

Minimalismo político y debates sociales: el caso de las tecnologías de mejora humana

Javier Rodríguez Alcázar, Universidad de Granada

Resumen Una visión incorrecta de la relación entre la moral y la política oscurece muchos debates contemporáneos sobre la mejora humana. Como resultado, algunas reflexiones éticas sobre la mejora infravaloran sus dimensiones sociales, mientras que algunos enfoques sociales sobre el tema carecen de fuerza normativa. En este artículo utilizo mi propia concepción de la relación entre ética y política, que denomino “minimalismo político”, para apoyar y fortalecer las perspectivas sociales existentes sobre las tecnologías de mejora humana.

Palabras clave Mejora humana / Minimalismo político / Moralismo político / Realismo político

Dos puntos de vista opuestos

Es habitual referirse a las dos posiciones predominantes sobre la relación entre moralidad y política mediante los términos "moralismo político" y "realismo político". El moralismo político ha sido el predominante entre los filósofos, desde Platón hasta Kant y más allá. Kant (2002) resume esta postura cuando afirma que toda política debe inclinarse ante lo correcto. Williams (2005, 3) usa el término "moralismo político" para referirse a esos "puntos de vista que consideran la moral anterior a la política", los cuales contraponen a las posiciones de autores (como Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes, Max Weber y el mismo Bernard Williams, reunidos bajo la etiqueta de "realismo político") que aceptan la existencia y la legitimidad de un pensamiento netamente político.

Los mismos términos, "moralismo político" y "realismo político", se emplean también para designar las dos posturas metafilosóficas paralelas: para los moralistas políticos, la filosofía política no sería más que ética aplicada; para los realistas políticos, la filosofía política y la filosofía moral son empresas autónomas la una de la otra (Larmore 2013).

A continuación defenderé que el moralismo político está omnipresente en todas las controversias sobre la mejora humana y que en muchos debates sobre el tema ambos bandos lo dan por sentado, sin importar cuán distante estén el uno del otro. Sin embargo, antes de describir la situación en el caso de la mejora humana discutiré las deficiencias del moralismo político y del realismo político e introduciré una alternativa, el minimalismo político.

Algunos moralistas políticos piensan que la política debe estar orientada hacia la realización de ciertos objetivos morales (esto es lo que Williams [2005, 1] llama el "modelo del decreto", cuyo representante más destacado sería el utilitarismo); otros sostienen que, al menos, la política debería estar limitada por ciertos valores morales (este sería el "modelo estructural", ejemplificado por la teoría de la justicia de Rawls). Sin embargo, los desacuerdos surgen tan pronto como se especifican objetivos o restricciones. Según la lectura de Leo Strauss (1959, 36), la virtud era el objetivo correcto de la política para Platón y Aristóteles, en oposición a la (de nuevo, según Strauss) “errónea y vacía” opción moderna por la libertad. Cuando Strauss habla de modernidad se está refiriendo sobre todo a Kant, que puede considerarse un defensor de la libertad como objetivo principal de la política, una reconstrucción consistente con su caracterización de la misión del Estado como la de poner obstáculos a los obstáculos a la libertad (Kant 2005). La libertad es el objetivo principal para los liberales en general y para los libertarios. Los utilitaristas, en cambio, colocan el bienestar o la felicidad en la parte superior de la

jerarquía de los objetivos morales de la política, mientras que para Rawls (1971, 3) la justicia es la principal restricción para instituciones y acciones políticas.

Los realistas políticos tratan esta pluralidad con sorna y extraen de ella una conclusión clave: no es extraño que los moralistas políticos no lleguen a un acuerdo sobre la jerarquía correcta entre objetivos y limitaciones morales, dado que en sociedades complejas (como es el caso de las sociedades contemporáneas), así como en el pensamiento filosófico, coexisten propuestas morales diversas, a menudo incompatibles. En otras palabras, la moral no puede proporcionar la guía o los límites para la política. La moralidad es más bien una fuente de conflictos, y un propósito de la política es tratar los conflictos sociales resolviéndolos, mitigándolos o transformándolos. En otras palabras: la política debe tener en cuenta la moral, pero no por su peso normativo sino como una realidad social. En particular, el hecho relevante es la omnipresencia del desacuerdo con respecto a valores, principios y códigos morales. La solución del realista político consiste en postular un objetivo no moral para la política, generalmente el orden y la seguridad (véase, por ejemplo, Williams 2005, 5).

Desde mi punto de vista, es tan arbitrario fijar la sustancia de la política mediante la identificación de ciertos objetivos o limitaciones morales como definir la política en términos de un propósito no moral. Por lo tanto, rechazo tanto el moralismo político como el realismo político en tanto que ambos son ejemplos de lo que llamo "sustancialismo político". Si podemos hablar de una esencia de lo político, esta debería reducirse a lo mínimo para acomodar así nuestras intuiciones compartidas sobre lo que es la política. Esta delgada capa de intuiciones, a su vez, se expresa mediante la declaración de que la política es un intento de responder a la pregunta "¿qué hacemos?" (Rodríguez Alcázar 2017). Otra forma de caracterizar la política desde un planteamiento minimalista consiste en definirla como racionalidad instrumental colectiva, esto es, como el esfuerzo por buscar medios adecuados para realizar los objetivos de una comunidad que se ha constituido como tal. Lejos de postular límites morales o imponer un objetivo (moral o no moral) para la política, las actividades de los actores políticos se reducirían a las tareas más modestas (aunque aún complejas) de (i) descubrir las prioridades reales de una comunidad política, (ii) dar coherencia a objetivos dispares, y (iii) diseñar estrategias sólidas para alcanzar esos objetivos en la medida de lo posible. Estos son los principales componentes de la propuesta que denomino "minimalismo político". Me apresuro a añadir que el minimalismo político no equivale a la democracia deliberativa. Ambas propuestas son mutua y naturalmente compatibles, pero responden a preguntas diferentes. El minimalismo político proporciona una respuesta a la pregunta "¿qué es la política?" La democracia deliberativa es una de las posibles respuestas a las preguntas "¿cómo aprendemos cuáles son los objetivos de una comunidad política?" y "¿cómo discutimos los mejores medios para lograr esos objetivos?"

Según el minimalismo político, la relación entre política y moralidad consiste en una "inclusión recíproca".¹ Esta inclusión significa que la política tiene prioridad sobre la moralidad desde el punto de vista político y la moralidad tiene prioridad sobre la política desde la perspectiva moral. En otras palabras, esta doctrina permite a los actores políticos no sentirse comprometidos, en tanto que tales, a obedecer ningún código moral en particular. En cambio, esos actores políticos deberían considerar los códigos morales de las personas como hechos sociales. Ciertamente, cualquiera tiene derecho a evaluar las acciones políticas desde su propia posición moral, y quienes lo hacen no ven esa posición como una más de entre los muchos códigos morales que coexisten en nuestra sociedad: por lo general, hacemos declaraciones morales que creemos correctas. El minimalismo político, pues, no implica relativismo moral o antirrealismo moral. Soy un realista moral y, por lo tanto, acepto que hay verdades morales. Sin embargo, el realismo es compatible con la afirmación de que la política es distinta de la ética y debe mantenerse separada de esta. También es compatible con la afirmación de que la política es un campo en el cual la pluralidad moral existente en nuestras nuestras sociedades debe tratarse como un hecho y

¹ Tomo prestado el término de Quine (1969, 83), que lo acuñó para referirse a la relación entre epistemología y ontología.

reconocerse como una de las premisas principales para la discusión política. Esto último es, a su vez, consistente con una filosofía política robustamente normativa. La filosofía política es normativa, de acuerdo con el minimalismo político, porque proporciona un criterio para distinguir la buena política de la mala. La buena política ofrece buenos medios para los fines escogidos por la comunidad política, mientras que la mala política no lo hace. En resumen, el minimalismo político no implica una concepción relativista ni de la moral ni de la política.

Hasta ahora he esbozado el marco teórico para la discusión. A continuación demostraré que la elección entre realismo político, moralismo político y minimalismo político es relevante para las discusiones sobre la mejora moral y documentaré las ventajas de abordar estos debates con las herramientas del minimalismo político.

Realismo político y mejora humana

Siguiendo a Cabrera (2012, 3), interpretaré la mejora humana en términos generales, esto es, como "cualquier intervención o actividad mediante la cual mejoramos o aumentamos en cualquier sentido (por ejemplo, rendimiento o apariencia) nuestras habilidades, cuerpos, mentes y bienestar". ¿Qué se puede decir sobre la mejora humana tanto desde el punto de vista del realismo político como del moralismo político?

Consideremos primero el realismo político. En este artículo prestaré poca atención al realismo político porque el moralismo es la actitud predominante entre los filósofos que se ocupan de los aspectos sociales y políticos de la mejora humana. De hecho, no esperaríamos que los realistas políticos tuvieran mucho que decir sobre la mejora. El realismo político, como señalé anteriormente, sostiene que el orden y la seguridad son los únicos objetivos últimos que la política puede perseguir legítimamente y que la política no debe estar orientada ni limitada por consideraciones morales. En consecuencia, los realistas políticos deberían, como filósofos políticos, permanecer en silencio con respecto a la evaluación de las consecuencias sociales de las tecnologías de mejora humana, excepto cuando tales tecnologías representasen una amenaza, directa o indirecta, para el orden y la seguridad del país.

En otros contextos, la actitud de los realistas políticos sería semejante a lo que Savulescu, Sandberg y Kahane (2011, 3-4) llaman "el enfoque pragmático sociológico para la mejora humana", que equivaldría a relativismo puro y duro. Los autores usan esta etiqueta para referirse a una postura sobre el tema específico de la definición del término "mejora" que se puede encontrar en Parens (1998) y Canton (2002). Sin embargo, podemos ampliar el uso de la etiqueta para incluir la actitud pragmática sociológica que describe, pero no valora, las diversas opiniones sociales sobre la mejora humana. Tanto el enfoque sociológico como el realismo político se abstendrían de emitir juicios normativos sobre las implicaciones sociales de las tecnologías de mejora humana. Sin embargo, esta forma de actuar resulta demasiado restrictiva, pues una gran distancia separa los juicios estrictamente morales sobre la mejora humana de la evaluación política de sus consecuencias para el orden y la seguridad nacionales. Entre medias hay una larga lista de asuntos que requieren un tratamiento normativo, pero el realismo político ha de ignorarlos.

En este punto, cabe mencionar la valiosa contribución de Ferrari, Coenen y Grunwald (2012). Estos autores desaprueban el hecho de que la reflexión ética sobre la mejora humana a menudo dé por sentado el determinismo tecnológico y recomiendan adoptar la perspectiva de los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad (CTS). Esta perspectiva aportaría dos ventajas: primero, la conciencia de que es posible que el cambio tecnológico conduzca a futuros diversos; en segundo lugar, la aceptación de la dimensión social de las tecnologías y de la necesidad de prestar atención a los procedimientos de decisión social. Estas posibilidades tienen la virtud de alejarnos del moralismo político, que será criticado a continuación, aunque dejan sin respuesta las preguntas normativas sobre los criterios correctos para la toma de decisiones en contextos sociopolíticos.

Moralismo y mejora humana

Los diversos bandos que participan en el debate sobre la mejora humana a menudo dan por sentado el moralismo político. Esto no es sorprendente, ya que los marcos teóricos más comúnmente propugnados por los filósofos (utilitarismo, liberalismo, ética de la virtud, comunitarismo, ética del cuidado, éticas religiosas, etc.) incorporan concepciones moralistas de la relación entre ética y política. Ilustraré esta situación con varios ejemplos en los que la posibilidad de mejora humana tiene importantes implicaciones sociales y políticas. Luego mostraré que, lejos de ser una presuposición metafilosófica correcta o, al menos, inofensiva, el moralismo político es un obstáculo para un enfoque adecuado del tema. Por supuesto, no estoy negando que haya consideraciones morales importantes que deban abordarse en cada uno de los casos a los que me referiré. Pero sostengo que un examen político autónomo de los temas sería más productivo o, al menos, complementario a la perspectiva moral, y que a menudo falta una perspectiva distintivamente política.

Para ilustrar mis tesis, comenzaré con un ejemplo simple no relacionado con las tecnologías de mejora humana, e inmediatamente después volveré a referirme a estas. Tomo prestado este primer ejemplo de Nicholas Agar (2004, 154 ss.). El ejemplo pretende ilustrar lo que él llama "la falacia debe-implica-es" (la reversión de la "falacia es-implica-debe", un error ampliamente reconocido a partir de su denuncia por David Hume y otros filósofos). El ejemplo es el siguiente:

Supongamos que viene un amigo de visita. La noche de su llegada se dispone a ir a correr por un área de la ciudad que sabes que es peligrosa. ¿Deberías decírselo? Ciertamente, debería darse el caso de que cada parte de la ciudad fuese segura en todo momento para cualquiera que no estuviese involucrado en un propósito inmoral; además, las advertencias frecuentes de que las personas no deben ir al área peligrosa la han hecho aún más peligrosa. Tu advertencia, de alguna manera, reforzaría un poco esta tendencia. Pero sospecho que pocos dejarían que esta percepción de los hechos morales les impida aconsejar a un amigo que busque otro lugar para correr (Agar 2004, 154).

Se pueden encontrar dilemas morales similares en muchos contextos. Por ejemplo, una persona acomodada que prefiera un sistema de salud pública fuerte y que crea que las personas acomodadas del país deben inscribirse en el sistema público para reforzarlo podría dudar, sin embargo, acerca de si debería enviar a su hijo al hospital público cercano cuando el niño necesite cirugía crítica. Después de todo, el impacto de esta decisión en el sistema de salud pública sería mínimo y el padre rico que puede permitirse un hospital privado con buena reputación podría sentir la obligación moral de brindarle al niño la mejor atención médica posible. Del mismo modo, unos progenitores antirracistas que apoyasen la integración de niños inmigrantes en escuelas multiétnicas y multiculturales podrían decidir no matricular su hija en una escuela del vecindario llena de estudiantes inmigrantes con dificultades para entender el idioma local. Los progenitores pueden sentirse moralmente obligados a proporcionar a su hija una educación de alto nivel a pesar de contribuir a la conversión de la escuela en un gueto educativo.

No me estoy preguntando aquí sobre la respuesta correcta a estos dilemas morales. Solo pretendo señalar que las tres situaciones pueden verse de manera muy diferente dependiendo de que adoptamos una perspectiva política o una perspectiva moral. Para empezar, si nos situamos en un contexto político las preguntas que hemos de contestar son algo diferentes; no serán del tipo "¿debo decirle a mi amigo que salga a correr por un vecindario peligroso?", sino del tipo "¿qué deberíamos hacer para promover que esta zona de la ciudad deje de ser peligrosa?" Además, una empleada pública o una institución (un ayuntamiento, por ejemplo) suelen ser más capaces que un solo individuo para transformar una situación al tomar una decisión. Finalmente, la empleada pública o la institución deberían aspirar a hacer efectiva la voluntad de una comunidad política, incluso si esto en algunos casos implicase ciertos inconvenientes para algunos individuos en particular. Un ayuntamiento, por ejemplo, podría decidir alentar a los ciudadanos a salir a correr por áreas peligrosas de la ciudad como parte de una campaña para hacer que estas áreas fuesen más seguras, sabiendo que el riesgo para las personas no debería ser

demasiado alto si muchos participan. Del mismo modo, las autoridades locales pueden tener buenas razones para alentar a las personas adineradas a utilizar el servicio de salud pública e instar a los progenitores de clase alta y media a enviar a sus hijos a escuelas multiétnicas.

Ahora bien: ¿podrían estos actores políticos invocar buenas razones morales para apoyar tales políticas? Un pensador libertario podría estar inclinado a responder "no", porque estas decisiones irían en contra de los derechos individuales de los ciudadanos. Un utilitarista podría estar inclinado a decir "sí", considerando los beneficios generales previsible de las políticas. En cualquier caso, ambas respuestas serían respuestas moralistas (en el sentido de dar por sentado el marco del moralismo político). La política correcta, desde el punto de vista del minimalismo político, sería la que proporcionase en cada caso mayor probabilidad de promover la voluntad de la comunidad política. Esta postura no impide que la respuesta finalmente sea "no", si la comunidad valora la libertad por encima de otras consideraciones; pero permite que cada comunidad decida sus prioridades en un momento dado y recomienda que los políticos e instituciones adopten las políticas que tengan una mayor probabilidad de promover tales prioridades.

Pasemos ahora a los debates sobre la mejora humana. Agar (2004, 155) plantea un caso que es análogo en algunos aspectos al del amigo que tiene la intención de salir a correr en un área peligrosa. Supongamos, dice Agar, que los padres tienen la posibilidad de elegir el color de piel de su prole. Es posible que quieran utilizar la terapia génica para oscurecer la piel de sus hijos (con el fin de protegerlos de los rayos del sol en el contexto del creciente adelgazamiento de la capa de ozono) o utilizar la terapia para pasar de piel oscura a clara con el objetivo de protegerlos de la marginación en una sociedad racista. Como en el caso del corredor, la convicción moral de que el agotamiento del ozono y el racismo son hechos reprochables resultantes de un comportamiento moralmente defectuoso no los hace menos reales. ¿Qué debemos hacer en caso de vernos obligados a enfrentarnos a tales situaciones?

Una vez más, estos dilemas se pueden ver desde una perspectiva moral o desde una perspectiva política. Agar (2004, 156) proporciona respuestas morales, aunque diferentes, a los dos casos. En su opinión, aunque podríamos desear que se tomaran medidas efectivas para prevenir el agotamiento del ozono, si tales medidas no han sido aplicadas se debería otorgar a las personas el derecho de proteger a sus hijos mediante el uso de terapia génica para pasar de piel clara a oscura. La razón, señala Agar, es que dejar que las personas oscurezcan la piel de sus hijos es compatible con la lucha para reducir las emisiones nocivas. Sin embargo, el caso de la terapia para pasar de piel oscura a clara sería diferente:

Los futuros padres pueden tener éxito en ahorrar a sus hijos la carga del prejuicio, pero al hacerlo aumentan las dificultades de los niños que continúan naciendo con la piel oscura. Lo hagan o no a propósito, su complicidad con el prejuicio podrá verse como una confirmación de la idea de que el valor moral realmente está determinado por el color de la piel. Es probable que la complicidad haga que el racismo sea más eficaz, al fomentar el prejuicio mismo (Agar 2004, 156).

No estoy discutiendo los méritos morales de estos dos diagnósticos divergentes. Simplemente señalo que, aunque la solución de Agar puede ser consistente con su posición moral moderadamente liberal, no será unánimemente aceptada. Un filósofo libertario, por ejemplo, podría argumentar que a los futuros padres se les debe permitir utilizar la terapia génica de la piel con sus hijos en cualquier circunstancia si así lo desean, mientras que otros pensadores podrían rechazar cualquier terapia genética de este tipo (véase, por ejemplo, Sandel 2009). Tengo mi propia opinión sobre cada uno de esos marcos morales y sus respectivas implicaciones para el caso de la terapia genética de la piel, pero creo que es necesario abordar casos como los anteriores desde una perspectiva netamente política, que los filósofos comúnmente ignoran.

¿Cuál sería la respuesta política correcta a los dilemas que plantea la posibilidad de cambiar el color de la piel mediante la terapia génica? Es difícil decirlo hasta que especifiquemos la comunidad política y

el período del que estamos hablando. Solo entonces tendrá sentido discutir qué políticas de mejora humana serán más propensas a promover los objetivos de esa comunidad en particular en un momento dado. Quizás las respuestas políticas correctas a las preguntas planteadas por Agar sobre la terapia génica para pasar de piel clara a oscura y de piel oscura a clara coincidan con las respuestas que de hecho proporciona Agar. Esto será así si las comunidades políticas que tienen que manejar tales posibilidades tecnológicas son democracias liberales occidentales, pero es difícil prever la respuesta correcta para cada sociedad en el momento en que tales tecnologías estén disponibles, si es que alguna vez lo están.

He hecho repetidas referencias a la "comunidad política relevante". ¿Pero cuál es esta? Hoy día vivimos en un mundo dominado por los estados-nación, de modo que la comunidad política relevante normalmente sería una comunidad comprendida dentro de las fronteras del estado-nación de los sujetos, o bien dentro de los límites de entidades subnacionales (ayuntamientos, regiones, etc.) o entidades supranacionales como la Unión Europea a las cuales el estado-nación haya transferido parcialmente su soberanía. Sin embargo, el minimalismo político no excluye otras posibles formas de comunidad política. El minimalismo político es compatible, por ejemplo, con el cosmopolitismo político. Alguien que defienda el cosmopolitismo político podría argumentar que las decisiones relativas a la mejora humana tienen consecuencias más allá de las fronteras del estado-nación en el que se adoptan. Además, podría señalarse que en esta era de globalización avanzada el poder de las corporaciones multinacionales desafía la soberanía de los estados-nación. De modo que quien defiende el cosmopolitismo político estaría proporcionando argumentos para la creación de instituciones supranacionales fuertes e incluso para la abolición de los estados nacionales para sustituirlo por un estado mundial. Sin embargo, en este trabajo no pretendo discutir los méritos del cosmopolitismo u otras alternativas a la soberanía de los estados nacionales, por lo que mantendré el concepto de "comunidad política" deliberadamente abierto.

La omnipresencia del moralismo político

A menudo, los debates sobre la mejora humana, que sería natural y productivo formular como debates políticos, se formulan exclusivamente en términos morales, y creo que esto es el resultado de la omnipresencia del moralismo político en las discusiones relacionadas con la biotecnología. Se podría pensar que el moralismo político es más característico de los pensadores que rechazan la implementación de tecnologías de mejora humana y otras biotecnologías. Sin embargo, pensar tal cosa es un error. Los debates morales sobre la mejora humana no enfrentan a los opositores "morales" de la mejora contra sus defensores "inmorales". El moralismo es igualmente dominante entre quienes se oponen y quienes están a favor, incluyendo este segundo grupo desde eugenistas liberales hasta posthumanistas. La principal diferencia no viene dada por la presencia o ausencia de un marco moral, sino por el marco moral particular adoptado por cada bando. Parens (2009, 180) formula esta idea en términos ligeramente diferentes cuando afirma que los defensores y los críticos de las tecnologías de mejora humana comparten una apelación a lo que él llama un "ideal moral de autenticidad". La diferencia, afirma Parens (2009, 190-191), radica en la manera particular en que cada bando interpreta este ideal moral: uno en términos de "gratitud" y el otro en términos de "creatividad". En particular, enfatiza una idea que está muy cerca de lo que he sostenido antes: aunque los defensores de la mejora humana a veces se consideran moralmente neutrales, dan por sentados tantos supuestos morales como quienes se oponen. Por ejemplo, el alegato de Robert Nozick (1974, 315n) en pro de un "supermercado genético" se basa en un marco moral libertario y constituye un claro caso de "moralismo político". En particular, ese marco libertario sería un ejemplo de lo que Bernard Williams llama el "modelo estructural" de la filosofía política (cf. *supra*). La razón es que la moralidad, en el caso de Nozick, proporcionaría las principales restricciones para la acción política, siendo estas restricciones la libertad individual y la propiedad privada.

Si pasamos de los libertarios a los liberales moderados, las posturas particulares con respecto a la mejora humana son diferentes, pero igualmente moralistas. Nicholas Agar (2004, 44) afirma que la pregunta principal a la que este pretende responder es la siguiente: "¿exige la consistencia que se prohíban, se toleren o se fomenten las tecnologías de mejora?" A su vez, "consistencia" aquí significa "tratar igual los casos moralmente iguales", por lo que está formulando claramente en términos morales el problema que plantean las tecnologías de mejora humana. Agar (2004, 9) también usa términos morales para describir sus diferencias con otras posturas, en particular la diferencia entre la eugenesia "liberal" que defiende y el tipo de eugenesia "autoritaria" promovida por los nazis. En ambos casos, la política está subordinada a objetivos morales preestablecidos: la mejora racial en el caso de la eugenesia autoritaria y la libre elección de los progenitores en el caso de la eugenesia liberal. Aquí encontramos, pues, una clara diferencia en lo que respecta a los objetivos, pero una clara similitud en el moralismo de sus correspondientes marcos teóricos.

En algunos autores encontramos un reconocimiento de la diferencia entre las perspectivas individual y social. Por ejemplo, Bostrom y Sandberg (2009, 393–394) señalan una fuente de discrepancia evaluativa en el ámbito de la mejora humana: la posibilidad de que las características que maximizarían la aptitud inclusiva de un individuo difiriesen de las que serían mejores para la sociedad. Sin embargo, este reconocimiento no da lugar a una distinción entre los enfoques moral y político para la mejora humana como la que estoy defendiendo.

El moralismo está presente incluso en autores que llaman nuestra atención sobre los aspectos sociales de las tecnologías de mejora. Esto sucede, por ejemplo, cuando Singer (2009, 281–283) cuestiona las consecuencias sociales del anteriormente mencionado supermercado genético de Nozick. Esta preocupación podría, por supuesto, proporcionar fundamentos para saltar de un enfoque moral del asunto a uno netamente político. Pero Singer no da este salto, si bien discute varios problemas sociales que podrían surgir debido a la existencia del "supermercado" genético. Uno de ellos es la búsqueda de bienes meramente "posicionales" (es decir, bienes que cuando se poseen proporcionan una ventaja al propietario solo si otros no los disfrutan; "ser alto" es el ejemplo de Singer).² El problema aquí es que el supermercado genético podría fomentar la competencia entre progenitores para conseguir, por ejemplo, los hijos más altos, y dicha competencia implicaría altos costes con escasos beneficios sociales. Un segundo problema es que el supermercado genético podría poner en peligro la igualdad de oportunidades. Singer (2009, 284-289) señala acertadamente que los Estados futuros podrían enfrentarse a decisiones políticas trascendentales con respecto a estos temas. Por ejemplo, ¿debería el Estado promover la igualdad de oportunidades proporcionando tecnologías de mejora genética a los pobres y restringiendo el acceso a los ricos? ¿Debería el Estado financiar solo la mejora genética que proporciona bienes "intrínsecos"³ y no la mejora genética que proporciona bienes posicionales? Esto último implica otra tarea para el Estado: debe distinguir entre bienes posicionales e "intrínsecos", ya que la diferencia entre estos no siempre está clara, sin mencionar los problemas que podrían surgir de hipotéticas decisiones divergentes tomadas por diferentes gobiernos en un mundo globalizado.

Sin embargo, aunque los autores antes citados identifican correctamente los dilemas mencionados como dilemas sociales y políticos, las respuestas siguen siendo morales, como podríamos esperar de moralistas políticos. Cuando se discute la posibilidad de un "supermercado genético", la guía inicial de Singer es el principio del daño de Mill, según el cual el Estado tendría justificación para restringir la libertad de las personas solo con el objetivo de evitar a otros algún daño (Singer 2009). Por lo tanto, Singer estaría de acuerdo con Nozick en que el Estado debe permitir que los padres mejoren a sus hijos siempre que ni los niños ni nadie más resulte perjudicado. El desacuerdo surge cuando de la búsqueda

² El concepto de "bienes posicionales" está tomado de Hirsch (1977). Cf asimismo Sandberg (2011, 83).

³ Agar (2004, 127) prefiere con buen criterio hablar de valor "independiente" en contraposición a valor "posicional", en vez de utilizar la expresión "valor intrínseco", que ciertamente puede inducir a error en este contexto.

de mejora por los progenitores surgen consecuencias sociales indeseadas. En tales casos, los libertarios darían prioridad a la libertad de los progenitores para hacer lo que juzgasen mejor con respecto a la vida de sus hijos, mientras que un utilitarista como Singer tomaría en consideración la contribución de los diferentes tipos de mejora humana para el bienestar general. Singer no necesita diferenciar entre una perspectiva moral y una política sobre este dilema porque el utilitarismo es (al igual que el libertarismo) una variedad de moralismo político, y para un utilitarista el objetivo moral último y el objetivo político último son el mismo (llámese felicidad, bienestar o algo similar). Creo que hay, sin embargo, una pregunta previa que responder, una pregunta que se hace evidente una vez adoptamos una perspectiva política genuinamente autónoma: ¿cómo llegamos a acuerdos sobre las políticas de mejora humana si los miembros de nuestra sociedad no están de acuerdo con respecto a la prioridad relativa de, digamos, libertad personal y bienestar general?

En esta sección he defendido que el moralismo político está muy extendido en las discusiones sobre la mejora humana. He mencionado varios ejemplos sobre evaluaciones generales de tecnologías de mejora humana. Se podrían agregar muchos otros ejemplos, incluyendo discusiones sobre formas particulares de mejora. Véase, por ejemplo, Sandberg y Savulescu (2011, 93–95), así como Savulescu, Sandberg y Kahane (2011, 7–8) y Bostrom y Roache (2011) para una discusión desde el punto de vista del bienestar general y, por lo tanto, moralista sobre las consecuencias sociales de la mejora cognitiva. Véase también Arrhenius (2011, 369–370), donde se aborda la elección social entre la extensión y el reemplazo de la vida utilizando el criterio de la contribución respectiva de cada opción al bienestar total, dando así por sentada una postura utilitarista y, en consecuencia, moralista. Aunque en algunos casos los autores tienen en cuenta los aspectos sociales de las tecnologías de mejora humana, muchos terminan produciendo un juicio moral sobre la adecuación de las tecnologías desde el punto de vista de ciertos objetivos o limitaciones morales, en vez de desembocar en una discusión acerca de cómo manejar en términos políticos la diversidad de posturas morales que se pueden encontrar en la sociedad con respecto a estos temas particulares.

Más cerca: los enfoques "sociales"

Algunas autoras (Kamm 2009, Cabrera 2012) han adoptado posturas similares a las mías con respecto a la evaluación de las tecnologías de mejora humana. En esta sección describiré sus puntos de vista, y luego explicaré por qué, aunque tales enfoques sociales son preferibles a los individualistas, todavía tienen algunas deficiencias desde la perspectiva del minimalismo político. Comencemos considerando otro ejemplo, proporcionado por las opiniones de Michael Sandel sobre mejora. Me centraré en su afirmación de que la mejora humana y la ingeniería genética son moralmente erróneas porque a través de ellas los seres humanos estarían jugando a ser Dios:

El peligro más profundo es que [la mejora humana y la ingeniería genética] representan un tipo de hiperagencia: una aspiración prometeica a rehacer la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana, para servir a nuestros propósitos y satisfacer nuestros deseos (Sandel 2009, 78).

Esta es, por supuesto, una objeción moral derivada de una perspectiva moral que, en palabras de Sandel (2009, 78), da prioridad al talento sobre el esfuerzo. Utilizando los términos mencionados anteriormente por Erik Parens (2009, 180), podríamos decir que Sandel formula el "ideal moral de autenticidad" en términos de "gratitud" y no en términos de "creatividad". Frances Kamm (2009, 127–128) ha respondido que, aunque la mejora humana plantea serios problemas, no deberíamos preocuparnos por los planteados por Sandel, sino por otros interrogantes que yo etiquetaría como sociales y políticos. Entre ellos, Kamm menciona la cuestión de la prioridad relativa de la mejora humana en sociedades con pocos recursos y el problema de la distribución equitativa de los beneficios y riesgos que plantean las tecnologías de mejora humana. A estas inquietudes, Kamm (2009, 128) agrega el peligro de la excesiva homogeneización que puedan provocar nuestra imaginación limitada como diseñadores y la dificultad

para llegar a un acuerdo sobre las cualidades que se promoverían mediante la mejora humana. Ahora bien, todas estas importantes inquietudes son de índole social y política, y la última mencionada refuerza mi idea (a la que Kamm se acerca bastante, pero sin llegar a defenderla nunca explícitamente en su ensayo) de que necesitamos un enfoque netamente político, no moralista, para manejar tanto la mejora humana como la diversidad de posturas morales al respecto.

Esta perspectiva política, por cierto, nos permite ver la idea de "talento" bajo una nueva luz. Singer (2009, 279) pone en duda, al discutir la tesis de Sandel, que la imagen de la vida como un "don" tenga sentido independientemente de la creencia en Dios y sugiere que, para aquellos que no crean en Dios, la vida pueda ser vista como un regalo que los niños reciben exclusivamente de sus progenitores. Pero me gustaría agregar que, si la vida humana es posible, no es solo por la biología sino también gracias a la sociedad, incluso cuando no se utilizan tecnologías de mejora humana sofisticadas. Las sociedades no solo hacen posible que las personas vean la luz y se desarrollen, sino que mantienen cierto control sobre las formas en que las personas nacen y viven, porque la elección de esas formas particulares tiene consecuencias sociales. Ambas circunstancias (la importancia del entorno social para la vida humana y la inevitabilidad de cierta regulación social sobre la reproducción y la educación humanas) podrían intensificarse con el progreso en las tecnologías genéticas. Quizás el desarrollo de tecnologías de mejora haga que los seres humanos sean más conscientes del hecho de que recibieron el don de la vida no solo de sus padres sino también de la sociedad que desarrolló las tecnologías y definió sus términos de uso.

Kamm (2009) no es la única en desarrollar un enfoque "social" de las tecnologías de mejora humana. Por ejemplo, Barazzetti (2011, 342) también se acerca bastante a mi propuesta con su distinción entre "moralidad individual" y "moralidad social". Creo que esta distinción es útil, pero mantengo que es necesario reconocer un área de preguntas genuinamente políticas que van más allá del alcance de la "moral social".

También está cerca de mi propuesta la de Laura Cabrera (2012), que distingue entre lo que llama concepciones biomédicas, transhumanistas y sociales de la mejora humana, y defiende las del tercer tipo. Las dos interpretaciones predominantes de la mejora humana, la biomédica y la transhumanista, percibirían al individuo como un ser aislado y abstracto y, por consiguiente, se centrarían en intervenciones tecnológicas individualistas, "dirigidas a cambiar directamente el cuerpo y las características mentales del individuo" (Cabrera 2012, xiv). Por el contrario, el paradigma de mejora social mantendría una concepción relacional del individuo, priorizando "intervenciones orientadas a la sociedad y a la comunidad" sobre otras estrategias (Cabrera 2012, xiv-xv). Estoy de acuerdo con Cabrera cuando señala las ventajas de estudiar la mejora humana desde el punto de vista social en comparación con los puntos de vista biomédicos y transhumanistas. En particular, me parece convincente su afirmación de que es necesario reconocer "las relaciones ricas y complejas que conforman lo que somos, así como los factores sociales que contribuyen actualmente a nuestra comprensión de lo que significa estar sano" (Cabrera 2012, 85).

Sin embargo, la propuesta de Cabrera no es completamente equivalente a la mía; en primer lugar, porque sigue viendo la diferencia entre los tres paradigmas como una diferencia entre diversas posturas morales. Esto está claro cuando escribe: "tenemos razones moralmente convincentes para priorizar las intervenciones de mejora humana de acuerdo con el paradigma de mejora social" (Cabrera 2012, xvi). Además, establece una jerarquía fija de intervenciones de mejora humana. El cambio de paradigma que ella justifica no implica el abandono de las intervenciones biomédicas y transhumanistas, sino "un esquema de priorización en el que las intervenciones de mejora social se priorizarían sobre las biomédicas y transhumanistas" (Cabrera 2012, 141). En cambio, mi propuesta no aboga por ningún orden en particular, sino que sostiene que dicha priorización debe especificarse para cada comunidad política teniendo en cuenta objetivos y valores predominantes en esta.

¿Por qué no otorgar prioridad a la perspectiva moral?

He distinguido entre un enfoque político y un enfoque moral sobre mejora humana. He agregado que en ciertas circunstancias (es decir, siempre que esté en juego una decisión colectiva) la perspectiva política debe tener prioridad. ¿Por qué? Una razón es la falta de acuerdo entre los puntos de vista morales presentes en cada sociedad. Por supuesto, admito que existe un grado similar de desacuerdo a nivel político, pero uno de los objetivos de la política es proporcionar procedimientos para facilitar la toma de decisiones (por ejemplo, votando o mediante la elección de representantes que tomen la decisión por nosotros), incluso si el desacuerdo persiste. A este respecto, una solución "política" a un debate es diferente de una solución "moral" al mismo debate. Si creemos que hemos encontrado la respuesta correcta a una pregunta moral, podemos seguir pensando que esta es la respuesta correcta, independientemente de si otras personas, utilizando la misma teoría moral o no, han llegado a conclusiones diferentes. Una solución política satisfactoria, por el contrario, tiene que conciliar la diversidad de respuestas morales a un dilema particular en una sociedad particular.

La ya mencionada omnipresencia del desacuerdo en materia moral es un hecho social bien conocido. Ahora documentaré esta situación en el caso de la mejora humana y mostraré cómo el moralismo político crea, cuando se aplica a los asuntos que nos ocupan, problemas que pueden evitarse adoptando una perspectiva política.

Un autor que, como muchos otros, reconoce la coexistencia de diversas perspectivas morales sobre la mejora humana es Nicholas Agar. Lo hace, por ejemplo, cuando compara las visiones morales rivales de transhumanistas, conservadores y liberales (Agar 2004, 19). El método que él defiende para superar este desacuerdo moral es el método de las imágenes morales (Agar 2004, 43-45). Usando este método, podemos juzgar las soluciones rivales a un problema nuevo (por ejemplo, en la novedosa área de la mejora genética) eligiendo una imagen moral análoga con la que estemos más familiarizados para salvaguardar la consistencia. Su ejemplo inicial es el siguiente: el debate sobre la respuesta apropiada a los ataques del 11 de septiembre de 2001 opuso a quienes vieron los ataques bajo la imagen moral de CRIMEN y a aquellos que suscribieron la imagen rival de ACTO DE GUERRA. Esta situación ilustra, afirma Agar, cómo una imagen moral puede ayudarnos a comprender moralmente una situación extraña. La discusión moral podría formularse entonces en términos de descubrir cuál de estas dos imágenes rivales es más similar a los nuevos sucesos en los aspectos relevantes.

Creo que Agar limita de manera demasiado optimista la cantidad de imágenes morales que puede provocar una situación dada. Si nos atenemos al mismo ejemplo, estoy seguro de que podemos encontrar otras imágenes morales en las reacciones de las personas de todo el mundo a los ataques terroristas del 11 de septiembre. Por ejemplo, por incongruente que parezca, podemos encontrar imágenes morales de HEROISMO, VENGANZA o ANTIIMPERIALISMO entre algunas personas que celebraron públicamente el colapso de las Torres Gemelas (Brown 2001). No procede, por supuesto, descartar meramente estas últimas imágenes por inmorales, pues eso justamente es lo que estaría por dilucidar. El caso es que estas imágenes morales incompatibles coexistieron, y la tarea de la deliberación moral consiste precisamente en decidir qué etiqueta se ajusta mejor a los hechos; en otras palabras, colocar bien las etiquetas es el reto, no la solución.

Agar podría responder que no se está preguntando por las posibles imágenes morales que cualquiera en cualquier lugar pudiera aplicar al caso, sino solo por las imágenes que tomaría en serio la mayoría en *nuestra* sociedad. En este ejemplo, Agar podría recordarnos que estábamos tratando de descubrir la respuesta adecuada del gobierno de EE. UU. y sus ciudadanos a los ataques. Sin embargo, al hacerlo, transforma la pregunta en una pregunta política: ¿qué deberíamos hacer dados los objetivos y valores de nuestra sociedad? Esta es, por supuesto, una pregunta legítima. El problema con Agar, como suele ser el caso con los moralistas políticos, es que mezcla ética y política. Lo hace, por ejemplo, cuando elige la coherencia "con los valores de los ciudadanos de las democracias liberales contemporáneas" (Agar 2004, 48) como criterio moral. Pero una perspectiva moral debe buscar la coherencia con los

valores correctos, y punto. Agar nos proporciona, pues, el ejemplo de un autor que, confrontado con los aspectos sociales de las tecnologías de mejora humana, *casi* adopta una perspectiva política pero se niega a aceptar todas las consecuencias de hacerlo. Más cerca de mi propuesta está la de Coenen, Schuijff y Smits (2011, 532) cuando afirman que, en el contexto de la Unión Europea, "las tecnologías de mejora humana deben evaluarse sobre la base de valores y creencias compartidos por los europeos". La referencia a los valores europeos transforma el problema de la evaluación de tales tecnologías en un problema político, no moral. Eso es aún más cierto cuando tenemos en cuenta que los mismos autores han descrito previamente el sistema de valores europeo como "internamente diverso y, en algunos aspectos, incluso incoherente" (Coenen, Schuijff y Smits 2011, 525). Si esto es cierto, entonces la existencia de valores europeos compartidos se convierte en el posible resultado de un proceso político, no en la restricción moral inicial para cualquier hipotético debate sobre la mejora. Ciertamente, los autores no apoyan de manera explícita todos los principios del minimalismo político, pero este tipo de enfoque político es un paso en la dirección correcta.

Podemos encontrar muchos ejemplos adicionales de desacuerdos en diagnósticos morales sobre tecnologías de mejora humana. Algunos surgen de la convicción filosófica, como hemos documentado ya confrontando los veredictos de autores como Sandel, Agar y Singer. Otros pueden explicarse por la presencia o ausencia de ciertas creencias religiosas. Otros, finalmente, son causados por la diversidad cultural; por ejemplo, Shimazono (2009) afirma que la actitud japonesa hacia la selección genética y la mejora humana difiere de la actitud occidental debido al agudo escepticismo de la primera hacia los beneficios de la intervención científica en la naturaleza y en el cuerpo humano.

La situación descrita anteriormente hace que me pregunte por qué Housden, Morein-Zamir y Sakahian (2011) recomiendan que los neurocientíficos que trabajan en el campo de los fármacos para la mejora cognitiva reciban instrucción en neuroética para hacer frente al previsible impacto social de tales tecnologías. La pregunta difícil aquí es: ¿la neuroética de quién? ¿Contratamos a Michael Sandel o mejor a Julian Savulescu para que imparta las clases? ¿Estamos buscando un ateo occidental o una sintoísta oriental? Por supuesto, no estoy negando el valor de elevar el nivel de debate moral; con esa finalidad, sería gratificante disponer de paneles de filósofos morales con diferentes convicciones que asesoraran a los neurocientíficos sobre las principales tendencias de la bioética contemporánea. Sin embargo, si buscamos un consenso social o, al menos, una decisión social sensata sobre tecnologías de mejora humana, entonces sería más útil adoptar un punto de vista netamente político. En el debate social sobre tecnologías, el punto de vista de un filósofo o filósofa moral es solo uno entre muchos otros factores a tener en cuenta, mientras que la perspectiva del moralismo político es confusa y no ayuda a aclarar los problemas planteados.

Conclusión: las virtudes del minimalismo político

Ya debería estar claro que mi propuesta no es un mero cambio de palabras. No estoy simplemente proponiendo usar los términos "política" y "filosofía política" en lugar de los términos "moral social" y "ética social". Por ejemplo, cuando filósofos bienestaristas como Savulescu, Sandberg y Kahane (2011, 14) abordan la cuestión de si se debe elevar el coeficiente intelectual promedio, evalúan dicha política con respecto a su contribución a la mejora del bienestar en una sociedad dada. Sin embargo, a pesar de que el problema es social, la postura es moralista porque la pregunta se formula en términos de lo que sería moralmente correcto hacer y porque el criterio para juzgar la respuesta lo proporciona una teoría moral (en este caso, el utilitarismo o algo muy cercano).

No obstante, Savulescu, Sandberg y Kahane (2011, 13) introducen algunos elementos de otra tradición moralista de la filosofía política: el liberalismo. Por ejemplo, señalan que, si alguien descubriese que las tuberías de plomo en su casa pudieran reducir el coeficiente intelectual de sus hijos en unos pocos puntos, estaría moralmente obligado a quitar las viejas tuberías de agua (y el Estado no debería evitar

que lo hiciera). Lo mismo ocurriría, argumentan, en el caso análogo de una tecnología de mejora genética que permitiese aumentar el coeficiente intelectual de los hijos. Savulescu, Sandberg y Kahane (2011, 16) abordan la posible tensión entre el utilitarismo y el liberalismo de la misma manera que John Stuart Mill intentó resolverlo hace casi dos siglos, aceptando que la libertad no es valiosa por sí misma, sino como un medio para la felicidad o el bienestar. Sin embargo, esta solución se enfrenta a un problema, independientemente de que su defensor sea Mill o un autor contemporáneo: el problema de demostrar por qué el bienestar debe ser aceptado como el objetivo principal de cualquier sociedad en cualquier momento. En lugar de "bienestar" podríamos escribir X, donde X fuera cualquier objetivo moral, y ya habríamos formulado el problema común de cualquier forma de moralismo político.

La solución propugnada por el minimalismo político es diferente. Una cosa es la perspectiva moral de los padres que juzgan si tienen la obligación moral de cambiar las tuberías de agua para proteger el coeficiente intelectual de sus hijos y otra cosa muy diferente es una decisión política sobre el contenido de plomo en el agua. Podemos imaginar, fácilmente, diferentes sociedades con diferentes prioridades (por ejemplo, una sociedad predominantemente liberal o una orientada principalmente hacia el bienestar, la igualdad o la protección del medio ambiente), y diferentes contextos (por ejemplo, una nación rica, un país pobre que enfrenta una hambruna, un estado en guerra, etc.); y preguntarnos entonces qué soluciones elegiría cada una de ellas para el problema de las tuberías de agua: desde pagar la sustitución de las tuberías con el presupuesto nacional hasta prohibir la sustitución; desde obligar a los padres a cambiar las tuberías de plomo a sus expensas hasta permitir a los padres elegir.

Mi propuesta también difiere de la versión de eugenesia "liberal" recientemente defendida por Fowler (2015). Este autor está de acuerdo con Agar al rechazar la eugenesia autoritaria, pero su visión estatista y perfeccionista le otorga al estado la legitimidad para limitar las elecciones de los padres en mayor medida de lo que Agar desearía. Aun así, la visión de Fowler es moralista en la medida en que su principal preocupación es si, como sostiene Agar, la búsqueda de valores liberales transforma la eugenesia en una doctrina moralmente aceptable. En este punto vuelve a estar de acuerdo con Agar, aunque no están de acuerdo sobre qué valores liberales son más importantes.

El minimalismo político no especifica un conjunto de valores que cualquier sociedad debería perseguir. Sin embargo, sí proporciona una guía para abordar los conflictos sociales y políticos relacionados con las tecnologías de mejora humana, aunque el carácter general de su recomendación deja abierta la posibilidad de que cada sociedad responda a cualquier dilema a su manera.

Por el contrario, los moralistas políticos buscan dar una respuesta moral a cada dilema político, y esta estrategia a veces tiene como resultado directrices inconsistentes. Por ejemplo, Sandberg y Savulescu (2011, 107) apelan primero a una ética liberal para defender el derecho de las personas a asumir riesgos y, aún en la misma página, a una ética utilitarista para justificar que se dediquen fondos públicos a la investigación sobre las tecnologías de mejora humana. El minimalismo político permitiría a la sociedad decidir en qué medida se debería permitir que los individuos corriesen ciertos riesgos (dado que los riesgos individuales pueden tener consecuencias sociales) y cuáles deberían ser las prioridades con respecto al gasto público.

El minimalismo político, por tanto, proporciona mejor orientación que el realismo político y el moralismo político con respecto a la mejora moral. Como hemos visto, varios autores (por ejemplo, Kamm 2009, Singer 2009, Cabrera 2012 y Barazzetti 2011) han exigido, con razón, que la reflexión sobre la mejora humana tenga en cuenta no solo los problemas morales relacionados con las elecciones y consecuencias individuales, sino también los aspectos sociales. He agregado que este examen de los aspectos sociales no puede adoptar solo la forma de una reflexión moral sino también la de una reflexión netamente política.

Como vimos al comienzo de este ensayo, el realismo político esquiva la evaluación normativa sobre las implicaciones sociales de las tecnologías de mejora humana, excepto cuando tales consecuencias tienen

que ver con la reducida agenda de la seguridad. Por otro lado, el moralismo político solo puede preservar el juicio normativo si, indebidamente, lo moraliza. Por el contrario, el minimalismo político proporciona una perspectiva que es al mismo tiempo genuinamente normativa y distintivamente política. Esta es la razón principal por la cual el minimalismo político proporciona un marco mejor que el moralismo político o el realismo político para tratar los aspectos sociales de la mejora humana.

Bibliografía

- Agar, N. 2004. *Liberal Eugenics. In Defense of Human Enhancement*. Oxford: Blackwell.
- Arrhenius, G. 2011. Life Extension versus Replacement. En *Enhancing Human Capacities*, editado por J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane, 368-385. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Barazzetti, G. 2011. Looking for the Fountain of Youth: Scientific, Ethical, and Social Issues in the Extension of Human Lifespan. En *Enhancing Human Capacities*, editado por J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane, 335-349. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bostrom, N., y R. Roache. 2011. Smart Policy: Cognitive Enhancement and the Public Interest. En *Enhancing Human Capacities*, editado por J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane, 138-152. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bostrom, N., y A. Sandberg. 2009. The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. En *Human Enhancement*, editado por J. Savulescu y N. Bostrom, 375-416. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, C. 2001. The Shot Seen Around The World: The Middle East Reacts To September 11th. *Middle East Review of International Affairs* 5 (4): 69-89.
- Cabrera, L. 2012. *Rethinking Human Enhancement: Social Enhancement and Emergent Technologies*. London: Palgrave MacMillan.
- Canton, J. 2002. The Impact of Convergent Technologies and the Future of Business and the Economy. En *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, editado por M. Rocco y W. Bainbridge, 71-78. New York: Springer.
- Coenen, C., M. Schuijff, y M. Smits. 2011. The Politics of Human Enhancement and the European Union. En *Enhancing Human Capacities*, editado por J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane, 521-536. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Ferrari, A., Coenen, C., y Grunwald, A. 2012. Visions and Ethics in Current Discourse on Human Enhancement. *Nanoethics* 6 (3): 215-229.
- Fowler, T. 2015. In Defence of State Directed Enhancement. *Journal of Applied Philosophy*, 32 (1): 67-81.
- Hirsch, F. 1977. *Social Limits to Growth*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Housden, C., S. Morein-Zamir y B. Sahakian 2011. Cognitive Enhancing Drugs: Neuroscience and Society. En *Enhancing Human Capacities*, editado por J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane, 113-126. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kamm, F. 2009. What is and is not Wrong with Enhancement? En *Human Enhancement*, editado por J. Savulescu y N. Bostrom, 91-130. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. 2002. Sobre la paz perpetua. Traducción de Joaquín Abellán García. Madrid: Alianza.
- Kant, I. 2005. *La metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Larmore, C. 2013. What is Political Philosophy? *Journal of Moral Philosophy* 10 (3): 276–306.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Parens, E. 1998. Is better always good? The Enhancement Project. En *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, editado por E. Parens, 1-28. Georgetown, TX: Georgetown University Press.
- Parens, E. 2009. Toward a More Fruitful Debate About Enhancement. En *Human Enhancement*, editado por J. Savulescu y N. Bostrom, 181-198. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W.V. 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rodríguez Alcázar, J. 2017. “Beyond Realism and Moralism: a Defense of Political Minimalism”. *Metaphilosophy*, 48 (5): 727-44.
- Sandberg, A. 2011. Cognition Enhancement: Upgrading the Brain. En *Enhancing Human Capacities*, editado por J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane, 71-91. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Sandel, M. 2009. The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering. En *Human Enhancement*, editado por J. Savulescu y N. Bostrom, 71-90. Oxford: Oxford University Press.
- Sandberg, A., y J. Savulescu. 2011. The Social and Economic Impacts of Cognitive Enhancement. En *Enhancing Human Capacities*, editado por J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane, 92-112. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Savulescu, J., Sandberg, A., y G. Kahane. 2011. “Well-Being and Enhancement”. En *Enhancing Human Capacities*, editado por J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane, 3-18. Oxford: Wiley-Blackwell.

Shimazono, S. 2009. Reasons Against the Selection of Life: From Japan's Experience of Prenatal Genetic Diagnosis. En *Human Enhancement*, editado por J. Savulescu y N. Bostrom, 291-315. Oxford: Oxford University Press.

Singer, P. 2009. Parental Choice and Human Improvement. En *Human Enhancement*, editado por J. Savulescu y N. Bostrom, 277-289. Oxford: Oxford University Press.

Straus, L. 1956. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Williams, B. 2005. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press.