

Tecnologías de mejora humana, ¿ética o política? Human-enhancement technologies: ethics or politics?

Javier Rodríguez Alcázar

Profesor Titular de Filosofía moral, Universidad de Granada. España
frodguez@ugr.es

TECNOLOGÍAS DE MEJORA HUMANA: DEBATE ÉTICO E IMPACTO SOCIOCULTURAL
MONOGRÁFICO COORDINADO POR MIGUEL MORENO (Universidad de Granada) y FRANCISCO LARA (Universidad de Granada)

RESUMEN

Ciertos problemas que se abordan habitualmente desde una perspectiva moral deberían contemplarse también desde una perspectiva política autónoma. Además, en ciertos contextos se debería conceder la primacía a la perspectiva política sobre la perspectiva moral. Sin embargo, las concepciones predominantes de las relaciones entre ética y política tienden a subordinar, e incluso reducir, las consideraciones políticas a consideraciones morales. Esta tendencia es lo que Bernard Williams llamó “moralismo político”. En este artículo, primero ilustraré con algunos ejemplos cómo algunas situaciones, que habitualmente se consideran exclusivamente “dilemas morales”, pueden recibir un diagnóstico diferente dependiendo de que se los evalúe desde una perspectiva política o desde una perspectiva moral. A continuación explicaré que esta diferenciación se pasa a menudo por alto debido a la prevalencia del moralismo político en los debates sobre biotecnologías, y defenderé la conveniencia de utilizar, para el análisis de las situaciones referidas, mi propia concepción de la política y de las relaciones entre ética y política: el “minimalismo político.” Finalmente, explicaré mediante algunos ejemplos más cómo se llevaría a cabo la evaluación de las tecnologías de mejora humana si en lugar de adoptar la perspectiva moralista habitual se estuviera dispuesto a subordinar, en algunas ocasiones, las consideraciones morales a las políticas bajo los supuestos del minimalismo político.

ABSTRACT

Certain problems that are commonly addressed from a moral perspective ought to be seen as well from an autonomous political perspective. Besides, in some contexts this political perspective should prevail over the moral perspective. Nevertheless, the most common conceptions of the relationship between ethics and politics tend to subordinate, and even reduce, political considerations to moral considerations. Bernard Williams referred to this family of conceptions as “political moralism.” In this essay, firstly I show through examples that some situations, commonly seen only as “moral dilemmas” can be diagnosed differently depending on whether they are evaluated from a moral or a political outlook. Next I will explain that this distinction is very often overlooked, because of the pervasive influence of political moralism, and I will argue for my own conception of politics and of the relationship between ethics and politics: “political minimalism.” Finally, I will explain with the help of further examples how the evaluation of human enhancement technologies would look like if we admit that moral considerations ought to be subject sometimes to political judgement under the guidance of political minimalism.

PALABRAS CLAVE

mejora humana | minimalismo político | moralismo político | realismo político

KEYWORDS

human enhancement | political minimalism | political moralism | political realism

Una apelación a los usos habituales: la distinción entre la perspectiva moral y la perspectiva política (1)

Comencemos con un par de ejemplos que no están relacionados con el ámbito de las tecnologías de mejora humana. La ventaja de estos ejemplos es que, evitando ciertas complicaciones específicas de dicho ámbito, podemos comprender fácilmente la plausibilidad de distinguir entre una aproximación moral y una aproximación política a ciertas cuestiones.

Imaginemos, en primer lugar, un funcionario que apoya el mantenimiento de un sólido sistema público de salud. Cuando se convirtió en funcionario su mutualidad le dio a elegir entre seguir recibiendo las prestaciones sanitarias en el sistema público o a través de una compañía privada que ofrece menores listas de espera y habitaciones individuales en los hospitales. Sin embargo, el compromiso de este funcionario con el sistema público era tal que decidió seguir inscrito en la Seguridad Social. Su argumento era que si todos los que pueden permitirse atención privada eligieran esta modalidad,

entonces el sistema sanitario público quedaría reservado únicamente para los más pobres, con lo que sus recursos serían menores y la calidad de la atención sanitaria se deterioraría. Sin embargo, un día se diagnostica al hijo de este funcionario una enfermedad que requerirá someterlo en un futuro no muy lejano a una operación importante y compleja. Además, el funcionario es informado de que la clínica de la compañía privada con la que su mutualidad mantiene un concierto podría operar a su hijo antes y con más garantías que el hospital público que le corresponde. El funcionario se pregunta entonces si no debería pedir a la mutualidad que lo transfiera, y con él a su familia, de la Seguridad Social a la compañía privada. La pregunta (moral) es, pues: ¿debería hacerlo?

Un caso semejante es el de una madre que tiene que decidir entre matricular a su hija en el colegio público más cercano o en un colegio concertado, también cercano a su residencia. El colegio concertado requiere algunos pagos que no es necesario afrontar en el colegio público, pero esta madre se los puede permitir. Ahora bien, debido precisamente a ese coste adicional del colegio concertado, la escuela pública acoge un número elevado de hijos de inmigrantes pobres, mientras que el alumnado del colegio concertado está compuesto mayoritariamente por hijos de familias locales de clase media. Dado que muchos de los niños inmigrantes no hablan correctamente el castellano y pertenecen a familias con pocos estudios, el nivel académico del colegio público es menor y la madre teme, por esta razón, que la formación de su hija se resienta. Por otra parte, la madre es consciente de que si otras madres y padres no inmigrantes del barrio adoptaran la misma decisión, probablemente el nivel académico y el prestigio del colegio público se resentirían, hasta el punto de acabar convirtiéndose en un gueto étnico y económico. Ante esta situación, a la madre se le plantea este dilema moral: ¿debe anteponer el interés de su hija, matriculándola en el colegio concertado, o el interés social, que presumiblemente estaría mejor servido si la lleva al colegio público?

Dilemas como los descritos son genuinos e importantes dilemas morales que se presentan con relativa frecuencia. Es comprensible, pues, que la filosofía moral les conceda la atención que merecen e intente encontrar una respuesta que oriente a quienes alguna vez podemos enfrentarnos a semejantes conflictos. Es más, estoy convencido de que las preguntas mencionadas tienen respuestas correctas y respuestas incorrectas, y creo saber cuál es la respuesta correcta a cada una de ellas.

Ahora bien, aunque la reflexión filosófica tiende a plantear estas situaciones en términos exclusivamente morales, tiene sentido abordarlas también desde una perspectiva política claramente distinguible de la anterior. Tal perspectiva emerge cuando pasamos de preguntarnos cuál es la reacción moralmente correcta a las situaciones anteriores, a indagar cuál sería el tratamiento más adecuado de dichas situaciones tomando como referencia el bien de la comunidad política relevante. En cuanto a la definición de ese bien, más abajo defenderé que corresponde a cada comunidad establecerlo, por las vías que la propia comunidad determine, mediante la definición de los fines políticos de la comunidad y la especificación de un orden de prioridad entre ellos, en caso de conflicto.

Con respecto a los ejemplos descritos anteriormente, podemos imaginar una comunidad política que prime ante todo la justicia distributiva y que estime que, tanto un fuerte sistema público de salud como la extensión de un sistema educativo público de alta calidad, son pilares fundamentales de aquella finalidad, al menos de acuerdo con la interpretación de la justicia distributiva que esa comunidad política elige. Esa comunidad política podría entonces esforzarse en dotar de medios adecuados a los hospitales y a los colegios públicos, hasta el punto de hacerlos tan atractivos para los potenciales usuarios como sus competidores privados o concertados. Además, podría adoptar medidas como obligar a los colegios concertados a aceptar un determinado cupo de hijos de inmigrantes, con objeto de evitar la concentración de estos en colegios públicos, y proporcionar becas a los estudiantes más pobres, inmigrantes o locales, que les permitan acceder a los colegios concertados en las mismas condiciones que los hijos de padres más ricos. Ciertamente, la apuesta de la comunidad política por la escuela o la sanidad pública tiene más visos de producir efectos apreciables que el heroico esfuerzo individual de unos padres dispuestos a arriesgar la salud o la educación de sus hijos por servir a una causa. Esta es solo una de las numerosas razones por las que tiene sentido distinguir entre una perspectiva moral y una perspectiva política.

Desde luego, no podemos asegurar que cualquier comunidad política adoptaría precisamente medidas como las enunciadas anteriormente. Quizá una comunidad que valorara más la libertad individual que la justicia distributiva, por ejemplo, legislaría de forma bien diferente. Pero ahora no se trata de discutir las medidas que debería adoptar una comunidad política sobre asuntos como los descritos, sino de

constatar que es concebible que una deliberación moral y una deliberación política sobre un problema pueden razonablemente terminar proponiendo soluciones diferentes al mismo.

Alguien podría objetar a lo que digo que, en realidad, no es necesario caracterizar la contraposición descrita anteriormente como la contraposición entre una perspectiva moral y otra política, sino entre dos tipos de juicio moral. En un caso (el juicio del progenitor sobre su vástago) estaríamos abordando la cuestión en el ámbito de la moral individual. En el segundo, en el de la moral grupal, colectiva o social. En este segundo caso, un responsable político se preguntaría, a partir de nuevo de sus convicciones morales, qué acción es correcta para el bien de un grupo, y no solo de un individuo. Pero, siendo consciente del interés de esta distinción entre moral individual y moral social, voy a sostener que el juicio político no es reductible al moral, ni siquiera en el caso de la moral social. Pues el responsable político, argumentaré, no se limita a juzgar desde el punto de sus convicciones morales qué decisión es adecuada para la sociedad, sino qué decisión sirve mejor a los fines que de hecho persigue su comunidad política, coincidan estos o no con los valores morales de quien ha de tomar la decisión.

La habitual reducción moralista

Pese a que, como acabamos de ver mediante algunos ejemplos, es posible distinguir en ciertos contextos entre una perspectiva moral y una perspectiva política, es habitual que tal distinción se pase por alto y se tenga en cuenta únicamente la perspectiva moral. Esta, por lo demás, queda comprensiblemente reducida al veredicto que sobre el asunto en cuestión proporcionaría una teoría ética determinada como el utilitarismo, el deontologismo o la ética de la virtud (aquella desde sobre cuya base se realiza el juicio moral en cada caso). Consideremos, por ejemplo, la respuesta de Savulescu, Sandberg y Kahane (2011: 13-14) a la pregunta de si se debería incrementar el cociente intelectual (CI) medio de una sociedad determinada mediante tecnologías de mejora humana. Tratándose de un incremento generalizado del CI de la población, uno estaría inclinado a pensar que el asunto debería abordarse desde una perspectiva política (esta afirmación por ahora la avanzo en un nivel en el que apelo a intuiciones compartidas, pero más adelante la respaldaré mediante la apelación a un marco filosófico determinado). Sin embargo, los autores abordan la cuestión desde un punto de vista exclusivamente moral, que combina las aportaciones del bienestarismo y el liberalismo. Para ellos, el criterio general para evaluar una medida semejante es su contribución a la mejora del bienestar de la sociedad. Sin embargo, el liberalismo aparece en el ejemplo con el que ilustran su posición. Supongamos, proponen, que se descubre que las viejas tuberías de plomo de su casa, que contaminan el agua corriente, podrían reducir en varios puntos el CI de sus hijos. Entonces, usted tendría la obligación moral de sustituir esas viejas tuberías, y el Estado no debería impedirle que lo hiciera. Análogamente, siguen los autores, el Estado no debería impedir a unos progenitores que utilizaran tecnologías de mejora genética para incrementar el CI de su prole. Savulescu, Sandberg y Kahane (2011: 16) resuelven la tensión entre el utilitarismo y el liberalismo implícitos en la propuesta mediante la misma estrategia utilizada por J. S. Mill hace más de un siglo: sosteniendo que la libertad no es valiosa intrínsecamente, sino en tanto que medio privilegiado para producir felicidad o bienestar.

Ahora bien, tanto Mill como sus seguidores contemporáneos se enfrentan con un problema: tienen que convencernos de que el bienestar (o la felicidad) debe ser considerado el fin principal de cualquier sociedad en cualquier momento (frente a otras finalidades como la libertad, la justicia, la seguridad o la virtud, postuladas por otros reputados filósofos; y frente al hecho de que a lo largo de la historia diversas comunidades políticas han elegido priorizar diversos fines en diferentes momentos). En general, el problema es que tanto el utilitarismo como el liberalismo son formas de *moralismo político*. También son moralistas los filósofos políticos que han propuesto que adoptemos la justicia o la virtud como el principio rector de la política. La solución de lo que llamaré *minimalismo político* al problema de las tuberías es diferente. Desde la perspectiva del moralismo político, es necesario distinguir entre la perspectiva moral de los progenitores que sopesan si tienen o no la obligación moral de cambiar las tuberías para preservar el CI de sus hijos y las decisiones políticas sobre la sustitución de las tuberías de un país. Podemos imaginar diferentes sociedades con diferentes prioridades (una sociedad predominantemente liberal, una sociedad que antepone la maximización del bienestar de sus ciudadanos, una sociedad radicalmente igualitarista o ambientalista...), y podemos suponer que de la atención a esas diversas prioridades se sigan distintas políticas, incluyendo la autorización a los progenitores para que hagan lo que les parezca más conveniente, la obligatoriedad de sustituir las tuberías, con o sin subvención por parte del Estado, o

incluso la prohibición de sustituirlas porque hay cuestiones más prioritarias a las cuales la comunidad política debería dedicar sus recursos (y análogamente en el caso de la mejora del CI mediante ingeniería genética). En cambio, un enfoque moralista de la cuestión llevaría a postular una solución pretendidamente válida para cualquier comunidad política, lo cual resulta, a mi juicio, completamente inadecuado.

Hasta ahora he apelado a intuiciones compartidas y al sentido común para trazar una distinción entre la perspectiva moral y la perspectiva política, y he sugerido que esta distinción podría ser pertinente para abordar adecuadamente diversos debates sobre las tecnologías de mejora humana. Ahora toca explicar con mayor detalle el marco teórico que justifica aquella distinción para, a continuación, mostrar los resultados de aplicarlo a la discusión sobre las tecnologías de mejora.

La crítica del sustancialismo político

Uno de los placeres intelectuales más productivos a lo largo de la historia del pensamiento consiste en lo siguiente. Se selecciona una dicotomía que los contemporáneos consideran exhaustiva (católico/protestante, liberal/conservador, realista/antirrealista, o cualquier otra) y se muestra que los dos conceptos dicotómicos vienen a ser más o menos la misma cosa, porque resultan compartir los mismos errores. El crítico propone entonces una nueva dicotomía (creyente/ateo, burgués/socialista, filósofo/constructivista social, etc.) que subsume los dos conceptos criticados bajo uno mismo, igualmente criticado, y lo enfrenta a un nuevo concepto, que es el apoyado por el introductor de la nueva dicotomía. El problema es que el proceso no suele detenerse, de modo que dicho introductor de dicotomías novedosas puede temerse que antes o después alguien reemplace, de nuevo, su dicotomía por una nueva, en uno de cuyos polos (el malo) quedará subsumida la previa.

Podemos reconocer el patrón que acabo de describir en un proceso *dialéctico* que tendría su punto de partida en la crítica de Williams (2005) a dos modelos de teoría política: lo que este autor llama el modelo “del decreto” (*enactment model*) y lo que llama el modelo “estructural” (*structural model*). De acuerdo con el primero, cuyo ejemplo paradigmático sería el utilitarismo, la teoría política intentaría *guiar* la acción política proponiendo principios, conceptos, ideales y valores. La teoría de la justicia de proporcionaría, en cambio, el paradigma del segundo modelo. Este, el modelo *estructural*, no aspiraría a guiar la acción política y se limitaría, más modestamente, a imponer ciertos límites morales a los actores políticos. Williams, lejos de sentirse obligado a elegir uno de estos dos bandos, señala que, en realidad, ambos comparten algunos errores fundamentales y merecen ser incluidos en el mismo saco como formas de *moralismo político*. A su vez, el moralismo político merece ser ubicado en el lado malo de una nueva dicotomía: la que confronta al *moralismo político* (patria común de utilitaristas, rawlsianos, kantianos y, en realidad, casi todas las tribus filosóficas, que habrían concebido mal las relaciones entre ética y política) con el *realismo político* (un club mucho más exclusivo en el que cuesta trabajo nombrar unos cuantos socios: Maquiavelo, Hobbes, Weber y el propio Bernard Williams). Ahora bien, a mi juicio, moralismo y realismo políticos comparten un error fundamental: postular la existencia de una finalidad o restricción fundamental y definitoria de la política (ya sea de índole moral o política), que todas las comunidades políticas deberían perseguir o respetar. Esto es lo que he llamado *sustancialismo político*. Puesto que, como acabamos de ver, cada vez que una dicotomía desaparece suele aparecer otra, al sustancialismo político yo opongo otra posición, el *minimalismo político*, que yo mismo he desarrollado en otros trabajos y que describiré más abajo (*cf.* mi artículo “Beyond realism and moralism: a defense of political minimalism”, en preparación).

Pero vayamos por partes. A continuación explicaré brevemente a qué problemas se enfrenta el moralismo político, según Bernard Williams; luego resumiré mis propias objeciones al realismo político de Williams; y finalmente expondré los ingredientes principales de mi alternativa, el minimalismo político. Terminadas estas tareas utilizaré este marco teórico para criticar las estrategias habituales de discusión de las tecnologías de mejora humana y proponer un tratamiento alternativo.

Todos los moralistas políticos tienen en común la subordinación de la política a la ética. Los representantes del “modelo del decreto” postulan alguna finalidad moral que la política debe perseguir; los del “modelo estructural” sostienen que la acción política debe estar limitada por ciertos valores morales. Ahora bien, no hay acuerdo entre ellos con respecto a cuáles son esos fines y valores. Así,

Strauss (1959: 36) interpreta que para Platón y Aristóteles la finalidad legítima de la política era la virtud, que Strauss contrapone a la, según él, equivocada y vacía opción moderna por la libertad. Esta sería la opción defendida, precisamente, por Kant (2013). En cambio, los utilitaristas colocan a la felicidad o al bienestar en lo alto de la jerarquía de los fines morales de la política, mientras que para Rawls la justicia sería el principal consideración a la hora de restringir la acción política y las instituciones políticas: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento” (Rawls 1971: 17).

Esta pluralidad de propuestas en el bando de los moralistas no pasa desapercibida a los realistas, que extraen a partir de ella una conclusión: no es sorprendente que los moralistas políticos no se pongan de acuerdo entre ellos, dada la diversidad de códigos morales, a veces parcialmente incompatibles, que coexisten en sociedades complejas como las contemporáneas, y también en el pensamiento filosófico a lo largo de su historia. En otras palabras, para los realistas el ámbito de la moralidad difícilmente puede guiar o limitar la política, cuando es más bien una fuente de conflictos, y cuando uno de los propósitos de la política consiste precisamente en resolver, mitigar o transformar los conflictos sociales para evitar males mayores. Esto es: la política debe tomar en consideración la moralidad no en su dimensión normativa, sino como una parte de la realidad social. En particular, hay un hecho social muy relevante que los actores políticos no deberían olvidar: el desacuerdo generalizado con respecto a valores, principios y códigos morales. La solución de los realistas consiste en proponer una finalidad no moral para la política. Williams (2005: 5) defiende que esa finalidad es el mantenimiento del orden, la seguridad y las condiciones que hacen posible la cooperación.

Ahora bien, resulta igualmente arbitrario intentar fijar la esencia de la política invocando una finalidad (o restricción) moral, como hacerlo mediante la invocación de un valor puramente político. De ahí mi rechazo tanto del moralismo como del realismo políticos como formas de *sustancialismo político*. A mi juicio, si tiene sentido hablar de una esencia de la política, esta ha de reducirse a unos elementos mínimos que sean compatibles con las escasas intuiciones sobre la naturaleza de la política en las que podemos aspirar a ponernos de acuerdo. Este pequeño número de intuiciones, a su vez, se resumirían en la afirmación de que la política es la tarea de averiguar los mejores medios para realizar los fines de la gente. La política sería, pues, un ejercicio de *racionalidad instrumental colectiva*. De acuerdo con esta caracterización, ni la acción política ni la reflexión filosófica sobre la política deberían aspirar a imponer ciertos fines o límites (morales o no morales) a la política. Antes bien, las actividades de los actores políticos deberían reducirse a las tareas más modestas (aunque aún complejas) de descubrir por los medios más adecuados las prioridades reales de la comunidad política en cuestión, reconstruir la jerarquía de esas prioridades y diseñar las mejores estrategias para conseguir que esa comunidad política satisfaga sus fines en la mayor medida posible. Estos serían los componentes principales de la posición que he denominado “minimalismo político”. Se trata de una tesis propuesta a un nivel metafilosófico considerablemente abstracto y, por tanto, no aspira a responder a las preguntas que se plantean a otros niveles dentro de la filosofía política. En particular, mi propuesta no debe considerarse una variante de lo que se conoce como “democracia deliberativa,” no porque sea incompatible con esta (que no lo es), sino porque el minimalismo político y la democracia deliberativa son respuestas a preguntas diferentes. En el primer caso, las preguntas que se intenta responder son: “¿Qué es la política?”, “¿cuál es su relación con la moralidad?”, “¿cuál es la relación entre filosofía moral y filosofía política?”. Por otro lado, un defensor de la democracia deliberativa, o de cualquier otra concepción de la democracia, intenta dar respuesta a preguntas de este tipo: “¿Cómo averiguar las prioridades de una comunidad política?”, “¿cómo averiguar, o elegir a quiénes averigüen, los mejores medios para realizar esas prioridades?”.

En cuanto a la cuestión de la relación entre filosofía moral y filosofía política, el minimalismo político concibe esta relación en términos de *inclusión recíproca*, tomando prestada una expresión que Quine (1969: 83) utilizó para describir la relación entre epistemología y ontología. “Inclusión recíproca” en este contexto significa algo muy simple y aparentemente trivial: las consideraciones políticas tienen prioridad sobre las morales desde el punto de vista político, aunque las consideraciones morales tengan prioridad sobre las políticas desde el punto de vista moral. Dicho de otro modo, los políticos no deberían, mientras actúen como tales, sentirse obligados por un código ético en particular, sino que deberían mirar los códigos éticos de los ciudadanos, y las consecuencias de la aplicación de dichos códigos, como *hechos sociales*. En esto mi posición concuerda con la de los realistas. Por otra parte, concedo a los moralistas políticos que toda persona tiene derecho a evaluar las acciones políticas desde sus propias convicciones

morales, y que quien hace esto no ve su propia posición como una más entre el plural panorama de moralidades que coexisten en el mundo: típicamente, cuando hacemos afirmaciones morales estamos convencidos de que tales afirmaciones son verdaderas, y estoy convencido de que tenemos buenas razones para creer tal cosa. Así pues, me apresuro a aclarar que el minimalismo político no requiere adoptar una posición relativista ni antirrealista.

Acabo de explicar mis razones para rechazar el sustancialismo político. De este rechazo me interesa especialmente la condena de una de sus versiones, el *moralismo político*, que es la actitud predominante en el debate filosófico sobre las tecnologías de mejora humana (aunque, como acabamos de ver, también soy crítico con el *realismo político*, en tanto que forma de *sustancialismo político*). También he resumido los principales componentes de mi propia alternativa, el *minimalismo político*. Ahora explicaré las razones por las que el minimalismo político proporciona una mejor perspectiva para abordar los debates sobre las mencionadas tecnologías. Dicho de otro modo, voy a explicar por qué en ocasiones es necesario adoptar una perspectiva autónomamente política sobre las tecnologías de mejora y por qué en algunos contextos esa perspectiva es más adecuada y debería primar sobre una perspectiva exclusivamente moral. Ahora bien, ha de recordarse en todo momento que esa perspectiva política autónoma no es la de los realistas políticos, que reducen la finalidad de la política a la preservación del orden y la seguridad. Esa perspectiva política, definida desde el minimalismo político, incluye el reconocimiento del derecho de cada comunidad política a la especificación de sus propias prioridades.

El moralismo político y las tecnologías de mejora humana

A menudo, los filósofos sostienen posiciones muy opuestas en sus debates sobre las nuevas tecnologías de mejora humana. Sin embargo, generalmente los dos bandos de cada uno de esos debates parten de una posición moralista. Este hecho no resulta sorprendente si tenemos en cuenta que los teorías normativas, éticas o políticas, habitualmente utilizadas por esos filósofos (utilitarismo, liberalismo, ética de la virtud, comunitarismo, ética del cuidado, etc.) suelen interpretar en términos moralistas la relación entre ética y política. Voy a mostrar que esto es así mediante varios ejemplos en los que, a pesar de las obvias implicaciones que podrían tener diversas tecnologías de mejora humana, los autores abordan el asunto desde una perspectiva exclusiva y estrechamente moral. A continuación mostraré que el moralismo político presupuesto por esos autores constituye un obstáculo para el adecuado abordaje de esos debates. Debe quedar claro, con todo, que no pretendo negar que haya aspectos morales a tomar en consideración en los casos estudiados. Ciertamente los hay, pero intentaré mostrar que un examen de esos mismos asuntos en términos estrictamente políticos sería a menudo más productivo, o al menos complementario, y que esta perspectiva política está generalmente ausente de la literatura sobre estos temas.

Comencemos con un ejemplo propuesto por Agar (2004: 155). Supongamos que los padres tienen la posibilidad de alterar, mediante tecnologías de modificación genética, el color de la piel de sus hijos. La tecnología permitiría tanto oscurecer el color de la piel, para protegerla de los rayos del sol ante el progresivo adelgazamiento de la capa de ozono, como hacerla más clara, lo que podría resultar tentador para unos padres que quieren evitar a sus hijos la discriminación que ellos mismos sufren en una sociedad racista. Alguien, prosigue Agar, podría sentir la tentación de decir que la estrategia adecuada es detener la desaparición de la capa de ozono y evitar el racismo, pero el hecho de que tanto la primera como el segundo sean hechos lamentables resultantes de conductas morales reprochables no los hace menos reales. Lo cierto es que los padres de esos niños se enfrentan con dos escenarios, uno climático y otro social, que no pueden cambiar. Dadas esas circunstancias, ¿cuál es la reacción correcta a cada uno de esos escenarios?

La forma en la que Agar (2004: 156) construye ambos dilemas es típicamente moralista. Por “reacción correcta” Agar entiende “reacción *moralmente* correcta.” Esta interpretación no deja de resultar extraña, porque Agar no se limita a valorar lo que deberían hacer los padres, sino también lo que el Estado debería o no permitir que los padres hagan en circunstancias como esta: ¿debería el Estado permitir que los padres oscurezcan o aclaren a voluntad el color de piel de sus hijos? Esta, a mi juicio, es una pregunta que claramente pertenece al ámbito de la política, y los responsables del Estado deberían responderla no sobre la base de consideraciones morales (pues, en tanto que responsables del Estado, ¿a qué código moral deberían atenerse, de entre los muchos que cuentan con partidarios entre los

ciudadanos del país?), sino de consideraciones netamente políticas. Sin embargo, Agar busca respuestas morales a estas preguntas. Las respuestas, por cierto, son diferentes en cada caso, aunque aquí no nos interesan principalmente las respuestas particulares del autor, sino la perspectiva desde la cual se elaboran. Con respecto a la posibilidad de oscurecer el color de la piel, Agar sostiene que el Estado debería permitir a los padres esta posibilidad, si ese es su deseo, puesto que no es incompatible permitir el uso de terapias genéticas para el oscurecimiento de la piel con seguir combatiendo las emisiones contaminantes que dañan la capa de ozono. En cambio, no debería permitirse el uso de las mismas terapias para aclarar el color de la piel. Pues si bien, continúa Agar (2004: 156), esa tecnología podría ayudar a los niños a los que se aplicara, perjudicaría a aquellos que continuarán naciendo con un color de piel más oscura, pues los padres que promovieran el cambio del color de la piel de sus hijos estarían reforzando la idea de que el valor moral de los individuos depende del color de su piel y, con ello, las convicciones de los defensores del racismo. Esté Agar o no acertado al llegar a este diferente diagnóstico de los dos casos examinados, lo cierto es que su valoración es en todo momento de índole moral. El Estado permite en un caso una conducta porque, asumiendo una moral liberal, entiende que no debe prohibir a los individuos un determinado comportamiento si no existen razones morales muy poderosas para hacerlo, y estas no se dan (se darían únicamente si se pudiera mostrar que el permitir a los padres oscurecer la piel de sus hijos tiene como consecuencia un abandono de las medidas que intentan frenar el adelgazamiento de la capa de ozono). En el otro caso, Agar considera razonable, también de forma consistente con una moral liberal, que el Estado limite la libertad de los padres para modificar el color de la piel de sus hijos con el argumento de que hacerlo tendría consecuencias inaceptables sobre los derechos y libertades de otros individuos. En los dos casos, el criterio del Estado vendría determinado por razones morales. Esta forma de proceder es esperable de Agar porque este asume que la política (y, por ende, la acción del Estado) está subordinada a unos fines morales, entre los cuales este autor, igual que Kant, atribuye una posición de privilegio a la libertad de los individuos.

A mi juicio, el planteamiento en términos morales es el adecuado si nos preguntamos por la posición que deberían adoptar los padres ante cada uno de los dilemas, pero no si nos preguntamos por la actitud del Estado en el mismo contexto. En el caso de la terapia de oscurecimiento con el propósito de evitar a los hijos un cáncer de piel, la mayoría de los filósofos morales (con alguna excepción, como la de Sandel 2009) seguramente considerarían que los progenitores tienen el derecho moral (incluso, para algunos, la obligación moral) de recurrir a esa tecnología. En el caso del aclarado de la piel, seguramente la división entre los filósofos morales será mayor, pero lo que me interesa subrayar es que con estos razonamientos seguimos pensando en cuál sería la posición adecuada, desde el punto de vista moral, de los progenitores ante esa situación. En cambio, si nos preguntamos qué posición debería adoptar el Estado ante los dilemas descritos (esto es, si debería permitir en cada caso que los padres hagan lo que consideren oportuno, si debería prohibirles recurrir a la terapia en alguno de los casos, si debería incluso obligar al uso de la terapia genética en uno de los supuestos, o en los dos), entonces creo que la estrategia correcta, aquella que dictaría el minimalismo político, es muy diferente de la seguida por Agar.

Insisto en que mi problema no es tanto con la solución particular de Agar al dilema como con la estrategia. Por ejemplo, un filósofo libertario podría defender, siguiendo a Nozick (1974) y frente al liberalismo moderado de Agar, que los padres tendrían el derecho moral de modificar genéticamente a sus descendientes en cualquiera de las dos situaciones. De esta forma, el diagnóstico de Agar y el del filósofo libertario diferirían en el caso del aclarado de la piel, pero las dos respuestas seguirían siendo moralistas: los dos determinarían cuál debería ser la posición del Estado a partir de consideraciones morales, y esto es lo que resulta equivocado desde el minimalismo político. De acuerdo con esta posición, se trata de averiguar cuál sería la respuesta correcta desde el punto de vista político, y esto no se puede establecer hasta que no se especifique de qué comunidad política y de qué momento de la historia estamos hablando. Solo entonces podremos discutir qué políticas con respecto a las tecnologías de mejora promoverán más probablemente en un momento determinado los fines de la comunidad política de que se trate. Quizá las respuestas políticas correctas a las preguntas planteadas sean las mismas que proporciona Agar si se trata de democracias occidentales inspiradas por los valores de un liberalismo moderado, la misma ideología adoptada por Agar como punto de partida. Pero comunidades políticas con diferencias destacadas en el diseño de la jerarquía de sus fines podrían quizá optar por unas soluciones a los dilemas distintas de las propuestas por Agar.

La ubicuidad del moralismo político

El moralismo político está presente en todas las discusiones sobre tecnologías de mejora, y generalmente lo está en grado máximo, al ser un supuesto de fondo de todos los bandos que intervienen en cada debate. Podría pensarse que el moralismo político es más esperable entre los *bioconservadores* (esto es, aquellos pensadores que rechazan las tecnologías de mejora humana y, en general, son reacios a las biotecnologías). Sin embargo, pensar esto es un error. Los debates sobre mejora humana no suelen oponer a quienes son contrarios a las tecnologías de mejora y a los “inmorales” defensores de estas, sino a quienes las critican con argumentos derivados de una cierta teoría *moral* y quienes las defienden con argumentos derivados de alguna otra teoría *moral*. En otras palabras: el moralismo político está tan presente entre los bioconservadores como entre sus adversarios, desde los eugenistas liberales como Agar hasta los poshumanistas más radicales. La principal diferencia no viene dada por la presencia o ausencia de un marco de referencia moral, sino por la teoría moral particular que proporcione ese marco de referencia. Parens (2009: 180) formula esta misma idea en términos algo diferentes cuando sostiene que defensores y críticos del uso de las tecnologías de mejora humana comparten la apelación a lo que él llama un “ideal moral de autenticidad.” La diferencia entre defensores y críticos vendría dada, en opinión de Parens (2009: 190-191) por la manera particular en que cada bando interpreta ese ideal moral: los críticos, en términos de “don” y “gratitud”; los defensores, en términos de “esfuerzo” y “creatividad.” En concreto, este autor insiste en una idea muy parecida a algo que he sostenido anteriormente: aunque los defensores de la mejora tiendan a considerar su posición como una posición moralmente neutral, en realidad presuponen tantos supuestos morales como los bioconservadores. Así, la defensa por Nozick (1974: 315n.) de un “supermercado genético” presupone una posición libertarista y constituye un buen ejemplo de moralismo político (en particular, un caso de lo que antes hemos llamado, siguiendo a Williams 2005, el “modelo estructural” de la teoría política). En la propuesta de Nozick, en efecto, la ética libertaria proporcionaría los principales límites para la acción política, a saber: el respeto a la libertad individual y a la propiedad privada.

Ya hemos comprobado la inclinación moralista de Agar en su análisis del caso del cambio de color de piel. El moralismo resulta asimismo explícito cuando Agar (2004: 44) formula la principal pregunta a la que pretende responder su libro *Liberal Eugenics*. La pregunta es: “¿Exige la consistencia que se prohíban, se toleren o se promuevan las tecnologías de mejora?”. A su vez, por “consistencia” el autor entiende “tratar moralmente igual casos iguales”. Formular en términos netamente morales una pregunta relativa a las políticas que debe adoptar el Estado con respecto a una tecnología determinada constituye, claro está, un claro ejemplo de moralismo político, y ciertamente nos parece extravagante a quienes reivindicamos, frente a ese moralismo político, la existencia de un ámbito autónomo de reflexión política. Sin embargo, para un moralista político como Agar resulta natural reducir un dilema político a una cuestión moral. Agar (2004: 9) reproduce esta pauta cuando usa términos morales para describir la diferencia entre la eugenesia “liberal” que él defiende y las variedades de eugenesia “autoritaria” impulsada por los nazis, entre otros. A pesar de las diferencias, el elemento común es que en ambos casos la política se subordina a un objetivo moral prefijado: la mejora de la especie o de la raza, en dos versiones diferentes de la eugenesia autoritaria; la libertad de los progenitores, para la eugenesia liberal. Los fines y el código moral que les otorgan sentido son ciertamente diferentes, pero se comparte el marco teórico en lo tocante a las relaciones entre ética y política.

El moralismo está presente, incluso, en autores que reclaman nuestra atención sobre los aspectos sociales de las tecnologías de mejora. Este el caso, por ejemplo, cuando Singer (2009: 281-283) critica las consecuencias sociales del “supermercado genético” propuesto por Nozick (cfr. *supra*). Una de esas consecuencias (indeseable para Singer) es que algunos progenitores podrían buscar mediante ellas la obtención para sus hijos de ciertos bienes “posicionales,” es decir, bienes que proporcionan ventajas a sus poseedores siempre y cuando su disfrute no se generalice. El ejemplo de Singer es la altura. El problema es que el supermercado genético podría provocar una competencia entre padres para conseguir los hijos más altos, con el propósito, por ejemplo, de que puedan destacar como jugadores de baloncesto. Una competencia de esta índole podría consumir importantes recursos sin aportar ninguna ventaja social (si solo los más ricos se pueden permitir hacer a sus hijos más altos, el proceso incrementaría la desigualdad; si facilitamos que todos los niños sean más altos, nadie saldría beneficiado de la inversión). Singer (2009: 284-289) señala acertadamente que los Estados deberán abordar en el futuro importantes decisiones con respecto a cuestiones de este tipo. Por ejemplo, ¿debería el Estado promover la igualdad de oportunidades proporcionando tecnologías de mejora genética a los pobres y

restringiendo su uso por parte de los ricos?; ¿debería el Estado financiar únicamente mejoras genéticas que proporcionen bienes no posicionales? Ahora bien, aunque Singer correctamente reconoce la índole social y política de estos problemas, su respuesta a los mismos permanece en el terreno moral, tal y como sería esperable de un moralista político. Al discutir la legitimidad de un “supermercado genético”, la guía utilizada inicialmente por Singer (2009: 280) es el *principio del daño* de Mill, de acuerdo con el cual el Estado solo tendría justificación para restringir la libertad de los individuos para evitar el daño a otros. Así pues, Singer estaría de acuerdo con Nozick en que el Estado permitiera a los progenitores mejorar genéticamente a sus hijos, siempre y cuando ello no produjera un perjuicio ni a los niños ni a ninguna otra persona. La diferencia entre Singer y Nozick aparece cuando de la mejora puedan seguirse consecuencias sociales negativas. En ese caso, un libertario como Nozick antepondría el respecto a la libertad de los padres, mientras que un utilitarista como Singer adoptaría como criterio principal la contribución de las diversas tecnologías de mejora al bienestar general. En cualquier caso, Singer, como Nozick, no distingue entre una respuesta moral y una respuesta política a este dilema. No olvidemos que Singer es un utilitarista y que Williams incluye al utilitarismo entre las variantes más extremas del moralismo político, ya que para un utilitarista el fin último de la ética y el fin último de la política (llámese felicidad, bienestar o utilidad, según los casos) coinciden. Sin embargo, hay una pregunta previa que Singer (y, en general, el utilitarismo) deja sin respuesta, una pregunta que se hace visible cuando adoptamos una perspectiva genuinamente política: ¿con qué criterios decidimos qué políticas debe adoptar una comunidad política con respecto a las tecnologías de mejora humana, si los miembros de esa comunidad política no se ponen de acuerdo, como no se ponen de acuerdo Nozick y Singer, con respecto a la prioridad relativa de la libertad personal y del bienestar general?

Ilustremos la prevalencia del moralismo político con un ejemplo más: el de los puntos de vista de Michael Sandel (2009: 78) sobre las tecnologías de mejora humana. En su opinión, estas tecnologías serían moralmente inaceptables porque con ellas los seres humanos estarían jugando a ser Dios. Evidentemente, se trata de una objeción moral derivada de una perspectiva moral que, en términos del propio Sandel, antepone el reconocimiento del don recibido y la correspondiente actitud de la gratitud por él a una actitud centrada en la valoración del esfuerzo y la creatividad.

Kamm (2009: 127-128) ha replicado que, si bien la idea de mejora plantea varios problemas, no deberíamos fijarnos tanto en los supuestos problemas planteados por Sandel cuanto por otros motivos de preocupación, entre los cuales Kamm menciona el asunto de la relativa prioridad de las mejoras en sociedades con escasos recursos, el problema del reparto tanto de los beneficios como de los riesgos provocados por las tecnologías de mejora, el peligro de la excesiva homogeneización que podría provocar la limitada imaginación de los seres humanos como diseñadores y la dificultad de ponerse de acuerdo con respecto a los bienes a promover mediante la mejora. Ahora bien, me parece adecuado afirmar que todos estos problemas pueden considerarse importantes problemas de índole *social* y *política*. Todos ellos, y especialmente el último, confirman mi tesis de que necesitamos un acercamiento autónomamente político, no moralista, a la gestión de las tecnologías de mejora humana y al manejo de la pluralidad de posiciones morales que este asunto puede provocar en torno suyo. Además de Kamm (2009), algunos autores más llegan a acercarse bastante a una discusión de la mejora humana en términos políticos. Por ejemplo, Barazzetti (2011: 342) utiliza en este ámbito la distinción entre “moralidad individual” y “moralidad social”. Sin embargo, aunque esta distinción es pertinente, defiende la necesidad de introducir una perspectiva política. Esta, a su vez, no debe identificarse sin más con un punto de vista moral que, aunque tenga como objeto de reflexión cuestiones sociales, seguiría siendo uno de los puntos de vista morales que presumiblemente conviven en una determinada sociedad y que la reflexión política aspira a coordinar.

Por otra parte, esa perspectiva política puede arrojar una nueva luz sobre la idea del “don”. Singer (2009: 279) duda de que la imagen de la vida como un “regalo” tenga sentido con independencia de la fe en Dios y sugiere que, en el caso de quienes no creen en Dios, la vida puede verse como un regalo que los hijos reciben exclusivamente de sus padres. Pero yo añadiría que la biología no es el único factor que hace posible la vida humana: además hay que contar con la contribución de la sociedad, incluso aunque no intervengan complejas tecnologías de mejora. La sociedad, que posibilita que los individuos nazcan y se desarrollen, mantiene además cierto grado de control sobre las maneras en las que los individuos nacen y viven, pues la elección de esas diversas maneras de nacer y vivir tiene consecuencias sociales. Tanto la importancia del entorno social para la vida humana como la inevitabilidad de algún grado de regulación social de la reproducción y la crianza de los seres humanos pueden intensificarse, si cabe,

con el desarrollo de nuevas biotecnologías. Quizá estas nos hagan más conscientes de que recibimos el regalo de la vida no solo de nuestros padres, sino también de un entorno social que ha construido ciertas tecnologías y ha definido sus condiciones de uso.

En este apartado he argumentado que el moralismo político está muy extendido en las discusiones sobre mejora humana. He mencionado varios ejemplos relacionados con valoraciones genéricas de las tecnologías de mejora, pero puedo añadir a la lista algunos ejemplos más en los que se discuten tecnologías particulares. Así, es posible encontrar una discusión de las consecuencias sociales de la mejora cognoscitiva desde una posición bienestarista (y, por ende, moralista) en Sandberg y Savulescu (2011: 93-95), en Savulescu, Sandberg y Kahane (2011: 7-8) y en Bostrom y Roache (2011: 140-144). Por otra parte, Arrhenius (2011: 369-370) aborda desde supuestos utilitaristas la cuestión de la elección social entre extensión de la vida y reemplazo utilizando el criterio de la contribución de cada una de esas opciones al bienestar global. En todos estos casos, si bien se toman en consideración los aspectos sociales de las tecnologías de mejora, los autores típicamente concluyen valorando moralmente, de acuerdo con los criterios de una determinada teoría ética normativa, la idoneidad de esas tecnologías, en vez de preguntarse cómo manejar políticamente la diversidad de posiciones morales que típicamente encontramos en cada sociedad acerca de esos debates particulares.

La estrategia del moralismo político y la estrategia del minimalismo político

Como acabamos de ver, incluso autores que son muy conscientes de los aspectos sociales de las tecnologías de mejora humana acaban reduciendo los debates sobre mejora a una cuestión moral; en el mejor de los casos, a una cuestión de “moral social”. Pero esta estrategia tiene un grave problema: mezcla ética y política de forma inadecuada y acaba produciendo dictámenes que, se supone, *deberían* ser asumidos por todos, pero que ni son unánimemente aceptados, de hecho, ni está claro por qué *deberían* serlo. Voy a mencionar algunos ejemplos de esta situación antes de explicar la aportación del minimalismo político al abordaje de los debates sobre las tecnologías de mejora.

Agar (2004: 43-45) propone un método con el que aspira a superar el desacuerdo moral existente acerca de la mejora humana. Se trata del método de las *imágenes morales*, que consiste en comparar las soluciones rivales a un problema nuevo (por ejemplo, los dictámenes de bioconservadores, liberales y transhumanistas con respecto al posible uso de tecnologías de mejora) eligiendo una imagen moral que nos resulta más familiar, con el objetivo de salvaguardar la consistencia. El problema es: ¿la consistencia con qué? Agar es consciente de que no todo el mundo comparte las mismas convicciones de partida, por lo que se ve obligado a limitar sus ambiciones a la consistencia “con los valores de los ciudadanos de las democracias liberales contemporáneas” (Agar 2004: 48). Ahora bien, como criterio *moral*, este es ciertamente un criterio bastante extraño. Pues, a menos que uno comulgue con el relativismo moral, uno debería buscar la consistencia de sus propuestas con los valores *correctos*, sin más. Así pues, hablar de los valores de determinadas sociedades acerca de Agar al reconocimiento de la dimensión política de estas cuestiones, pero enseguida comete el error, propio de quien se deja arrastrar por la inercia del moralismo político, de pensar que andamos buscando una respuesta *moral* cuando lo que necesitamos es una solución política.

Otro ejemplo: Coenen, Schuijff y Smits (2011: 532) defienden que, en el contexto de la Unión Europea, “las tecnologías de mejora humana tienen que ser evaluadas sobre la base de valores y creencias europeos *compartidos*”. Esta afirmación es muy sensata y, por sí sola, bastaría para transformar el problema de la evaluación de las tecnologías mencionadas en una cuestión política, no moral. Con mayor motivo si tenemos en cuenta que los mismos autores han descrito previamente el sistema de los valores europeos como “diverso internamente, y en algunos aspectos incluso incoherente” (Coenen, Schuijff y Smits 2011: 525). Si la situación es como la describen los autores, entonces la existencia de unos valores europeos compartidos debería verse más bien como el posible resultado de un proceso político, y no como la fuente inicial de restricciones para cualquier debate sobre las tecnologías de mejora. Sin embargo, estos autores no dan en ningún momento el paso de abogar por la sustitución de un abordaje moral de la cuestión por uno político.

Esta sustitución no es un mero cambio de palabras. No se trata meramente de rebautizar como “debate político” lo que algunos ya llaman “ética social”. Se trata de cambiar la estrategia habitual de abordar los

debates en torno a las tecnologías de mejora. En cuanto a la necesidad de este cambio de estrategia, puedo ilustrarlo con un nuevo ejemplo. Housden, Morein-Zamir y Sakahian (2011:122) recomiendan que los neurocientíficos que desarrollan sustancias capaces de producir mejoras cognoscitivas reciban formación en neuroética, con objeto de que puedan hacerse cargo de los impactos sociales de tales tecnologías. Ahora bien, la pregunta difícil de responder es: ¿qué contenidos debería incluir esa formación en neuroética? Pues según qué contenidos se incluya, esos neurocientíficos pueden recibir indicaciones muy diferentes, incluso contradictorias. En otras palabras: ¿debería impartir los cursos Michael Sandel, o mejor Nicholas Agar? ¿O Julian Savulescu? ¿Deberían esos cursos de neuroética aplicar los valores de las democracias liberales laicas, de la tradición cristiana occidental o de la filosofía sintoísta? Por supuesto, no niego el valor de elevar el nivel del debate moral sobre la mejora humana, y me parece muy interesante la visión de un panel de filósofos morales con posiciones diversas informando a los neurocientíficos sobre las principales corrientes de la bioética contemporánea. Ahora bien, si lo que buscamos es una decisión social acertada sobre algún problema planteado por las tecnologías de mejora, entonces resultaría más útil adoptar una perspectiva netamente política; para la cual, los pronunciamientos de cualquier teoría ética normativa sobre dichas tecnologías son solo uno más de los factores a tomar en consideración.

Ya he caracterizado la estrategia que, a pesar de sus diferencias en otros aspectos, comparten diversas formas de moralismo político al abordar el manejo social de las tecnologías de mejora humana. ¿Cuál es la estrategia alternativa del moralismo político? Cuando introduje más arriba el ejemplo de la sustitución de las tuberías de plomo con un presunto impacto negativo en el CI, adelanté que es necesario distinguir entre la perspectiva moral de los progenitores que buscan lo mejor para sus hijos y la perspectiva política que persigue averiguar qué es mejor para una comunidad en su conjunto. Como también señalé, un enfoque moralista de la cuestión no distingue entre esas dos perspectivas y termina por postular una solución pretendidamente válida para cualquier comunidad política. Esa solución se postularía como correcta precisamente en tanto que se la supone moralmente correcta por parte de quien la propone, aunque en realidad no todo el mundo esté de acuerdo en que lo sea. En cambio, decíamos, podemos imaginar diferentes soluciones políticamente adecuadas para diferentes sociedades, en función de las respectivas prioridades.

El minimalismo político no especifica un conjunto de valores (ni morales ni políticos) que toda sociedad debiera perseguir. Proporciona, eso sí, una recomendación general acerca de cómo abordar los conflictos sociales y políticos relativos a las tecnologías de mejora humana. La recomendación es que tales conflictos no se reduzcan a problemas morales y que se propongan soluciones que maximicen los objetivos prioritarios de cada sociedad, a partir de la interpretación que sus gestores hagan de los mismos.

Notas

1. Este artículo se ha realizado con el apoyo del proyecto de investigación FFI2012-32565 del Ministerio de Economía y Competitividad.

Bibliografía

Agar, Nicholas

2004 *Liberal Eugenics. In Defense of Human Enhancement*. Oxford, Blackwell.

Arrhenius, Gustaf

2011 "Life Extension versus Replacement", en J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane (eds.), *Enhancing Human Capacities*. Oxford, Wiley-Blackwell: 368-385.

Barazzetti, Gaia

- 2011 "Looking for the Fountain of Youth: Scientific, Ethical, and Social Issues in the Extension of Human Lifespan", en J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane (eds.), *Enhancing Human Capacities*. Oxford, Wiley-Blackwell: 335-349.
- Bostrom, Nick, and Rebecca Roache
2011 "Smart Policy: Cognitive Enhancement and the Public Interest", en J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane (eds.), *Enhancing Human Capacities*. Oxford, Wiley-Blackwell: 138-152.
- Coenen, Christopher, Mirjam Schuijff y Martijntje Smits
2011 "The Politics of Human Enhancement and the European Union", en J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane (eds.), *Enhancing Human Capacities*. Oxford, Wiley-Blackwell: 521-536.
- Housden, Charlotte R., Sharon Morein-Zamir y Barbara J. Sakahian
2011 "Cognitive Enhancing Drugs: Neuroscience and Society", en J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane (eds.), *Enhancing Human Capacities*. Oxford, Wiley-Blackwell: 113-126.
- Kamm, Frances
2009 "What Is and Is Not Wrong With Enhancement?", en J. Savulescu y N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press: 91-130.
- Kant, Immanuel
2013 *¿Qué es la Ilustración?, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid, Alianza.
- Nozick, Robert
1974 *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York, Basic Books.
- Parens, Erik
2009 "Toward a More Fruitful Debate About Enhancement", en J. Savulescu y N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement*. Oxford, Oxford University Press: 181-198.
- Quine, Willard W.
1969 *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press.
- Rawls, John
1971 *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Sandberg, Anders y Julian Savulescu
2011 "The Social and Economic Impacts of Cognitive Enhancement", en J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane (eds.), *Enhancing Human Capacities*. Oxford, Wiley-Blackwell: 92-112.
- Sandel, Michael
2009 "The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering", en J. Savulescu y N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement*. Oxford, Oxford University Press: 71-90.
- Savulescu, Julian, Anders Sandberg y Guy Kahane
2011 "Well-Being and Enhancement", en J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane (eds.), *Enhancing Human Capacities*. Oxford, Wiley-Blackwell: 3-18.
- Singer, Peter
2009 "Parental Choice and Human Improvement", en J. Savulescu y N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement*. Oxford, Oxford University Press: 277-289.
- Williams, Bernard
2005 *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton, Princeton University Press.