



SOBRE EL CONCEPTO DE MORAL ENHANCEMENT. EL ARGUMENTO DE PERSSON Y SAVULESCU¹

ABOUT THE CONCEPT OF MORAL ENHANCEMENT. THE ARGUMENT FROM PERSSON AND SAVULESCU

RAÚL MADRID RAMÍREZ¹; JOSÉ LUIS WIDOW LIRA²

1. Pontificia Universidad Católica de Chile

raul.madrid.uc@gmail.com

2. Universidad de Los Andes (Chile)

RESUMEN

Palabras clave:

Mejora moral

biotecnológica.

Mejora cognitiva.

Justicia.

Recibido: 13/02/2022

Aceptado: 10/06/2022

En el año 2008 Ingmar Persson y Julian Savulescu publicaron un artículo en el que defienden la necesidad de aumentar biotecnológicamente las capacidades morales, con objeto de hacer frente a los riesgos implícitos en el desarrollo de las mejoras cognitivas. A su juicio, mientras más individuos sean mejorados intelectualmente, mayor será la posibilidad de causar daño. Para equilibrar este riesgo la mejora cognitiva debe encontrarse acompañada por una mejora moral (genérica, farmacológica o cibernética) que se extienda a toda la población. Esta tesis ha ido explicitándose a lo largo del tiempo en diversas obras, en diálogo con otros expertos. El presente trabajo explora el desarrollo de este argumento en contraste con críticas posteriores, así como las respuestas de los interesados. Finalmente, plantea tres cuestiones problemáticas en el desarrollo de la tesis antes mencionada, en torno a las siguientes áreas: (a) la diferencia entre las mejoras cognitivas y morales; (b) el carácter meramente biológico de la naturaleza humana y (c) la relación entre la libertad humana y la noción de “mejora moral” que emplean los autores.

ABSTRACT:

Keywords:

Moral

Biotechnological

Enhancement.

Cognitive

Enhancement. Justice.

In 2008 Ingmar Persson and Julian Savulescu published an article arguing for the need to biotechnologically enhance moral capacities in order to address the risks implicit in the development of cognitive enhancements. In their view, the more individuals are intellectually enhanced, the greater the possibility of causing harm. To balance this risk, cognitive enhancement must be accompanied by moral enhancement (genetic, pharmacological or cybernetic) that extends to the entire population. This thesis has been made explicit over time in various works, in dialogue with other experts. This paper explores the development of this argument in contrast to later criticisms, as well as responses from Persson and Savulescu. Finally, it raises three problematic issues in the development of the above argument, around the following areas: (a) the difference between cognitive and moral enhancements; (b) the merely biological character of human nature; and (c) the relationship between human freedom and the notion of “moral enhancement” employed by the authors.

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto ANID/CONICYT/FONDECYT N°. 1190895, titulado «La deconstrucción del Derecho. Análisis de tres binomios jurídicos en discusión», en el cual el R. Madrid se desempeña como Investigador Principal, y del Proyecto ANID/CONICYT/FONDECYT N° 1190690, titulado “La aceptabilidad/inaceptabilidad ética de las propuestas para mejorar el carácter moral del ser humano mediante recursos biotecnológicos, según la fundamentación incompatible libertaria, compatible o incompatible determinista de la libertad”, en el que J.L. Widow se desempeña como Investigador Principal, y R. Madrid como co-investigador.

1. La “mejora moral” y el argumento de Persson y Savulescu

Ingmar Persson y Julian Savulescu son autores importantes en el ámbito de las mejoras y transformaciones humanas, porque fueron quienes argumentaron en favor la importancia –durante la primera década del siglo XXI– de los procedimientos de mejora moral biotecnológica como condición de supervivencia de la especie humana y de su civilización. En virtud de su trabajo, el problema de las mejoras morales se instala en el debate, y da pie para que diversos autores interviengan sobre su naturaleza, condiciones y efectos.

Las definiciones de “mejora moral biotecnológica” difieren hasta tal punto, que una intervención podría ser considerada como tal por algunos, pero no por otros (Kasper et al, 2008, 264). Existen tantas opiniones, que el uso de la expresión “mejora moral” como si tratara de un significado universalmente aceptado parece consistir en una simplificación del problema, y es rechazada por los autores simplemente en base al disenso de hecho. Además, la expresión se puede utilizar al interior de un grupo en el cual existe un consenso moral específico (Shook, 2012, 4). En relación con los terceros, estos grupos no comparten una misma perspectiva que proporcione las bases para la resolución de los conflictos, sino que se consideran mutuamente actuando desde objetivos morales fundamentalmente divergentes (Engelhardt, 1991, xiii). Por último, existen quienes buscan proponer la existencia de una naturaleza común a todos los hombres en sentido no meramente comunitarista, sino universal, filosófico. Tales autores hablarían entonces de las mejoras morales biotecnológicas a partir de un cierto modo de ser general del ser humano.

Como sostiene Douglas, la sugerencia de mejora moral puede ser entendida de diversas formas, como hacerse más virtuoso, o más capaz de adquirir responsabilidades, o simplemente dejar de realizar acciones dañosas. De un modo general, existe cierto consenso en que cualquiera que sea la definición específica que se adopte del *moral enhancement*, se trata de un pro-

cedimiento que tiene que ver con la manipulación de las motivaciones de cada cual para actuar, es decir, consiste en una intervención de cuyo resultado se espera que el sujeto mejorado biotecnológicamente disponga en el futuro de mejores motivos que los que tenía con anterioridad a la intervención. Ello apunta a un procedimiento destinado a producir finalidades subjetivas de mayor calidad, específicamente en relación con los terceros. La expresión “motivo” debe entenderse como los estados o procesos psicológicos –mentales o neuronales– que lleven a un individuo a actuar, en ausencia de razones opuestas. (Douglas, 2008, 229).

El problema de fondo consistiría en determinar con arreglo a qué criterio una decisión concreta puede ser reputada “buena” o “mejor” de un modo general, lo que conduce a la cuestión del objeto moral en sentido material del acto o decisión. Los autores contemporáneos suelen evitar esta dificultad, sin embargo, en virtud de la falta de acuerdo que se advierte en la doctrina, y de su imposibilidad metodológica de proceder a una explicación material-universal del problema.

La determinación de qué es una mejora moral parece ser además una cuestión relevante desde un punto de vista social, especialmente si se acepta que alterar las creencias de los seres humanos sobre lo que es bueno y lo que es malo podría traer consecuencias imprevistas, e incluso desastrosas, como es la tesis de Persson y Savulescu que examinaremos. Por otro lado, tampoco puede negarse que personas con importantes defectos morales han realizado contribuciones significativas a lo largo de la historia, sin necesidad de que dichos defectos hubieran sido “corregidos” (Wasserman, 2014, 374).

En este trabajo, vamos a centrarnos en el argumento que Persson y Savulescu utilizan para definir la mejora moral biotecnológica. Como consecuencia de ello, abordaremos su (urgente) necesidad, lo que dará pie para reflexionar sobre algunos puntos que nos parecen centrales sobre la noción que desarrollan. Para ello, dividiremos la tesis de los autores en tres proposiciones, que se considerarán por separado.

1.1. Es urgente mejorar moralmente a la población mundial, porque el progreso exclusivo de las mejoras cognitivas puede llevar a la destrucción de la humanidad si no se toman las decisiones correctas

Persson y Savulescu sostienen que el aumento de las capacidades mentales (incluyendo las afectivas) es instrumentalmente bueno porque ayuda a alcanzar los fines personales de un modo exitoso. Apunta a aquellas mejoras que recaen en las facultades para conocer, comprender o memorizar, por ser las que ofrecen mayores posibilidades para hacernos mejores, al ayudarnos a crear innovaciones tecnológicas que permitan superar las limitaciones en el proceso de lograr los objetivos. Las mejoras cognitivas son funcionales para ayudarnos a alcanzar nuestros fines, y las mejoras morales están vinculadas con la *motivación* a obrar moralmente (Persson & Savulescu, 2008, 167). Distinguen dos aspectos de la decisión humana: en primer lugar, (a) aquel que apunta a bienes para uno mismo, a los que denominan “prudenciales”. La mejora cognitiva es buena para el agente cuando le ayuda a obtener de mejor modo sus propios fines, haciéndolos coherentes entre sí para que se alcancen en la mayor medida de lo posible. Esta dimensión del bien apunta al bienestar, la calidad de vida o el grado de felicidad que alcanza. En general –sostienen–, las personas no necesitarían ayuda para aumentar su motivación en la búsqueda de felicidad personal; todos buscarían siempre su máxima “felicidad”, aquello que resulta beneficioso o conveniente.

El segundo aspecto de la decisión humana se vincula con (b) el modo en que estos bienes afectan a terceros; concretamente en relación con lo que llaman el altruismo y el sentido de justicia (Persson & Savulescu, 2008, 169). El juicio moral se verificaría sólo en el plano de esta segunda perspectiva, y no en la acción cuyos efectos son exclusivamente personales. Se entiende que el sujeto podría querer ejecutar lo que le resulta conveniente incluso a pesar de los efectos nocivos para terceros, lo que pasaría a llevar el altruismo y el sentido de justicia; pero no habría nada malo en buscar lo conveniente si ello no supone efectos dañosos para la sociedad.

Así, la “moral” es vista como un conjunto de reglas relativas al efecto de los actos sobre terceros, pero no en los actos que la tradición considera como moral personal. En dichas reglas que se refieren a terceros deben estar de acuerdo tanto el que actúa como el que recibe la acción, en la medida de que todos son capaces de comprenderlas, y por lo tanto no son recibidas de un modo externo, como si se tratara de un acontecimiento de la naturaleza. Este acuerdo es lo que Persson y Savulescu denominan moral del “sentido común” (Persson & Savulescu, 2012b, 12 ss). En cuanto al problema del contenido de las reglas morales, se preguntan si se basan en normas que son verdaderas independientemente de las actitudes humanas, o por el contrario no existe nada fuera de la acción que pueda derivar en tal convergencia. Al respecto, declaran que la cuestión permanece abierta, siguiendo la posición antes mencionada, de evitar cualquier discusión material (Persson & Savulescu, 2012b, 41).

En este contexto se plantea la “urgencia” del mejoramiento moral biotecnológico, que sería asimétrico respecto del cognitivo. Lo que es beneficioso para mis intereses, puede ser al mismo tiempo malo para los intereses de los demás, al hacerlos más arduos de obtener o incluso al impedirlos por completo, como ocurriría en el caso de que ciertas armas de destrucción masiva quedaran en manos de personas con la capacidad de usarlas de manera irresponsable, malvados o incompetentes (Harris, 2011, 108). Esto no ocurrirá, sin embargo, si mi bien personal y el de los otros se encuentran sancionados moralmente. Persson y Savulescu estiman que lo propio de la “moral” es armonizar las “prudencias particulares”, de manera de que puedan coexistir en la búsqueda y satisfacción de sus fines (2008, 162-3). La subsistencia de fines “inmorales” (es decir, no coordinados con los del resto de la ciudadanía) haría desaconsejables las mejoras cognitivas, ya que podría incluso peligrar el futuro de la humanidad si ello no es adecuadamente controlado. Ahora bien, la experiencia indica que la especie humana no dejará de aumentar sus facultades cognitivas, más bien continuará desarrollándolas exponencialmente. Por ello, parece legítima la pregunta de si dicho aumento debe o no ser limitado. Persson y Savulescu consideran

que la respuesta a esta pregunta es positiva, ya que a mayor desarrollo de las habilidades cognitivas se avanzaría con más rapidez a la destrucción de la humanidad.

El efecto dañoso que las intervenciones biotecnológicas del comportamiento buscarían evitar está relacionado con la ampliación de la capacidad de hacer que implican los adelantos cognitivos. La distancia entre el hombre singular-localizado y los efectos planetariamente relevantes se hace cada vez más estrecha, en virtud de la progresiva reducción de la interfaz entre las nuevas tecnologías y los ciudadanos. Este fenómeno abre la posibilidad de que un solo individuo aislado pueda provocar una destrucción de tal magnitud que llegue a convertirse en un evento de extinción. Dentro de los factores que podrían causar este efecto, se encuentran (a) las armas de destrucción masiva que caigan en manos de grupos terroristas, (b) las armas biológicas y los nuevos patógenos –estos últimos muy discutidos en la actualidad, por la sugerencia de que el virus Sars CoV 2 hubiera sido fabricado artificialmente, y (c) el cambio climático. En relación con este último, Persson y Savulescu argumentan que desde el principio de la historia y hasta nuestros días la humanidad ha vivido en comunidades pequeñas y cerradas (2012a, 400), disponiendo de una tecnología primitiva, capaz de afectar de forma moderada solo al medio ambiente más próximo. En nuestro tiempo sin embargo, y gracias a la tecnología, nos enfrentaríamos a la posibilidad de una degradación global de dicho medio ambiente, que podría tener fatales consecuencias para el futuro de la especie. Se trata del cambio climático llamado “antropogénico”, que no proviene de una causa espontánea. La interferencia humana puede presentar la forma de una destrucción directa, destinada a la explotación de recursos, o constituir una incorporación de organismos genéticamente modificados o cibernéticos en la naturaleza, lo que es equivalente a una intromisión arbitraria en un sistema en funcionamiento, en un ecosistema. Se verifica aquí el principio de que resulta más sencillo dañar que beneficiar, por cuanto se necesita un amplio conocimiento para que la intervención humana sea capaz de perfeccionar el desempeño de dicho ecosistema, pero resulta enormemente sencillo estropearlo. La posibilidad del daño intencional, sostienen

los autores, se concreta porque las democracias liberales contemporáneas son tolerantes respecto de personas de distintos grupos étnicos y culturales, invirtiendo la tendencia de las sociedades tradicionales hacia la homogeneidad. El carácter multicultural permite que las minorías cultiven diversas concepciones, incluso opuestas al sistema democrático, siendo algunas incluso partidarias del uso de la violencia. Estos últimos podrían llegar a usar las nuevas tecnologías como medio para alcanzar sus objetivos antisistema (2012b, 52 y 99), lo que ejerce una presión para vigilar a los ciudadanos. La estrategia de vigilancia es poco efectiva respecto del cambio climático inducido, o del deterioro del medio ambiente. Así, en virtud de las limitaciones del altruismo en los seres humanos, y el prejuicio de que en el futuro cercano el medio ambiente no sufrirá efectos de importancia, resulta difícil –sostienen– que un porcentaje suficiente de ciudadanos haga lo correcto en relación con el medio ambiente. Por todo lo anterior, las sociedades contemporáneas deberían comportarse de un modo menos “liberal” frente a la actitud consumista de los recursos naturales por parte de los ciudadanos, con objeto de poder sobrevivir, pero

“Es dudoso que la mayoría decida actuar de esta manera, a menos que se someta a un mejoramiento moral que rectifique los defectos psicológicos que estropean la naturaleza humana. En la medida en que la tecnología aumenta nuestra capacidad de acción, y nuestras sociedades aumentan su tamaño hasta proporciones enormes –en población y economía–, estos defectos psicológicos se hacen crecientemente dañosos, hasta poner incluso en riesgo la supervivencia misma de la humanidad” (2012b, 99).

1.2. La especie humana no está en condiciones de lidiar de manera exitosa con los problemas morales derivados de las nuevas condiciones de vida: avances tecnológicos, sobrepoblación y globalización

Según Persson y Savulescu, al intensificarse el impulso científico por medio de la genética, la neurociencia, la inteligencia artificial, la física cuántica, etc., habrá más

posibilidades concretas de afectar negativamente la vida del resto de la comunidad. El ser humano sería incapaz de hacer frente a este desafío por dos razones: (a) carece de una psicología que lo habilite para enfrentar las nuevas situaciones mencionadas, y (b) los medios tradicionales de mejora moral son insuficientes para evitar los nuevos efectos negativos. El primer punto se basa en que las habilidades y disposiciones psicológicas de la especie humana serían deficientes por causa de su historia evolutiva: al verse obligados a competir por recursos siempre escasos, los seres humanos se inclinarían a causarse daño mutuamente, porque es mucho más sencillo dañar a otro que hacer el bien. Esto sería así porque el beneficio depende para existir de un conjunto de condiciones que deben producirse simultáneamente, mientras que el daño se genera por la mera ausencia de una de ellas (Persson & Savulescu, 2012b, 12-13).

La segunda razón alude a que ni la educación ni el sistema político actuales parecen estar en condiciones de alcanzar por sí solos el rango de educación moral requerido para evitar una catástrofe mundial; es decir, serían incapaces de sobreponerse al defecto evolutivo. La educación tradicional no podría conseguir que todos sin excepción tomen mejores decisiones (Persson & Savulescu, 2008, 163-4). Los obstáculos son los siguientes:

- La mejora moral a través de medios tradicionales o culturales, como la educación en la virtud o incluso el ejemplo de los sabios, no ha sido lo suficientemente veloz ni efectiva para abarcar a grandes contingentes de personas, lo que se podría comprobar por el escaso progreso moral de los últimos dos mil quinientos años. La urgencia de esta suerte de "puesta a la altura" ética, desaconsejaría en consecuencia el uso exclusivo de meras herramientas tradicionales de mejora, debido a su escasa eficacia frente al avance de las aptitudes cognitivas. Los métodos tradicionales incluyen elementos como (a) reflexionar cuidadosamente sobre las razones por las que determinados actos pueden considerarse moralmente buenos o malos, y (b) ejecutar acciones destinadas a hacer patente lo anterior a las conciencias individuales, con especial considera-

ción a los efectos que pueden producir. Adquirir ambos elementos tomaría demasiado tiempo para evitar las consecuencias antes mencionadas (2012b, 106).

- Las personas no siempre hacen lo correcto, cuando lo conocen. Los humanos disponen de un margen de libertad: pueden hacer lo contrario a lo que conciben como bueno. Por ello, siempre serán potenciales factores de riesgo, a pesar de haber sido educados en la virtud y en la justicia². La educación tradicional no puede en ningún sentido asegurar un resultado para evitar la destrucción del mundo, y una consecuencia dañosa global no sería eliminada nunca gracias a ella. Esta es la causa del hiato que advierten entre el avance cognitivo y el avance moral.
- El conocimiento moral es, por sí mismo, más arduo de alcanzar que el conocimiento científico, de lo que se deduce que el progreso moral es necesariamente más lento que el progreso científico. Ponen como ejemplo el caso del racismo, aduciendo que no basta la conclusión de que es erróneo para erradicar actitudes de este tipo, porque hay un mecanismo mental en el que las diferencias raciales implican ausencia de parentesco, ajenidad, desconfianza, etc. Clasificar por raza sería, por tanto, un subproducto de la maquinaria cognitiva que aparece como un gesto automático y normativo, que no se encuentra ajustado moralmente (2008, 168).
- Para que se logre a través de mecanismos tradicionales modificar moralmente a una persona o a un grupo, se requiere que esa persona o ese grupo se encuentre ya en alguna medida moralmente motivado, si no, es inútil (a mayor nivel de depravación o corrupción moral, menor será el efecto de los medios tradicionales). Así, si no existe dicha motivación, los medios tradicionales no producirán efecto alguno.

² No obstante la apariencia contraria, este obstáculo no hay que entenderlo como si los autores estuviesen manejando un concepto de libertad en sentido indeterminista, según está contenido en el concepto clásico de *libre albedrío*.

El argumento no niega que las mentes sometidas a la educación tradicional alcancen eventualmente los mismos conocimientos de aquellas mejoradas por procesos genéticos o biotecnológicos, sino que se tardarían más tiempo en conseguirlo: son menos eficientes. Por lo tanto, es necesario buscar otra alternativa a la educación tradicional.

Esta tesis fue discutida por Powell y Buchanan, quienes consideran que Persson y Savulescu subestiman el poder de los medios tradicionales, así como el progreso moral que la especie humana ha logrado mediante ellos. El error estaría en sobredimensionar las limitaciones que la evolución ha impuesto al progreso moral, porque no tienen en cuenta la llamada “anomalía inclusiva”, es decir, la capacidad de los seres humanos de extender su patrón de cuidado y preocupación más allá de los grupos internos o “amigos morales” antes mencionados, cuando no se percibe la amenaza de un grupo externo. Así, cuando la amenaza existe, el grupo se vuelve excluyente, y cuando no, lo contrario. A partir de esto, Powell y Buchanan concluyen que las mejoras morales biotecnológicas resultan poco eficaces, por cuanto las innovaciones socioculturales que alivian las enfermedades infecciosas, la escasez de recursos, la inseguridad física, los conflictos interétnicos y las bajas tasas de productividad serían suficientes para fomentar la moralidad inclusiva. Luego, serían los medios tradicionales los que ofrecen mejores perspectivas para abordar los problemas actuales (Powell y Buchanan, 2016, 240-7). Persson y Savulescu responden afirmando que, a pesar de todo lo dicho, lo cierto es que las nuevas generaciones de los países desarrollados y en vías de desarrollo no están moralmente motivadas a hacer sacrificios por el bienestar de otros. En otros términos: sin un cambio moral masivo, estos votantes no están ni estarán dispuestos a apoyar gobiernos que les obliguen a disminuir la pobreza global, o a cuidar el bienestar de las generaciones futuras. De este modo, el argumento de que “las instituciones pueden fomentar esta actitud” requeriría primero de votantes que elijan o permitan actuar a dichas instituciones (Persson & Savulescu, 2017, 294).

1.3. Se requiere con urgencia producir la mejora moral a través de procedimientos más efectivos, como son las herramientas genéticas y biotecnológicas

El objetivo de mejorar moralmente a la mayoría de las personas en las democracias modernas constituye una tarea enorme, que no puede alcanzarse exclusivamente por medios biotecnológicos –sostienen–. Así, los medios tradicionales de educación moral deberían desempeñar un papel importante, pero complementario a través de su interacción con los biotecnológicos.

Puesto que las acciones efectivas de mejoramiento moral biotecnológico no son todavía una realidad plena, resulta difícil imaginar cuál sería la forma de aplicación a gran escala que debiera adoptarse para ellas, ni cómo podría llegar a ponerse en práctica. Incluso puede ocurrir que nunca llegue a ser necesaria, si la mejora moral de la población se alcanza a través de medios puramente tradicionales, o porque la civilización se ha acabado. Sin embargo, frente a la presencia de impulsos perjudiciales que amenazan la vida de las comunidades contemporáneas, parece imprescindible –argumentan– complementar los instrumentos tradicionales con intervenciones genéticas y biomédicas que prometan ser más rápidas y más eficientes en generar patrones de comportamiento moral más amigables con la sustentabilidad del planeta y la vida humana. Cuando el desarrollo cognitivo exceda la capacidad de modulación o respuesta moral que se requiere para el funcionamiento armónico de la comunidad civil, no tendremos un mecanismo adecuado de respuesta.

Este es un problema que, según Persson y Savulescu, ya se está produciendo, y sólo cabe esperar que crezca (2012b, 10). El acceso a una alta capacidad informática, unido a la conexión de las mentes a través de internet, será el medio para lograr una sustancial mejora cognitiva, que multiplicará la velocidad de adquisición de conocimiento de un modo nunca antes visto en el curso de nuestra civilización. De ahí la necesidad de mejorar la estructura decisional, de modo que se pueda administrar adecuadamente el poder que confiere el desarrollo cognitivo. Para ser efectivo, este desarrollo moral equi-

valente debería extenderse a todos los ciudadanos, o al menos a la mayoría de ellos.

Ahora bien, el mejoramiento puede recaer: (a) sobre doctrinas morales y (b) sobre actos concretos, que suponen que dichas doctrinas están internalizadas, y guían las acciones singulares. En el caso, por ejemplo, de la discriminación racial, la cuestión doctrinal se habría zanjado en el momento en que las diferencias por raza pasan a ser consideradas no significativas por la comunidad. Lo relevante para efectos de lo que aquí se discute parece ser la segunda cuestión, a saber, que una doctrina determine el comportamiento de los individuos en la sociedad. Por causa del desarrollo tecnológico, existe una creciente distancia entre lo que de hecho podemos ejecutar, y lo que se considera en general como bueno o malo, sin perjuicio de que se actúe hoy muchas veces mejor que en el pasado. Es esta "internalización" de las doctrinas en las motivaciones concretas lo que se busca alcanzar mediante el mejoramiento moral, teniendo en cuenta la genética y las bases neurobiológicas del comportamiento humano.

Surge aquí una especie de imperativo moral para explorar la efectividad de las nuevas alternativas en la solución de este dilema. Una cuestión previa, relacionada con la diferencia entre doctrinas y actos morales, es si no basta con realizar mejoras cognitivas para terminar produciendo mejoras en la decisión. Algunos sostienen que las personas ejecutan actos inmorales porque se encuentran dominados "por una religión o por algún otro tipo de ideología carente de fundamentos", la cual desaparecería con el aumento de las capacidades cognitivas (se trataría de una especie de "conocimiento dominante", susceptible de ser eliminado al aumentar las potencias asociadas). Esto supondría que (a) todos los comportamientos inmorales se fundan en ideologías, y (b) que el desarrollo cognitivo hará desaparecer las ideologías o las religiones. Ambas conclusiones, a juicio de Persson y Savulescu, son erróneas. Los comportamientos altamente inapropiados pueden derivarse exclusivamente del egoísmo, como ocurre por ejemplo en el conflicto entre comodidad y medio ambiente. Por su parte –argumentan–, tampoco es real que el desarrollo cognitivo elimine las ideologías o las religiones: basta recordar que prominentes científicos com-

parten fervientemente lo que estos autores denominan "fundamentalismos" religiosos. En consecuencia, corregir las falencias cognitivas no supone necesariamente una mejora moral, aunque sea indispensable para modular la elección de los motivos. La sola mejora cognitiva no constituiría por sí misma una mejora moral, porque considerar algo como bueno no implica por sí mismo que se elija en la acción concreta (2008, 172-3).

Al sopesar la importancia de la mejora cognitiva en este proceso de elección o decisión moral, Persson y Savulescu hacen notar que algunos de los principales obstáculos para que las personas obren bien son de índole cognitiva, como el prejuicio acerca de que nada cambiará realmente en el futuro cercano (*bias towards the near future*), la tendencia a dejar que un ejemplo que viene espontáneamente a la mente afecte el razonamiento o la toma de decisiones (*availability bias*), o la idea de que nuestra responsabilidad disminuye proporcionalmente cuando realizamos una acción en conjunto con otros, como en el cambio climático antropogénico (*causally-based responsibility bias*). (2012b, 124).

Desde el punto de vista del mejoramiento moral propiamente tal, advierten dos cuestiones: (a) cuáles son las disposiciones o capacidades que deben ser mejoradas para hacernos mejores sujetos morales, y (b) cuál es la razón para afirmar que ese núcleo de disposiciones podría ser modelado por intervenciones genéticas o biotecnológicas. La primera cuestión no tiene una respuesta unívoca en doctrina. De un modo general, se puede afirmar que son todas aquellas que se utilizan para tomar decisiones morales, es decir, aquellas que versan sobre la bondad o maldad de las acciones humanas. "Capacidades morales" se refiere a aquellas potencias que, usadas de mejor o de peor manera, nos conducen a tomar *mejores* decisiones, y que pueden tener una naturaleza cognitiva (Harris 2011, 106), o relativas a la empatía (DeGrazia, 2013, 364). Para determinar en concreto cuáles son, se requieren elementos de la psicología moral y de la neurociencia.

Volvamos por un momento a la afirmación de que las capacidades o disposiciones morales son aquellas que lidian con las decisiones que tendrán efectos respecto de terceros. Comprenden, como ya se ha indicado, una

inclinación al “altruismo”, es decir, a empatizar con los terceros y a preferir que les vaya bien y no mal, y una disposición al sentido de justicia (2008, 169). En esta concepción, la empatía es vista como un componente del altruismo, porque éste incluye además la preocupación por cómo se siente el otro: un deseo de que se encuentre bien en lugar de sufrir (Persson & Savulescu, 2011, 130). La importancia moral de la empatía es discutida por los trabajos de Bloom y Prinz, quienes argumentan que la empatía inclina espontáneamente hacia los individuos que están espacial y temporalmente cerca (Bloom, 2016, 9), siendo además selectiva y discriminatoria en otros aspectos, como por ejemplo en su incapacidad de acoger a un gran número de individuos (Prinz, 2011, 228). Persson y Savulescu responden que existe un conocimiento de lo que otros sienten, y que tal cosa es espontánea, pero que también supone una reflexión voluntaria y una decisión de empatizar. En otros términos, los defectos mencionados se podrían corregir en parte mediante la dirección de la razón, porque la empatía por los demás consiste en imaginar lo que sienten y tales actos de imaginación pueden también ser voluntarios. Dado que la empatía con los demás motiva la preocupación por su bienestar, una empatía justificada por la reflexión conducirá a una preocupación altruista igualmente justificada (Persson & Savulescu, 2018, 191).

Lo anterior, relativo a la empatía, puede ser considerado como un refuerzo del sentido de justicia, en el cual habría a su vez dos inclinaciones (2012b, 33-4):

- Un impulso básico a la venganza privada, el “ojo por ojo” (*tit for tat*), es decir, aquellas acciones realizadas de manera intencional, con objeto de castigar a los terceros por haber ejecutado una acción desagradable, que se juzga equivalente. En sentido positivo, este mecanismo llevaría también a devolver una buena acción con la correspondiente gratitud, acompañada del deseo de devolver el favor de manera proporcionada.
- Un impulso más elaborado, que consiste en el remordimiento o sentimiento de culpa que se produce al dañar a otro sin causa o motivo. Operan en esta línea la vergüenza (si se es menos exitoso

que otros en devolver favores), el orgullo (si es más exitoso), la admiración o el desprecio (respecto de los que son o no exitosos en la misma línea), o el perdón (cuando se comprende que el tercero no es responsable del mal causado, o está arrepentido).

Si nuestra condición ética radica en el altruismo y el sentido de justicia, entonces el mejoramiento moral debería consistir en fortalecerlos, de modo que todas estas acciones o respuestas (gratitud, etc) se produzcan en forma proporcionada y oportuna al interior de la comunidad. Es necesario para ello que tanto el altruismo como las emociones asociadas con el *tit for tat* se afinen del mejor modo posible, para que sean máximamente útiles. Este sería para Persson y Savulescu el modo de producir la mejora de la motivación moral, el cual incluye el esfuerzo por evitar mediante herramientas biotecnológicas las tendencias contrarias a tales motivos, como podría ser por ejemplo el uso de medios farmacológicos o cibernéticos para evitar que un pedófilo reincida en la comisión del delito, inhibiendo la inclinación que resulta nociva.

La respuesta ante la segunda interrogante mencionada (b), a saber, por qué nuestras capacidades morales pueden ser alteradas genética o biotecnológicamente, y no sólo a través de herramientas culturales, consiste en sostener que los seres humanos compartimos la esencia de nuestras motivaciones con los animales no humanos, a partir de los cuáles hemos evolucionado. Nuestras disposiciones morales tendrían su fundamento último en la biología, sin participación de alguna realidad supraempírica, ni de un espíritu o “fantasma en la máquina” (Ryle, 1949, 5) equivalente a lo que la tradición ha llamado el “alma” espiritual. Las funciones superiores del hombre serían simplemente un rastro biológico, y por lo tanto evolutivo. El altruismo y la justicia tendrían una mera justificación orgánica, serían una tendencia innata más, al igual que las pulsiones que llevan a obrar egoístamente para satisfacer los deseos o necesidades. Persson y Savulescu piensan que ambos movimientos aparentemente contrarios (egoísmo y altruismo), responden en realidad al mismo impulso de la biología evolutiva: la lógica de la sobrevivencia y la evolución. Siguiendo este

razonamiento, habría una ventaja selectiva en ser egoísta, semejante a tener dientes más fuertes o una visión más aguda; la evolución sería un proceso que promueve el egoísmo de modo inherente, de tal modo que el gesto altruista –aquel que aumenta la eficacia biológica de los otros, y disminuye la propia– sería en realidad un movimiento destinado a hacer prevalecer una determinada conveniencia para sobrevivir como individuo, o sobrevivir como especie, según la acción de que se trate. En el caso de los animales –afirman–, si bien no puede decirse que dispongan de una comprensión cabal de lo justo o injusto, no sería legítimo inferir que carecen por completo de una idea de justicia. Las disposiciones morales, de este modo, no serían ni “naturales” en sentido metafísico, ni “culturales”, en sentido constructivista o conductista: quedarían confinadas a un ámbito exclusivamente biológico y genético, es decir, estrictamente material. Los autores reconocen que existen otros puntos de vista sobre este tema, pero consideran que el que proponen es compartido por un número suficientemente relevante de estudiosos como para ser tenido en cuenta.

El materialismo de las disposiciones morales sería condición de posibilidad de las mejoras, ya que si (y sólo si) la disposición al altruismo y el sentido de justicia tienen bases esencialmente orgánicas, podrían en principio ser modificados a través de instrumentos biológicos y biotecnológicos. Como ejemplos de esta base orgánica, Persson y Savulescu, citan estudios realizados entre gemelos monocigóticos, los cuales tendrían una sorprendente coincidencia en sus preferencias y decisiones morales. También proponen como ejemplo el hecho de que las mujeres presentarían una mayor capacidad para el altruismo que los hombres (sería un signo de que se encuentran biológicamente dotadas de una mayor empatía, entendida como la capacidad de imaginar de manera vívida cómo sería ser, pensar y sentir como un tercero). El componente motivacional –la preocupación por cómo se encuentra el otro– no provendría, sin embargo, de dicha empatía, sino del mismo altruismo. Los hombres, a diferencia de las mujeres, presentarían una menor capacidad para la empatía, lo que iría acompañado de una mayor muestra de agresividad, cuestión que

quedaría demostrada por las estadísticas de asesinatos. La consecuencia que extraen Persson y Savulescu es que, si los hombres son menos altruistas que las mujeres, se los puede ayudar a portarse mejor (*make men in general more moral*) haciéndolos más parecidos a las mujeres, o más parecidos a los hombres que se parecen a las mujeres, a través de herramientas biomédicas (2011, 130).

Ahora bien, dada la gravedad de los problemas descritos, el mejoramiento moral –incluso el biotecnológico– no sería suficiente para remediarlos. Por ello es preciso aceptar una vigilancia más amplia por parte del Estado; un control que vaya más allá del previsto hasta ahora contra los delitos tradicionales. Esto implica una disminución del derecho a la privacidad (*privacy*), así como un límite a la libertad de expresión de los medios de comunicación (para evitar ayudar a los terroristas). La investigación científica debiera orientarse y dar prioridad a aquellos aspectos que producirán mayores beneficios para los seres humanos y para el resto de los organismos terrestres, y no hacia el aumento del poder o de la influencia de quienes ya son poderosos. El objeto del mejoramiento moral, para Persson y Savulescu, no sólo consiste pues en evitar una catástrofe con caracteres de extinción masiva, sino también en aumentar los niveles de bienestar, y que estos puedan ser ofrecidos como alternativas reales.

La conclusión es que deben recomendarse las mejoras morales (tradicionales, pero fundamentalmente biotecnológicas) antes que cualquier otro tipo. Muchas mejoras cognitivas tendrán el efecto de aumentar brecha entre los diversos grupos humanos y sus respectivas circunstancias, no sólo en virtud de los efectos medioambientales o climáticos. Para ello, las motivaciones del altruismo y del sentido de justicia deben orientarse también al ámbito de la investigación científica. No cabe pensar que nos libremos de tomar decisiones morales difíciles asumiendo que la ciencia nos permitirá en el futuro hacer lo que queramos, como por ejemplo cuidar del medio ambiente sin restringir el estilo de vida consumista. En este caso, subsistiría el problema del uso malintencionado de los adelantos científicos. El progreso científico por sí mismo no nos releva de la responsabilidad moral, sino que más bien extiende inevitablemente

su margen. Sin los adecuados límites morales, las nuevas tecnologías se volcarían indiscriminadamente a producir mejoras humanas destinadas a expandir la eficiencia de la distintas actividades. Esto es lo que buscaría prevenir el mejoramiento moral (2012b, 133).

Es pertinente en este punto la objeción de Fenton, para quien este argumento conduce a un dilema insoluble donde el progreso científico sería a la vez el medio de nuestra perdición y de nuestra salvación (Fenton, 2010, 148). Persson y Savulescu apoyarían una desaceleración del progreso científico hasta que no se disponga de los instrumentos de mejora moral, porque los riesgos de avanzar (sin la debida contención) serían mayores que los de esperar. Esto, según Fenton, manifestaría desprecio por los beneficios del avance científico, en la medida en que su aporte quedaría reducido a un aumento marginal, dentro de un rango ya muy elevado de calidad de vida, y no ameritaría por lo tanto correr el riesgo de los posibles daños. Como si fuera poco, aumentaría la inequidad global al descuidar a una gran mayoría que sí requiere de aquello que el progreso científico puede proporcionar. Así, se trataría de un mero cálculo de riesgo/beneficio, al no presentar la mejora cognitiva biotecnológica como moralmente inadmisibles, sino solo inadecuada en comparación con los riesgos que genera. Pero los problemas morales complejos no pueden solucionarse a través de esta lógica. En realidad, concluye Fenton, no solo el progreso científico resulta clave para el tipo de mejora moral que buscan, sino que las mejoras biotecnológicas son el combustible de esas metas, que superan un simple efecto marginal en la calidad de vida (Fenton, 2010, 150). La respuesta de Persson y Savulescu es que el riesgo al que la humanidad se ve expuesta por causa del avance científico sin un desarrollo moral equivalente es de tal magnitud, que rompe el cálculo de riesgo/beneficio, al encontrarse totalmente fuera de nuestro horizonte de comprensión. Si bien es cierto que el desarrollo científico es eficaz para luchar contra ciertas amenazas, la tecnología no podría resolver el problema por sí sola. Ejemplos como el cambio climático son en buena medida un problema de carácter moral, que supone un cam-

bio de actitud para proteger a las generaciones futuras, al igual que las cuestiones relativas a la inequidad que menciona Fenton (Persson & Savulescu, 2011a, 442). Se trata de casos en el que el fallo en la toma de decisiones es crucial en el surgimiento del problema, debido a la incapacidad de empatizar con los que se encuentran fuera del propio círculo, los "desconocidos". Persson y Savulescu reconocen que la mejora cognitiva y moral de tipo "tradicional" podría haber sido suficiente para contener el problema, pero para ello requeriría que se hubiera practicado de modo intensivo desde la más temprana edad. La falta de altruismo, sin embargo, es una respuesta tan conectada con la forma de ser de los hombres que parece difícil removerla a través de los procedimientos tradicionales. Lo propio del altruismo no es un mero contagio emocional de un determinado sentimiento por el bienestar de otro, ni el espanto que puede causar la contemplación del sufrimiento ajeno, sino una reacción más refinada, que supone la conciencia de que un otro, en cuanto poseedor de una mente o conciencia similar a la nuestra, se encuentra experimentando dolor, el cual se manifiesta en su comportamiento exterior (2008, 170).

2 Algunas consideraciones a partir de la propuesta de Persson y Savulescu

Formularemos a continuación algunas consideraciones al planteamiento precedente, en torno a tres ámbitos: (a) la complejidad de la distinción entre mejoras cognitivas y morales; (b) el carácter meramente biológico de las disposiciones morales, y (c) la libertad y el concepto de mejora moral.

2.1. Mejoras morales y mejoras cognitivas

Persson y Savulescu reconocen una diferencia entre las facultades cognitivas y morales, en términos de que poseen objetos distintos y podrían ser mejoradas por separado. La raíz de esta diferencia estaría en el acto moral mismo, en cuanto que las potencias cognitivas no presentarían nada *específicamente* moral. Tal es el argumento de *Unfit for the Future*. En un texto posterior sostienen que las capacidades morales y su respectivo

mejoramiento pueden concebirse en tres perspectivas diferentes: (a) de un modo amplio, equivalente a hacer a los sujetos mejores moralmente. En esta perspectiva, la mejora moral supondría no sólo un perfeccionamiento de las motivaciones morales, sino también un aumento de las capacidades cognitivas relevantes para la formulación de juicios morales. Se trataría de hacer a los seres humanos capaces no sólo de sentirse inclinados a escoger lo mejor desde el punto de vista moral, sino también a discernirlo o determinarlo intelectualmente (a través de las facultades cognitivas). Un segundo sentido (b) queda asignado a la idea de mejoramiento moral como un procedimiento enfocado a debilitar las inclinaciones hacia los bienes sensibles o concupiscibles, porque ellos obstaculizan y dificultan la elección de las acciones altruistas o impregnadas del sentido de justicia. Así por ejemplo el uso de disulfiram, que produce una reacción aguda y aversiva con posterioridad a la ingesta de etanol. Por último (c), mencionan el mejoramiento moral en sentido restringido, es decir, como una mejora exclusiva de las motivaciones que tienen que ver con lo que Persson y Savulescu consideran el núcleo de las disposiciones propiamente morales. La tesis de que las potencias cognoscitivas carecen de una dimensión específicamente moral supone la adopción de este último criterio, que es el que eligen para configurar su argumento (Persson y Savulescu, 2015, p. 349). La razón para optar por ella parece ser nuevamente eludir la disputa metaética, es decir, la cuestión que apuntaría al discernimiento de si existen o no bienes morales universales que sean a la vez materiales.

En este contexto, el acto cognoscitivo no se identifica con el acto moral, porque la mera comprensión de una acción como mala o nociva no supone necesariamente que deje de llevarse a cabo. Citan el ejemplo del racismo, en el cual la (supuesta) aceptación universal de su intrínseca maldad sería con frecuencia una mera fachada que ocultaría un sentimiento que puede llegar a aflorar violentamente en determinadas circunstancias, como la falta de alimentos en la ex Yugoslavia durante la década de los noventa, o cualquier otra catástrofe que ponga las vidas al límite. Persson y Savulescu no rechazan la influencia de

la mejora cognitiva en la acción moral, pero la consideran insuficiente para completar el acto bueno: no basta con conocer el bien, se requiere estar fuertemente motivado a realizarlo, hay que echar mano a algo que domine los impulsos y prejuicios egoístas, nepotistas, xenófobos, etc. (Persson & Savulescu, 2011, 130). Huelga hacer presente que esta idea de que la mera concepción del bien no supone por sí sola el acto bueno ya está desde hace mucho en la tradición filosófica (Cf. por ejemplo Santo Tomás de Aquino, *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4).

Aun cuando es cierto que comprender un determinado bien como bueno no supone necesariamente quererlo en particular, no lo es menos que querer un bien de manera concreta implica también, necesariamente, conocerlo de algún modo. Y no sólo en términos especulativos, sino también prácticos, es decir, comprender este bien como bien, en este lugar y en este momento, y el acto de su ejecución o realización como “mejor” en algún sentido que su omisión. Esta unidad de la cognición y la “motivación” en el acto concreto hace pensar que todo el acto moral está compenetrado a la vez de ambas, y que por lo tanto inteligencia, voluntad y libertad en definitiva radican en la conciencia ontológica misma del sujeto, siendo esto lo que revela su intrínseca dignidad moral, y no cada facultad por separado, considerada en su identidad formal. Así, una cosa parece ser concebir las facultades cognitivas como distintas de las morales, y otra diferente pensar el acto concreto de un agente real como compuesto de partes mecánicamente organizadas, en que la operación de una comienza donde termina la otra.

Esta unidad integral del acto y de la operación de las facultades a que hacemos referencia, en sentido filosófico, no tiene relación con que la comprensión y la motivación se encuentren desde un punto de vista biológico en distintas partes del órgano del cerebro (en el supuesto de que así ocurra), precisamente porque se trata de una unidad moral y no biológica. Este escenario hace problemática la distinción absoluta entre mejoras cognitivas y morales, no en cuanto a su definición u objeto propio, sino al acto moral real de un sujeto determinado, que es lo que interesa a Persson y Savulescu. No resulta fácil por lo tanto determinar cuáles modificaciones neurobiológi-

cas podrían ser consideradas mejoras morales, y cuáles exclusivamente cognitivas. O, de manera más específica: una mejora cognitiva puede tener siempre un efecto moral, en la medida en que ese conocimiento ayude a tomar una mejor decisión. En esta misma línea, Harris considera que la mejora cognitiva es suficiente para conseguir que el sujeto actúe mejor, y no se requeriría por lo tanto de una mejora biotecnológica específicamente moral, la cual sería “redundante”, porque lo que promete en realidad podría conseguirse a través de mejoras cognitivas. De acuerdo con este argumento, la pericia ética consistiría en saber qué es el bien y qué conduce a él, y los únicos modos confiables de alcanzar este objetivo serían los que se han usado por siglos: la socialización, la educación, la reprobación pública, etc. Harris incluye también las intervenciones biotecnológicas cognitivas en general, es decir, aquellas que no tienen por objeto específicamente las capacidades “éticas”. Todo ello tendría influencia en el plano de las deficiencias motivacionales, y no sólo en la comprensión de lo que es falso o verdadero. Lo relevante sería reconocer nuestros prejuicios, y aprender a sentirnos avergonzados de ellos, para obrar en consecuencia (Harris, 2011). Rakic agrega que, aún cuando es muy posible que la inteligencia mejorada podría ayudar a obrar mejor, no puede negarse que el mejoramiento moral es un suplemento necesario a la mejora cognitiva, porque (a) la acción moral, en su opinión, posee una base biológica que no se ve afectada por las mejoras cognitivas tradicionales, y (b) estas últimas no ejercerían un impacto en el ser humano capaz de superar por sí solas la distancia entre el comprender y el hacer (Rakic, 2014, 248).

Parece también adecuado reconocer que lo esencial del acto humano concreto es más bien la motivación que su dimensión cognitiva, de modo tal que el problema propiamente moral se presenta como la voluntad de vivir comprendida como buena. Así planteado el problema, aún cuando resulte imposible detallar las imbricaciones y los reenvíos entre la facultad cognitiva y la volitiva de un individuo concreto y una acción igualmente concreta, cabe identificar al acto moral como un acto intrínsecamente voluntario, vinculado de modo más intenso con la motivación que con la comprensión. Lo que ocurre es que

la motivación del acto concreto también está sometida a un acto de discernimiento, pero en el plano de la razón práctica. En este sentido, el acto moral se define por la adecuada identificación del bien más alto en el caso particular, y la aplicación de la voluntad a su ejecución o realización.

2.2. Las disposiciones morales son exclusivamente biológicas

Persson y Savulescu dan por sentado que las intervenciones en las bases biológicas del comportamiento conseguirían aumentar las capacidades morales de los seres humanos, sin participación de ningún otro principio que dicha configuración orgánica. De esta manera, tanto el altruismo como el sentido de justicia tendrían fundamentos exclusivamente biológicos, y por lo tanto materiales. Por esta razón, los gemelos que comparten los mismos genes tendrían una sorprendente correlación respecto de lo que consideran correcto e incorrecto, aún cuando se hubieran criado por separado (2011b, 2012a, 408). Por ello, el núcleo de nuestras motivaciones y disposiciones morales (altruismo y sentido de justicia) sería idéntico al del resto de los animales no humanos, y no fruto de factores culturales (2008, 168). El cerebro humano funcionaría de modo similar a un mecanismo de relojería, de manera tal que un trasplante de cerebro podría acabar siendo equivalente a un trasplante de cuerpo. La naturaleza (biológica) se encontraría determinada a ejecutar las acciones necesarias (egoísmo o altruismo) para sobrevivir, siendo esto la causa fundamental de toda la actividad humana, incluyendo su vida moral. Así, el ser humano aparece como determinado a obrar por una razón biológica primaria, la cual debería ser moderada por la cultura cívica, cuando existe el peligro real de dañar a los terceros. El mejoramiento moral consistiría por lo tanto en fortalecer dichas disposiciones morales que operan en el ámbito social, para así conseguir los fines comunitarios de un modo más eficiente. Pero esto no agotaría todo el mejoramiento moral posible, porque existe otra forma de causar daño: la negligencia. El mejoramiento cognitivo podría reducir su alcance, pero de todos

modos se requeriría un desarrollo moral para prestar atención de modo escrupuloso (*conscientiousness*). El fundamento de la mejora moral para Persson y Savulescu es que el ser humano no se encuentra evolutivamente equipado con una psicología moral capaz de hacer frente a los problemas éticos de las nuevas condiciones (tecnológicas) de vida (2012, 1).

Este modo de pensar –que las disposiciones morales sólo tienen una base biológica– se encuentra a medio camino de dos tesis “extremas”: (a) que el ser humano está compuesto –además de su cuerpo– por un principio de carácter espiritual que es raíz de sus facultades superiores, o bien que (b) el individuo humano carece de cualquier estructura inherente, y por lo tanto él mismo o la sociedad misma pueden “escribir” cualquier contenido. Así, el sujeto sería “construido” psicológica o socialmente: se configuraría de modo radical a través de sus diferentes experiencias. La primera tesis tiene de su lado al pensamiento realista de la metafísica greco-latina y sus desarrollos posteriores, y a la Modernidad o parte de ella, como Descartes, quien también rechazaba la idea de que la mente pueda operar por principios exclusivamente físicos. Descartes consideraba que el habla y la conducta eran elegidas libremente, y no estaba de acuerdo con que la conciencia fuera divisible en partes. La segunda corriente alcanza su versión más radical en ciertas conclusiones del modelo autopoietico de Varela-Maturana, que transfieren a la vida moral la idea de la autoconfiguración celular, o en los postulados del postestructuralismo, que erosionan la idea de un sujeto sustancial (Vattimo, 1992).

La fórmula intermedia que parecen suscribir Persson y Savulescu es el resultado de un debilitamiento del supuesto de la excepcionalidad de la especie humana, a partir de lo cual emerge la idea de que el ser humano no se diferencia de cualquier otra materia. A este razonamiento se pliega –ya en el siglo XX– la unificación de los conocimientos sobre materia y energía, y la posibilidad de analizar los procesos mentales en un laboratorio. Esto último abre la puerta a la concepción de que el mundo racional (a) se inscribe en el mundo físico-biológico, y que por lo tanto (b) la racionalidad puede provenir desde los procesos físicos y mecánicos, como ocurre con los ordenadores.

La naturaleza abstracta del pensamiento humano sigue siendo, en cualquier caso, un problema significativo a la hora de declarar que las funciones superiores –inteligencia y voluntad– constituyen el resultado de estructuras orgánicas exclusivamente materiales. La esencia del conocimiento que versa sobre universales radica en la capacidad del intelecto de elevarse sobre la materia y aprehender un aspecto de la realidad que ésta simplemente no puede captar, porque no tiene la capacidad de hacerlo: la forma y la materia común. El debate suele soslayarse desacreditando el estatus del conocimiento filosófico, lo que convierte la cuestión en un asunto metodológico.

Si la causa de las potencias superiores es sólo biológica, se podría tratar de una cuestión de tiempo. Si la causa es un principio suprabiológico, las intervenciones biomédicas sólo podrán alterar la capacidad de los órganos materiales que constituyen su medio de operación. En cualquier caso, la posibilidad de existencia de un principio espiritual en el ser humano pondría en entredicho no sólo esta concepción de las mejoras morales, sino la idea misma de la motivación perfeccionada “mecánicamente”.

2.3. *La libertad y el concepto de mejora moral*

De manera sintética, para Persson y Savulescu el haber sido “mejorado moralmente” consiste en que las disposiciones que hacen más probable que se alcance un juicio correcto sobre qué hacer o no (y que por lo tanto hacen más probable que se actúe de ese modo) han sido intervenidas biotecnológicamente para ese efecto. El concepto de “mejoramiento moral” dependerá de qué se acepte como juicio o acción “correcta”. Los autores, como se ha indicado antes, no entran en el debate de fondo, y se limitan a indicar que es “debatido” porque existen de hecho diversas opiniones. Esto no significa, sin embargo, que no escojan una. Por el contrario, lo hacen explícitamente, pero de un modo sólo metodológico: “para efectos del argumento [que desarrollamos], consideré una teoría moral muy simple: el utilitarismo” (2012b, 406). Esta es, pues, la perspectiva desde la que se enfoca no sólo las supuestas mejoras morales, sino la vida moral en general: la acción correcta (más buena) es la que maximiza la utili-

dad de todos los afectados por la acción. La mejora moral en sentido utilitarista requiere (a) una mejora cognitiva, con objeto de que el sujeto pueda apreciar convenientemente las consecuencias de su acción y su impacto en las preferencias de los terceros; (b) controlar el impulso, con el objeto de actuar según el criterio de lo correcto, y (c) voluntad de sacrificar la propia preferencia para satisfacer las preferencias de otros (la comunidad). Este último elemento es el constitutivo de lo que han llamado el “sentido de justicia”, como opuesto a la “prudencia”, que se inclina hacia la propia preferencia. La justicia operará incluso si el bienestar de terceros es levemente superior al propio. Este es el “altruismo”, es decir, la voluntad de sacrificio antes mencionada, que consideran una forma básica de moral indiscutible.

La mejora específicamente moral sin embargo, tal como se ha visto antes, consiste en los puntos (b) –controlar el impulso que transgrede el sentido de justicia– y (c): estimular la disposición a optar por las preferencias ajenas cuando su utilidad es mayor, aunque sea mínimamente. Surge aquí una objeción bien conocida, pero no por ello superada: no procede realizar mejoras morales biotecnológicas porque son deterministas, es decir, anulan la libertad de quien las padece. Persson y Savulescu abordan esta crítica a propósito de la opinión de Harris. Este último afirma que “entre el conocimiento del bien y su ejecución hay un espacio completamente habitado por la libertad” (Harris, 2011, 104). De este modo sugiere que las intervenciones biotecnológicas que defienden nuestros autores en realidad constituyen un atentado a esa región intermedia entre las dos potencias superiores del ser humano, y por lo tanto resultaría inapropiado proceder a mejorar moralmente a los individuos, porque ello disminuiría su libertad.

Persson y Savulescu responden esta objeción –probablemente la más seria que se puede formular a los procedimientos de mejora moral biotecnológica– poniéndose en una doble hipótesis: (a) que la libertad sea compatible con estar determinado a hacer lo que consideramos bueno, o que ocurra lo contrario, es decir, que (b) la libertad consista en no estar obligado a hacer lo que nos parece bueno. En el primer caso (a), el mejoramiento moral bio-

tecnológico no reduciría nuestra libertad, sino que sólo haría que se eligiera, de modo más frecuente o quizás permanentemente, aquello que consideramos bueno. Se actuaría como una persona moralmente perfecta, y la modificación biotecnológica tendría como consecuencia que siempre se haría lo que la libertad lleva a hacer: elegir los que consideramos bueno. Se trataría, pues, de una intensificación de la libertad, y por lo tanto, las intervenciones morales biotecnológicas no la eliminarían. Para ejemplificar esto, citan la tesis de Baron-Cohen de que la mujer tiene mayor capacidad para el altruismo que el varón, lo que implicaría mayor empatía. A la inversa, una menor capacidad de empatía en el varón lo haría más agresivo. Si las mujeres presentan una menor tendencia a dañar a terceros, podría mejorarse moralmente a los varones para hacerlos similares a las mujeres en el grado de empatía. Si es real que la mujer es más empática que el hombre, significa que existe en ella una inclinación que facilita la comprensión y el acogimiento de los terceros. Esto, sin duda, ayuda a que su relación con ellos sea más justa, porque es más concreta y menos abstracta. También hace más intensa su libertad, en cuanto dicha inclinación la predispone a actuar considerando más factores que un sujeto que carece de ella, y sólo advierte razones universales. *A contrario sensu*, si se carece de dicha disposición, será necesario hacer un esfuerzo adicional para alcanzar criterios de empatía. La libertad del que carece de la disposición será accidentalmente menor, al disponer el sujeto de menos alternativas de juicio (y sin perjuicio de que pueda entrenarse en ello). En el caso de que las mejoras biotecnológicas pudieran *crear* una disposición que ayude a obrar bien, por ejemplo a través de modificaciones genéticas, esa intervención no limitaría la libertad, sino que ayudaría a producir un resultado positivo para terceros (2011b, 130; 2012b, 409).

En el segundo caso (b), la eficacia del mejoramiento moral biotecnológico estaría limitada por dicha libertad (es decir, cabría dentro de sus márgenes), lo que implicaría que tampoco ésta se vería afectada por las intervenciones genéticas, cibernéticas o farmacológicas. En otros términos: si la libertad consiste en elegir o no lo bueno, o lo mejor, ayudarla a elegirlo por medios

artificiales no la anularía, sino que también terminaría potenciando su acción propia. Eliminar la posibilidad de obrar mal no sería por lo tanto una acción contra la libertad, como opina Harris, sino el modo en que se conseguiría que todos obraran por las mismas justificaciones que las personas más virtuosas hoy, de modo que su “imposibilidad” de obrar mal sería la misma que la de dichos virtuosos. La gente que trata siempre de actuar según lo que consideran correcto no son necesariamente menos libres que aquellos que no siempre lo logran. La objeción de Harris, pues, carecería de fundamento (Persson & Savulescu, 2011b, 128).

El argumento que usan es en realidad el mismo en los dos casos: las modificaciones morales biotecnológicas no afectan la libertad, porque en ambos casos llevarían a actuar mejor, ya fuera potenciando (primera hipótesis) o corrigiendo (segunda hipótesis) el libre albedrío, pero en ningún caso lo limitarían. Este argumento deja en evidencia las bases utilitaristas y consecuencialistas de las que parten, porque enfoca la libertad desde el punto de vista del resultado de la acción, y no de su causa. Si la pregunta se dirige en cambio al modo en que funciona la facultad de querer, la respuesta de Persson y Savulescu sólo podría funcionar si las nociones de voluntad y libertad son idénticas, de modo que no se distinga entre el objeto de la facultad de querer y el querer concreto de alternativas singulares. Pero parece que sí cabe señalar una diferencia entre ambas dimensiones: mientras en la orientación de una facultad a su objeto existe total determinación (como la facultad visiva se orienta necesariamente a la luz o el color, y no a un olor o a un sonido), en la elección de bienes concretos media la indeterminación que es propia de la libertad, por cuanto ninguno de dichos bienes concretos satisface por completo la voluntad (el que posee vista, ve esto o aquello). De este modo, que la voluntad se dirija necesariamente al bien como objeto final de la facultad de querer no quiere decir que no exista indeterminación hacia los bienes concretos o intermedios a través de los cuales se alcanza dicho bien. La inclinación de la voluntad al bien opera más bien como condición de posibilidad de la indeterminación del libre albedrío, pero la esencia de

la libertad consiste en la elección entre diversas alternativas, o la elección del rechazo de todas ellas.

Así, frente a la primera hipótesis propuesta por Persson y Savulescu (la libertad es compatible con elegir siempre lo mejor), cabe advertir que el sujeto no se encuentra en realidad determinado al mayor o mejor bien, sino sólo a la cualidad general “bien” que está presente en todas las cosas. De este modo, la elección concreta de un bien por sobre otro no se definiría sólo por la tendencia general al bien, sino por el discernimiento del grado de bien que cada opción comporta, sobre la cual opera la elección libre. Si esta última sólo tuviera por base la inclinación natural de la potencia a su objeto, la elección no podría realizarse en concreto. La indeterminación de la voluntad hacia los bienes concretos constituye de este modo la esencia de la libertad. Persson y Savulescu asumen implícitamente esta indeterminación concreta cuando defienden por ejemplo que el simple reconocimiento (intelectual) de la maldad del racismo no es suficiente para eliminar los *actos racistas*, pues el peligro viene de estos últimos, no de las creencias (2008, 168, Harris, 2016, 62). Según esto, la modificación biotecnológica de las disposiciones morales no ayudaría a hacer más frecuente la elección del bien: por el contrario, se interpondría directamente con la libertad –al disminuir la capacidad de elección–, causando importantes consecuencias en torno a una facultad central de la conciencia, y quitando responsabilidad causal respecto de la acción “buena”.

Pero este efecto sería idéntico en la segunda hipótesis, que se basaba justamente en la libertad como indeterminación. El postulado de que las mejoras morales biotecnológicas no limitarían la libertad, ya sea que ésta consista en determinación o indeterminación de la voluntad, se vuelve en nuestra opinión problemático. Es lo mismo que advierte Harris, al estimar que harían “imposible” la comisión de actos (elecciones) malos (Harris, 2011, 105). La respuesta que dan a Harris, sin embargo, genera la impresión de que los argumentos contrapuestos están en planos distintos. Harris parece entender la imposibilidad de obrar mal que causarían las mejoras morales biotecnológicas como un impedimento de la potencia, con un valor hasta cierto punto filosófico, que impedi-

ría de modo radical la elección de una acción concreta. Persson y Savulescu, en cambio, denotan un análisis más bien psicológico, en el que la mejora sólo produciría que el sujeto actuara por las mismas razones que los hombres buenos actúan hoy, de tal manera que la “imposibilidad” de obrar mal no tuviera para los mejorados otro significado que la imposibilidad del virtuoso; es decir, psicológica o motivacionalmente imposible (2011b, 128). Si esto fuera así, es decir, que las intervenciones biotecnológicas hicieran al sujeto más virtuoso, y por ello actuara de mejor modo, dichas mejoras podrían ser consideradas semejantes a las mejoras tradicionales. Si por el contrario producen el efecto de anular la opción contraria, se encontrarían con el problema de la naturaleza de la libertad, y el argumento se reduce a las consecuencias del acto.

La cuestión de fondo, en nuestra opinión, es determinar qué puede ser llamado “mejora moral”, y si este tipo de mejoramiento puede realmente hacer (moralmente) mejores a las personas. La alternativa que plantea la lectura de Persson y Savulescu conduce a preguntarse si se trata de un procedimiento que hace mejor al agente moral, o simplemente consiste en la producción de una mejor consecuencia, entendida ésta como útil o conveniente a la comunidad. No cabe duda de que existe hoy la tecnología biomédica para fomentar determinadas tendencias “altruistas” o bien suprimir otras egoístas, cuando son dañosas. Tales intervenciones son calificadas sin embargo por el resultado, subsistiendo en ellas la duda de si el acto del sujeto mejorado proviene de la imposibilidad biotecnológica de otra conducta, o la forma moral se ha incorporado en él como causa del acto libre. En nuestra opinión, el argumento consecuencialista no es suficiente para justificar la referencia a una verdadera “mejora moral”, como ocurre por ejemplo en los medios tradicionales como la educación moral y la formación de los hábitos.

Referencias

Bloom, P. (2016). Bloom, Paul. (2016). *Against empathy*. London: Bodley Head.

Degrazia, D. (2013). Moral Enhancement, freedom, and that we (should) value in moral behavior. *Journal of Medical Ethics* 40, 361-8.

Douglas, T. (2008). Moral Enhancement. *Journal of Applied Philosophy* 25 (3), 228-245.

Engelhardt, T. (1991). *Bioethics and Secular Humanism. The Search for a Common Morality*. Michigan: Trinity Press International.

Fenton, E. (2010). The Perils of Failing to Enhance: A Response to Persson and Savulescu. *Journal of Medical Ethics* 36, 148-151.

Harris, J. (2011). Moral Enhancement and Freedom. *Bioethics*, 25 (2), 102-111.

Kasper, R., Focquaert, F., Schermer, M., Specker, J., Sterkx, S. (2014). On Defining Moral Enhancement: A Clarificatory Taxonomy. *Neuroethics* 7, 263-73.

Persson, I., Savulescu, J. (2008). The perils of cognitive enhancement and the urgent imperative to enhance the moral character of humanity. *Journal of Applied Philosophy*, 25 (3). 162-177.

Persson, I., Savulescu, J. (2011a). The Turn of Ultimate Harm. An Answer to Fenton. *Journal of Medical Ethics* 37, 441-444.

Persson, I., Savulescu, J. (2011b). Getting Moral Enhancement Right: The Desirability of Moral Enhancement. *Bioethics* 27 (3): 124-131.

Persson, I., Savulescu, J. (2012a). Moral Enhancement. Freedom and the God Machine. *The Monist* 95 (3), 399-421.

Persson, I., Savulescu, J. (2012b). *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press.

Persson, I., Savulescu, J. (2015). Reply to commentators on *Unfit for the Future*. *Journal of Medical Ethics* 41 (4): 348-352.

Persson, I., Savulescu, J. (2017). Moral Hard-Wiring and Moral Enhancement. *Bioethics* 31 (4): 286-295.

Persson, I. Savulescu, J. (2018), The Moral Importance of Reflective Empathy. *Neuroethics* 11:183-193.

Powell, R., & Buchanan, A. (2016). The Evolution of Moral Enhancement. En *The Ethics of Human Enhancement: Understanding the Debate*. S. Clarke, J. Savulescu (eds.). Oxford University Press: 239-260.

- Prinz, J. (2011). Is empathy necessary for morality? En *Empathy*, (Amy Coplan and Peter Goldie, eds.), Oxford University Press: 211–229.
- Rakic, V (2014), Voluntary Moral Enhancement and the Survival-at-any-Cost Bias. *Journal of Medical Ethics*, 40. 246-250.
- Ryle, G (1949 / 2009), *The Concept of Mind*, Oxford, Routledge.
- Shook, John R. 2012. "Neuroethics and the possible types of moral enhancement", *AJOB Neuroscience* 3(4): 3–14.
- Vattimo, G. (1992), *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós.
- Wasserman, D. (2014), "When bad people do good things: will moral enhancement make the world a better place?". *Journal of Medical Ethics* 40 (6), 374-5.