

ARTÍCULOS

El biomejoramiento moral y su relación con la ética y la justicia Moral enhancement linked to ethics and justice

Asunción Herrera Guevara

Universidad de Oviedo

aherrera@uniovi.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1087-3409>

RESUMEN: En este artículo intentaré mostrar el discurso moralista empleado por Persson y Savulescu en su obra *¿Preparados para el futuro? La necesidad del mejoramiento moral*. La primera parte del trabajo expondrá la necesidad de demarcar claramente las cuestiones de justicia de la idea de bien, considerando que esta es una distinción central para el filósofo moral y el bioeticista. Intentaré responder a una cuestión: en la actualidad, ¿el filósofo moral emplea un discurso moralista? En la segunda parte del artículo, relacionaré la propuesta de Persson y Savulescu con la novela de Stanislaw Lem *Congreso de futurología*.

Palabras clave: Justicia; moral; futuro; bioética; mejoramiento moral.

Cómo citar este artículo / Citation: Herrera Guevara, Asunción (2022) “El biomejoramiento moral y su relación con la ética y la justicia”. *Isegoría*, 67: e14. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.14>

ABSTRACT: This paper aims to show the moralistic discourse present in the work of Persson and Savulescu *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*. The first part will show the need to make a distinction between questions of justice and moral questions. This is a main distinction for the moral philosopher and bioethicist. I will try to answer a question: Does the moral philosopher use a moralistic discourse? In the second part, I will link the moralistic proposal of Persson and Savulescu with the novel of Stanislaw Lem *The futurological Congress*.

Keywords: Justice; Moral; Future; Bioethics; Moral enhancement.

Recibido: 4 octubre 2021. *Aceptado:* 1 julio 2022.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

INTRODUCCIÓN

Por cuestiones académicas, al preparar nuevos tópicos en bioética, cayó en mis manos el libro de Persson y Savulescu titulado *¿Preparados para el futuro? La necesidad del mejoramiento moral* publicado originalmente en el año 2012¹. A pesar de los años transcurridos, el libro mantiene en su propuesta un tema que sigue siendo importante para la actualidad. Los autores parten de una hipótesis clara: no estamos preparados, mejor dicho, las democracias liberales con sus ciudadanos al frente no están preparadas para afrontar los grandes retos del siglo XXI —tales como las amenazas de las armas de destrucción masiva y las advertencias derivadas del cambio climático—; ante este problema que podría suponer la extinción de la especie humana, la única salida que ven los autores es mejorar la moral de los ciudadanos. Estos deberían interiorizar determinadas doctrinas morales para con ellas ser capaces de afrontar los retos políticos, sociales y ecológicos del siglo XXI. El debate bioético viene de la mano del tratamiento que proponen: para superar el peligro de extinción en el que nos encontramos como especie es necesario no el tradicional mejoramiento moral sino lo que denominan el biomejoramiento moral.

Para que se entienda fácilmente, el mejoramiento moral tradicional es una tarea que han asumido los educadores (padres, profesores o incluso el propio Estado). El biomejoramiento moral del que nos hablan Persson y Savulescu viene de la mano de las biotecnologías, la bioquímica o de cualquier avance científico-tecnológico que nos permita alcanzar nuestro objetivo.

Los biotecnólogos o los bioquímicos se convertirían en los nuevos adoctrinadores o, mejor dicho, en los nuevos transmisores de la idea de bien que queremos implementar en los ciudadanos de las democracias occidentales. De igual modo que con una sustancia química podemos hacer que una persona abandone un estado de depresión endógena también conseguiremos con una sustancia que los sujetos sean más empáticos o altruistas.

En el artículo intentaré mostrar que los autores proponen una idea de bien determinada para conseguir el mejoramiento moral. Persson y Savulescu, por el contrario, afirman que no buscan en sus propuestas una imposición de una idea de bien determinada (Persson y Savulescu,

2015). El debate ha sido intenso y encontramos autores que sí consideran que se está imponiendo en su propuesta una idea de bien. En esta línea argumentativa, John Harris criticó contundentemente un ingenio tecnológico —una especie de «máquina de Dios» a la que apelaban Savulescu y Persson (2012)— que podría detectar nuestros malos deseos e imponer un tipo de dictadura moral (Harris, 2014). Ante esta y otras críticas de Harris (2016), los autores consideran que su propuesta va dirigida a mejorar la motivación moral, algo necesario para actuar moralmente. Ahora bien, mejorar la motivación moral no es lo mismo que mejorar moralmente. En el libro que voy a comentar se habla claramente de mejorar moralmente a los ciudadanos. Punto clave, como veremos, para el debate ético y político.

Desde el posicionamiento que planteo, donde la separación entre normas y valores sigue siendo esencial (Putnam y Habermas, 2008), Persson y Savulescu sí se adentran por los vericuetos de una idea de bien. Por ejemplo, en su obra consideran que parte de un programa de mejoramiento moral podría consistir en la administración de un aerosol nasal de la oxitocina a fin de promover los lazos empáticos. Ante esto cabe preguntarse si la empatía es o no un valor y reflexionar sobre la dificultad de implementar legislativamente los valores. Un principio de justicia se puede implementar, pero al intentar hacer lo mismo con un valor tendremos más dificultades (Nussbaum, 2002). Lo que no podemos negar es que determinados valores, como la empatía, pueden permitirnos materializar un ideal ético de justicia. Ahora bien, no creo que la pretensión de materializar nuestra idea de justicia justifique como medio correcto la utilización del llamado biomejoramiento moral con el fin de obligarnos a ser buenos. Hauskeller (2015) llega a afirmar que el caos moral, pero libre, es preferible a la obligación de ser bueno.

Desde mi posicionamiento, a lo largo de todo el artículo, no cuestiono que determinados valores deban ser implementados para alcanzar un ideal ético de justicia, lo que cuestiono es tanto el método utilizado por los autores como el lenguaje moralista que recorre la obra.

La propuesta de Persson y Savulescu no deja de ser desafiante y enriquecedora en el debate actual del transhumanismo; pero, al mismo tiempo, considero que sería más oportuno si ese debate se hubiera verbalizado en el espacio ético —relacionando el tema con una idea de justicia— y no tanto en el espacio moral —el debate se centra en la idea de bien o en los valores que defendemos—.

¹ Como es bien conocido Julian Savulescu es filósofo y bioeticista australiano, director del Centro Uehiro para la Ética Práctica en la Universidad de Oxford. Ingmar Persson es profesor de Filosofía Práctica en la Universidad de Göteborg, Suecia.

El artículo, junto a la introducción y la conclusión, se dividirá en dos partes. En una primera trataré el tema desde la deliberación ética y política; en la segunda parte la deliberación se ayudará de la narración literaria, centrándome en la obra de Stanislaw Lem *Congreso de futurología* (1971).

1. DELIBERACIÓN ÉTICA SOBRE EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

1.1. Ética, metaética, lo justo y lo bueno

El libro con el que he comenzado el artículo es evidente que pertenece a la tradición anglosajona, cuyos planteamientos filosóficos en numerosas ocasiones se han distanciado de los propósitos de la llamada tradición continental. A pesar de las diferencias, en el espacio de la filosofía moral hay un punto en común que ambas tradiciones asumieron desde comienzos del siglo XX, lo que bien podríamos llamar el «giro metaético». W. D. Hudson en la década de 1970, en su obra *La filosofía moral contemporánea* (1975), expone claramente cuál ha sido el problema tradicional de la ética y cómo esta cuestión ha empujado hacia la asunción de una filosofía moral que se etiqueta no como ética sino como metaética.

Durante siglos los filósofos morales —sin olvidar que filosofía moral y ética son términos equivalentes— han discutido sobre la idea de bien, sobre lo que es bueno o malo y tras esta reflexión determinaban lo que debíamos hacer para actuar con moralidad. El filósofo moral no tenía ningún problema con que lo identificasen con la figura del moralista. En términos de Hudson, este tipo de filósofo moral utiliza «el lenguaje moral en lo que podemos llamar primer orden [...] Habla de lo que la gente debe hacer» (Hudson, 1975, p. 17). A comienzos del siglo XX, los filósofos morales sí pretenden distanciarse del moralista. El padre, el profesor o el sacerdote son de hecho moralistas, o seguramente lo van a ser en su pretensión de educar moralmente: ahora bien, la modernidad trae consigo un giro en la propia forma de hacer filosofía y, en concreto, de hacer filosofía moral. Ocuparnos de la ética no va a significar, a partir de la época moderna, adoctrinar con discursos moralizantes sobre la bondad o maldad de determinadas acciones. Para conseguir tal meta era necesario distanciarse de la ética tradicional, de ahí la necesidad de enlazar al filósofo moral no con la ética sino con una disciplina filosófica no moralizante que se llamaría metaética (Hudson, 1975).

Hudson analizará escuelas metaéticas preocupadas por el significado del discurso moral —tema central para esta filosofía moral que propone

nuestro autor—. La filosofía moral anglosajona parecería, pues, que había asumido claramente el giro metaético.

¿Qué ocurrió en la filosofía continental, fue ajena a este giro? Para hacer justicia, Kant en el siglo XVIII bien pudiera ser considerado un precursor del sentido original de lo metaético. Me explico. Antes del pensamiento kantiano, en lo que se suele llamar la premodernidad, la preocupación principal de los filósofos morales se centraba en encontrar una respuesta a la pregunta «¿para qué ser morales?». En el intento de dar una contestación tan motivacional como universal, la felicidad será un concepto recurrente: siendo morales podremos alcanzar la dicha, es la recompensa del «hombre bueno».

Las tornas cambiaron en la modernidad. La Ilustración y el proceso de secularización ayudaron bastante a la hora de modificar las preguntas y las respuestas planteadas por los filósofos morales. En este contexto, la obra kantiana reflexionará no sobre el *para qué* sino sobre el *por qué ser moral*. Tanto en *Crítica de la razón pura* (1781) como en *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant como filósofo moral se preocupará por las cuestiones de fundamentación de la moral, pero no tratará de moralizar. Para ello, nada mejor que alejar todo intento material de fundamentación de la moral; la moral no se fundamenta en un valor, como puede ser la felicidad, o en un sentimiento, como puede ser la *simpatía*, se va a fundamentar en una norma, en un procedimiento. El conocido imperativo categórico con sus diferentes formulaciones entra por la puerta grande de la ética, nada menos que de la mano del filósofo prusiano.

La obra kantiana que se aleja de la moralización puede ser vista como una renuncia a la ética moralista y un acercamiento a una nueva forma de hacer ética, que, parafraseando a Hudson, bien pudiera tildarse de metaética². Kant no pretende decir a la gente «lo que debe hacer moralmente», lo que pretende es ofrecer un procedimiento para que los sujetos puedan determinar «lo que es más justo para todos por igual». La metaética kantiana descansa sobre la idea de justicia y no sobre la idea de bien.

La historia de la filosofía moral es un claro ir y venir de lo bueno a lo justo. Evidentemente todos tenemos una idea de bien, unos valores, que asu-

² Evidentemente al caracterizar a Kant como metaético no me he mantenido fiel a su momento histórico. Estoy realizando un ejercicio de historización, término que emplea Foucault, para recontextualizar. Es decir, hacer una lectura de ciertos textos o autores a la luz de categorías que no estaban al alcance de esos autores en su época (véase Foucault, 1985; 1999).

mimos como parte de nuestro proyecto vital y de vida buena. Pero la modernidad nos mostró de una manera profusa no solo que existe una pluralidad de formas de vida, sino la necesidad de tolerar esas diferentes ideas de bien. El pluralismo de las formas de vida es una de las señas de identidad de la modernidad y, por ende, de nuestras democracias occidentales. Ante este planteamiento caben dos objeciones. Una primera que tiene que ver con nuestra acción práctica: si todos defendemos nuestra idea de bien y, evidentemente, cada una de ellas pueden ser dispares y colisionar entre sí, ¿cómo nos ponemos de acuerdo para actuar ética y políticamente? La segunda, ¿la defensa del pluralismo de formas de vida conlleva que toda idea de bien es correcta? Ambas cuestiones están relacionadas y se responden atendiendo a lo que se denomina unos mínimos de justicia. Nos ponemos de acuerdo en la actuación ética y política porque construimos unos mínimos de justicia que hemos de respetar todos, independientemente de nuestra idea de bien. Y, por lo tanto, no todas las formas de bien son correctas, lo serán aquellas que cumplan esos mínimos de justicia.

Esta distinción entre lo justo (*lo correcto para todos por igual*) y lo bueno (*la idea de bien para mí o para un nosotros cercano*) ha permitido la caracterización de una «ética de mínimos» frente a una «ética de máximos» (Cortina y Martínez, 1996, pp. 117-118).

No podemos exigir a alguien cómo debe ser feliz y ni siquiera ser feliz. Esta es una de las señas de identidad de la Ilustración occidental y de nuestras sociedades. Si pervertimos este logro de Occidente, habremos socavado uno de los pilares de nuestras democracias: la neutralidad valorativa del Estado defendida, entre otros, por el liberalismo de Rawls desde la década de 1970 (Rawls, 1979).

El modelo antiperfeccionista rawlsiano fomenta la idea de un Estado neutral frente a las diferentes ideas de bien. El estado deberá velar por la justicia dentro de la estructura básica de la sociedad. En sus obras principales, Rawls (1971; 1993; 1999) insiste en diferenciar un debate dentro de la cultura política pública de otro dentro de lo que denomina la cultura de base. En esta última, en la cultura de base, deliberamos atendiendo a nuestra idea de bien o a nuestra doctrina comprensiva; en cambio, en el primer tipo de debate, el de la cultura política pública, es necesario argumentar con razones políticas adecuadas y no tan solo con «razones derivadas de las doctrinas» (Rawls, 2001, p. 177). Este requisito es lo que denomina Rawls *estipulación*.

Es cierto que el ciudadano o el profesional de la ética, no puede escindirse en dos y olvidar por completo su propia idea de bien; pero sí tiene la obligación para poder debatir en el espacio público formal de «traducir» sus argumentos, ligados a una doctrina comprensiva, a razones políticas apropiadas.

Teórica y metodológicamente esta es una distinción adecuada, la distinción entre lo justo y lo bueno, y la pertinencia de debatir sobre lo justo en la cultura política pública frente a la discusión sobre las diferentes ideas de bien dentro de la cultura de base. Junto a esta afirmación es preciso reconocer que no es una tarea fácil poner en marcha en la práctica este tipo de distinciones. En ocasiones, la frontera entre lo justo y lo bueno es porosa. En la discusión sobre este punto que mantuvieron Putnam y Habermas (2008), Putnam reconoce la necesidad de admitir la transformación en norma de lo que en un período anterior se podría ver como un valor.

A pesar de los problemas que acarrearán estas cuestiones metodológicas, lo que no podemos negar es el giro moderno hacia una filosofía moral no moralizante, lo que algunos denominaron metaética, frente a la tradicional ética moralizante que se limitaba a debatir sobre las diferentes ideas de bien. Hoy en día, el rechazo del moralismo dentro de la filosofía moral hace que podamos hablar de ética sin necesidad de reivindicar otra disciplina llamada metaética. O, con otras palabras, la ética que se hace hoy en día, salvo escasas excepciones, sería metaética en tanto que se aleja de los discursos moralizantes³.

La ética del siglo XXI se enfrenta a uno de los retos más acuciantes de la filosofía: no renunciar a su dimensión práctica sin caer en discursos moralistas. Me explico. La filosofía en general, pero en concreto la filosofía moral, tiene una doble naturaleza, una dimensión teórica junto a una dimensión práctica. Esto se convierte en evidencia en todo el ámbito de las éticas prácticas (o éticas aplicadas) y, por supuesto, en el espacio de la bioética. La naturaleza práctica y material de estos ámbitos hace que la frontera entre lo justo y lo bueno, de la que hablaba con anterioridad, se haga realmente porosa. Esto no quiere decir que se abra el camino a la moralización. ¿El debate bioético puede salirse del discurso moralista centrado en la idea de bien?

En los apartados siguientes mostraré la necesidad que tiene la bioética, como disciplina filosófica, de establecer las fronteras entre lo justo y lo bueno; no para reivindicar una bioética racional y basada en un

³ Dejaríamos el término metaética, siguiendo a A. Pieper (1991), para el enfoque ético basado en el análisis del lenguaje cotidiano de la moral.

cálculo de utilidades que se aleje de las motivaciones de los sujetos de carne y hueso, sino precisamente, para establecer todo lo contrario. Delimitando la frontera entre lo justo y lo bueno, la bioética, como deliberación ética y política, podría acercarse a *lo más justo para todos por igual* y, con tal acercamiento, intentaría conectar con una pluralidad de motivaciones derivadas de las diferentes ideas de bien. Sin la frontera señalada, la bioética corre el riesgo de tan solo aportar carga motivacional a los ciudadanos que asuman la idea de bien que se defiende en un proyecto de vida buena.

Volvamos a Kant: en pleno siglo XXI sigue siendo más correcto ofrecer, desde la bioética, un procedimiento para determinar *lo que es más justo para todos por igual* que decirles a los ciudadanos lo que deben hacer. Si no conseguimos llevar a cabo esta propuesta, habremos de aceptar que nuestra modernidad e Ilustración son un proyecto fallido.

1.2. ¿Los filósofos morales vuelven a moralizar?

Establecidas las distinciones y propuestas del apartado anterior, no deja de sorprenderme el discurso moralista de Persson y Savulescu en *¿Preparados para el futuro? La necesidad del mejoramiento moral*. Lo primero que me lleva a realizar esta afirmación es el vocabulario y la argumentación empleada en la obra, relacionada esencialmente con las formas de vida y con las ideas de bien. La crítica a la obra no pasa por su certero diagnóstico, a saber, debemos solucionar problemas como el cambio climático o la proliferación de armas de destrucción masiva para no extinguirnos como especie. Lo sorprendente es que dos filósofos del siglo presente enmarquen su propuesta en el terreno de la moral y no en el espacio de la ética.

El texto en castellano no deja lugar a dudas, la palabra *ética*, excepto en dos ocasiones, aparece tan solo en el prólogo donde se habla de la Fundación Uehiro en la Universidad de Oxford y, más concretamente, de su serie de publicaciones en ética práctica. En concreto (sin tener en cuenta la aparición en la bibliografía) la palabra *ética* aparece en 16 ocasiones, de las cuales 13 están relacionadas con la referencia a la Fundación Uehiro o a sus trabajos y publicaciones. En cambio, la palabra *moral* aparece en 466 ocasiones. Es empleada como parte esencial de la tesis mantenida en la obra: «Cómo debería mejorarse la moral de la población» (Persson y Savulescu, 2020, p. 11).

En el texto inglés de 2012 ocurre algo semejante, la palabra *ethics* aparece en 28 ocasiones, la mayor parte relacionada con la Fundación Uehiro y con la bibliografía mencionada. Por el contrario, el término

moral aparece en 475 ocasiones. Podríamos pensar que se está empleando *moral* como sinónimo de *ethics* (recordemos que en el castellano de a pie se emplean en numerosas ocasiones como sinónimos). Ante esto, sin embargo, caben dos comentarios: en primer lugar, en la filosofía moral se distingue claramente lo relacionado con el bien (la moral) de lo relacionado con lo justo (lo ético), con independencia de que en los diferentes idiomas se emplee un término u otro⁴; en segundo lugar, solo tenemos que abordar el significado del texto para determinar si se está moralizando o no.

Veamos un párrafo significativo para fijar la intencionalidad de los autores:

En este capítulo, intentamos trazar un mapa de la moral del sentido común y algunas disposiciones psicológicas relacionadas [...] Consideramos que la explicación respecto a por qué hay un conjunto de actitudes morales que son un rasgo común de morales culturalmente distintas es que tienen su origen en nuestra historia evolutiva (Persson y Savulescu, 2020, p. 33).

Este párrafo pertenece al capítulo segundo de la obra titulado “Naturaleza Humana y sentido común” —en la edición inglesa se titula “Human Nature and Common-sense Morality” —. Tanto por lo que se expresa en el texto como por el título del capítulo se percibe claramente el punto de partida de los autores. En primer lugar, nos hablan de Naturaleza Humana sin cuestionar el uso esencialista del término —no lo harán en ninguna parte de la obra—. Posicionamiento acorde con la segunda consideración importante: «nuestra historia evolutiva» nos permite afirmar que existe lo que podríamos llamar una «moral del sentido común» presente en todas las culturas. Esta última tesis enlaza con la idea de una Naturaleza humana esencialista que

⁴ Así, Habermas (1999, p. 78) distingue entre cuestiones morales, cuestiones éticas y cuestiones pragmáticas. Las primeras estarían relacionadas con lo que vengo denominando una ética de la justicia, las segundas con una ética de la vida buena y las últimas están relacionadas con la elección racional (dónde tendríamos en cuenta los intereses, las consecuencias, etc.). Habermas al hablar de «cuestiones éticas» está relacionando el término «ética» no con la palabra alemana *Ethik* que sería nuestra disciplina filosófica que en castellano denominamos ética o filosofía moral; está empleando el término «ética» como sinónimo de la palabra alemana *Sittlichkeit*. Esta palabra bien se pudiera traducir como «eticidad, costumbridad» o bien como «lo sabido y querido por todos». Evidentemente, ahora entendemos por qué para el autor de la Escuela de Frankfurt las cuestiones éticas son cuestiones de eticidad, de lo sabido y querido por todos, de costumbridad, de una forma de vida buena.

nos hace cargar con una mochila llamada moral del sentido común. Los autores encajan perfectamente dentro de una línea de pensamiento que hoy en día es llamada psicología evolucionaria (o evolucionista), tesis respaldada por el hecho de que uno de sus representantes, Jared Diamond, sea citado a lo largo de la obra. La psicología evolucionaria —relacionada con la clásica sociobiología— estudiará la psicología y la conducta de los humanos desde el punto de vista de su historia evolutiva. Los autores afirmarán que la moral del sentido común procede de nuestra historia evolutiva, y, por tanto, se halla inscrita en nuestra Naturaleza Humana. Siguiendo con el esquema naturalista que han escogido, mantendrán que muchas de nuestras creencias vinculadas a nuestra «Naturaleza Humana» nos han servido para perpetuarnos como especie y salir victoriosos de muchas situaciones y crisis a las que nos hemos enfrentado. Para los autores, esta mochila evolutiva comienza a fallar, no nos soluciona los actuales problemas a los que nos enfrentamos (como las armas de destrucción masiva o la crisis medioambiental), debido, principalmente, a la lenta evolución biológica de nuestra especie. Esta lenta evolución es incapaz de atender los problemas que hemos generado debido a nuestro vertiginoso progreso científico y tecnológico. En definitiva, estamos desfasados, tenemos una moral del sentido común caduca, incapaz de evolucionar con la rapidez con que lo hace el progreso científico-técnico y, por lo tanto, concluyen nuestros autores, habremos de ayudar a la evolución natural «haciendo que vaya más rápida» y permita que nuestra moral del sentido común se adapte a los nuevos tiempos tecnológicos. ¿Cómo podremos hacer tal cosa? Los métodos tradicionales de mejoramiento moral también son lentos, necesitamos algo más rápido. La biotecnología y la química moderna nos ayudarán a conseguir lo esperado. Suministremos «química» a los humanos que siguen portando creencias morales del pasado, para mejorarlos y que su moral se adapte a los nuevos tiempos. En esto consiste el «biomejoramiento moral» (Persson y Savulescu, 2020, pp. 144-145).

Los autores están, evidentemente, moralizando, en el sentido más tradicional del término. No están hablando de construir nuevas normas de justicia para solucionar los dilemas éticos o bioéticos del presente (este sería un posicionamiento constructivista desde una ética de la justicia), sino de cambiar nuestra esencia moral inscrita en nuestra Naturaleza Humana, de modificar creencias morales sobre lo que es bueno o malo. Intencionadamente, no hablan de lo justo o correcto frente a lo injusto o incorrecto (en el original emplean los términos

«good» y «bad»), véase Persson y Savulescu, 2012, p. 41). Siguiendo la crítica que realiza Harris (2016) —como comenté en un epígrafe anterior—, los autores de *¿Preparados para el futuro?* no están hablando de mejorar la motivación moral sino de mejorar moralmente.

Desde mi posicionamiento, ni los bioeticistas ni el Estado deben asumir el papel de moralistas. Nuestra sociedad insta a fortalecer el discurso sobre la justicia en el espacio público formal y/o en la cultura política pública de la que habla Rawls —discurso relacionado con la idea de bien, pero de ahí no podemos permitirnos incentivar un discurso moralista—. Esto no quiere decir ni mucho menos que el Estado o el bioeticista no propugnen modelos de justicia que consideren más correctos y eficientes a la hora de solucionar los grandes retos a los que nos enfrentamos en el siglo XXI. Para modificar nuestra relación con la Naturaleza e intentar revertir los problemas del cambio climático, por ejemplo, es preciso proponer una teoría de la justicia intergeneracional e interespecífica que muestre la injusticia de nuestro modelo productivista en su relación con la naturaleza en general y los animales no humanos en particular. Para alcanzar tal teoría es preciso convencer dentro de un modelo de democracia donde la deliberación juegue un papel fundamental (García Marzá, 1992).

La propuesta de Persson y Savulescu de determinar, por parte de una élite evidentemente, cuál es la doctrina moral que debemos seguir en estos tiempos e interiorizarla en los votantes empleando la ingeniería genética y el tratamiento con medicamentos es claramente moralizante, determinista y elitista. Veamos algunas afirmaciones que corroboran estos calificativos. Por ejemplo, ante la debilidad de la democracia liberal, que podría autodestruirse, por la permisividad que defiende ante otras teorías totalitarias en su defensa del pluralismo, la solución que proponen «de manera provisional no es el abandono de la democracia, sino el mejoramiento de la moral de sus votantes» (Persson y Savulescu, 2020, p. 123). Alguien podría objetar que los autores comentados proponen, en su obra, usar tecnología bioquímica para modificar nuestra disposición emocional, pero que no proponen asumir una idea de bien concreta. Esta afirmación es puesta en cuestión cuando leemos las palabras que utilizan Persson y Savulescu. En este sentido llegan a afirmar que para conseguir este mejoramiento nada mejor que interiorizar una doctrina moral concreta con el objetivo de que esta regule la conducta de los ciudadanos y votantes (Persson y Savulescu, 2020, pp. 144-145).

Como ejemplos del biomejoramiento moral caben destacar dos de los expuestos en la obra: la

administración mediante spray nasal de la hormona de la oxitocina y los inhibidores selectivos de la recaptación de la serotonina (ISRS). La primera potenciaría los lazos afectivos, incluso entre miembros de un exogrupo (Persson y Savulescu, 2020, p. 159).

Con relación al segundo ejemplo, la administración de ISRS (utilizados normalmente para controlar la depresión, ansiedad, etc.), consideran «que hacen que los sujetos sean más imparciales y tengan una mayor voluntad para cooperar [...] Tanto el ejemplo de la oxitocina como el de la serotonina muestran que las manipulaciones biológicas pueden tener efectos morales» (Persson y Savulescu, 2020, p. 160).

Son muchas las cuestiones críticas que podríamos plantear a la obra de Persson y Savulescu, pero me he querido centrar en su discurso moralizante, este los lleva a elaborar una propuesta centrada en la modificación —a través de la biotecnología y los medicamentos— de la idea de bien de los votantes. Recordemos que el miedo de estos autores es que la moral del sentido común de los votantes arraigada en la Naturaleza Humana acabe destruyendo la democracia; resulta paradójico que ellos no se percaten de que su propuesta puede estar minando sus pilares fundamentales.

Algunos críticos han insistido en los dilemas que surgen a la hora de aplicar los métodos propuestos por Persson y Savulescu. En esta línea Hughes (2015) se plantea la actuación de los fármacos sobre la propia moral. Como el mismo Hughes afirma, Aristóteles ya nos prevenía de los peligros de potenciar en exceso determinadas virtudes o valores. ¿Quién nos garantiza que un exceso de altruismo potenciado por la oxitocina no conduzca a la autodestrucción del sujeto tratado? (Hughes, 2015, p. 86). En este sentido, Giubilini (2015) insta a no confundir lo que puede ser un tratamiento terapéutico necesario con una mejora moral.

La obra analizada plantea importantes dilemas bioéticos. Deberíamos tener en cuenta que la discusión bioética puede darse en dos planos. En un primer plano, los ciudadanos afectados por problemas bioéticos deciden, dentro del marco legal y jurídico, qué es lo que deben hacer y, evidentemente, en este plano la idea de bien del ciudadano ocupa un lugar preponderante. En un segundo plano, la bioética facilita el debate ético y político para determinar la legislación más correcta (*lo más justo para todos por igual*) sobre estos temas. El bioeticista, el filósofo moral que trabaja en estas cuestiones no está opinando como ciudadano. Persson y Savulescu están exponiendo un plan de actuación política que

los estados deberían implementar aprobando leyes que permitieran el biomejoramiento moral de los ciudadanos/votantes. Este biomejoramiento moral que proponen responde a una idea de bien, y no a una idea de justicia. Moralizan en su argumentación en vez de utilizar argumentos relacionados con una idea de justicia.

Ante el proyecto expuesto en el libro analizado se nos plantean interrogantes aterradores: ¿Quiénes van a decidir cuáles son las personas moralmente adecuadas o inadecuadas? ¿Unos sabios, unos políticos o unos científicos? ¿Qué es realmente un trastorno del déficit moral, cómo lo definiremos (Simkulet, 2016)? ¿A qué edad se debería someter al futuro votante al biomejoramiento moral? ¿Se podría aplicar el biomejoramiento moral en votantes que, aunque preocupados por el medioambiente, pongamos por caso, cometen delitos como la corrupción política?

Estos son algunos interrogantes que nos muestran el peligro de una propuesta como la expuesta en la obra de Persson y Savulescu. Para ahondar más en el alcance político y social que podría tener esta deriva «transhumanista»⁵, comentaré una obra de ficción, *Congreso de futurología* de Stanislaw Lem.

2. DELIBERACIÓN ÉTICA A TRAVÉS DE LA LITERATURA

2.1. La narración literaria y la filosofía moral

La deliberación ética se ve ampliamente enriquecida con otros discursos narrativos. En la filosofía moral del presente parece que ha renacido la importancia de lo narrativo. Las obras *Holding and Letting Go: The Social Practice of Personal Identities* (Lindemann Nelson, 2014), “Principlism or narrative ethics: Must we choose between them?” (McCarthy, 2003) y *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (Nussbaum, 2005) son una muestra del giro narrativo al que me estoy refiriendo. Ejemplos, en el caso español,

⁵ Calificar de transhumanista la obra *¿Preparados para el futuro? La necesidad del mejoramiento moral* sería tema de discusión para otro trabajo. En el texto escribo, intencionadamente, la palabra transhumanista entre comillas porque desde determinada perspectiva se podría ver como el intento de «engendrar» un nuevo humano con una carga moral evolutiva diferente, pero, por otro lado, también podríamos enmarcar la propuesta de la obra dentro de un marco humanista. Persson y Savulescu no rompen con la idea de una Naturaleza Humana esencialista, idea muy presente en los proyectos humanistas. Tal vez como reconocen otros autores la ruptura total con el humanismo solo vendría de la mano de una nueva religión, el *dataísmo* (véase Harari, 2016).

de la importancia de lo narrativo los encontramos en la obra de Teresa López de la Vieja (2013) y en la obra de Tomás Domingo y Lydia Feito *Bioética narrativa* (2020).

Apoyándome en esta idea, en la importancia para la deliberación ética del análisis de otros discursos narrativos como la literatura, quisiera acabar el artículo con una reflexión sobre una de las más sorprendentes obras de ciencia ficción, me refiero a *Congreso de futurología* del autor polaco Stanislaw Lem. La obra se publicó nada menos que en 1971, unos cuarenta años antes de que se publicase la obra de Persson y Savulescu. Lo curioso es que cuando leemos la obra de Lem, tenemos la sensación de que toda ella es una respuesta a *¿Preparados para el futuro?* Como intentaré mostrar la obra del autor polaco bien pudiera ser la respuesta «exagerada y sarcástica» desde la literatura que se podría haber publicado tras la aparición en 2012 de la obra editada en Oxford.

Veamos el porqué de esta afirmación.

2.2. Congreso de futurología

El mundo que nos describe Lem en su novela es un mundo supuestamente mejorado (más concretamente, como iremos viendo, biomejorado). Esta obra tan fantástica como irónica nos sitúa en el Octavo Congreso Internacional Futurológico celebrado en Costarricania. El narrador es el protagonista de la obra, se trata de Ijon Tichy un viajero que se dedica a la astronáutica —el personaje de Ijon aparece en diferentes relatos de Lem—. Al comienzo de la obra no se nos da una fecha concreta para saber en qué época estamos. Pero el lector, sobre todo el de 1971, sabe que es en un futuro lejano. El Congreso de futurología tratará sobre los problemas acuciantes de la humanidad, problemas que pueden conducirla a su extinción.

El Congreso se celebrará en el Hotel Hilton. Se vive una situación caótica, no para de haber atentados fuera y dentro del hotel, no funciona nada en la habitación de nuestro protagonista... pero a pesar de todo se siente feliz. Ijon se da cuenta de que algo no va bien. ¿Cómo puede sentirse feliz si todo va tan mal? Se percata de que todos sus cambios de humor hasta llegar a la actual felicidad se dieron cuando bebió agua del grifo al llegar a su habitación. ¿Qué podría contener el agua para provocar ese estado de ánimo? Recordó que «últimamente, en *Science News* publicaron unas notas acerca de los nuevos elementos psicotrónicos, del grupo de los llamados *benignativos* (que inclinan al bien), los cuales se distinguen por el hecho de reducir la mente a la serenidad y la alegría aun en

ausencia del más mínimo motivo» (Lem, 2015, p. 28). En el grupo de los *benignativos* se encuentran la *benefactorina*, el *euforiasol*, el *felicitol* y el *altruismil*. A este «mejoramiento moral» lo denominan *criptoquímico-democracia*⁶.

El caos es terrible, las explosiones se suceden. Los atacantes son grupos que se rebelan contra la política global del planeta. La policía acaba utilizando la sustancia *benefactorina* bajo la forma de aerosol para apaciguar la rebelión. Los policías tomaban pastillas de *furiasol* para contrarrestar el efecto de la *benefactorina*. Incluso la situación se volvió tan caótica que los aviones dejaron caer las Bombas de Amor al Próximo (BPAP). Ante tal situación Ijon junto a otros asistentes al Congreso, como el profesor Trottelreiner, se esconden en las cloacas del Hilton.

Tras diversos avatares, y no menos alucinaciones, Ijon y el profesor Trottelreiner serán congelados al sufrir una intoxicación con una dosis potente de alucinógeno hace meses y seguir pensando que siguen alucinando. Sufren lo que los médicos denominan una *psicosis reactiva*. Los descongelarán 40 o 60 años después cuando se puedan curar.

Al ser resucitados (los reaniman en lo que se denomina un *resucitorio*) se encuentran en el año 2039. Ijon en esta nueva etapa se dispone a escribir un diario. Se encuentra en Nueva York, todo lo que ve es hermoso y transmite paz, seguridad y felicidad. Parece que todos los problemas de la humanidad se han solucionado. Ha desaparecido el miedo a la destrucción atómica, el problema demográfico, etc. ¿Cómo se ha conseguido todo esto? Se preguntará Ijon. La revolución ha venido de la mano de la *psiquímica*, se encuentra en la *psivilización*. Leamos el siguiente párrafo:

Hoy conocí la diferencia esencial entre los hombres de antaño y los de hoy. La noción fundamental es ahora la *psiquímica*. Vivimos en la *psivilización*. La palabra psíquica dejó de existir; ahora se habla de la *psiquímica*. La computadora manifestó, que la humanidad se vio desgarrada por las contradicciones entre el antiguo cerebro, heredado de los animales y el nuevo cerebro. El antiguo es impulsivo, irracional, egótico y muy encarnizado [...] La *psiquímica* y sus productos hacen lo necesario de tal modo que el antiguo cerebro se armonice, dulcifique, y persuada, desde el mismo meollo, hacia el bien. Ya no es posible dejarse arrastrar por los impulsos espontáneos (Lem, 2015, pp. 103-104).

⁶ Los términos inventados por Lem los he escrito en cursiva para facilitar su lectura. Algunos aparecen en cursiva en la novela, otros no.

Los ejemplos de la *psíquimica* son numerosos, el lector, al igual que Ijon, no saldrá de su asombro.

La novela de Lem da un giro cuando Ijon se reencuentra con el profesor Trottelreiner (también ha sido resucitado tras su congelación). El profesor forma parte de los llamados *hechovidentes*, sujetos que disponen de sustancias, los *ocicanos*, para saber cómo están las cosas en realidad. ¿Qué quiere decir esto, se preguntará Ijon? La respuesta es tan cruel como desalentadora. El profesor le explicará cómo, en realidad, el mundo no fue capaz de resolver ninguna de sus grandes crisis tales como el problema demográfico o la destrucción que provocan las armas nucleares; lo único que hace habitable a este mundo es la falsedad, la máscara que recubre todo. El mayor descubrimiento bioquímico ha sido los *maskones*, alucinógenos que enturbian y falsifican el mundo (Lem, 2015, p. 170). Todos los humanos están *enmaskonados*. El mundo real está químicamente maquillado. El profesor le dará a Ijon un frasco de *antic*, del grupo de los *ocicanos*, para que lo huela y pueda ver el mundo tal y como es.

Nos podemos imaginar lo que ve Ijon:

Las manos me temblaron al abrir el frasco [...] se me cortó la respiración: la magnífica sala del restaurante, sus alfombras, sus palmeras, las paredes de mayólica [...] ¡todo eso se había desvanecido! Nos encontrábamos en un bunker de hormigón, ante una mesa de madera desnuda, con los pies sobre una vieja estera de paja (Lem, 2015, pp. 172-173).

Si el lector siente que este mundo descrito, con una gran dosis de ironía, en las primeras páginas de la obra de Lem, es un mundo pretendidamente «mejorado moralmente» con la ayuda de la química, deberá seguir leyendo para percatarse del verdadero alcance de la *criptoquímicodeocracia*.

Tras la lectura completa de la novela, el lector se adentrará en lo que Lem denomina la nueva *psivilización*, una nueva época alcanzada tras la revolución que ha venido de la mano de la *psíquimica*. Gracias a ella podemos mejorar moral e intelectualmente. La era de la *farmacocracia* ya es un hecho para Ijon, el protagonista de Lem.

¿Hay algo mejor que la ayuda de la *psíquimica* para permitir que nuestra moral inscrita en nuestro cerebro, con el paso de la evolución, cambie más rápido y podamos conseguir el esperado biomejoramiento moral? Es cierto que la obra de Lem es solo una novela y que muchos lectores pueden afirmar que no es más que una exageración y una caricatura de lo que podríamos conseguir con el biomejoramiento moral; pero no es menos cierto

que el método narrativo permite alcanzar conciencia ética a través de relatos literarios. Estos últimos pueden ser exagerados y pueden mostrarnos una caricatura de la realidad, pero aun así aprendemos de ellos. Como dicen Adorno y Horkheimer en una de sus obras: «Solo la exageración es verdadera» (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 162).

No puedo extenderme en comentar en profundidad la obra del escritor polaco, pero es evidente que tal vez, siguiendo con la ironía de Lem, si asumiéramos la propuesta de *¿Preparados para el futuro?* y la lleváramos al límite, nos encontraríamos de lleno en la era de la *farmacocracia* y en la nueva *psivilización*. Viviríamos en un mundo falsificado donde unos pocos, los *hechovidentes*, saben lo que ocurre realmente y su paternalismo los lleva a practicar un «humanitarismo sublime» que utiliza el «camelo químico», el camuflaje, para que pensemos que somos mejores y no podamos ver la terrible realidad del mundo que habitamos. Es una novela de ficción, pero sirva esta excelente novela para la deliberación ética y política sobre el futuro que queremos construir.

CONCLUSIÓN

No quisiera acabar este artículo sin hacer unas últimas reflexiones a modo de conclusión. En primer lugar, remarcar que la obra comentada trata un tema central de la actual bioética, nada menos que el biomejoramiento moral, tópico que como el propio Savulescu reconoce entronca con el transhumanismo, aunque él no se considere transhumanista (Diéguez, Rodríguez y Savulescu, 2019, p. 53). La relevancia del tema hace que la propuesta de *¿Preparados para el futuro?* deba de ser tenida en cuenta y examinada con sumo interés. La propuesta es desafiante (Álvarez Gálvez, 2014) pero mi comentario incide en un punto clave, a saber, además de desafiante, ante un tema tan crucial, la propuesta ha de ser *lo más justa posible para todos por igual*, lo más precisa y no eludir posibles consecuencias éticas y políticas.

Para movernos en el terreno de la justicia es deseable manejar el lenguaje de las normas y no el de los valores. Los autores utilizan constantemente el lenguaje moral más que el ético. Es cierto, como afirmé en la introducción, que de la promoción de ciertos valores se puede alcanzar un ideal de justicia; ahora bien, desear alcanzar o implementar nuestro ideal de justicia no nos puede conducir a defender la legitimidad de cualquier método. El método del biomejoramiento moral es cuestionable tanto ética como políticamente. Se nos abren numerosos interrogantes, algunos

de los cuales he expuesto con anterioridad. Otros quedan, sin embargo, para una próxima reflexión: ¿Es justo decidir —supuestamente el Estado— qué valores son los que debemos implementar gracias a la biomedicina y a la farmacología en los ciudadanos? ¿Quién decide quiénes son los sujetos que mejorar? Todos estos temas están relacionados con el control biopolítico de la subjetividad y necesitan de una profunda reflexión (Deleuze, 1999; Foucault, 1975). El debate que iniciaron Persson y Savulescu en 2008 ha sido cuestionado por autores como Buchanan (2012), Harris (2014) o Sparrow (2015) desde una perspectiva técnica y ética. A estas críticas habría que añadir la reflexión biopolítica en dos dimensiones: por un lado, en relación con el tema del control de la subjetividad y, por otro, en relación con el modelo de democracia que se derivaría de un biomejoramiento moral como el propuesto en *¿Preparados para el futuro?* Sobre este último punto los autores no son claros. Por poner un ejemplo, Persson y Savulescu llegan a afirmar en la *Introducción* de su obra que las democracias occidentales deberían ser menos liberales, restringiendo el derecho a la privacidad y aumentando la vigilancia, a fin de enfrentarnos correctamente al problema de la amenaza que suponen las armas de destrucción masiva. Siguiendo la misma línea argumentativa en el capítulo siete consideran que estas mismas democracias liberales para conseguir un nivel de consumo sostenible deberían, igualmente, restringir la libertad individual. Si bien los autores plantean correctamente las dificultades a las que se enfrentan las democracias occidentales ante los dos problemas citados —armas de destrucción masiva y medioambiente—, la propuesta es vaga y poco precisa. No es necesario que la democracia occidental mire con envidia a los regímenes más vigilantes y con más restricciones a la libertad de sus ciudadanos para encontrar una salida. Tal vez sería interesante añadir elementos de la tradición política republicana para encontrar una alternativa a las actuales democracias occidentales que parecen incapaces de solucionar los grandes retos a los que nos enfrentamos. Me refiero, por ejemplo, a la aceptación de la libertad como no interferencia arbitraria (libertad como no dominación republicana) frente a la libertad como mera interferencia (libertad liberal).

Se necesita educar a los ciudadanos sobre las nociones políticas que debemos implementar. Los autores del biomejoramiento moral podrían aducir que mejor que educar, biomejorar. Pero hay una diferencia crucial. Cuando educamos el sujeto es libre de decidir si sigue el camino señalado o no;

pero ¿qué ocurre si el camino señalado se sigue no por convencimiento sino por «imposición o prescripción farmacológica»? ¿Es realmente lo mismo? (no olvidemos que no estamos hablando de tratamiento o curación de una enfermedad sino de mejoramiento moral). En la línea de Hauskeller (2015) y Eberl (2014) considero que el bien moral que perfecciona al ser humano se alcanza tras su búsqueda y su elección e incluso asumiendo el riesgo de equivocarse.

El debate sigue estando abierto. Y ante los desafíos que el biomejoramiento moral nos plantea, considero necesario reforzar la idea de un mejoramiento en nuestro ideal de justicia y convencer sobre qué es *lo más justo para todos por igual*. Los valores —o idea de bien— que nos conducirán a ese ideal de justicia son muchos y diferentes, la educación en diferentes ideas de bien no es incompatible con asumir unos mínimos de justicia. Los ciudadanos son libres, incluso para equivocarse, en su elección de valores. Ninguna imposición de valores, ni tan siquiera biomédica, nos puede parecer justa.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Álvarez Gálvez, Íñigo (2014). La bioética desafiante de J. Savulescu. *Dilemata*, 15, 69-92.
- Buchanan, Allen (2012). *Better Than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*. Oxford: Oxford University Press.
- Cortina, Adela, y Martínez, Emilio (1996). *Ética*. Madrid: Akal.
- Deleuze, Gilles (1999). Post-scriptum a las sociedades de control. En Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Diéguez, Antonio, Rodríguez, Blanca y Savulescu, Julian (2019). Entrevista a Julian Savulescu. *Pasajes*, 57, 49-55.
- Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia (2020). *Bioética narrativa*. Escolar y Mayo.
- Eberl, Jason T. (2014). A Thomistic appraisal of human enhancement technologies. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 35(4), 289-310. <https://doi.org/10.1007/s11017-014-9300-x>
- Foucault, Michel (1975). *Vigilar y castigar*. Madrid: Alianza.
- Foucault, Michel (1985). Debate con los historiadores. En: *El discurso del poder*. Buenos Aires: Folios.
- Foucault, Michel (1999). ¿Qué es la Ilustración? En: *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III. Barcelona: Paidós.

- García Marzá, Domingo (1992). *Ética de la justicia: Jürgen Habermas y la ética discursiva*. Madrid: Tecnos.
- Giubilini, Alberto (2015). Normality, Therapy and Enhancement: What Should Bioconservatives Say about the Medicalization of love? *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 24(3), 347-354. <https://doi.org/10.1017/s0963180114000656>
- Habermas, Jürgen (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Harari, Yuval Noah (2016). *Homo Deus*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Harris, John (2014). ... How Narrow the Strait! The God Machine and the Spirit of Liberty. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 23(3), 247-260. <https://doi.org/10.1017/s0963180113000856>
- Harris, John (2016). *How to be Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Hauskeller, Michael (2015). A cure for Humanity: the transhumanisation of culture. *Trans-Humanitie*, 22, 1-19. <https://doi.org/10.1353/trh.2015.0013>
- Hudson, William D. (1975). *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza Universidad.
- Hughes, James J. (2015). Moral Enhancement Requires Multiple Virtues. Toward a PostHuman Model of Character Development. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 24(1), 86-95. <https://doi.org/10.1017/s0963180114000334>
- Kant, Immanuel ([1781] 1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kant, Immanuel ([1788] 1994). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lem, Stanislaw ([1971] 2015). *Congreso de futurología*. Editor digital: Titivilus.
- Lindemann Nelson, Hilde (2014). *Holding and Letting Go: The Social Practice of Personal Identities*. Oxford: Oxford University Press.
- López de la Vieja, Teresa (2013). *Bioética y literatura*. Madrid: Plaza y Valdés.
- McCarthy, Joan (2003). Principlism or narrative ethics: Must we choose between them? *Medical Humanities*, 29, 65-71. <https://doi.org/10.1136/mh.29.2.65>
- Nussbaum, Martha (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, Martha (2005). *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Persson, Ingmar y Savulescu, Julian (2012). *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar y Savulescu, Julian (2015). The art of misunderstanding moral bioenhancement. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 24(1), 48-57. <https://doi.org/10.1017/s0963180114000292>
- Persson, Ingmar y Savulescu, Julian (2020). *¿Preparados para el futuro? La necesidad del mejoramiento moral*. ebook: TEELL Editorial.
- Pieper, Annemarie (1991). *Ética y moral*. Barcelona: Crítica.
- Putnam, Hilary y Habermas, Jürgen (2008). *Normas y valores*. Madrid: Trotta.
- Rawls, John ([1971] 1979). *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE.
- Rawls, John ([1993] 1996). *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica.
- Rawls, John ([1999] 2001). *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós.
- Savulescu, Julian y Persson, Ingmar (2012). Moral Enhancement, Freedom and the God Machine. *The Monist*, 95(3), 399-421. <https://doi.org/10.5840/monist201295321>
- Simkulet, William (2016). On Psychopaths and Moral Enhancement. *AJOB Neuroscience*, 7, 156-158.
- Sparrow, Robert (2015). Enhancement and Obsolescence: Avoiding an Enhanced Rat Race. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 25(3), 231-260. <https://doi.org/10.1353/ken.2015.0015>