

Qüestions morals sobre l'eugenèsia

Jaume Urgell

Tal com diu el mateix autor, aquest article vol abordar les qüestions de fons que apunta el debat filosòfic actual a l'entorn de l'enginyeria genètica. I ho fa abundant i presentant les aportacions essencials entorn de l'eugenèsia que fan pensadors contemporanis en algunes de les seves obres recents. Concretament: a partir del llibre (edició francesa) *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, de Francis Fukuyama; de la discussió crítica de les tesis principals de Sloterdijk a *Normas para el parque humano*; i de la discussió crítica dels arguments de Habermas a *El futur de la naturaleza humana*.

El debat sobre les qüestions morals que suscita l'enginyeria genètica no és nou, però els darrers anys les aportacions de filòsofs i pensadors sobre aquest tema s'ha accentuat. ¿Podem parlar d'un «efecte Sloterdijk»? El filòsof alemany Peter Sloterdijk va pronunciar una conferència al castell d'Elmau el juliol de 1999 que va iniciar un intens debat filosòfic entorn dels dilemes morals que plantegen les investigacions en enginyeria genètica, i la seva utilització per modificar l'herència genètica dels humans, amb finalitats curatives o de millora.

La controvèrsia que va generar la conferència de Sloterdijk va ser tan gran que cal distingir clarament entre la polèmica pública i la polèmica moral. La primera es refereix als atacs poc dissimulats i sovint poc argumentats entre pensadors, atacs que arriben a convertir-se en el centre mateix de la polèmica. La segona és la que ens interessa, ja que és la perspectiva des d'on s'aborden les qüestions de fons. No podem, però, ignorar el fet mateix de la virulència del debat, com si les disputes filosòfiques haguessin de fer-se sempre en un ambient d'absoluta serenitat i els arguments racionals deslliurats de l'apassionament de la convicció fossin les úniques armes permesses. La vehemència amb què es defensen determinades posicions, fins i tot des del punt de vista teòric i acadèmic, és sovint un símptoma que ens trobem davant de qüestions amb un contingut moral important. Ara bé, hem de poder destriar també el que en aquestes discussions hi pugui haver de baralla entre professors (en aquest cas, entre professors alemanys), en la qual també intervenen motivacions que van més enllà de la pura indagació intel·lectual (la pròpia història del país d'origen, les relacions entre persones i entre corrents de pensament, etc.), d'allò que realment pot constituir una cruïlla per a la Humanitat i per tant digne d'atenció pública. No sabríem dir a

hores d'ara quin pes té cada un d'aquests elements en el debat objecte d'aquest assaig; el cert és, però, que les qüestions debatudes no han suscitat en els ambients filosòfics no alemanys la passió que han tingut en aquest país.

Aquest assaig abordarà la temàtica apuntada en els apartats següents: presentació de les qüestions de fons essencials entorn de l'eugenèsia, a partir del llibre (edició francesa) *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, de Francis Fukuyama; discussió crítica de les tesis principals de Sloterdijk a *Normas para el parque humano*; discussió crítica dels arguments de Habermas a *El futur de la naturaleza humana*; consideracions finals sobre la moralitat de l'eugenèsia, tenint en compte les anàlisis fetes i altres aportacions recents al debat (Tugendhat, Assheuer).

ELS CAMINS DEL FUTUR DE LA BIOTECNOLOGIA. L'ENGINYERIA GENÈTICA I L'EUGENÈSIA

Els partidaris de l'explotació de la biotecnologia per a la «millora de l'espècie» sovint veuen en la naturalesa –i en concret en l'herència genètica– la responsable de la majoria de trets físics i psíquics dels individus, i tendeixen a minimitzar l'impacte que pot tenir la «criança» (l'educació, l'entorn social) en aquests mateixos trets (un clar exponent n'és, per exemple, el premi Nobel James Watson a *ADN*). Aquesta postura, sovint identificada amb la comunitat científica, troba els seus fonaments en les investigacions genètiques i la correlació entre determinats gens i nombroses característiques (patològiques o no).

La part de la biotecnologia que s'ocupa d'aquelles qüestions que tenen a veure amb la «millora de l'espècie», la (im)perfecció humana, i altres termes amb connotacions no del tot positives, sovint s'identifica amb l'enginyeria genètica i l'eugenèsia, que n'és l'objectiu. Amb tot, el camp és més ampli que això. Així, per exemple, el Consell de Bioètica del President dels EUA (*The President's Council on Bioethics*) tracta qüestions com ara els mètodes, les perspectives i les implicacions ètiques relacionats amb l'extensió de la vida (i la immortalitat); l'*enhancement* (l'ús de les biotecnologies més enllà dels fins terapèutics); el control del comportament i de l'estat d'ànim; l'evolució de la identitat al llarg de la vida, etc.

Per la seva banda, Francis Fukuyama, en la seva intel·ligent i exhaustiva obra *La fin de l'homme*, identifica quatre etapes en el desenvolupament de la biotecnologia que obren «camins de futur» per a la humanitat. Es tracta de (a) un coneixement creixent del cervell i de les fonts biològiques del comportament humà; (b) la neurofarmacologia i la manipulació de les emocions i el comportament; (c) la prolongació de la vida, i (d) l'enginyeria genètica. En aquest assaig ens centrarem en aquesta darrera i en l'eugenèsia.

¿Quines tècniques principals d'enginyeria genètica existeixen avui en dia? Fukuyama distingeix

La vehemència amb què es defensen determinades posicions, és un símptoma que ens trobem davant de qüestions amb un contingut moral important

en primer lloc la diagnosi genètica de preimplantació, que dona (als pares) la possibilitat de triar els embrions in vitro segons el perfil genètic (o cromosòmic), és a dir, segons criteris com ara l'absència de gens conduents a malalties, o la presència de gens relacionats amb l'alçada o la constitució física, el color dels cabells, la intel·ligència, etc. D'acord amb el Consell de Bioètica del President dels EUA (dades de març de 2004), hi ha al món al voltant de 50 clíniques que practiquen aquesta tècnica (la majoria d'elles als EUA), la qual permet identificar marcadors genètics que es correlacionen amb més de cent malalties, o que suggereixen una predisposició.

A banda de la diagnosi de preimplantació, també és possible fer diagnòsis dels gamets (diagnosi genètica de preimplantació d'òvuls i selecció d'esperma).

(Val a dir que hi ha mètodes que no requereixen de l'enginyeria genètica, molt més senzills i estesos, especialment en alguns països, per triar embrions: d'acord amb Fukuyama, la combinació d'ecografies barates i d'un accés fàcil a l'avortament fa que a Corea hi hagués, al començament dels anys

noranta, una proporció de 122 nens per cada 100 nenes. Igualment, la diagnosi prenatal s'utilitza en molts països des de fa tres dècades.²)

Més enllà de la diagnosi de preimplantació, entràriem en el terreny poc desenvolupat encara dels «nadons de síntesi» i de tècniques com ara la teràpia del gen somàtic (que afecta només l'individu sobre el qual es practica i que ja s'utilitza per a finalitats terapèutiques amb el nom de *gene-therapy*) i la manipulació de la línia germinal (que implica provocar modificacions genètiques en les cèl·lules reproductores dels progenitors, amb el consegüent impacte hereditari). Totes dues tècniques, en les seves aplicacions no estrictament terapèutiques, busquen «millorar» el bagatge genètic del nadó.

LA POSICIÓ DE PETER SLOTERDIJK

Peter Sloterdijk postula en el seu assaig *Normas para el parque humano* (que reproduïx una famosa conferència feta a Elmau) la fi de l'humanisme, que ha estat el paradigma filosòfic i cultural que durant un segle i mig (des de final del segle XVIII fins a mitjan segle XX) ha dominat l'escena a Occident. Sloterdijk identifica l'humanisme amb una cultura literària i artística basada en la difusió de cànons i la creació i l'enfortiment d'identitats comunitàries en el marc de societats formades per individus «domesticats». Segons Sloterdijk, aquest humanisme hauria demostrat les seves limitacions perquè la domesticació de l'home ha fracassat. Això du l'autor a apuntar altres vies per a la domesticació de l'home, com l'antropotècnica. Ja en el seu llibre *Esferas I (Burbujas)*, Sloterdijk semblava apuntar la possibilitat de l'home de «jugar a ser Déu» com a substancial al desenvolupament de la tècnica: «(...) el relato del Génesis abre bruscamente el horizonte de la cuestión técnica con la mayor radicalidad posible: a partir de este momento, lo que

la técnica sea sólo puede comprenderse midiendo la distancia entre lo que Dios *in illo tempore* consiguió y lo que los seres humanos consigan en su tiempo.» I més endavant: «(...) la historia misma, como proceso de la técnica, obedece a la regla: lo que era técnica secreta de Dios ha de convertirse en un proceder humano público.»

La primera crítica que es pot fer a les tesis de Sloterdijk és si realment l'home contemporani no ha estat domesticat, almenys en les societats avançades d'Occident. Es podria defensar que, malgrat la persistència d'actituds violentes, sàdiques i antisocials (delinqüència comuna, homicidis, violència domèstica, violència juvenil, violència associada a esdeveniments esportius, etc.), les societats occidentals són llocs relativament tranquils i còmodes per viure-hi, si més no en relació amb èpoques passades. Sovint els episodis de violència són fenòmens temporals, de vegades fins i tot modes, que remeten amb el temps, i que la convivència pacífica és la norma. A nivell internacional, els teòrics de la «pau democràtica» dirien que els països realment democràtics no entren en guerra entre si per resoldre els seus conflictes. Ara bé, mostrar l'altra cara de la moneda implicaria posar en relleu les ambicions de dominació i influència dels països rics respecte dels pobres (fins i tot amb recurs a la força militar), el cultiu d'una cultura de masses que fomenta l'individualisme i l'agressivitat com a valors en alça, la manca d'interès de capes importants de la població respecte a qüestions vitals o existencialistes i de compromís respecte a qüestions polítiques i conviviales. No ens pronunciarem ni en un sentit ni en l'altre, ja que considerem que la qüestió és inabordable sense una definició de domesticitat, la qual ens acabaria portant a la coneguda discussió entre postures liberals i comunitaristes, que aquí no ens interessa (i això és un tribut a la pròpia filosofia de Sloterdijk, i dels filòsofs de la vida, existencialistes, ironistes i altres «irracionalistes», que situen el debat teòric en una dimensió diferent a la ja tradicional liberalisme-comunitarisme dels entorns més purament racionalistes).³

Donem per descomptat, però, als efectes d'aquest assaig, que l'home no ha estat domesticat i acceptem aquesta tesi de Sloterdijk. La següent crítica que volem fer es refereix a si realment l'humanisme, tal com el defineix l'autor, ha fracassat. Literats de diferents èpoques han posat en qüestió l'efectivitat d'una educació humanística per domesticar l'home. Així, per exemple, prenem *Hècuba*, d'Eurípides, el qual li fa dir a l'heroïna, en un famós discurs sobre l'educació: «Chez les hommes, en revanche, coeur vil ne se conduit jamais que basement, et noble coeur que noblement, sans que les coups du sort gâtent son caractère; il ne dément jamais sa générosité. Est-ce l'hérédité qui creuse le fossé, ou l'éducation? Certes une heureuse éducation enseigne la noblesse morale; et si l'on connaît comme il faut celle-ci, on connaît la norme du bien, qui donne le discernement du mal...» Segons l'anàlisi que Martha Nussbaum fa d'aquesta tragèdia grega, però, el comportament subsegüent d'Hècuba contradiu el seu discurs, i mostra com les passions poden anul·lar els efectes d'una bona educació.

Per la seva banda, Anthony Burgess, en la primera part de la seva novel·la *A Clockwork Orange*, ens dona una visió contemporània d'un món amoral, el protagonista del qual aprecia molt

La part de la biotecnologia que s'ocupa d'aquelles qüestions que tenen a veure amb la «millora de l'espècie», sovint s'identifica amb l'enginyeria genètica i l'eugenèsia

Segons Sloterdijk, l'humanisme hauria demostrat les seves limitacions perquè la domesticació de l'home ha fracassat

la música clàssica. Però no cal recórrer al món de ficció per il·lustrar situacions en què educació humanista i domesticació van junts; així, és evident que la cultura literària a què al·ludeix Sloterdijk va ajudar poc a evitar el terror nazi: sovint s'ha destacat l'elevat nivell cultural dels dirigents nacional-socialistes com a mostra d'aquesta tesi.⁴ Ara bé, no podem afirmar que abans de mitjan segle xx les societats dels països més avançats fossin societats igualitàries, on l'accés a la cultura, l'educació superior, etc. estiguessin a l'abast de la gran majoria. Per tant, l'humanisme devia ser cosa de pocs; o, des d'un altre punt de vista, el món ha estat en general un parc humà on un grapat de «criadors» han monopolitzat el control dels «programes de criança»: que alguns d'aquests pocs derivessin cap a actituds i comportaments ferotgement sàdics, en un context determinat de lideratge polític i organització administrativa, no és una prova que l'humanisme hagi estat un fracàs.

Es podria defensar que, malgrat la persistència d'actituds violentes, sàdiques i antisocials, les societats occidentals són llocs relativament tranquils i còmodes per viure-hi

Caldría preguntar-se més a fons sobre les possibilitats de domesticació dels individus, i de les societats on viuen, en contextos democràtics i d'accés generalitzat a les fonts de cultura i educació. Aquesta és una qüestió que no podem contestar satisfactòriament, puix que després de la Segona Guerra Mundial, les garanties socials de l'Estat del Benestar han contribuït a un creixement del nivell de vida de les poblacions, però això no ha comportat una difusió generalitzada de la cultura humanista tal com l'entén Sloterdijk, sobretot per causa de l'explosió dels mitjans de comunicació de masses. La televisió i altres espais d'entreteniment massiu són les principals «lectures» de

les nostres societats actuals, i la gran majoria de la població no rep altra cosa que un vernís humanista al llarg dels anys d'educació i després en contextos aïllats (tal programa televisiu de contingut cultural, tal exposició que es visita durant un viatge, tal llibre que es llegeix a les vacances, etc.). ¿Vol dir això que les possibilitats de l'humanisme estan esgotades? Aquesta és una qüestió que depèn en gran mesura de les polítiques que implementin els governs, sobretot en l'àmbit educatiu, però en el marc de societats capitalistes és difícil incidir amb èxit en aspectes com els que estem discutint. És oportú esmentar aquí el «projecte humanista» dels països de l'anterior bloc comunista. Es fa difícil una comparació entre l'eficàcia del sistema del socialisme real i la dels països capitalistes en l'àmbit de la universalització de la cultura humanista sense caure en tòpics o fer anàlisis esbiaixades. Sí que és cert, però, que el nivell educatiu de la població dels antics països de l'Est era i és elevat, relativament al PIB per càpita, i que els règims comunistes posaven molt d'èmfasi en la difusió de certs canons literaris nacionals. És coneguda l'apreciació per la literatura que es troba entre la població russa, i el coneixement generalitzat dels clàssics entre les classes mitjanes. Ara bé, la censura política que va pesar sobre la cultura, juntament amb l'ofec radical a la iniciativa privada i a l'autoestima, van fer estralls en aquests països. Això ens porta a la següent crítica que volem fer a les tesis de Sloterdijk.

Hem argumentat que la tesi de la fi de l'humanisme (entesa com el seu fracàs) de Sloterdijk pot ser qüestionada. Imaginem, però, que efectivament la cultura literària s'hagués mostrat ineficaç per «domesticar» l'home i, per tant, generar societats pacífiques. La següent pregunta que

ens hauríem de fer és quins altres mecanismes (socials, culturals, polítics, econòmics o tecnològics) tenim a l'abast per dur a terme aquesta domesticació. Si hem de substituir la «lectura que amansa» per un altre recurs, quin triarem? Estaríem simplificant les tesis de Sloterdijk si concloguéssim que l'efecte que té la televisió i altres mitjans d'entreteniment massiu (el futbol o internet, per exemple) és precisament el que busquem: domesticar la fera. La cultura humanista com a cultura literària, encara que estigui basada en un canó i sigui font de sentiments comunitaristes, és una via de domesticació alliberadora en tant que edificant: en definitiva, l'individu es cultiva i es fa més autònom. Aquest efecte no el produeix, òbviament, la televisió ni altres mitjans descrits. Sloterdijk ens proposa

–i aquí rau el caràcter controvertit del seu famós assaig– plantejar-nos l'ús de la tècnica (l'antropotècnica, com diu ell) per als objectius de domesticació. Val a dir que resulta curiós que un filòsof com Sloterdijk, pertanyent a la tradició «edificadora» (per utilitzar una terminologia rortyana, que contraposa la filosofia de l'edificació personal a la filosofia sistemàtica, la qual es proposa incidir en la vida social i política), com ho són tants «irracionalistes», incloent-hi els existencialistes, faci propostes polítiques i socials.

Sigui com sigui, l'autor de *Normas para el parque humano* vol obrir la porta al debat sobre les possibilitats antropotècniques en la millora de l'espècie. No podem discutir els arguments de Sloterdijk sobre l'eugenèsia perquè no en dóna, a banda de la presumpta caiguda de l'humanisme. D'alguna manera, és un filòsof que es manifesta amb afirmacions implícites, amb metàfores, amb relats (propis de la tradició nietzscheana), perquè ell mateix és conscient que és un filòsof dels marges, de la perifèria. Això fa difícil tractar-lo des d'una perspectiva més aviat analítica com la nostra, però no impedeix la discussió. Possiblement una de les frases més controvertides de l'assaig sigui la següent: «Cuestiones como si el desarrollo a largo plazo también conducirá a una reforma genética de las propiedades del género; si se abre paso una futura antropotécnica orientada a la planificación explícita de las características; o si se podrá realizar y extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal; son preguntas en las que el horizonte evolutivo, si bien aún nebuloso y nada seguro, comienza a despejarse ante nosotros.» La discussió dels arguments a favor i en contra de l'eugenèsia la deixem per a un punt posterior, quan parlem de l'assaig de Habermas, on sí s'aborden les qüestions des d'una perspectiva analítica.

Abans, però, volem apuntar vies que Sloterdijk no explora per a la domesticació de l'home, i en particular la via política i la via econòmica. No és cap secret que Sloterdijk desconfia de les possibilitats de la política: només cal llegir el seu relat sobre *El polític* de Plató. Sobre la segona via, l'únic que podem dir és que la ignora. Passem a exposar-les. La política podria ser una altra sortida per a aquesta domesticació, especialment la política democràtica, que implica la participació dels ciutadans en les decisions col·lectives, i fomenta per tant la corresponsabilització en els afers generals. Però el poder domesticador de la política no es pot fer realitat en els actuals contextos de democràcies electorals, en els quals encara no s'han trobat les vies d'apropar la política al ciutadà. Probablement una exploració seriosa, honesta i valenta en la línia d'aprofundir en

És evident que la cultura literària a què al·ludeix Sloterdijk va ajudar poc a evitar el terror nazi

la democràcia podria aportar algunes idees a aquesta qüestió de la domesticació de l'home. En l'àmbit econòmic, laboral i professional, les seculars dialèctiques amo-ser i el sotmetiment dels treballadors a conjunts de normes, a jerarquies i a obediències i dominacions més o menys encobertes han «amansit l'hàrpia», la fera, però certament no han fet l'home més autònom. Amb tot, estem presenciant la proliferació d'un fenomen de creixent autonomització en l'àmbit professional, i una valorització d'«estils de vida laboral» que posen l'èmfasi en l'autonomia, l'autogestió, la iniciativa individual en esforços col·lectius, etc. Aquesta possibilitat d'expressivitat i d'auto-organització en l'àmbit econòmic, laboral i professional (a les antípodes, per cert, del sistema dels antics països comunistes) podria arribar a representar una nova via de domesticació de l'home. Comparteix amb la via anterior (política) un èmfasi en la responsabilització de l'home davant les tries que fa, en un entorn de gran llibertat d'elecció.

LA RESPOSTA (SENSE DESTINATARI) DE JÜRGEN HABERMAS

Com hem apuntat, a diferència de Sloterdijk, Habermas entra de ple en una argumentació analítica sobre l'aplicació de l'enginyeria genètica a la millora de l'espècie. La seva postura contrària a res que sobrepassi els límits de l'eugenèsia negativa es basa principalment en dos arguments, que el filòsof de l'Escola de Frankfurt repeteix sense treva: (i) «que les persones programades ja no puguin continuar considerant-se a si mateixes com a autors únics de les seves pròpies vides», i (ii) «que, en relació a les generacions precedents, ja no puguin continuar

La televisió i altres espais d'entreteniment massiu són les principals «lectures» de les nostres societats actuals

considerant-se absolutament com a persones d'igual condició». Habermas no cita en cap moment (ni tan sols en les notes a peu de pàgina) Sloterdijk, tot i que el seu llibre és posterior a la polèmica suscitada per aquest. També sorprèn que Habermas enceti el seu llibre amb una exposició del concepte kierkegaardian de «poder ser si mateix» com a resposta a la pregunta sobre l'èxit o el fracàs de la pròpia vida. Aquesta base kierkegaardiana que fa servir Habermas per a la seva exposició, a banda de servir-li per negar implícitament ser un filòsof metafísic, és molt

oportuna per ressaltar la importància de l'apropiació autocrítica del passat com a mecanisme d'afirmació identitària de la persona i com a condició d'èxit per al projecte vital. Per a Habermas, el fet que la vida quedi determinada per una programació genètica prenatal impediria que l'individu es percebé a si mateix com a ésser autònom. El segon argument central de Habermas en contra de l'eugenèsia és la desigualtat en les relacions interpersonals que es produiria entre la persona programada i el programador. En definitiva, el filòsof veu una contradicció entre l'eugenèsia i el liberalisme.

Totes dues línies argumentals admeten certes crítiques comunes, des del nostre punt de vista. En primer lloc, Habermas sembla donar una importància cabdal a la consciència –per part de l'«individu programat»– dels canvis que s'han incorporat en el seu material genètic i l'efecte en la vida personal i social. Alhora infravalora els efectes que tenen altres conductes dels pre-

sumptes programadors (en general, progenitors, família, etc.) en la constitució i les predisposicions psíquiques dels individus. Des de la mateixa decisió de donar a llum una criatura sense poder assegurar-ne unes condicions de vida dignes (pensem, per exemple, en els infants nascuts en països en guerra, a l'Àfrica subsahariana, o de mares infectades pel virus de la sida) fins a conductes prenats dels pares que són provadament perjudicials (consum de tabac o altres drogues nocives, hàbits alimentaris i estils de vida que puguin ser perjudicials per al fetus, etc.), passant per models educatius, socials i de relació interpersonal poc edificants (comportaments neuròtics, violents, desrespectuosos, etc.), la influència física, psíquica i social que els «programadors no genètics» poden tenir sobre la vida dels individus va molt més enllà del que Habermas està disposat a acceptar. (Només cal veure la simplicitat amb què Habermas ventila determinades realitats amb l'afirmació següent: «Fins i tot les fixacions neuròtiques es poden desfer analíticament mitjançant el processament i l'elaboració de les idees sobre un mateix.» L'autocomprensió revisionista i l'assumpció de responsabilitat per la vida pròpia (dues condicions que Habermas apunta com a necessàries per a una vida plena) no impliquen un alliberament de les influències que l'individu ha rebut. És més, l'individu programat genèticament, deslliurat d'algunes influències nocives de l'herència genètica, o millorat per compensar determinats hàbits perjudicials o malalties dels pares, ¿no estaria agraït de poder tenir accés a una vida millor, especialment si li toca viure en un entorn hostil (país en guerra, fam, etc.)? Si del que parlem és d'una tria del color dels ulls o del cabell, ¿no és tan (o tan poc) inofensiva aquesta decisió com la tria del nom? Finalment, davant un futur en què les relacions interpersonals entre programat i programador es poden veure afectades per les decisions del programador, si el poder polític limita als pares la potestat de fer modificacions, ¿no aniran aquests amb cura sobre les decisions eugenèsiques que prenguin? Només cal veure com explicar a un fill o una filla el fet que és adoptat representa un moment difícil; ¿com seria haver de suportar la responsabilitat d'haver provocat modificacions genètiques absurdes?

En el fons, Habermas intenta fonamentar amb arguments filosòfics sobre l'autoconsciència, l'autonomia i la igualtat la seva recança a introduir modificacions en allò que ve donat per la natura, per l'atzar o per Déu. Veiem una singular contradicció entre el culte a realitats supremes (Natura, Atzar, Déu) de Habermas, en les seves tesis sobre l'eugenèsia, amb el mateix liberalisme que vol representar, i, òbviament, amb els seus intents de desmarcar-se de la metafísica.

QUIN FUTUR ÉS POSSIBLE (I DESITJABLE)?

La discussió que ens ocupa entre partidaris i detractors de l'eugenèsia positiva és tan o més visceral que la discussió entre partidaris i detractors de l'avortament. D'alguna manera, són postures irreconciliables, inabastables des del punt de vista de l'acció comunicativa, ja que fan referència a posicionaments oposats sobre el significat de vida humana i d'humà. Sloterdijk i Habermas no són sinó els estendards d'aquestes posicions tan diferents, de manera que tenen dificultat fins

Sloterdijk no explora per a la domesticació de l'home la via política ni la via econòmica

i tot per comunicar-se, no parlen el mateix llenguatge, hom diria –a risc d'exagerar– que no són de la mateixa espècie.

Arribats a aquest punt voldríem constatar dos punts obscurs en el debat sobre la moralitat de l'eugenèsia. En primer lloc, els filòsofs que han protagonitzat el debat els darrers anys rarament han entrat a descriure sistemàticament les possibilitats que la tècnica ofereix, és a dir, a delimitar clarament l'objecte de la discussió. Uns (Sloterdijk) només llancen afirmacions provocadores, altres (Habermas) veuen fantasmes pertot arreu. Mentrestant, els comitès d'ètica de certs governs i de certes organitzacions internacionals, juntament amb alguns autors, principal-

ment del món anglosaxó, són els que de debò porten a terme una ontologia de l'eugenèsia que permetrà discutir públicament sobre possibilitats concretes; dissenyar programes d'assessorament genètic (*genetic counseling*) que ajudin els qui prenen decisions a fer-ho de la manera més informada, i dibuixar escenaris de futur sobre allò que realment pot passar si no controlem les aplicacions de l'enginyeria genètica.

En segon lloc, *alguns* dels problemes més importants de la Humanitat en l'actualitat són la pobresa endèmica que afecta la majoria de l'espècie i les epidèmies en determinades zones del planeta; això posa de manifest les desigualtats enormes que existeixen entre persones. Són desigualtats polítiques i econòmiques, no ontològiques, però l'èmfasi de Habermas en les

relacions simètriques entre persones lliures i iguals no pot obviar la realitat que vivim. ¿Pot l'eugenèsia contribuir a millorar la qualitat de vida de parts importants de la població? ¿De quina manera? Aquestes, i no pas la pregunta sobre la domesticació (que, des del nostre punt de vista, no és gens banal, però tampoc prioritària), hauria de ser la que orientés el debat polític, moral i filosòfic sobre la qüestió de l'eugenèsia.

La creença en la suposada sacralitat de la nostra espècie fa que les reaccions davant les amenaces percebudes al concepte mateix d'humà produeixi reaccions emotives. Això porta de retruc a actituds receloses –quan no contràries– al desenvolupament científic, i a una negativa a obrir el debat públic i privat a les solucions que l'enginyeria genètica (i altres tècniques que puguin aparèixer en el futur) podrien aportar a l'etern problema del sofriment humà. Això ens sembla un error que cal superar. La fi de l'home segons Michel Houellebecq, tal com la descriu al seu llibre *Les particules élémentaires*, on il·lustra un futur fictici en què la ciència permet crear una nova espècie, immortal, amb instints fraternals i sense diferenciació de sexes (però no sense plaer sexual), pot semblar una aberració, però el patir que les circumstàncies ens obliguen a suportar (ja sigui un patir físic –la fam, les malalties, la mort–, un patir psicològic –l'aïllament, la insolidaritat, la insatisfacció–, un patir espiritual –el desamor, el dubte existencial, etc.–) pot ser un preu massa elevat a pagar per no explorar totes les vies possibles.

La influència física, psíquica i social que els «programadors no genètics» poden tenir sobre la vida dels individus va molt més enllà del que Habermas està disposat a acceptar

NOTES

1. www.bioethics.gov
2. *Report of the International Bioethics Committee on Pre-implantation Genetic Diagnosis and Germ-line Intervention*. IBC, UNESCO, abril 2003.
3. Sigui dit de passada que un cas extrem d'aquest corrent és el que representa F. Nietzsche, que en la seva obra *El crepusculo de los ídolos* qüestiona la conveniència de la domesticació, interpel·lant el lector sobre les virtuts de l'animal domesticat enfront del salvatge, i lloant l'animal en estat pur.
4. Val la pena assenyalar, encara que sigui tangencialment, que tant l'amor per la música clàssica dels monstres de ficció (l'Alex de *A Clockwork Orange*) com dels monstres reals (les elits nazis) podria estar corroborant aquella tesi de Thomas Mann a *La muntanya màgica* que la música és «políticament sospitosa», ja que en determinades situacions el que fa és adormir-nos i impedir que actuem...

Jaume Urgell, Màster en Administració Pública per la Universitat de Harvard, és expert en multiculturalisme i polítiques del reconeixement.

