de las acciones por la observancia de ciertas normas; el bienestar que se busca consiste en la obtención, en un grado elevado o al menos razonable, de una calidad de vida que, en general, una persona desea o prefiere tener. De lo que se desprende el concepto de preferencia utilitarista entendido, por un lado, como la elección habitual e intencionada cuando se tiene la posibilidad y, por otro lado, como un estado mental introspectivo de gusto por una cosa más que por otra; el agregacionismo conmina al utilitarismo a optar, en los dilemas morales, por la maximización del bienestar de los intereses de todo el conjunto. Finalmente, en la descripción del utilitarismo de acto y el utilitarismo de reglas se ilustra que su principal diferencia radica en que el primero reconoce, mientras que el segundo niega, la dependencia lógica de la justicia en la existencia de reglas morales adecuadas que definan los derechos y las obligaciones morales de las personas.

- Tercera conclusión

El planteamiento de Michael Sandel como exponente bioconservador nos confronta con la construcción de nuestra identidad. Nos conmina a una identidad situada dentro de una

comunidad real y cercana. Su propuesta del *telos* entendido como bien común y aquello a lo que estamos llamados, nos lleva a cuestionar los fines que buscamos en la sociedad actual: el deseo de dominio y de querer someterlo todo a la satisfacción de nuestros deseos. Postula además que tenemos que considerarnos “individuos llenos de compromisos” (en contraste con el “ser sin compromisos” de la teoría liberal rawlsiana) porque no basta con la voluntad y la elección. Somos seres relacionales, configurados dentro de una comunidad y la moralidad de nuestras acciones subyace a ello. En suma, su propuesta frente al mejoramiento genético nos lleva a una reconsideración social acerca de nuestro sentido de humildad frente a lo dado y el sentido de solidaridad contrario al ensimismamiento individualista.

- Cuarta conclusión

La propuesta de Julian Savulescu nos ha permitido adentrarnos en el pensamiento transhumanista. Vimos su ética que ya no sustenta una manera correcta de actuar sino más bien las características propiamente humanas que nos llevarían a actuar moralmente. Apreciamos la interpretación de las normas éticas que según su contexto nos permite promover el bienestar común sobre el individual. Sopesamos su concepción del estatus moral superior del ser humano, en tanto que se preserven sus características propiamente humanas. Hemos descubierto que no se trata de una defensa utilitarista absoluta sino que contempla la complejidad del significado del bienestar de la persona y de la sociedad. Finalmente, su argumentación a favor del mejoramiento genético se sustenta en la búsqueda de justicia por mejorar la vida y oportunidades de las personas y de su descendencia.

- Quinta conclusión

Basado en la aplicación de la norma personalista de Wojtyla como fundamento para el utilitarismo de reglas ideal de Brandt, se esboza una síntesis en la que se mantiene la centralidad de la persona humana en los dilemas éticos y al mismo tiempo se procura la maximización del bienestar social. El planteamiento de la norma personalista demuestra la importancia de una antropología de referencia para la moral, de la imperativa prioridad y complementariedad entre la persona y la sociedad. De seguir esta norma, como una regla ideal que busca la máxima utilidad social tendrá que hacerse de manera consciente,

conociendo su fundamento y sin dejar de lado nuestra individualidad, es decir, sin absolutizarla. Todo esto nos lleva a considerar la plausibilidad de integración entre dos corrientes aparentemente opuestas como lo son el personalismo y el utilitarismo.

- Sexta conclusión

En la pretensión por maximizar el bienestar de la persona, el utilitarismo personalista se sirve de las características de la naturaleza humana. Su ser disposicional, nos permite acercarnos al dilema del mejoramiento genético a través de una aproximación contextualizada, ya no de un criterio único sino de una evaluación casuística contra cualquier generalización moral. La intervención en la persona no puede considerarse en su generalidad, sino en su especificidad y por ello es necesario abordarla dentro de su contexto.

- Séptima conclusión

A partir de otra de las características de la naturaleza humana, su cualidad de ser selectiva, el mejoramiento genético que sigue el utilitarismo personalista propone una expresión de la plenitud humana. Reconocemos como rasgos característicos que nos identifican como humanos a la racionalidad práctica y a nuestra capacidad de seguir patrones morales. Por ello, si el mejoramiento que se pone al servicio de la búsqueda de bienestar hace uso de estas características termina por expresar en su plenitud lo que nos hace fundamentalmente humanos.

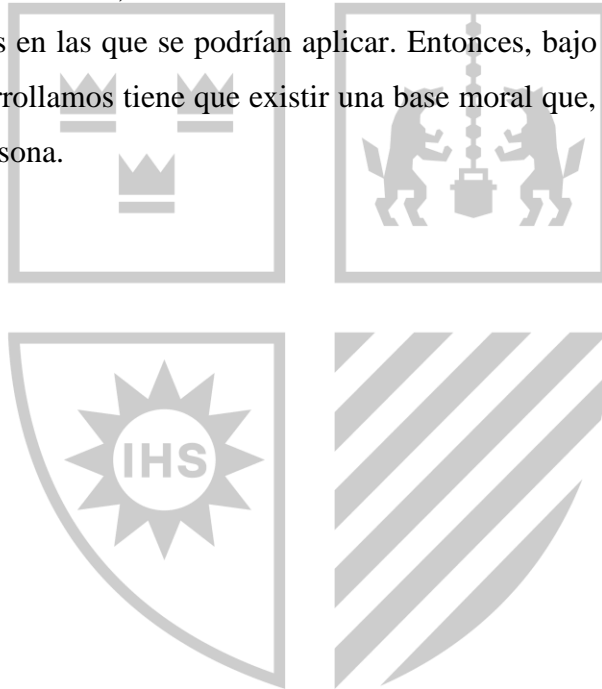
- Octava conclusión

En la discusión por el valor de la vida entre el bioconservadurismo de Sandel y el transhumanismo de Savulescu aparece el estatus moral del embrión humano. La propuesta del utilitarismo personalista recoge la consideración de estos como potencialmente personas, como parte de la historia de la humanidad y los considera dignos de respeto. Sin embargo, aquellos que son descartados en procedimientos científicos socialmente aceptados, como la fertilización *in vitro* por ejemplo, podrían disponerse para la investigación científica en la búsqueda del bienestar común. Se les

considera entonces, susceptibles de ser utilizados siempre que su aplicación sea responsable, restringida y considere el respeto que se merecen.

- Novena conclusión

La propuesta del utilitarismo personalista pretende ser una fuerza transformadora de la sociedad, de la realidad actual de las personas. A partir del rescate del carácter revolucionario del personalismo mounierano se busca promover una reflexión crítica sobre nuestro estilo de vida y nuestra organización económico-social. Por ello, más que aplicar tecnologías como el mejoramiento genético para modificar las circunstancias injustas de nuestras sociedad, se hace relevante la reflexión moral y la discusión de las condiciones sociales en las que se podrían aplicar. Entonces, bajo las premisas sociales en las que nos desarrollamos tiene que existir una base moral que, a su vez, tenga como fundamento a la persona.



RECOMENDACIONES

Finalmente, algunos aspectos que quedan pendientes a desarrollar en futuras investigaciones están relacionados con:

- Primera recomendación

Un estudio sobre accesibilidad real del mejoramiento para todos por igual, frente al ingenuo planteamiento de Savulescu que apuesta por nuestro libre albedrío y sentido de responsabilidad sobre la manera de utilizar este tipo de tecnología. Esta propuesta podría estudiarse desde las perspectivas económica y sociológica con el fin de conseguir que el mejoramiento produjera una mayor justicia social.

- Segunda recomendación

Una evaluación de los efectos del mejoramiento genético masificado en el pseudo-equilibrio ecológico en el que vivimos. La eliminación de enfermedades, el prolongamiento de la vida y el consecuente crecimiento demográfico nos llevaría a depredar los recursos de manera más desordenada e incontrolable con tal de sobrevivir y qué decir de buscar el bienestar de toda la humanidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amelan, R. (2016). *UNESCO panel of experts calls for ban on "editing" of human DNA to avoid unethical tampering with hereditary traits*. Obtenido de UNESCO International Bioethics Committee: <https://en.unesco.org/news/unesco-panel-experts-calls-ban-editing-human-dna-avoid-unethical-tampering-hereditary-traits>.
- Annas, G., Andrews, L., & Isasit, R. (2002). Protecting the endangered human: Toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alterations. *American Journal of Law & Medicine*, 28, 151-178.
- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the principles of morals and legislation*. Kitchener: Batoche Books.
- Berlin, I. (1988). John Stuart Mill y los fines de la vida. En I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad* (págs. 244-277). Madrid: Alianza Editorial.
- Bermeo, E. (2019). *Aportes del Personalismo Ontológico Moderno a la Bioética Personalista* (Tesis de Doctorado). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Bostrom, N., & Sandberg, A. (2009). The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. En N. Bostrom, & J. Savulescu (Edits.), *Human Enhancement* (págs. 375-416). Oxford: Oxford University Press.
- Bostrom, N., & Savulescu, J. (2009). Human Enhancement Ethics: The State of the Debate. En N. Bostrom, & J. Savulescu (Edits.), *Human Enhancement* (págs. 1-22). New York: Oxford University Press.
- Brandt, R. (1992). *Morality, utilitarianism, and rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandt, R. B. (1989). Fairness to happiness. *Social Theory and Practice*, 15(1), 35-58.
- Buber, M. (1993). *Yo y tú*. Madrid: Caparrós.
- Burgos, J. M. (2012). *Introducción al personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Cavaliere, G. (2019). *The Ethics of Human Genome Editing*. WHO Expert Advisory Committee on Developing Global Standards for Governance and Oversight of Human Genome Editing, Department of Global Health and Social Medicine, London.
- Daniels, N. (2009). Can Anyone Really Be Talking About Ethically Modifying Human Nature? En N. Bostrom, & J. Savulescu (Edits.), *Human Enhancement* (págs. 25-42). Oxford: Oxford University Press.
- De Miguel Alvarez, A. (1994). *Cómo leer a John Stuart Mill*. Madrid: Ediciones Jucar.
- Díaz, C. (2004). *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Salamanca: Mounier.
- Driver, J. (2014). The History of Utilitarianism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>.
- Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ebner, F. (2021). *The Word & the Spiritual Realities (the I and the Thou): Pneumatological Fragments*. (J. R. Chapel, Ed., & H. J. Green, Trad.) Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

- Escobar-Picasso, E., & Escobar-Cosme, A. L. (2010). Principales corrientes filosóficas en bioética. *Boletín médico del hospital infantil de México*, 67(3), 196-203.
- Fukuyama, F. (2004). Transhumanism. *Foreign Policy*(144), 42-43.
- García, J. J. (2013). Bioética personalista y bioética principialista. Perspectivas. *Cuadernos de Bioética*, XXIV(1), 67-76.
- Guisan, E. (2014). Introducción. En J. S. Mill, *El utilitarismo* (E. Guisan, Trad., págs. 9-46). Madrid: Alianza Editorial.
- Habermas, J. (2008). Prólogo. En M. Sandel, *Plädoyer gegen die Perfektion Ethik im Zeitalter der genetischen Technik*. Berlin: Berlin University Press.
- Hajdin, M. (1990). External and Now-For-Then Preferences in Hare's Theory. *Dialogue*, 29(2), 305-310.
- Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R. M. (2009). A Utilitarian Approach. En H. Kuhse, & P. Singer (Edits.), *A Companion to Bioethics* (págs. 85-90). Chichester, Reino Unido: Wiley-Blackwell.
- Harsanyi, J. C. (1985). Rule Utilitarianism, Equality, and Justice. *Social philosophy and policy*, 2(2), 115-127.
- Hope, T., Savulescu, J., & Hendrick, J. (2008). *Medical ethics and law: the core curriculum*. Edinburgh New York: Churchill Livingstone/Elsevier.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (P. M. Barbosa, Ed.) San Juan.
- Levinas, E. (1987). *Time and the Other*. (R. A. Cohen, Trad.) Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito* (Sexta ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Maley, J. (10 de Agosto de 2008). Changing the nature of human beings. *Sydney Morning Herald*, pág. 10. Obtenido de <https://www.smh.com.au/national/changing-the-nature-of-human-beings-20080810-gdsp4.html>
- Marcel, G. (1950). *The mystery of being - I.Reflection and Mystery*. (G. S. Fraser, Trad.) Chicago, Illinois: Henry Regnery Company.
- Marcel, G. (1951). *Les hommes contre l'humain*. París: La Colombe.
- Marcel, G. (1959). *Filosofía concreta*. (A. Gil Novales, Trad.) Madrid: Revista de Occidente.
- Marcel, G. (2003). *Ser y Tener*. (A. Sanchez, Trad.) Madrid: Caparros Editores.
- Marías, J. (1983). *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1997). *Persona*. Madrid: Alianza.
- Maritain, J. (1951). *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maritain, J. (1968). *The peasant of the Garonne*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Maritain, J. (1999). *Humanismo Integral*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Maritain, J. (2006). *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*. (Á. Álvarez de Miranda, Trad.) Madrid: Ediciones Encuentro.
- McCready, A. R. (1999). The limits of logic: A critique of Sandel 's philosophical anthropology. *Philosophy & Social Criticism*, 25(4), 81-102.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo* (Tercera ed.). (E. Guisán, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Mill, J. S. (2014). *Sobre la Libertad*. (C. Ruiz Sanjuán, Trad.) Madrid: Ediciones Akal.
- Mounier, E. (2002). El personalismo. En E. Mounier, *El personalismo: Antología esencial* (págs. 599-672). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mounier, E. (2002). Revolución personalista y comunitaria. En E. Mounier, *El Personalismo: Antología esencial* (págs. 21-362). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mulgan, R. G. (1977). *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*. Oxford: Clarendon.

- Nédoncelle, M. (1953). *De la Fidélité*. Paris: Aubier Montaigne.
- Nédoncelle, M. (1996). *La reciprocidad de las conciencias*. (J. Vázquez Borau, & U. Ferrer Santos, Trads.) Madrid: Caparrós Editores.
- Páramo Valero, V. (2013). ¿Qué tiene de malo la perfección? Consideraciones sobre el problema moral de la optimización genética en deporte. *PERSONA . Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 72-82.
- Personalism. (2013). En *Encyclopedia Britannica*. Recuperado de <https://www.britannica.com/topic/personalism>
- Plotka, B., Ghenu, C. I., & Rezmer, K. (21-23 de Marzo de 2018). Between market and morality: the case of surrogacy. *CBU International Conference of Innovations in Science and Education*, 6, 709-715.
- Post, S. G. (Ed.). (2004). *Encyclopedia of Bioethics* (3rd ed.). New York: Macmillan Reference USA.
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall .
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rees, J. C. (1985). *John Stuart Mill's On Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Romeu, V. (2018). Buber y la filosofía del diálogo: Apuntes para pensar la comunicación dialógica. *Dixit*(29), 34-47.
- Sandberg, J. (2013). Utilitarianism. En *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Springer, Dordrecht. Recuperado de https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-8265-8_704
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*, 12(1), 81-96.
- Sandel, M. (Diciembre de 2002). *What's Wrong with Enhancement*. Recuperado el 15 de Marzo de 2022, de The President Council on Bioethics: <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/background/sandelpaper.html>
- Sandel, M. (Abril de 2004). *The case against perfection: What's wrong with designer children, bionic athletes, and genetic engineering*. Recuperado el 15 de Marzo de 2022, de The Atlantic: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2004/04/the-case-against-perfection/302927/>
- Sandel, M. (2005). The ethical implications of human cloning. *Perspectives in Biology and Medicine*, 48(2), 241-247.
- Sandel, M. (2007). *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Sandel, M. (2009). *Justice: What's the right thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Sandel, M. (2012). *What money can't buy: the moral limits of markets*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Sandel, M. (2020). *The tyranny of merit: what's become of the common good*. London: Allen Lane.
- Sandu, A. (2013). Julian Savulescu and the Issue of Controversial Choices. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 71, 222-226.
- Savulescu, J. (2005). New breeds of humans: the moral obligation to enhance. *Reproductive BioMedicine Online*, 10(1), 36-39.
- Savulescu, J. (2007). Autonomy, the Good Life, and Controversial Choices. En R. Rhodes, L. Francis, & A. Silvers (Edits.), *The Blackwell Guide to Medical Ethics* (págs. 17-37). Oxford: Blackwell.

- Savulescu, J. (2007). Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings. En B. Steinbock (Ed.), *The Oxford handbook of Bioethics* (págs. 516-535). Oxford: Oxford University Press.
- Savulescu, J. (2009). Enhancement and Fairness. En P. Healey, & S. Rayner (Edits.), *Unnatural selection : the challenges of engineering tomorrow's people* (págs. 177-187). London: Earthscan.
- Savulescu, J. (2009). The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods? En N. Bostrom, & J. Savulescu (Edits.), *Human Enhancement* (págs. 211-247). Oxford: Oxford University Press.
- Savulescu, J. (2017). The structure of ethics review: expert ethics committees and the challenge of voluntary research euthanasia. *Journal of Medical Ethics*, 44(7), 491-493.
- Savulescu, J., Cameron, J., & Wilkinson, D. (Julio de 2020). Equality or utility? Ethics and law of rationing ventilators. *British Journal of Anaesthesia*, 125(1), 10-15.
- Savulescu, J., Persson, I., & Wilkinson, D. (2020). Utilitarianism and the pandemic. *Bioethics*, 34(6), 620-632.
- Schaefer, G. O., & Savulescu, J. (2017). Better Minds, Better Morals: A Procedural Guide to Better Judgment. *Journal of Posthuman Studies*, 1(1), 26-43.
- Schaefer, G., & Savulescu, J. (2019). Procedural Moral Enhancement. *Neuroethics*, 12, 73-84.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós.
- Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Sebastián Solanes, R. F. (2013). Julian Savulescu en torno al dopaje genético: ¿Límites de una bioética desafiante? *PERSONA . Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 87-95.
- Semmel, B. (1984). *John Stuart Mili and the Pursuit of Virtue*. New Haven: Yale University Press.
- Sgreccia, E. (1996). *Manual de Bioética*. México, D.F.: Editorial Diana.
- Spencer, N. (14 de Septiembre de 2020). *Merit, justice and liberalism: getting to the heart of Michael Sandel*. Recuperado el 15 de Marzo de 2022, de Theos: <https://www.theosthinktank.co.uk/comment/2020/09/10/michael-sandel-longread>
- Stein, M., & Savulescu, J. (2011). Welfare versus Autonomy in Human Subjects Research. *Florida State University Law Review*, 38(2), 304-344.
- Steinbock, B. (2007). Moral status, moral value, and human embryos: Implications for stem cell research. En B. Steinbock (Ed.), *The Oxford handbook of Bioethics* (págs. 416-440). Oxford: Oxford University Press.
- Taurek, J. (1977). Should the numbers count? *Philosophy & Public affairs*, 6(4), 293-316.
- Ugarteche Fernandez, M. (2014). Karol Wojtyla y la crítica al utilitarismo. *Synesis*(2), 107-121.
- Vidal, M. (2007). *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Von Hildebrand, D. (1998). *El corazón. Análisis de la afectividad humana y divina* (3ra ed.). Madrid: Ediciones Palabra.
- Wikler, D. (2009). Paternalism in the age of cognitive enhancement: Do civil liberties presuppose roughly equal mental ability? En N. Bostrom, & J. Savulescu (Edits.), *Human enhancement* (págs. 341-356). Oxford: Oxford University Press.

- Williams, T. & Bengtsson, J. "Personalism", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2022), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/personalism/#PriLit>
- Williams, B. (2006). *Philosophy as a humanistic discipline*. (A. W. Moore, Ed.) New Jersey: Princeton University Press.
- Wojtyla, K. (2005). *Memoria e identidad* (Tercera ed.). (B. Piotrowski, Trad.) Madrid: La esfera de los libros.
- Wojtyla, K. (2011). *Persona y acción*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Wojtyla, K. (2013). *Love and Responsibility*. (G. Ignatik, Trad.) Boston: Pauline Books & Media.
- Youngmevittaya, W. (2019). A critical reflection on Michael J. Sandel: Rethinking Communitarianism. *Journal of Social Sciences*, 15(1), 83-116.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.

