

# AZAR, IGUALDAD Y BIOTECNOLOGÍA<sup>(\*)</sup>

Alfonso Ruiz Miguel\*\*  
*Universidad Autónoma de Madrid*

**RESUMEN:** las relaciones que pueden establecerse entre azar, igualdad y biotecnología suscitan un debate bien prolijo en el campo de la filosofía moral, generando dudas y numerosas discusiones. La reflexión sobre el alcance moral de ciertas hipotéticas posibilidades que podría brindar la biotecnología, permite iluminar el debate sobre la suerte bruta en materia de justicia distributiva.

**PALABRAS CLAVES:** azar, biotecnología, desigualdad, igualdad, moral.

Las posibilidades actuales y potenciales de conocimiento, experimentación e intervención que parece ofrecer la biotecnología animan a volver a reflexionar sobre nuestra compleja y ambigua actitud hacia el azar. Tradicionalmente ha habido, me parece, dos manifestaciones principales de esa ambigüedad, ambas especialmente relevantes en el ámbito de la acción humana. Por una parte, el tema de la actitud racional hacia el azar mismo, que aunque en principio es de radical desconfianza, de donde deriva nuestra arraigada tendencia a conocer y, en lo posible, a evitar o limitar las incertidumbres, especialmente sobre consecuencias negativas, no excluye sin embargo la posibilidad racional de considerar preferible la aceptación de ciertos modos de ocurrencia casuales (no

---

<sup>(\*)</sup> Publicado en *Homenaje al Profesor Dr. Gonzalo Rodríguez Mourullo*, Madrid, Thomson-Civitas, 2005, pp. 2.129-2.152. El texto original se presentó como ponencia en el Congreso de la “Sociedad Internacional de Estudios Utilitaristas” celebrado en septiembre de 2004 en El Ferrol. Agradezco los comentarios del coloquio que siguió, así como las observaciones de Juan-Carlos Bayón, Elena Beltrán, Liborio Hierro, Marisa Iglesias, Pablo de Lora, Fernando Molina, Enrique Peñaranda, Luis Villavicencio y Alejandra Zúñiga.

\*\* Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid. Premio extraordinario de licenciatura de la Facultad de Derecho de la U.A.M. Doctor en Derecho por la U.A.M. Miembro de los Consejos de las revistas *Sistema*, *Doxa*, *Isonomía*, *Leviatán*. Investigador en la Universidad de Turín y profesor visitante en el ITAM de México y en la Universidad de Edimburgo. Miembro del «Comparative Legal Research Group», Bielefelder Kreis. Vicerrector de Investigación de la U.A.M. desde octubre de 1996 a 1999 y Secretario General desde enero de 2000 a mayo de 2002. Libros publicados: *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, 509 pp. *La justicia de la guerra y de la paz*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, 355 pp. *El aborto: problemas constitucionales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, 133 pp. *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, México, Fontamara, 1994, 198 pp. *Una filosofía del Derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Madrid, Trotta, 2002, 328 pp.

saber la fecha de nuestra muerte) o, incluso, la adopción de sistemas de elección o decisión a suertes en determinadas circunstancias, de las que el caso paradigmático pero no único es el de las situaciones racionalmente indecibles, como la del asno de Buridán (sobre ello, remito a Elster 1989).

Por otra parte, la segunda manifestación de nuestra ambigüedad hacia el azar la proporciona el conjunto de problemas relativos a la actitud ética ante el reparto de males y bienes producidos o afectados por el azar. Hablo de conjunto de problemas, porque cabe distinguir, al menos, tres distintos. En primer lugar, el de la suerte moral (*moral luck*), entendido como el reto que a nuestra concepción general de la moral, en cuanto se base en el postulado kantiano de que su cualidad definitoria es la buena voluntad, presenta el hecho de que no sólo nuestro carácter y manera de ser sino también el éxito o el fracaso moral de nuestra vida en conjunto dependen tanto de nuestras decisiones y elecciones como también, en buena parte, del azar (cf. Nagel, 1976, cap. 3; Williams 1979; y De Lora 2003a, cap. VII). En segundo lugar, el tema de la valoración moral de las diferentes capacidades naturales de los seres humanos, conforme a la que compadecemos a quienes sufren graves deficiencias físicas o psíquicas y consideramos que merecen un especial apoyo, pero dudamos sobre si quienes tienen cualidades positivas excepcionales merecen o no nuestra admiración. En tercer lugar, en fin, el juicio moral sobre las consecuencias de las acciones y actividades en las que interviene la suerte, ante las que generalmente no excluimos la retribución del castigo por acciones dañosas pero no tenemos tan claro si otras acciones merecen o no la especial y a veces extraordinaria retribución económica con que se suele recompensar socialmente a la buena suerte, siendo discutido y discutible si ésta debe siempre rectificarse y, cuando se acepta su rectificación, hasta qué punto debe hacerse.

Pero nuestras ambigüedades y dudas no acaban con el azar. También la compleja idea de igualdad ha sido siempre fuente de profundas y no resueltas discusiones sobre su significado y valor moral. Entre los extremos de los dos temores opuestos pero compatibles de una igualdad uniformadora propia de insectos

y de una desigualdad que convierta a unos hombres en esclavos de otros hay todavía casi infinitas formas de articular la igualdad humana en relación con los distintos criterios de distribución (la dignidad humana, la necesidad, el esfuerzo, la capacidad, la contribución a la riqueza, el rango, etc.) y con los distintos objetos que se pretenden distribuir (bienes económicos o culturales, recompensas sociales, bienestar, trabajos, funciones y cargas sociales, poder político, etc.). En esas diversas formas de articular la igualdad humana las eventuales posibilidades eugenésicas de la biotecnología han vuelto a sacar a la luz tanto los dos temores extremos mencionados como nuevas posibilidades técnicas, desde la evitación de ciertas enfermedades hasta la selección de hijos a la carta, que plantean retos imprevistos a nuestros tradicionales criterios éticos.

Junto a lo anterior, si azar e igualdad son conceptos cuyas relaciones ya habían suscitado debate en el ámbito de la filosofía moral, en especial en relación con la justicia distributiva, las posibilidades abiertas por la ingeniería genética, a veces sólo bajo la hipótesis de avances extremos quizá muy improbables, han generado nuevas fuentes de dudas, dilemas y discusiones que tal vez, gracias a un equilibrio reflexivo ampliado por estos nuevos elementos de reflexión, puedan iluminar aquel debate más tradicional. Digo “tal vez” porque, como se ha destacado muchas veces, las nuevas posibilidades de la biotecnología, más allá de la extrañeza e incluso la desazón que a veces nos producen, también nos ponen ante situaciones para las que carecemos tanto de criterios como de intuiciones éticas definidas. No obstante, y en el camino inverso, también podría ocurrir que algunas de las nuevas posibilidades de la biotecnología nos puedan ayudar a iluminar el difícil equilibrio entre intuiciones y principios éticos a propósito de algunas cuestiones morales más familiares pero no por ello claramente resueltas.

Antes de entrar en materia avanzaré algunas consideraciones previas sobre la noción de azar y otras relacionadas con ella. La de azar es una idea compleja que no siempre se utiliza en un sentido unívoco. En una primera aproximación, nuestras convicciones ordinarias parecen distinguir tres tipos de suce-

sos por su distinta forma de originación, según se consideren resultado de la necesidad causal, de la libre acción humana o, precisamente, del azar. Ahora bien, más allá del pensamiento ordinario, la existencia de cada una de estas tres formas de originación de sucesos no deja de estar sometida a imponentes debates filosóficos. Ante todo, una muy antigua pero todavía viva posición filosófica niega la existencia del libre albedrío en nombre de un determinismo universal o absoluto, que también afectaría a las acciones humanas (sobre este tema remito al magnífico estudio de Molina 2000). Junto a ello, la noción de responsabilidad derivada del libre albedrío también puede impugnarse por la presuposición de que cualquier acción humana está inevitablemente mediada por sucesos azarosos, tanto en sus antecedentes como en los resultados derivados de ella (para una excelente discusión, remito a Rivera López 2002 y a De Lora 2003b, § 3).

Pero con independencia del régimen del libre albedrío, en el ámbito del pensamiento científico, dominado por la búsqueda de explicaciones causales, desde el antiguo y siempre renovado determinismo hasta la física moderna defendida por Einstein se ha excluido la intervención del azar en cualquier proceso natural, cuya ocurrencia estaría siempre determinada por alguna causa; si no fuera por la limitada excepción de la mecánica cuántica, que propone una revisión de la física clásica a la explicación causal en el ámbito de las partículas subatómicas, se diría que entre la libertad, el azar y la necesidad, esta última es la categoría dominante y con mayor poder de atracción. Por ello es importante introducir una primera distinción relevante en lo que concierne a la noción de

azar: el azar ontológico y el epistémico. El azar ontológico o esencial es el atribuido a los procesos naturales mismos. Si la física cuántica está en lo cierto, tal es el tipo de azar al que estarían sometidos ciertos procesos de nivel microfísico, concretamente los de nivel subatómico, que serían azarosos en el sentido de que su ocurrencia particular no está sometida a causas aunque pueda predecirse su probabilidad<sup>1</sup>. Según la visión de la física clásica, el azar ontológico no existe: la bola que cae en el número 22 de la ruleta lo hace bajo estricta necesidad causal en relación con la velocidad y el efecto imprimidos, el punto en el que toca primeramente a la rueda y el roce sufrido en ella, junto a otras posibles condiciones como la inclinación de la mesa o las imperfecciones de la rueda y de la bola.

La noción de azar epistémico u operativo, por su parte, se aplica a situaciones como las de la ruleta o la moneda al aire, que consideramos azarosas por el hecho de que sus resultados son impredecibles o, más en general, desconocidos, pero que en realidad están sometidos a procesos causales. Sin embargo, con independencia de que un suceso esté sometido a causas e incluso al control de una acción deliberada, puede considerarse casual o azaroso en sentido epistémico para toda persona incapaz de anticipar su resultado<sup>2</sup>.

Al margen siempre del problema del libre albedrío, ¿hay alguna forma de indeterminación intermedia entre la cuántica y la epistemológica? Así se ha sostenido en el caso de ciertos procesos biológicos. Junto a la aplicación de la incertidumbre cuántica a las mutaciones genéticas mismas, Jacques Monod sos-

---

<sup>1</sup> Así, en el caso de la radioactividad, si se emite una partícula alfa sobre una caja de átomos con idénticos núcleos es posible predecir el número de núcleos que se desintegrarán pero no cuáles de ellos lo harán. Einstein, bajo la creencia de que “Dios no juega a los dados”, objetó este tipo de indeterminabilidad alegando que lo que ocurre en tales casos es que el estado de los distintos núcleos no debe de ser idéntico y que debe de existir alguna condición desconocida que explica el comportamiento de los distintos núcleos.

<sup>2</sup> Téngase en cuenta que tal incapacidad puede afectar tanto a hechos futuros como pasados, de modo que en este sentido epistémico cabe tener por azarosos también a procesos o eventos ya ocurridos, e incluso a actos deliberados, con tal de que su resultado no sea accesible al conocimiento de la persona para quien resultan ser azarosos, como ocurre con el sorteo entre los niños que deben acertar el número pensado por su madre para llevarse la mejor golosina. Este tipo de azar podría ser aplicable a la distribución genética de los rasgos humanos, tanto para la concreción individual de una y no otra combinación de los genes de sus ascendientes como para la diversidad resultante de combinaciones entre distintos individuos.

tuvo que, aunque menos radical, existe otra fuente de indeterminación o azar esencial y no meramente cognoscitivo: el procedente de las “coincidencias absolutas” entre cadenas causales totalmente independientes entre sí. Aunque su ejemplo se refiere a acciones humanas (el martillo que por accidente golpea al Dr. Dupont cuando yendo a una visita urgente pasa por debajo del alero de una casa que está reparando el plomero Dubois), Monod atribuye tal forma de azar también a la relación entre las causas y las consecuencias derivadas de las mutaciones genéticas, entre cuyas interacciones habría también “independencia total” (cf. 1970, pp. 126-127). Sin embargo, esta última forma de azar, que no parece suponer la existencia de relaciones no sometidas a causalidad, resulta tan poco ontológica o esencial como la de la ruleta, con la que el propio Monod identifica el azar epistémico, donde los movimientos opuestos de la bola y de la rueda también son dos procesos causales independientes coincidentes. Ahora bien, bajo la hipótesis determinista de Laplace, si todo está sometido a causas, en realidad no hay cadenas causales *completamente* independientes, sino que todo lo que ocurre en el mundo está causalmente trabado entre sí, incluidas las “coincidencias” entre procesos causales distintos. En tal hipótesis únicamente quedaría —y no es poco— la imposibilidad de determinar todos los procesos y coincidencias cognoscitivamente, es decir, el azar epistémico.

Incluso si fuera aceptable la hipótesis determinista más extrema propugnada por Laplace —lo que configuraría el mundo como un sólido y único “bloque de hierro”, por recordar la imagen de William James, conforme al cual todo lo que ocurre, desde el más remoto pasado hasta el futuro más lejano, está causalmente determinado sin intervención del azar ni de la libertad humana—, el azar epistémico seguiría siendo ineludible para nosotros en gran medida y afectaría ineluctablemente a gran parte de los hechos del mundo, incluidos la conducta humana, que según el consenso general entre los biólogos en ningún caso puede explicarse únicamente por causas genéticas. Naturalmente, en la medida en que todo azar ontológico incluye necesariamente el epistémico, la negación de la hipótesis determinista extrema, sea

conforme al indeterminismo cuántico o en razón de la doctrina del libre albedrío, no haría sino remachar la inevitabilidad del azar epistémico. Ahora bien, si como solemos y según creo tenemos razones para hacer, postulamos la relevancia de la libertad de decisión, el futuro afectado por decisiones humanas se mostrará doblemente blindado —por el azar epistémico y por el libre albedrío— como no susceptible de conocimiento seguro. En todo caso, para los problemas éticos que aquí voy a considerar no es necesario presuponer el azar ontológico, siendo suficiente y de sobra relevante la existencia del azar epistémico (cf. Elster 1989, § 2.2). También presupongo, como he dicho, la idea del libre albedrío.

Hay todavía otras dos distinciones de interés sobre el azar, de esa forma de azar que por afectar a nuestras vidas denominamos suerte (sea buena, mala o regular), de las que haré abundante uso en adelante. La primera lo diferencia por el origen al que atribuyamos la distribución de la diversa suerte que afecta a los seres humanos, según proceda de la dotación genética, del ambiente social o de otras circunstancias imprevisibles (aunque en la práctica no siempre los tres orígenes son tan distinguibles; sobre esta distinción, cf. Rivera 2000, pp. 99ss y 153ss). Se puede hablar, así, ante todo, de *azar genético* para aludir a la llamada lotería “natural”, esto es, a la distribución de rasgos debida a nuestra herencia genética. Sea poca o mucha la contribución que la dotación genética tenga en el desarrollo concreto de nuestra forma de ser y actuar, parece haber consenso entre los especialistas en que, si se dejan al margen los principales rasgos corporales, los genes ofrecen antes un cierto marco abierto a distintas posibilidades que rígidas determinaciones de nuestro carácter y aptitudes. Pero si los condicionamientos ambientales son también, como por lo demás indica el sentido común, capitales en la vida de cada individuo, esos condicionamientos proporcionan otra forma decisiva de azar, al que puede denominarse *azar social*, que comprende no sólo el haber nacido dentro de esta o aquella familia, sino también en este o aquel país y en un determinado momento histórico, todas ellas variaciones susceptibles de cambiar decisivamente el tipo de vida de un individuo que tuviera idénticos

rasgos genéticos<sup>3</sup>. En fin, junto a las dos formas anteriores, una tercera e importante forma es la que se ha denominado *azar eventual o circunstancial* para aludir al conjunto restante de acontecimientos externos que pueden afectar a nuestras vidas, como el encontrar a tal o cual persona con la que terminamos viviendo, el dañar o el resultar dañado o no en un accidente de tráfico, las subidas y bajadas de la bolsa, las catástrofes naturales o sociales, el que nos ofrezcan este o aquel trabajo y en tal o cual lugar...

Pero hay una segunda distinción, que se entrecruza con la anterior y se relaciona en parte con la naturaleza del azar pero también en parte con nuestra actitud hacia él, por la que se puede diferenciar entre suerte bruta y suerte asumida (cf. Dworkin 2000, trad. cast., p. 84; Scanlon 1989, ver Buchanan). La suerte *asumida* es la que resulta como consecuencia de un riesgo o apuesta que el afectado podría haber evitado, como cuando alguien juega a la lotería y pierde o cuando suscribe un seguro de automóvil y tiene cubiertos los daños tras un accidente. La *suerte bruta*, en contraste, es la que sobreviene sin que se haya asumido el riesgo. La relación entre ambas formas de azar es compleja porque un mismo tipo de resultado puede ser, según las circunstancias, bien producto de la suerte bruta bien de la asumida. Así, aunque la muerte de las personas es considerada generalmente un resultado de la suerte bruta, también puede ser vista como resultado de la suerte asumida cuando se produce anticipadamente sobre lo generalmente previsible como consecuencia de ciertas conductas de riesgo consciente, que pueden graduarse desde formas menores de aceptación del riesgo, como el trabajo en minas de carbón o el consumo inmoderado de tabaco, alcohol o drogas blandas, hasta formas de muy alto riesgo, como una huelga de hambre continuada o una apuesta a la ruleta rusa. Más aún, aunque relativamente reciente en la historia de la huma-

nidad, los seguros constituyen un instrumento social para convertir la suerte bruta en suerte asumida. Puesto que salvo en contadas excepciones —como, usualmente, la producción deliberada del resultado o las contingencias ilícitas— prácticamente cualquier riesgo es asegurable, se podría afirmar que, eventualmente, la suerte bruta podría ser sustituida por la asumida mediante la correspondiente ampliación de un sistema de cobertura obligatorio, de modo que casi cualquier riesgo quedara cubierto. No obstante, la cobertura de la mala suerte que puede producirse mediante seguros sólo en ocasiones, quizá contadas, puede ser perfecta en la sustitución de la suerte bruta por la asumida, de manera que la cobertura sea del todo equivalente al daño sufrido, como cuando me pagan un coche recién estrenado tras un siniestro total. Muchas veces la indemnización opera a modo de sucedáneo meramente aproximado de la pérdida asegurada, como cuando mi familia cobra el capital de mi seguro de vida tras mi muerte. En tales casos, que seguramente son la mayoría, un poso de suerte bruta queda siempre como absolutamente incompensable.

El resto de mi intervención girará en torno al problema del valor moral de la suerte bruta en materia de justicia distributiva, sobre todo en relación con el azar natural y el circunstancial, un debate para el que quizá puede servir de algún esclarecimiento la reflexión sobre el alcance moral de ciertas hipotéticas posibilidades que en el futuro podría brindar la biotecnología. Los dos criterios básicos entre los que se debate la doctrina moral contemporánea se encuentran aquí en clara oposición. Mientras que para algunos el azar, y en especial el azar genético, es por sí solo extraño a la idea de valor o mérito moral, para otros las cualidades naturales son atributos que por pertenecer a la esencia de cada persona tienen tanto valor moral y merecen tanto respeto como sus órganos corporales. A mi modo de ver, sin embargo, nin-

---

<sup>3</sup> En relación con la reproducción por clonación, hay que desmentir al menos, con Dworkin y Sábada-Velazquez, la confusión de la identidad genética con la identidad personal, que en ningún caso se daría, como no se da entre gemelos monocigóticos o “idénticos”. Cuestión diferente es que los supuestos efectos psicológicos en la persona clonada por su eventual creencia en el condicionamiento (e incluso, aunque erróneamente, determinación) sobre su vida de la de alguien genéticamente igual pueda ser una razón para ser precavidos: así, aunque quizá algo exageradamente, Habermas ha considerado que el conocimiento del clon “sobre la persona y la biografía de un «gemelo» desplazado en el tiempo” le “roba un futuro propio y abierto” (2001, pp. 85-85).

guna de estas dos posiciones tan netas resulta suficientemente atractiva ni convincente, entre otras razones porque son indefendibles en su total extensión, que conduce a excluir en lo posible la relevancia moral de cualquier forma de suerte bruta, que, como la natural, escape al control de los afectados. Frente a la segunda posición porque hay desigualdades y resultados debidos al azar que nuestra moral nos exige evitar o corregir, pero frente a la primera porque, aun así, el azar es demasiado persistente, profundo e importante en la vida humana como para poder excluirlo por completo de nuestra concepción moral. No creo que sea posible articular en una fórmula sencilla el equilibrio adecuado entre ambas tensiones opuestas, por lo que me conformaré con intentar mostrar la necesidad de ir buscando ese equilibrio más allá de soluciones tajantes aparentemente sencillas pero insatisfactorias.

La corriente que en la filosofía política contemporánea viene defendiendo que la justicia exige tratar a las personas excluyendo en lo posible la relevancia del azar, especialmente del derivado de la distribución de las cualidades naturales, hasta eliminar o al menos rectificar las desigualdades sociales derivadas de dicha distribución, tiene una larga nómina de autores, de Ackerman a Rawls y Dworkin, pasando por Van Parijs, Roemer o Gerald Cohen, con antecedentes en Marx y, en parte al menos, en Mill. El presupuesto básico de esta posición se encuentra en la idea de que las cualidades naturales, en cuanto ajenas a la deliberación y control de sus portadores, no constituyen el título de mérito que debemos otorgar a las acciones derivadas de la autonomía individual, como el esfuerzo en la realización de un trabajo. Si se generaliza, la oposición clave así propuesta pasa por la aparentemente simple distinción entre elección y azar bruto, de modo que éste debería incluir no sólo al azar natural, sino también al azar social y al circunstancial. Sin embargo, las propias diferencias de interpretación sobre la definición y el alcance de esa distinción ponen de manifiesto que la relación entre ambos conceptos está lejos de ser clara y distinta. En lo que sigue, aun compartiendo el criterio general subyacente de la responsabilidad por nuestras elecciones y la irrelevancia moral del azar, trataré de ilustrar algunas de esas diferencias y de mostrar mis du-

das a partir sobre todo de las posiciones de dos autores: John Rawls, que marcó el camino de la contemporánea discusión posterior, y de Dworkin, que últimamente ha dedicado varios escritos al tema, también en relación con la biotecnología. Por ordenar el hilo de la exposición, discutiré sobre todo tres grandes temas: la relevancia del azar, la difícil separabilidad entre azar y elección y la hipótesis de la igualación del azar mediante la eugenesia.

La idea de la irrelevancia del azar, tanto natural como social, está en el centro de la justificación del principio de diferencia de Rawls, para quien “el mérito moral siempre comprende algún esfuerzo deliberado de la voluntad, o algo hecho intencionada o voluntariamente, nada de lo cual puede aplicarse a nuestro lugar en la distribución de las cualidades de nacimiento o a la clase social a la que pertenecemos” (2001, p. 74, nota 42). Esta afirmación sobre el mérito, que el propio Rawls califica como “a moral truism”, es explícitamente desarrollada por él mediante la idea de que las cualidades naturales son moralmente irrelevantes porque en cuanto meros “hechos naturales” no son justas ni injustas (cf. 1971, p. 102). Según esto, como la naturaleza no es justa ni injusta, son las instituciones sociales las que atribuyen efectos injustos a la “lotería natural” cuando no la mitigan mediante algún mecanismo de compensación como el principio de diferencia, de modo que los mayores rendimientos obtenidos por algunos gracias a sus mejores cualidades naturales sirvan también para mejorar a los sectores peor situados en la sociedad (cf. 1971, pp. 74-75, 100-101 y 511-512; 2001, §§ 20-22).

La tesis de la irrelevancia moral de nuestras cualidades naturales se puede objetar tanto de forma directa como indirecta. Por comenzar por esta última, cabe aceptar la afirmación de que el mérito moral depende de nuestras acciones voluntarias pero resistirse a deducir de ella que todas nuestras cualidades naturales sean siempre irrelevantes moralmente en la distribución o redistribución de beneficios y cargas. Ante todo, aun aceptando que nadie “merece” propiamente el buen funcionamiento de su corazón o de sus ojos, eso no quiere decir que no tenga moralmente derecho a esos órganos y a sus funciones, por lo que se

excluye que puedan ser objeto de redistribución obligatoria para ser trasplantados a otras personas que puedan necesitarlos más. Junto a ello, otra réplica indirecta a la conclusión de Rawls, puesta de manifiesto por diversos autores, de Nagel y Nozick a Sandel, es que, aun admitiendo que las cualidades naturales no se merezcan, eso no excluye que se merezcan ciertas manifestaciones o desarrollos derivados de ellas, pues cabe merecer algo que deriva de condiciones no merecidas, como el premio al mejor corredor con independencia de que haya sido el que menos se ha esforzado; de modo similar, y más general, toda persona merece vivir por más que todos debamos la vida a un buen conjunto de hechos naturales azarosos sobre los que no tenemos mérito alguno (cf. Nozick 1974, pp. 224-225; trad. cast., p. 221; Nagel, 1979, pp. 96-97 y nota 5; trad. cast., 155-157; Sandel 1982, pp. 82ss; sobre todo ello, cf. también la matización de Rawls, en 2001, p. 78 y 1993, VII, § 5).

Me interesa explorar ahora algunas objeciones más directas a la tesis de la irrelevancia moral del azar, tanto del natural como del circunstancial, porque creo que una adecuada posición hacia la dicotomía azar y elección es menos firme y definida de lo que indica el sencillo reparto de Rawls del mérito moral. En general, en lo que se refiere a nuestras actitudes emotivas, es cierto que en muchos casos, tal vez la mayoría, lo que el azar genera son sentimientos como el júbilo o el lamento, pero no como el orgullo o la vergüenza, que son respuestas típicas de nuestra sensibilidad moral, precisamente las que solemos reservar a nuestras decisiones y acciones. Sin embargo, también es cierto que esa relación resulta a veces llamativamente invertida. Por poner un ejemplo en parte ofrecido por Dworkin, uno de los grandes defenso-

res contemporáneos del uso de la dicotomía entre azar y elección, actualmente las personas sienten un orgullo por ciertos rasgos físicos que la naturaleza les ha dado que no tendrían si las hubieran obtenido artificialmente, por ejemplo mediante cirugía plástica, es decir, precisamente a partir de su propia decisión y esfuerzo<sup>4</sup> (algo similar podría decirse de rasgos como la simpatía o el optimismo, por los que una persona puede sentir complacencia más si dependen de su carácter que si los obtiene mediante sustancias químicas). De forma bien relevante, además, Dworkin alega aquel ejemplo para ilustrar el cambio radical que se produciría en nuestra forma de estructurar las bases de la moral si se verificara la posibilidad de que los padres eligieran y diseñaran el genotipo de sus hijos mediante ingeniería genética. Aunque después volveré más despacio sobre esta última hipótesis, baste constatar por ahora que la llamada de atención de Dworkin está perfectamente justificada, pues pone de relieve cómo nuestras actitudes morales no pueden ser inmunes al menos ante aquellos rasgos de nuestro cuerpo y nuestra personalidad que, aun siendo debidos al azar natural, son más propiamente nuestros porque están muy ligados a nuestra identidad como personas al margen de cualquier decisión o esfuerzo<sup>5</sup>.

Junto a lo anterior hay un tipo diferente de consideraciones que impulsan a no aceptar sin más la exclusión de la relevancia moral del azar en nombre de la idea de elección. Y es que si esa exclusión se tomara realmente en serio habría que hacer *absolutamente todo lo posible* para evitar tanto la buena como la mala suerte y, en cuanto no se pudieran evitar, para intentar compensar sus efectos hasta neutralizarlos en lo posible. Dejando por el momento a un lado el proble-

---

<sup>4</sup> He dicho en el texto que el ejemplo procede “en parte” de Dworkin, porque éste no destaca el contraste entre azar y elección desde el punto de vista de la misma persona, sino entre el azar natural y el esfuerzo de terceros en el que el afectado no ha tomado parte, sin duda para mantener la simetría con el caso que quiere ilustrar de la decisión de los padres sobre el fenotipo del futuro hijo, en la que éste no puede intervenir (cf. 2000, p. 445). A mí, como se indica en el texto, me interesa destacar más la falta de orgullo por algo que es resultado de la decisión y usualmente del esfuerzo económico de la propia persona interesada.

<sup>5</sup> Esto no quiere decir que tales rasgos y cualidades genéticos, a diferencia de los rasgos sociales y culturales, sean inviolables por ser *constitutivas* de la identidad personal, pues, como advierte Sandel, junto a rasgos esenciales fuertemente influidos por factores sociales y culturales existen rasgos genéticos triviales como el color del pelo (cf. 1998, p. 74); asimismo, aunque importantes, ciertos órganos y rasgos corporales pueden ser legítimamente modificados o eliminados por razones terapéuticas, morales (para un trasplante voluntario, por ejemplo) e incluso estéticas, sin que ello ponga en cuestión la identidad personal.

ma del azar genético, y aunque aceptáramos como ideal regulativo un mundo en el que no existieran las grandes desigualdades procedentes directamente del azar social, en especial de las debidas al nacimiento en una u otra familia<sup>6</sup>, piénsese, ante todo, en el azar circunstancial indirectamente ligado al tipo de instituciones económicas y sociales existentes, como el derivado de la buena o mala fortuna comercial o laboral, cuya supresión conllevaría consigo la eliminación de una importante fuente de incentivos necesarios para la eficiencia económica (con todo, advierto entre paréntesis que en este como en otros casos similares, la tesis de que no es aceptable la supresión del azar no implica que no estén justificadas formas de compensación, como a través de impuestos progresivos, que limiten la eficiencia en aras de la justicia).

Quiero desarrollar más bien la dificultad de abordar la compensación de las manifestaciones del azar circunstancial que tienen mayor independencia de las instituciones sociales (aunque tal independencia nunca sea absoluta): el azar relacionado con la duración, la intensidad y la calidad de la propia vida y de los seres más queridos, que puede dar lugar a grados de autonomía y de bienestar muy diferentes para cada persona, incluso dentro de la misma clase social y, en algunos casos al menos, aun dentro de la misma familia. Para los problemas que aquí quiero mostrar resulta indiferente que valoremos más la autonomía o el bienestar y que podamos o no hacer comparaciones interpersonales de bienestar. Basta comparar en bruto la mala suerte de un joven tetrapléjico como consecuencia de un accidente de circulación o la de una familia que sufre la muerte de un hijo pequeño o que debe cuidar a un enfermo de Alzheimer con la buena suerte de una persona que llega sin especiales desgracias personales y familiares a una apacible vejez. El primer aspecto llamativo en las situaciones de esta tosca comparación es la asimetría entre la buena y la mala suerte, en el sentido de que mientras sin duda encontramos razonable intentar corregir

compensatoriamente la mala suerte, quizá no estamos tan dispuestos a hacer lo mismo con la buena suerte, hasta el punto de que si sólo fuera posible mejorar la mala suerte de unos a costa de empeorar la buena suerte de otros creo que el trueque casi nos repugnaría tanto como forzar a alguien a donar uno de sus dos riñones para trasplantarlo a un tercero que lo necesita para no morir. Pero aceptado que sólo o sobre todo la mala suerte circunstancial merece corrección compensatoria, tampoco toda mala suerte circunstancial parece igual en ese aspecto: en los ejemplos que he mencionado, parecería que el tetrapléjico y la familia con un enfermo de Alzheimer merecen especiales compensaciones sociales que nadie ha pensado que sean apropiadas sin más por la muerte natural de un ser querido.

Aun así, quizá lo más llamativo de la propuesta de compensar la mala suerte circunstancial está en que parece exigir una diferencia poco aceptable entre los casos meramente fortuitos y aquellos en los que también interviene la voluntad. Para quien la distinción entre azar y elección es moralmente relevante existe una razón clara para diferenciar entre el tetrapléjico que sufrió un accidente sin culpa alguna por su parte y el que lo provocó por su imprudencia o, para que la diferencia sea completamente neta, por su mala fe (supóngase que chocó deliberadamente con un coche de la policía que le iba a detener). Así, para Dworkin no hay razones de justicia para compensar a “los muy imprudentes” en casos como los del segundo tipo, sino si acaso razones “paternalistas” (cf. 2000, p. 342): es decir, aunque no por justicia sí por humanidad, estaría bien que nos apiadáramos del rico que se ha convertido en pordiosero por dilapidar su fortuna invirtiéndola en un negocio ruinoso o del bebedor empedernido que ha contraído un cáncer, mientras que estaríamos obligados a compensar por razones de justicia a quien ha perdido su casa en una catástrofe natural y a dar prioridad en un trasplante de hígado a quien ha llevado una vida con menos

---

<sup>6</sup> Mi admisión de este ideal es puramente hipotética, a efectos de no introducir excesivos argumentos en la discusión, pues la supresión completa del azar social podría tener efectos deletéreos para la autonomía individual, porque exigiría cambiar radicalmente el modelo familiar: alegando el mismo efecto para la autonomía individual, Fishkin (1983, p. 57) argumentó que la igualdad de oportunidades se podría conseguir mediante el intercambio de bebés entre las familias en el nacimiento, pero ese sistema en realidad no suprimiría el azar social, sino que simplemente lo distribuiría de diferente manera.

riesgo para su salud. A mi juicio, sin embargo, ejemplos como los anteriores bastan para mostrar que la distinción entre azar y elección no responde tan claramente como quizá parecía a simple vista a las intuiciones básicas y comunes sobre el trato que merece quien se encuentra en situaciones penosas, con independencia de que sean producto exclusivo o no de la mala suerte.

Dando un paso más, creo que a esa misma complejidad por la que, aunque sólo sea en ocasiones, no tenemos tan clara la irrelevancia del azar y la relevancia de nuestras decisiones, responde nuestra actitud hacia ciertas formas de ser y actuar, como las manifestadas mediante los rasgos naturales que, una vez desarrollados, dan lugar a las virtudes y los vicios más comunes, que son valorados positiva o negativamente de forma, creo, inevitable. No estoy sugiriendo que tales valoraciones sean o deban ser necesariamente idénticas con independencia de que tales rasgos sean espontáneos o cultivados ni tampoco que deban identificarse o dar lugar automáticamente a la atribución de recompensas o de castigos al margen de su manifestación en comportamientos voluntarios. Digo sólo que provocan ciertas valoraciones de naturaleza moral. Así, cuando lamentamos la tacañería o la doblez de una persona o cuando alabamos su sinceridad o su afabilidad, tomamos esos rasgos como méritos que justifican actitudes o sentimientos informales de carácter moral (cf. Feinberg 1970, pp. 60 y 74). Eso parece significar que valoramos tales rasgos como morales, lo que abarca a sus más sencillas y menos cultivadas manifestaciones, de modo similar a como valoramos positivamente, aunque ahora no necesariamente en sentido moral, cualidades también genuinas o “naturales”, tanto intelectuales como físicas, es decir, desde la inteligencia, el ingenio, la jovia-

lidad o la habilidad verbal o plástica hasta la belleza corporal o ciertas capacidades musicales o deportivas.

Para excluir la relevancia moral de las cualidades naturales no basta, me parece, con poner en cuestión la pertinencia de la valoración positiva o negativa de este o aquel rasgo natural, sino que deberíamos considerar y probar que ninguna de tales valoraciones es estructuralmente moral, en el sentido de que no puede entrar en un concepto adecuado de moral porque se refieren a cualidades ajenas a la voluntad humana. Ese, me parece, es el criterio presupuesto por Dworkin cuando reconoce que “a pesar de que muchos de nosotros admiramos la buena suerte, sabemos que no deberíamos hacerlo” (2000, p. 356)<sup>7</sup>. Por mi parte, poco seguro de esa certidumbre y acompañado por la Ilustración escocesa, tiendo a creer que las actitudes y sentimientos que subyacen a la manifestación de aquellas valoraciones, por lo demás tan inevitables en el ser humano como las estéticas, son tan constitutivos de la moral como nuestras actitudes hacia la conducta intencional, el esfuerzo y los logros deliberados. Una prueba indirecta pero suficiente de ello podría darla, me parece, la hipótesis — ya avanzada por los replicantes de *Blade Runner*— de la creación genética de seres en todo idénticos a los humanos, incluso en su kantiano respeto al imperativo categórico, salvo en su carencia de sentimientos, ni de admiración ni de desagrado, hacia rasgos naturales como los que sirven de base a muchas de las virtudes y los vicios. Con independencia de que quizá consideráramos a tal ser una especie de monstruo en parte comparable a un psicópata, y de que no sería del todo reconocible como ser humano, creo que diríamos que tal espécimen no está suficientemente dotado para juzgar moralmente<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> No obstante, la posición de Dworkin sobre la relevancia moral de la suerte es mucho más compleja, en parte porque es perfectamente consciente de la indistinguibilidad en muchas ocasiones entre azar y decisión. Como recuerda oportunamente Pablo de Lora (cf. 2003a, p. 212), el modelo de igualdad de recursos de Dworkin no excluye en absoluto la suerte, en especial en lo que respecta a la distribución de los gustos y preferencias manifestados (que considera expresión de las elecciones y ambiciones individuales) en relación con los recursos existentes (cf. Dworkin 2000, p. 212).

<sup>8</sup> Pablo de Lora ha destacado recientemente una argumentación distinta, que bien puede complementar la del texto, poniendo en contradicción el postulado kantiano del exclusivo valor moral de la buena voluntad con el propio supuesto kantiano de que la moralidad exige como condición de posibilidad la existencia en el sujeto de pulsiones emocionales inmorales, frente a las que la moral racional se ha de imponer (cf. 2003b, §§ 4-5).

El segundo tema que anuncié gira alrededor de la dificultad de distinguir y separar netamente en la práctica entre elección y azar, que como bien ha reconocido Dworkin puede resultar tan imposible “como lo fue para Shylock cobrar su libra de carne sin derramar una gota de sangre” (2000, p. 341). Esta inseparabilidad tiene una manifestación *intrapersonal*, cuando observamos la dificultad de distinguir lo que en las acciones y logros de una misma persona se debe a sus cualidades naturales y lo que se debe a sus decisiones y esfuerzos, y otra *interpersonal*, característica de las relaciones económicas, que pueden generar una especie de conmutación por la que el mismo resultado que para una persona es sobre todo producto de su elección para otra resulta ser sobre todo producto del azar.

En relación con la inseparabilidad intrapersonal, expresamente reconocida por Rawls (1971, orig, p. 312), me interesa discutir la presunción que a partir de ese reconocimiento él mismo adopta en contra del mérito, por la que atribuye más peso a la irrelevancia del azar natural en su construcción sobre la justicia. Según Rawls, la justicia distributiva ha de ser independiente del mérito moral, y no ya sólo del mérito que algunos atribuyen a las distintas cualidades naturales, sino también a los desarrollos voluntarios de éstas, como el carácter que cada persona se ha forjado e incluso su “esfuerzo deliberado”. La razón de ello está en que el esfuerzo de cada persona “está influenciado por sus capacidades y habilidades naturales” y no hay modo de descontar en él la contribución del azar natural (cf. 1971, pp. 103-104 y 311-312). De tal modo, la razón por la que la justicia distributiva no debe atender al mérito o esfuerzo de las personas es, precisamente, la mencionada presunción contra el mérito. Se podría decir que, conforme a esta presunción, la irrelevancia del azar natural invade o infecta de tal modo al conjunto de las acciones de las personas que convierte en irrelevantes sus elecciones deliberadas como razón directa de merecimiento de la distribución de recursos (digo “razón *directa*” porque el principio de diferencia, al justificar retribuciones mayores para alentar ciertas elecciones da una razón indirecta para merecer una determinada asignación económica). La conclusión es que en la sociedad justa de Rawls tenemos derecho a la ri-

queza que poseemos no por ninguna razón que tenga que ver con nuestro mérito moral sino por nuestra pertenencia a una determinada sociedad y como incentivo para nuestra contribución a su activo común.

El problema preliminar de esta construcción de Rawls es de coherencia, puesto que en diversos y muy importantes puntos de su teoría de la justicia viene a adoptar la presunción opuesta, dando más peso a la responsabilidad moral por las elecciones que al azar natural con el que inevitablemente están ligadas en mayor o menor medida. El punto más importante y obvio es la justicia retributiva —la relativa a la responsabilidad civil y penal—, donde si aplicáramos la presunción de su criterio de justicia distributiva nadie incurriría en demérito moral por sus malas acciones ni sería moralmente responsable de sus promesas y contratos. Más allá de ese y otros problemas de coherencia —que en sí mismos podrían resolverse bien revisando tanto una presunción como la opuesta o bien buscando alguna solución de compromiso que permita mantener ambas—, el anterior presupuesto, sobre el valor de la autonomía individual, brinda el criterio básico. A mi modo de ver, el valor moral que Rawls otorga, y que en efecto se debe otorgar, a la autonomía individual exige dar más peso a las elecciones que al azar natural también en el ámbito de la justicia distributiva. Quien, como Rawls, presupone que los individuos son capaces de decidir libre y racionalmente, no puede considerar sin más el voto de los ciudadanos o las preferencias individuales como derivados de impulsos no sometidos a su control (cf. Elster 1989, p. 176). Naturalmente, añado yo, esta presuposición no sólo no excluye sino que justifica las intervenciones de la comunidad precisamente en favor de la autonomía individual en las situaciones de muy diversa índole en las que esa autonomía es deficiente o está ausente. En particular, creo que el principio de diferencia podría seguir siendo justificado como un criterio indicativo de la igualdad de recursos adecuada a la igual autonomía de las personas, sin que necesite en absoluto, sino más bien lo contrario, basarse en la discutible presunción contra los méritos asumida por Rawls. Más aún, el principio de diferencia quizá podría verse también como un compromiso entre, por un lado, el reconocimien-

to económico que merecen ciertas opciones sociales junto al esfuerzo empleado en ellas y, por otro, las reducciones o cargas dirigidas a compensar el azar en la distribución de las cualidades naturales en aras del beneficio de los menos afortunados.

Por su parte, la inseparabilidad interpersonal, que se aplica no sólo al azar natural sino también al circunstancial, tiene, como ya indiqué, especial importancia en el ámbito de los intercambios económicos. El funcionamiento del mercado en el campo de los servicios puede ser buen ejemplo de la conmutación entre elección y azar natural, una conmutación que es bien clara en los casos de escasez de ciertas capacidades particularmente valoradas que, aunque también suelen comportar algún mérito o esfuerzo por parte de sus poseedores, dependen en gran medida de sus cualidades naturales. Nozick llevó la fama del baloncestista Wilt Chamberlain más lejos de su propio tiempo, al menos entre los estudiosos y estudiantes de filosofía política, destacando cómo le habían hecho millonario las miles de libras elecciones de otras tantas personas que pagaban una reducida cantidad de dinero para disfrutar de las habilidades del jugador, en gran parte producto de la suerte natural. Esta conmutación entre elección y azar se aplica a cualquier actividad o servicio especialmente escaso y demandado, tanto si es pagado por mucha gente mediante cantidades reducidas, que es el caso de los deportes o la industria del entretenimiento, como si lo es por muy pocas personas mediante pagos muy elevados, que es el caso del abogado o el cirujano más prestigioso.

Aunque el mercado de bienes, por su parte, puede servir de ejemplo paralelo de la importancia del azar circunstancial —piénsese en la suerte de quien encuentra petróleo en su finca o en la de quien posee el diamante más grande y perfecto—, un ejemplo de diferente naturaleza es el de la herencia, al menos bajo el supuesto de que el nivel de riqueza poseído por el testador es conforme con la justicia distributiva. La herencia por testamento —al igual que la donación— tiene la doble faz de responder a la elección del propietario y de depender de la suerte circunstancial del receptor, sea este un hijo, una asociación caritativa o un club de fútbol. Desde el primer punto

de vista, el de la elección del testador, no hay más razón para impedir o limitar la transmisión de bienes por testamento que para impedir que el propietario los gaste en vida en formas de consumo disfrutables por él o por las personas que él decida. Desde el segundo punto de vista, el de la suerte del heredero, en cuanto ganancia debida al azar circunstancial, el principio de justicia que estamos considerando exige, si no prohibirla, sí al menos someterla a severas restricciones con fines de redistribución. El problema, así pues, es cómo respetar a la vez la elección del testador y corregir la suerte del receptor.

Creo que en este caso como en los anteriores, sólo un compromiso puede satisfacer ambos criterios, por ejemplo a través de un gravamen progresivo sobre los ingresos por donación o sucesión por encima del promedio, que es el que definiría la suerte normal, pero cual sea el punto óptimo de tal compromiso, si es que lo hay, resulta mucho más difícil de argumentar y no me parece casual que de esa misma indeterminación adolezca la propuesta general de Dworkin para resolver este problema de la inseparabilidad de azar y elección mediante un mecanismo de seguro hipotético que, teniendo en cuenta el nivel de riesgo razonablemente asumible por el ciudadano medio, termina por sustanciarse en la justificación de un impuesto progresivo sobre la renta personal. En todo caso, estas propuestas tendentes a separar azar y elección, como el principio de diferencia rawlsiano, son instrumentos meramente aproximativos que no permiten afinar por completo en la corrección de la suerte bruta.

Naturalmente, hay otras líneas argumentativas que proponen cortar por lo sano, como la del liberalismo más rígido y estricto, seguida por Robert Nozick en su *Anarquía, Estado y utopía*. A partir del derecho a la vida y a la propiedad de sus cualidades naturales de cada individuo, Nozick atribuye el merecimiento o derecho a todos los frutos derivados de sus acciones, con el solo requisito de que no incurra en violaciones por acción de la vida, la propiedad o la libertad de acción de los demás y con la única excepción de la obligación de pagar los impuestos estrictamente necesarios para mantener el Estado mínimo capaz de garantizar esos simples derechos. No hace falta en-

trar aquí en la crítica del conjunto de esta doctrina para considerarla inadecuada ya sólo por el amplio papel que deja jugar a la suerte. Porque no puede ser adecuada una concepción que deja a la caridad, sin hacer el más mínimo hueco a la idea de justicia, a quien por circunstancias naturales o sociales carece de propiedad y no puede trabajar, sea un niño abandonado, alguien que no encuentra trabajo o quien ha llegado a su vejez sin ahorros tras una vida de trabajo duro y mal pagado. Me parece que el mero derecho a la dignidad y a la autonomía de toda persona justifica una organización cooperativa y de resolución de conflictos que para cumplir esos fines imponga legítima y justamente impuestos a quienes han tenido mejor suerte en la vida.

Además, y con ello paso ya al tercer y último punto anunciado, la construcción de Nozick se muestra también criticable si imaginamos cómo operaría su modelo ampliado a la nueva eugenesia: aunque se trate de una extrapolación, de la concepción de la persona y la libertad propia de su modelo ultraliberal no parece que quepa extraer límites a la posibilidad de que cada cual, si así lo desea, mejore genéticamente a su descendencia utilizando las posibilidades de la biotecnología<sup>9</sup>. No parece que en ese modelo exista impedimento alguno para la eventual aparición de una variante humana de superdotados como consecuencia de la decisión de quienes pudieran permitirse económicamente abrir esa nueva línea en su descendencia. Esta sería una manifestación más de las realizaciones posibles derivadas de la titularidad del propio cuerpo y su dotación genética que no violaría en principio los derechos ajenos del modelo de Nozick. Y, al igual que su modelo original permite que la libertad de acción genere extraordinarias desigualdades económicas que no se pueden enderezar por razones de justicia, su modelo ampliado a la nue-

va eugenesia también admitiría que la libertad de acción generara imprevisibles y quizá enormes desigualdades en la dotación genética de los distintos seres humanos.

Pero la hipótesis de la nueva eugenesia biotecnológica también puede utilizarse como contraste para evaluar la tesis de la separación entre azar y elección. En realidad, en construcciones como las de Rawls o Dworkin las desigualdades debidas a la distribución de las cualidades naturales no sólo se dan por sueltas hasta considerarlas inamovibles en sí mismas, sino que los instrumentos que se proponen para corregirlas se reconocen como meramente aproximados. ¿Y si, por decirlo abruptamente, la biotecnología permitiera excluir sea la propia desigualdad en las cualidades naturales o sean las bases psicológicas sobre las que se apoyan las desigualdades sociales que se atribuyen a las diferentes dotes naturales? En definitiva, por formularlo sencilla y expeditivamente, si fuera posible a través de la biotecnología, ¿estaríamos dispuestos a realizar el ideal de una sociedad igualitaria en todo aquello que resulta impedido por el azar natural?. Si tal hipótesis se pudiera verificar quedaría directamente suprimida la suerte natural bruta, que ya no sería preciso compensar mediante su transformación en suerte socialmente asumida. Comprendo que este planteamiento puede suscitar objeciones previas de distinto carácter, comenzando por la propia verosimilitud científica de la hipótesis, sobre la que cabe albergar todas las dudas. Sin embargo, más allá de las incertidumbres radicales sobre las posibilidades hoy desconocidas y quizá inimaginables que puede abrir la biotecnología en el futuro<sup>10</sup>, lo decisivo es que, como los experimentos mentales o los ejemplos extremos, la hipótesis nos permita enfocar los problemas morales que nos preocupan desde un ángulo nuevo que quizá los ilumine.

---

<sup>9</sup> Aunque en *Anarchy, State, and Utopia* Nozick defiende en una nota la idea liberal y anticentralista de un “supermercado genético” a disposición de los padres, únicamente se plantea la licitud de decisiones centralizadas para limitar desproporciones entre los dos sexos que puedan considerarse preocupantes (cf. 1974, p. 315 nota; trad. cast., pp. 302-303).

<sup>10</sup> Cf. Buchanan *et alia* 2001, p. 23. Ya decía el físico Niels Bohr que “hacer predicciones es difícil, sobre todo sobre el futuro”, y así lo ilustra bien la equivocación del premio Nobel Jacques Monod cuando sostuvo que en el futuro se podrían paliar ciertas taras genéticas sólo a través del individuo que las padece, pero no en la línea germinal, bajo el presupuesto de que “la escala microscópica del genoma prohíbe por el momento, y sin duda para siempre, tales manipulaciones” (1970, p. 176).

Tanto Rawls como Dworkin se han pronunciado expresamente sobre el tema de la nueva eugenesia, si bien sólo el segundo con mayor atención y detalle. No obstante, lo que a mi modo de ver más diferencia sus posiciones es que Rawls, aunque de forma muy simplificada y confiada, no deja de aventurar la posibilidad de que la eugenesia termine por conducir a una sociedad igualitaria en las cualidades naturales, mientras que Dworkin, sin plantearse nunca la hipótesis de una igualación de tales cualidades mediante las tecnologías genéticas, más bien ha conducido su argumentación por la línea de lo que Habermas ha llamado críticamente la eugenesia liberal, donde el término “liberal” se utiliza más en el sentido europeo que en el norteamericano y, por ello, alude más a la doctrina que privilegia la libertad de elección individual que a la que defiende algunas severas limitaciones de tal libertad en aras de la igualdad. Me parece de interés contrastar ambas posiciones.

En efecto, en el epígrafe § 17 de su *A Theory of Justice*, dedicado a “La tendencia a la igualdad”, Rawls dedica el último párrafo a la aplicabilidad de su posición original a la cuestión de la eugenesia, como una “especulativa y difícil cuestión” de justicia entre generaciones. Puesto que el principio de diferencia sanciona que los menos afortunados se beneficien de la mejora de las capacidades de otros, en la posición original las partes querrían “asegurar a sus descendientes la mejor dotación genética” y para ello apoyarían las medidas eugenésicas necesarias “al menos para mantener el nivel general de las capacidades naturales y para prevenir la difusión de graves defec-

tos” (1971, p. 108, cursiva mía). Esa admisión de la eugenesia negativa —esto es, la dirigida a la curación y prevención de enfermedades y discapacidades—, que también deja la puerta abierta la eugenesia positiva<sup>11</sup>, o de mejora activa de las dotes naturales, se une en este texto a otros dos supuestos que merecen mencionarse: primero, como condición moral, que tales pasos han de decidirse en todo caso en beneficio de la autonomía de los individuos de las futuras generaciones; y, segundo, como conjetura fáctica, que —recojo la cita textual— “a largo plazo, si hubiera un límite superior en las capacidades, finalmente alcanzaríamos una sociedad con la mayor igual libertad cuyos miembros disfruten del máximo talento igual” (1971, p. 108). Como se puede ver, en la propuesta de Rawls la posibilidad de afectar a la dotación genética de los descendientes no sólo resulta bastante moderada desde el punto de vista moral, sino que adopta una hipótesis fáctica particularmente optimista que presupone un horizonte de igualdad básica entre los individuos.

Si aceptáramos este breve y un tanto idílico atisbo de Rawls, las cuentas entre la propuesta de neutralizar el azar natural en sociedades como las actuales y la visión de una sociedad genéticamente igualitaria cuadrarían perfectamente. Creo que esta coherencia procede de un cierto error de simplificación, característico de tantas utopías: ¿es pensable una sociedad con la mayor libertad igual y, a la vez, con el mayor talento igual? Creo que mientras la idea de mayor libertad igual tiene sentido (incluso varios sentidos), aunque no sea fácil de realizar, la de mayor talento igual no

---

<sup>11</sup> Así como en la eugenesia clásica se distinguió entre eugenesia positiva y negativa según se fomentara la reproducción de parejas con genes supuestamente mejores o se excluyera la reproducción de personas con genes supuestamente malos, cuando se aplican aquellos calificativos a la nueva eugenesia se refieren a las mismas técnicas reproductivas o genéticas según tengan la finalidad de mejorar la dotación de los rasgos genéticos estimados deseables, como la inteligencia, la belleza, la simpatía, el talento artístico, etc., o de evitar o prevenir enfermedades o discapacidades marcadas genéticamente. Aparte de ambas formas intentan mejorar las condiciones genéticas del futuro ser humano, la distinción entre ellas es una cuestión de grado, sin que pueda señalarse un punto de ruptura tajante (piénsese en que el concepto de enfermedad y de discapacidad es, en parte, culturalmente relativo, o en que la *prevención* de daños o enfermedades tanto puede servir para excluir una determinada enfermedad como para buscar los caracteres genéticos que garantizan una salud mejor y más duradera). Por lo demás, quizá por las notables diferencias entre la eugenesia clásica y la nueva, en la literatura sobre el asunto puede encontrarse cierta confusión conceptual sobre ello, llegándose a sostener en el mismo texto tanto que la terapia génica no debe confundirse con la eugenesia como que es una forma de eugenesia negativa (véase, Sádaba y Velázquez 1998, pp. 28 y 77-78, respectivamente, así como Habermas 2001, p. 35 y, por otro lado, 32, 64 y 73-75; para un tratamiento riguroso de todo lo anterior, remito a Buchanan *et alia* 2001, especialmente caps. 2-4).

es tan inteligible en conexión con la idea de libertad: si significa que todos los hombres tienen exactamente *las mismas* cualidades naturales en su máximo grado —suponiendo que eso tenga algún sentido y sea no digo posible sino simplemente imaginable—, estaríamos más ante una sociedad de idénticos que de iguales, con una gran falta de diversidad en las opciones y posibilidades; pero si suponemos una similar condición humana a la actual y, por tanto, una cierta variedad de gustos e inclinaciones, aun las más pequeñas y quizá hoy inapreciables diferencias en las aparentemente iguales capacidades naturales darían lugar a diferencias de valoración y estimación que las convertirían en desigualdades de uno u otro tipo. Dicho de otra manera, si la igualación de las capacidades naturales fuera radical, parece que comportaría una dramática disminución de la diversidad humana y, consiguientemente, de las opciones de creencias, actitudes y acciones que asociamos a la idea de libertad, mientras que, por el contrario, la existencia de tal diversidad parece que implicaría cierta desigualdad en las cualidades naturales. Si esto es así, la hipótesis del máximo talento igual nos propone más bien la clásica contrautopía del mundo de iguales sin libertad.

Aunque la extrema hipótesis anterior responde directamente a la pregunta sobre la deseabilidad de una sociedad que igualara radicalmente el azar natural, las propuestas eugenésicas pueden dar lugar a hipótesis algo distintas, que sugieren reflexiones también distintas a propósito de la igualdad. Así, una duda que a mi modo de ver plantea el breve esbozo de Rawls es la del autor de sus mejoras eugenésicas, que tanto podría ser directamente el Estado como los progenitores, aun bajo el control indirecto del Estado. Tiene interés anotar aquí una asimetría relevante entre la nueva eugenesia negativa, dirigida a evitar y prevenir enfermedades y graves defectos genéticos, y la positiva, que pretende mejorar la dotación genética de cualidades estimadas deseables. Así, mientras creo que el uso de la biotecnología para la curación y prevención de enfermedades debería garantizarse por el Estado para todos, de forma similar a como la Seguridad Social cubre universalmente ese tipo de contingencias, no aceptaríamos el mismo criterio respecto de la mejora de las cualidades natura-

les, que presenta no sólo el espectro de una igualación de índole totalitaria, sino también el espanto temido por Buchanan y otros de un “comunitarismo genético” en el que distintas subculturas nacionales o de otro tipo podrían impulsar líneas de optimización genética que quizá terminarían por romper la actual unidad de la especie humana (cf. Buchanan *et alia* 2001, pp. 88 y 166-167).

Pero una hipótesis eugenésica distinta es la apuntada por Dworkin, que no sólo ha tratado el tema con mayor amplitud que Rawls sino que también ha sido mucho más explícito que él en su aceptación ética de las eventuales posibilidades de la ingeniería genética en materia de eugenesia, defendiendo la posibilidad de que los padres elijan unos u otros rasgos genéticos de sus hijos. Si prescindimos de su sometimiento al imperativo fáustico de que no es posible dar marcha atrás en nuestras capacidades científico-tecnológicas (cf. 2000, p. 446), Dworkin se apoya sobre todo en el derecho a la igual dignidad y autonomía de las personas actuales y futuras, que, de una parte, justifica “la ambición independiente de lograr que las vidas de las futuras generaciones sean más largas y más plenas de talento y realizaciones” y, de otra parte —siempre “en ausencia de una evidencia real de daño”— garantiza la búsqueda por los científicos de la mejora de la existencia humana frente a lo que la naturaleza produce de modo ciego (p. 496; cf. también pp. 492-493).

Estas afirmaciones de Dworkin se asientan en un análisis previo de algunas de las principales objeciones habitualmente presentadas frente a las investigaciones biotecnológicas con fines eugenésicos, que trata bajo dos distintas rúbricas según las objeciones se basen en valores *derivados* de los intereses de las personas o en valores *independientes* de las personas y, por tanto, considerados intrínsecos a la situación misma. A mi modo de ver, la discusión de la segunda rúbrica, dedicada al desafiante reto de si podemos arriesgarnos a jugar a ser Dios, adolece del carácter oscuro y mal articulado de la propia categoría, en la que en realidad se discuten argumentos y temores, estos sí quizá a veces oscuros, pero en realidad muy comprensibles y bien dependientes de la condición humana. Por ello, todos sus argumentos pueden ana-

lizarse como dependientes de los intereses de las personas y, en lo que éticamente importa, son básicamente de dos tipos: sobre los riesgos y sobre la justicia (el tercer argumento que Dworkin considera dependiente, el “estético” del posible deterioro de la diversidad, también plantea problemas éticos reconducibles en realidad a los dos anteriores).

Dworkin se desembaraza rápidamente del problema de los riesgos, admitiendo que es una cuestión de cálculo racional sobre daños y beneficios y de adoptar los consiguientes controles públicos (cf. 2000, pp. 439-440). Ni una palabra sobre la complejidad de las decisiones bajo incertidumbre y, en particular, sobre el principio de precaución, que manda extremar las cautelas e incluso aconseja la prohibición, cuando los daños posibles son muy grandes aun cuando su probabilidad sea muy baja. Entre esos daños, por cierto, es un lugar común en la literatura sobre la materia mencionar que, bien lejos del terreno estético en que lo sitúa Dworkin, el ya mencionado riesgo de reducción de la diversidad genética como consecuencia de un exceso de control genético deliberado podría reducir también las posibilidades de supervivencia de la propia especie. En realidad, lo que su posterior argumentación sobre el valor “independiente” del principio de no jugar a ser Dios muestra es que Dworkin no termina por tomar en serio los posibles riesgos de cambios impredecibles en la especie humana debidos al libre curso del progreso científico-tecnológico. Es verdad que reconoce que la posibilidad de diseñar seres humanos trastoca mucho más drásticamente todavía que otros avances científicos y médicos científicos precedentes (como la energía nuclear o la prolongación de las enfermedades terminales) la comprensión de los límites entre azar y elección que soportan el conjunto de nuestra estructura ética, sobre lo que afirma cosas muy atinadas, como que este cambio nos introduce en “una especie de caída moral libre” que más que ofender nuestros valores los convierte en obsoletos, porque nos infunde el nuevo temor no ante lo incorrecto sino a “perder nuestro asidero sobre lo que es incorrecto” (2000, pp. 445-446). Sin embargo, nada de lo anterior le impide concluir, en un exceso de confianza en la razón a mi modo de ver no justificado, que aunque “jugar a ser Dios es jugar con fuego” eso es lo que

desde Prometeo hemos hecho siempre los mortales y debemos seguir haciendo: “Jugamos con fuego y asumimos sus consecuencias porque la alternativa es la cobardía ante lo desconocido” (2000, p. 446). Ahora bien, con independencia de que la valentía sólo se puede y debe ejercer para las acciones con consecuencias para uno mismo pero no para la especie y las futuras generaciones, y con independencia asimismo del éxito que deseemos atribuir a la voluntad de Dios —o, mejor, a la causalidad para nosotros en gran parte azarosa de la naturaleza— al servicio de la discutible visión del hombre como culmen del universo natural, lo que sobre todo no tiene en cuenta la posición de Dworkin es que, a partir de sus propias y aceptables razones sobre el reparto entre azar y decisión, de los daños que podemos producir sólo seremos responsables nosotros, y lo que en otro caso nuestros descendientes sólo podrían achacar al azar o al destino tendría culpables humanos. Esa parece una buena razón para confiar menos en nuestra racionalidad y renunciar a sustituir el azar natural y actuar como dioses.

En lo que afecta al problema de la justicia, Dworkin afronta la objeción de que las nuevas técnicas biológicas sólo beneficiarán a los ricos hasta exacerbar las injusticias salvajes ya existentes (implícitamente, su argumento parece suponer que las desigualdades a que darían lugar serían más bien triviales, producto de la vanidad, y no, como antes sugerí y sería más temible, a una especie de casta humana superior). No tengo nada que objetar a la parte de su respuesta que alega la posible utilidad de este tipo de investigaciones, en especial para la cura y prevención de enfermedades. Me parece decepcionante, en cambio, que el adalid de la igualdad de consideración y respeto defienda la libertad de uso de este tipo de técnicas por los más ricos, incluso absolviendo sus motivos de vanidad o capricho, con el argumento de que no debemos buscar la igualdad hacia abajo, pues, dice, “el remedio para la injusticia es la redistribución y no el denegar beneficios a algunos sin ganancia correlativa para otros”, añadiendo que, al menos en materia de avances médicos, es probable la generalización a largo plazo (cf. 2000, pp. 440 y 437). No hace falta negar todo mérito a la última observación, que un liberal como Hayek pudo ejemplificar hace ya tiem-

po en la popularización de los automóviles o de los vuelos en avión (cf. 1959, pp. 59-60), para mostrar que si las técnicas eugenésicas llegaran a tener éxito serían como una carrera sin meta aparente en la que los más aventajados, presumiblemente una pequeña parte de algunos países occidentales, podrían ir mejorando genéticamente a sus descendientes, y así sucesivamente, mientras el grueso de la humanidad seguiría gozando de las tradicionales y plenamente naturales formas de reproducción (cf. Chadwick 1998, p. 196; y Buchanan *et alia* 2001, pp. 15-16). Que ese proceso tuviera un límite que al final igualaría a todos los hombres, como supuso Rawls, no deja de ser un pío deseo y, en todo caso, una hipótesis que no es razonable dar por descontada: no cabe excluir, ciertamente, que la búsqueda de ventajas posicionales termine teniendo resultados neutros —si todo el mundo llegara a conseguir que sus hijos fueran los más altos, todo el mundo terminaría siendo igual de alto y dejaría de tener sentido hablar de *mayor* altura—, pero no cabe olvidar que lo que en principio favorece el criterio dworkiniano es la búsqueda de tales ventajas, un objetivo por definición opuesto a la igualdad. No acierto a comprender cómo Dworkin, al tratar materia tan delicada como la eugenesia, no haya considerado ni por un instante que el espectro antiutópico del *Brave New World* también se podría verificar no ya mediante formas de eugenesia predefinidas por los Estados sino también a través de un libre mercado eugenésico sin suficiente control. Ni que haya pasado por alto que ese libre mercado, como cualquier otro, no sólo es muy improbable que garantice por sí solo la *igual* autonomía de los seres humanos, sino que puede terminar limitando la de muchos si no la mayoría de ellos<sup>12</sup>.

La posible acentuación de la desigualdad humana, que en el límite podría provocar la aparición de varias especies humanas distintas, parece mucho más grave en la hipótesis de la eugenesia positiva —los hijos a la carta— que en la negativa, pues en principio no tenemos la especial resistencia a la idea de curar y prevenir enfermedades por los medios que sean que sí tenemos frente a la idea de mejorar las cualidades naturales. Aunque las desigualdades en salud y esperanza de vida son ya actualmente escandalosas en el mundo, por más que estemos acostumbrados a ellas y las demos por supuestas, la perspectiva de mejorar las cualidades genéticas de los seres humanos presenta a partir de un cierto punto la posibilidad de desigualdades cualitativamente diferentes. Aun contando con el hecho de que entre la eugenesia negativa y la positiva no hay un punto de ruptura neto, sí hay grandes diferencias en los extremos, pues no es lo mismo evitar la aparición o diseminación de rasgos naturales defectuosos o deficientes, por ejemplo mediante la inmunización genética contra una enfermedad, incluso en línea germinal, que fabricar genéticamente —si fuera posible— un tipo rubio, alto, guapo, inteligente, ocurrente y con talento musical. Dworkin ha defendido el uso de la biotecnología con fines de eugenesia positiva alegando que no hay diferencia “entre someter a tu hijo a agotadores ejercicios para reducir su peso o aumentar su fuerza y alterar sus genes cuando es un embrión con el mismo objetivo” (2000, p. 443). Sin embargo, aparentemente al menos, hay entre ambos casos tanta diferencia como entre prepararse en un deporte mediante entrenamiento y mediante dopaje (como, por cierto, entre el actual dopaje y el diseño genético para progresar en una especialidad habría

---

<sup>12</sup> Cf. Buchanan *et alia* 2001, p. 12, quienes atribuyen ficticiamente el siguiente texto a una tesis sobre historia de la medicina escrita en 2040 “En la década de 1990, como en las tres décadas anteriores, los padres practicaban principalmente la eugenesia negativa, realizando pruebas para determinar la existencia de grandes defectos cromosómicos, como el síndrome de Down, y abortando los fetos «defectuosos». En 2020, los criterios de exigencia para los niños aceptables se habían elevado: los futuros padres abortaban por norma fetos sanos pero cuyos genes les deparaban un riesgo superior a la medida de padecer cáncer de mama, cáncer colorrectal, demencia de Alzheimer o enfermedad arterocoronaria. En 2030, la tendencia era a endurecer todavía más los criterios: se abortaban los fetos que poseían cualquier combinación de genes, considerada «indeseable» o «inferior al nivel óptimo», incluidos aquellos que, según las predicciones, no se iban a encontrar en la escala más elevada de inteligencia o incluso de estatura. El uso generalizado de estas técnicas por los padres pudientes comenzó a aumentar el nivel medio de salud, fuerza física y estatura, y la capacidad intelectual de la población, una tendencia favorecida por los políticos nacionalistas. Pero la insistencia de muchos padres en que su hijo se encontrara en el nivel más alto produjo una espiral en la que ninguna mejora genética parecía suficiente” (Buchanan *et alia* 2001, pp. 2-3).

una nueva diferencia que profundizaría el cambio en los fines de la competición deportiva de élite). Si para concluir tuviera que echar las sumas a propósito de las posibilidades que la biotecnología podría brindar en relación con el azar natural y la igualdad, las hipótesis examinadas no animan a favorecer la elección, ni por parte de los padres ni, todavía menos, del Estado, de mejoras eugenésicas positivas que reduzcan drásticamente el azar en la distribución de las cualidades naturales. Tras las posibilidades de la biotecnología acecha el aprendiz de brujo, y con él

los dos espectros opuestos del igualitarismo extremo sin libertad o de la extensión de desigualdades genéticas radicales y desconocidas. Salvo en la lucha contra las enfermedades, evitar el uso de la biotecnología para alterar el azar natural podría servir mejor a la justicia y a la libertad. Pero como con ello no propongo respetar estoicamente toda forma de azar, natural o no, sé que no termino de zanjar el debate sobre las tensiones entre elección y azar. Me tendré que conformar con haberlas puesto de manifiesto.

## BIBLIOGRAFÍA

- BLÁZQUEZ RUIZ, Javier, *Derechos humanos y Proyecto Genoma*, Granada, Comares. 1999.
- BUCHANAN, Allen; Brock, Daniel W.; Daniels, Norman; y Wikler, Daniel, 2001: *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press; trad. cast. de Cristina Piña, por la que se cita, *Genética y justicia*, Madrid, Cambridge University Press, 2002.
- CASADO, María, *Bioética, Derecho y sociedad*, Trotta, Madrid, 1998.
- CHADWICK, Ruth, 1998: "Gene therapy", en Kuhse y Singer 1998, pp. 189-197.
- COHEN, Gerald A., 1989: "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99, pp. 906-944.
- DURÁN, Alicia, y RIECHMANN, Jorge (comps.) 1998: *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, Trotta. Madrid, -Fundación 1º de mayo.
- DWORKIN, Ronald, 2000: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press; no se cita la trad. cast., *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003, pues no es siempre rigurosa.
- ELSTER, Jon, 1989: Solomonic Judgements. Studies in the Limitations of Rationality; se cita por la trad. cast. de Carlos Gardini, *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- FEINBERG, Joel, *Doing and Deserving* Princeton-N.J., Princeton University Press. 1970.
- FISHKIN, James S., *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, New Haven, Yale University Press. 1983.
- GIL RUIZ, Juana María, 1999: "Control social, felicidad y biotecnología. ¿Un nuevo individualismo?", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, n. 2, pp. 321-339.
- HABERMAS, Jürgen, 2001: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt, Suhrkamp; trad. cast. de R. S. Carbó, por la que se cita, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona etc., Paidós, 2002.
- HAYEK, Friedrich August von, 1959: *The Constitution of Liberty*, se cita por la trad. cast. de José-Vicente Torrente, *Los fundamentos de la libertad*, 2ª ed., Unión Editorial, Madrid 1975.
- JUNQUERA DE ESTÉFANI, Rafael, 2003: "Interrogantes planteados por la manipulación genética y el proyecto genoma humano a la filosofía jurídica", *Anuario de Filosofía del Derecho*, XX, 2003, pp. 165-188.
- LORA, Pablo de, *Entre el vivir y el morir. Ensayos de bioética y Derecho*, México, Fontamara. México. 2003.
- LORA, Pablo de, 2003b: "Kant y la suerte moral. La desdicha ética de la buena persona", en A. Castro, F. Contreras, F. Llano y J. M. Panea (comps.), *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos del Bicentenario de su muerte*, Innovación Lagares, Sevilla, 2003, pp. 117-131.
- KUHSE, Helga, y Singer, Peter (comps.), 1998: *A Companion to Bioethics*, Oxford, Blackwell.

- MOLINA, Fernando, 2000: "Presupuestos de la responsabilidad jurídica (análisis de la relación entre libertad y responsabilidad)", *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, n. 4, "La responsabilidad en el Derecho", pp. 57-137.
- MONOD, Jacques, 1970: *Le hasard et la nécessité (Essay sur la philosophie naturelle de la biologie moderne)*; se cita por la trad. cast. de Francisco Ferrer Lerín y Antonio Cortés Tejedor, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Tusquets, 1981.
- NAGEL, Thomas, 1973: "Equal Treatment and Compensatory Discrimination", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, n. 4, verano, pp. 348-362; hay t. c. de Carlos Valdés, como "La política de la preferencia", en *Mortal Questions*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979; trad. cast. de Carlos Valdés, *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 148-168.
- NOZICK, Robert, 1974: *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books; hay trad. cast. de Rolando Tamayo, *Anarquía, estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- NUSSBAUM, Martha Craven, 1986: *Fragility of Goodness Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press; trad. cast. de Antonio Ballesteros, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- PABST BATTIN, Margaret, 1998: "Population issues", en Kuhse y Singer 1998, pp. 149-162.
- RAWLS, John, 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; no es fiable la trad. cast., *Teoría de la justicia*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- RAWLS, John, 1982: "Social Unity and Primary Goods"; se cita por la ed. cast. de Miguel-Ángel Rodilla, en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986.
- RAWLS, John, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, trad. cast. y "Presentación" de Miguel-Ángel Rodilla, Tecnos. Madrid. 1986.
- RAWLS, John, 1993: *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- RAWLS, John, 2001: *Justice as Fairness. A Restatement*, edited by Erin Kelly, Cambridge etc., Harvard University Press.
- RIVERA, Juan Antonio, El gobierno de la fortuna. El poder del azar en la historia y en los asuntos humanos, Crítica. Barcelona. 2000.
- RIVERA LÓPEZ, Eduardo, 2002: "Responsabilidad y suerte moral. Circunstancias y consecuencias de la acción", en Pablo Eugenio Navarro y María Cristina Redondo (comps.), *La relevancia del derecho. Ensayos de filosofía jurídica, moral y política*, Gedisa, Barcelona.
- ROBINSON, Paul, 1998: "Prenatal screening, sex selection and cloning", en Kuhse y Singer 1998, pp. 173-185.
- SÁDABA, Javier, y Velázquez, José Luis, 1998: *Hombres a la carta. Los dilemas de la bioética*, Madrid, Temas de hoy.
- SANDEL, Michael J., 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHATTUCK, Roger, 1998: *Forbidden Knowledge. From Prometheus to Pornography*, se cita por la trad. cast. de Eva Rodríguez Halfter, *Conocimiento prohibido. De Prometeo a la pornografía*, Taurus, Madrid, 1998.
- SPONHOLZ, Gerlinde *et alia*, 1999: "Genetic Medicine: A New Copernican Turning Point?", en Mark J. Hanson y Daniel Callahan (comps.), *The Goals of Medicine. The Forgotten Issues in Health Care Reform*, Washington, Georgetown University Press, pp. 162-173.
- VALLS, Ramón, 2003: *Ética para la bioética y a ratos para la política*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- WILLIAMS, Bernard, 1979: "Moral Luck", en *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, 1981, cap. 2.