

Artículo original

La bioética ante las nuevas antropotecnias

Bioethics and the new anthropotechnics

Alfredo Marcos

Departamento de Filosofía, Universidad de Valladolid, Valladolid, España

Recibido el 22 de mayo de 2016; aceptado el 1 de julio de 2016

Resumen

En los últimos años diversas tecnologías han comenzado a aplicarse de modo directo sobre el ser humano. Las tecnologías se convierten así en *antropotecnias* (sección 1). El desarrollo y aplicación de las antropotecnias suscita problemas bioéticos. Con demasiada frecuencia estos problemas se estructuran como dilemas, en los que se nos da a elegir entre la aceptación acrítica de las nuevas antropotecnias o el rechazo completo de las mismas. Los polos del dilema se suelen poner en conexión con las direcciones del tiempo, de modo que el rechazo de toda antropotecnia sería sinónimo de apego al pasado, mientras que la aceptación de las mismas nos proyectaría hacia un futuro marcado por la mejora humana (sección 2). El presente artículo trata de exponer y criticar esta visión de las cosas, así como de presentar un criterio y una actitud que nos permitan orientar de modo proactivo el desarrollo y aplicación de las antropotecnias (sección 3). Para identificar el criterio nos valdremos de algunas ideas de Hans Jonas sobre lo que es una vida *auténticamente humana*. Para identificar la actitud buscaremos inspiración en algunos textos de Kierkegaard y de Heidegger.

© 2016 Centros Culturales de México, A.C., publicado por Masson Doyma México S.A. Todos los derechos reservados.

Palabras clave: Antropotecnia; Dilemas; Creatividad; Serenidad

Abstract

In the recent years, some technologies have begun to be applied directly on the human being. These technologies have thus become *anthropotechnics* (Section 1). The development and

Correo electrónico: amarcos@fyl.uva.es

implementation of these anthropotechnics raises several bioethical problems. Too often, these problems have been structured into the form of a dilemma in which we are forced to choose between the uncritical acceptance of the new anthropotechnics and a complete rejection of them. The poles of this dilemma are usually put in connection with the directions of time, so that the rejection of all anthropotechnics would be synonymous with attachment to the past, while the plain acceptance would cast us into a future marked by human enhancement (Section 2). This article tries to explain and criticise this approach, as well as to present a criterion and an attitude that will allow us to guide the development and implementation of new anthropotechnics (Section 3). In order to identify the criterion, some ideas by Hans Jonas will be used. To identify the attitude, inspiration will be found in some texts by Kierkegaard and Heidegger.

© 2016 Centros Culturales de México, A.C., published by Masson Doyma México S.A. All rights reserved.

Keywords: Anthropotechnics; Dilemma; Creativity; Serenity

Qué es la antropotecnia

La evolución del ser humano, tanto en su aspecto de hominización como en el de humanización, ha estado mediada por la *técnica*. Nuestro propio cuerpo está configurado en correlación con nuestras técnicas más primitivas, como el fuego y las herramientas líticas. Tampoco los aspectos sociales del ser humano se cumplirían plenamente sin el concurso de la técnica. Una buena parte de las innovaciones técnicas de todos los tiempos han consistido precisamente en sistemas de comunicación que han servido para urdir la sociedad humana. También el aspecto racional o espiritual del ser humano está marcado por lo técnico: la técnica –llamada entre los latinos *ars*– nos aproxima al universo espiritual de la belleza; y el arte –llamado *techne* por los griegos– nos sirve para explorar no solo el mundo de lo posible, del poder-ser, sino también el mundo del deber-ser y de los valores. El mito de Prometeo constituye una de las primeras huellas del profundo conflicto ético que suscita la técnica.

Pero, en la historia de la relación de la técnica con la vida humana, hay un primer punto de inflexión prominente. Es el momento en que la técnica entró en simbiosis con la ciencia. Se trata del nacimiento de la *tecnología* y de su desarrollo hasta transformarse en *tecnociencia*. En realidad, ciencia y técnica son entidades histórica y conceptualmente distintas. No obstante, con el advenimiento de la modernidad ambas confluyeron, hasta el punto de que hoy dependen la una de la otra. Con la llegada de estas nuevas modalidades de la técnica, el impacto ético de la misma se

vuelve mucho más profundo. Pensemos, por ejemplo, en los debates éticos suscitados por los usos bélicos y civiles de la energía nuclear.

Hacia finales del siglo pasado conocimos un nuevo punto de inflexión en cuanto al impacto de la técnica sobre la vida: con el nacimiento de las *biotecnologías* empezamos a operar sobre los seres vivos en unos niveles nunca antes tocados por la mano del hombre. El conocimiento de las bases moleculares de la vida ha puesto en nuestras manos una herramienta nueva y poderosa, así como una nueva y pesada responsabilidad moral.

El último punto de inflexión importante, en lo que respecta a las consecuencias éticas de la técnica, es el que nos lleva de las biotecnologías a las *antropotecnias*. Se trata ahora de hacer converger toda la panoplia técnica sobre el propio ser humano. Con esta nueva contorsión, lo técnico, que está, como decíamos, profundamente enraizado en lo humano, se vuelve sobre –¿contra?– su propio autor para modificarlo. Existe ya todo un debate filosófico y social al respecto. Como consecuencia de este debate, han pasado al primer plano de los textos filosóficos términos como transhumanismo, posthumanismo, mejora humana (*human enhancement*), tecnologías convergentes (*converging technologies*) o tecnologías NBIC (*NBIC technologies*)¹. Estamos, no cabe duda, frente a una responsabilidad de nueva escala respecto de la propia naturaleza humana. En este contexto resulta imprescindible la discusión bioética. En palabras de Evandro Agazzi: “La bioética se presenta como un paradigma de lo que tiene que ser la ética en el contexto de una civilización tecnológica, es decir como la búsqueda de un punto de encuentro entre la tecnología y la conciencia moral” (Agazzi, 2016).

La antropotecnica: un problema ético estructurado como dilema

La discusión bioética muchas veces se ha construido como un debate dilemático que nos obliga a elegir entre dos posiciones dadas contrapuestas. También los pro-

¹ Se entiende hoy por *human enhancement*, o mejora humana, el intento de sobrepasar los límites naturales del ser humano mediante una serie de tecnociencias que se están desarrollando de modo convergente. Las referidas tecnociencias en conjunto abarcan cuatro grandes ámbitos: *nano*, *bio*, *info* y *cogni*. Con frecuencia este conglomerado se conoce mediante las correspondientes siglas NBIC, o bien como CT (*Converging Technologies*), o incluso como HET (*Human Enhancement Technologies*). Los aspectos en los que se busca la supuesta mejora del ser humano abarcan, desde las capacidades físicas e intelectuales, hasta las emociones, la longevidad y prolongación de la juventud o la mejora moral. Se piensa, más allá de las posibilidades terapéuticas, en las aplicaciones militares, laborales, deportivas, estéticas, o en la potenciación de las capacidades intelectuales, como por ejemplo la memoria, en la gestión de los estados afectivos y de nuestra interacción con las máquinas (Marcos, 2010).

blemas bioéticos suscitados por las nuevas antropotecnias se han estructurado a menudo en forma de dilema. Pero los dilemas son siempre y en el fondo el mismo. O aceleramos o retardamos la marcha hacia un supuesto futuro de mejora humana. Y en este dilema, parece nuestra obligación moral apoyar la marcha triunfal hacia un futuro de perfección.

Antes de dar por bueno este planteamiento, permítaseme una reflexión sobre la idea de futuro y su relación con la bioética. La bioética nació como una disciplina orientada hacia el futuro. La primera vez que aparece la palabra “bioética” en el título de un libro –*Bioethics: Bridge to the Future*– lo hace junto a la palabra “futuro”. Este planteamiento conecta inmediatamente con una cierta concepción antropológica, cuya expresión hallamos en los textos del filósofo español Julián Marías. “La ilusión –nos dice el discípulo de Ortega– radica en esa dimensión de la vida humana que he explorado a fondo en la antropología metafísica: su condición futuriza, es decir, el hecho de que, siendo real y por tanto presente, actual, está proyectada hacia el futuro [...] Esto, claro es, introduce una ‘irrealidad’ en la realidad humana [...] el futuro no es real; no es, sino que será; y habría que agregar: acaso” (Marías, 1984, p. 38).

Pero esta orientación de la bioética hacia el futuro, arraigada en la propia naturaleza *futuriza* del ser humano, puede verse frustrada. Sucede cada vez que la bioética opta por metáforas visuales en lugar de manuales; cuando se obsesiona por convertirse en un método de elección entre opciones presentes a la vista, en lugar de preocuparse de crear, de construir. Entonces la supuesta *visión* del futuro se nos impone como *misión*. Parece que debemos avanzar hacia ese futuro que supuestamente vemos, que algunos iluminados parecen tener a la vista con especial claridad y seguridad. Lo más común es pintar el supuesto futuro con los colores de una avanzada y prometeica antropotecnia. El desarrollo y aplicación de la misma se convierte entonces en una especie de obligación de progreso. El problema es que la bioética no puede trabajar con una imagen tan pobre y errónea del tiempo. Para empezar, un futuro que esté ahí delante, a la vista, es un futuro que está ya de algún modo presente, al menos ante una vanguardia de visionarios. Y un futuro presente es una extraña contradicción. Es un futuro desposeído de toda su *futureidad*.

Ahora bien, lo cierto es que el futuro ni está en parte alguna ni se ve, sino que se hace. Hay que hacerlo. Y puede ser hecho con un cierto margen de libertad. La naturaleza y el ser humano están constantemente haciendo el futuro, que no está simplemente a la vista. Hay que crearlo, producirlo, generarlo, actualizarlo. El mundo está abierto a innumerables futuros posibles, que vendrán o no en función de nuestras ac-

ciones. Ninguna idea bioética debería ser medida por su proximidad a un futuro tecnológico o cultural supuestamente visto por algunos, sino por su capacidad para crear futuro, para abrir futuro. Las propuestas bioéticas han de ser medidas por su capacidad para proteger y promover la vida natural y humana, por su capacidad para proteger y promover la posibilidad y el florecimiento de la misma en un universo abierto.

Es normal que quienes conciben el tiempo como un único carril con sus cabos, pasado y futuro, ya presentes y a la vista, piensen la bioética en términos de dilema: o aceleramos la marcha hacia el futuro o la retardamos. Eso es todo. La forma lógica es disyuntiva: *A* o *B*. La disyunción suele entenderse en términos excluyentes y exhaustivos. Es decir, *A* y *B* no pueden darse juntos, y, por otro lado, entre ambos cubren todo el espectro de los posibles cursos de acción. Si formulamos los problemas como dilemas, la función propia de la bioética consiste en elegir. Pero, formulados los problemas bioéticos como retos a la creatividad y laboriosidad humana, la acción más propia de la bioética será la *producción*, en lugar de la *elección*.

Es más, la resistencia al dilema incentiva la creatividad y laboriosidad de los seres humanos. Gracias a dicha resistencia, y a la actividad creativa que desencadena, cada uno de nosotros crece como persona, y la humanidad en su conjunto prospera moralmente. Hay que admitir que en ciertas ocasiones, quizá en circunstancias de urgencia o de necesidad extrema, el dilema moral puede resultar inevitable, al menos a corto plazo. Pero lo que es absurdo es plantear el grueso de los problemas bioéticos, y proyectar el futuro de la disciplina, en términos de dilemas, olvidando nuestra pulsión de resistencia a los dilemas, nuestra capacidad de trabajo y el carácter creativo de la acción humana. Es más, pensamos que la bioética actual, precisamente, tiene que incrementar su resistencia a los dilemas, planteando sus problemas como retos a la creatividad y laboriosidad humana. La imagen social de la bioética será así la de un obrador, antes que la de un campo de batalla.

Hecha esta reflexión podemos preguntarnos de nuevo cómo queremos estructurar los problemas bioéticos suscitados por las nuevas antropotecnias. La crítica a los proyectos antropotécnicos se ha estructurado de muy diversas formas (Fukuyama, 2002; Habermas, 2002; Marcos, 2010; Sandel, 2007), pero la defensa de dichos proyectos se ha presentado casi siempre de modo dilemático, como un juego de todo o nada: o bien aceptamos cualquier antropotecnica, lo cual implicaría supuestamente avanzar hacia el futuro y mejorar al ser humano, o bien renunciamos a las antropotecnias, lo cual implicaría una preferencia por el pasado y un retraso en la mejora humana (Savulescu y Bostrom, 2009). Hasta tal punto este dilema ha cobrado importancia, que la última sociología sostiene que la política empieza a estruc-

turarse en función de la actitud de cada cual hacia las antropotecnias. Los ejes tradicionales, izquierda-derecha, o conservadores-liberales, quedarán obsoletos y serán sustituidos por el eje precaucionistas-proaccionistas (*precautionaries-proactionaries*), valgan los neologismos (Fuller y Lipinska, 2014). Los unos defenderán un uso muy restringido o nulo de las antropotecnias, mientras que los otros abogarán por la implantación irrestricta de las mismas.

Frente a esta nueva dicotomía, es posible ingeniar innumerables vías para mejorar la *vida humana* sin necesidad de perder la naturaleza humana que nos orienta y sirve de guía normativa. Estas vías nacerán y serán desarrolladas solo si ofrecemos resistencia al dilema. Hemos de descartar como excesivamente simplistas dos actitudes, la actitud tecnologista y la actitud neoludita. El tecnologismo resulta acrítico y es una amenaza para la naturaleza humana. Mientras que el rechazo de la técnica es antropológicamente insostenible. Dicho de otro modo, en mi opinión habría que rechazar toda antropotecnia que dañe la naturaleza humana; ahora bien, las reservas frente a una operación de cambio profundo de la naturaleza humana no son en absoluto reservas frente a todas las antropotecnias posibles. Así pues, las antropotecnias han de ser juzgadas no en bloque, sino una a una. Y, este juicio, que nos permite, por ejemplo, valorar como positivo el implante de una prótesis biónica en una persona mutilada y como negativo el intento de producir humanos por clonación, requiere como criterio orientador el de la naturaleza propia del ser humano. Aquí la clave consiste en obviar la supuesta mejora del ser humano y adoptar, en cambio, como labor y reto *la mejora de la vida de los seres humanos*.

Es más, no podemos conformarnos simplemente con jugar a la aceptación o rechazo de las antropotecnias disponibles. La auténtica mejora de la vida humana requiere algo más. Exige una actitud proactiva, creativa y laboriosa. Si sabemos qué es un ser humano y en qué consiste una vida propiamente humana, estaremos en condiciones de proponer nuevas antropotecnias y de orientar correctamente el desarrollo y aplicación de las ya existentes.

Ahora bien, proponer nuevas antropotecnias, discernir entre las mismas y desarrollar solo las que de veras mejoren la vida de las personas, requiere más creatividad y trabajo que la simple aceptación o negación en bloque de todas las nuevas antropotecnias. Este trabajo habrá de ser interdisciplinar, con aportaciones que vengan de campos como el derecho, la biomedicina, las diversas tecnologías y biotecnologías y también de la filosofía y la ética. Desde la filosofía y la ética podemos hacer alguna aportación quizá valiosa a través del desarrollo de un *criterio* orientativo y de una *actitud* proactiva.

Más allá del dilema: criterio y actitud ante las nuevas antropotecnias

Antropotecnias con criterio

El problema básico que presentan las antropotecnias consiste precisamente en concretar qué es un ser humano y qué podría contar como una mejora del mismo. Ambas cuestiones están muy relacionadas, y en la medida en que modifiquemos drásticamente la naturaleza humana mediante la intervención técnica, difícilmente podremos saber ya qué es mejor y qué es peor. En las prácticas de terapia, por ejemplo, no se prescinde de la naturaleza humana. De hecho, se apoyan en ella. El médico no quiere “mejorar” la temperatura de los seres humanos, sino devolver la de su paciente a los 36 o 37 grados que son normales para un ser humano sano. Una práctica tecnológica que pretenda ir más allá de la naturaleza humana destruye de paso los criterios de valoración de la propia tecnología. En consecuencia, difícilmente se puede llamar mejora. Se trataría, en principio, de un cambio sin componente axiológico. Y, en realidad, de un cambio a peor, pues la pérdida del componente axiológico, de la posibilidad misma de valorar, supone ya una pérdida de valor. Parafraseando a Hans Jonas (Jonas, 1995, p. 95-96), podríamos decir que el tránsito hacia la imposibilidad de valor es ya un *disvalor*.

Es decir, solo la atención a la naturaleza humana provee a la técnica de un criterio de mejora. La técnica mejora la vida humana cuando hace que sea más propia y auténticamente humana. Jonas nos aclara lo que entiende por una vida propiamente humana (no transhumana, posthumana, infrahumana, superhumana, inhumana o demasiado humana). Para Jonas, una vida propiamente humana viene caracterizada precisamente por la capacidad de atribuirse deberes: “Significa que en último término lo que consultamos no son los *deseos* anticipados de los hombres posteriores –deseos que pueden ser producto nuestro–, sino su *deber*, deber que no creamos nosotros y que se halla por encima de ellos y de nosotros. Imposibilitarles su deber es el auténtico crimen” (Jonas, 1995, p. 85, cursiva en el original).

No hay vida propiamente humana sin las condiciones de posibilidad de la atribución de deberes, que tienen que ver con las condiciones materiales de nuestra naturaleza animal, así como con las condiciones de libertad, identidad y lucidez propias de nuestro ser social y espiritual. La vida propiamente humana es una vida moral. Estas condiciones nos iluminan a la hora de establecer qué intervenciones técnicas constituyen una mejora de nuestra vida y cuáles no.

El criterio sugerido por Jonas, evidentemente, tiene en su base una cierta concepción de la naturaleza humana y del valor objetivo de la existencia humana. Nuestro deber para con futuras generaciones de humanos ha de tener siempre a la vista su “derecho a una esencia humana aceptable [...] de la cual nosotros, con la alquimia de nuestra tecnología utópica podemos tal vez despojarles” (Jonas, 1995, pp. 86-87).

Por el contrario, sin una noción clara y normativa de la naturaleza humana y de la integridad de la persona resulta imposible la mejora de la vida humana. De esas fuentes nace el *ethos* que puede orientar la mejora. Cuando pretendemos situarnos más allá de esta moralidad natural y objetiva, en realidad, como acertadamente vio Nietzsche, desaparece cualquier posibilidad de mejora: “La última cosa que yo pretendería –nos advierte el autor de *Más allá del bien y del mal*– sería ‘mejorar’ a la humanidad” (Nietzsche, 1992, p. 16).

Hacia una buena actitud

Junto con el criterio recién esbozado precisaremos una cierta actitud. Los criterios residen en el olimpo de las ideas, mientras que las actitudes están incardinadas en la vida. Sería ya un avance hablar de actitud crítica, es decir, de la disposición práctica a aplicar un criterio, una criba, que separe el sí del no, el bien del mal. Efectivamente, la actitud a la que me refiero ha de ser crítica, pero ha de ser mucho más que eso. No puede consistir solo en una buena disposición para aplicar una norma, una regla, un criterio abstracto. Dicho de otro modo, la bioética no puede limitarse a elegir entre la aceptación y el rechazo de las antropotecnias como un todo. Debe juzgarlas una a una conforme al criterio expuesto. Pero ni siquiera esto es suficiente. Para empezar, porque dicho criterio ha de ser aplicado a la vida con una cierta actitud y, para seguir, porque la función de la bioética no se limita a la elección, sino que abarca también la creación y propuesta de nuevas vías de acción.

Pues bien, ante las antropotecnias tenemos a mano un par de actitudes cómodas –excesivamente fáciles y simplistas– que, en mi opinión, deberíamos evitar. La primera se formula en clave tecnologista, la segunda en clave neoludita. Según la primera, lo que técnicamente se puede hacer, éticamente se ha de aceptar, o bien por deseable o bien por simplemente inevitable. La segunda línea de respuesta recela de toda intervención técnica, y en especial de cualquiera de ellas que se produzca sobre el ser humano.

Por ejemplo, cuando Michael Sandel critica las técnicas de reproducción y crianza eugenésicas, lo que denuncia en realidad es un problema de actitud: “La crianza

eugenésica es rechazable porque manifiesta y promueve una cierta actitud hacia el mundo: una actitud de control y dominio que no reconoce el carácter de don de las capacidades y los logros humanos, y olvida que la libertad consiste en cierto sentido en una negociación permanente con lo recibido” (Sandel, 2007, p. 127).

Pero cuando, por el contrario, una actitud dada nos predispone a actuar bien, decimos de ella que es una virtud. Las actitudes no se definen ni transmiten mediante el simple discurso, sino que su desarrollo exige la actividad del sujeto. Pero, aun con todas las limitaciones que impone el discurso, trataremos de perfilar la actitud buscada a través de esta parábola de Kierkegaard: “Había una vez un lirio en un lugar apartado, junto a un arroyuelo [...] Estaba vestido más hermosamente que Salomón en toda su gloria [...] despreocupado y alegre todo lo que duraba el día. El tiempo pasaba sin darse cuenta y felizmente”. Pero un día llegó a su vera un pajarillo charlatán que le habló de esto y de lo otro. “Este pajarillo –escribe Kierkegaard– era un mal pájaro [...] lo que quería es darse importancia [...] haciendo sentir al lirio lo atado que estaba al suelo”. Le contó que existía un campo lejano de lirios “completamente maravillosos”, al lado de los cuales nuestro humilde lirio “aparecía como una nada”. Con estas razones, el lirio comenzó a preocuparse, “no volvió a dormir tranquilo [...] ni a despertarse alegre [...] se sentía encarcelado y atado al suelo”. Acabó por pedir ayuda al pajarillo para proceder a un trasplante. Y una mañana, el pajarillo escarbó con su pico en torno al lirio, desenterró sus raíces y voló con el lirio hacia el campo de los lirios completamente maravillosos. “¡Ay! –concluye Kierkegaard–, el lirio se marchitó por el camino”.

“El lirio es el hombre”, declara Kierkegaard. Y qué fácil sería decir ahora que el pajarillo es la antropotecnia irrestricta, los lirios completamente maravillosos son los utópicos post-humanos, y el lirio desarraigado, volandero, finalmente marchito, es el trans-humano.

¿Qué aprende el hombre afligido de esta parábola? “Aprende a contentarse con ser un hombre [...] y no es que con ello hablemos de manera empequeñecedora, al revés, afirmamos lo supremo”². Contentarse con ser hombre no es contentarse con poca cosa. Valoremos lo que *ya* somos, viene a decirnos Kierkegaard. De otro modo, ¿cómo podríamos aspirar a mejorarnos?, ¿de dónde saldrían las propias aspiraciones y los recursos para hacerlo si fuésemos –por usar la jerga nihilista– un simple animal fracasado y aporético? Si no reparamos en “qué glorioso es ser hombre”

² Los textos citados hasta aquí proceden de Kierkegaard (1963, pp. 46-51).

(Kierkegaard, 1963, p. 72), quizá, como el lirio del cuento, acabemos por perder incluso lo bueno que somos en aras de lo perfecto que ideamos.

¿Quiere esto decir que no debemos hacer nada en pro de una vida mejor?, ¿es este *contentarse* de Kierkegaard un *conformarse*, un *resignarse*? En absoluto. “Aprende de la hormiga”, nos dice, a ser previsor, pero “aprende del lirio qué glorioso es ser hombre, qué gloriosamente vestido estás” (Kierkegaard, 1963, p. 74). Hay que conciliar los dos aprendizajes para laborar en la mejora de la vida humana desde una actitud que se logra “solo cuando el hombre, aunque trabaje e hile, sea completamente como el lirio que ni trabaja ni hila” (Kierkegaard, 1963, p. 99).

Tal como el lirio original del Evangelio está contento con ser lirio, el ser humano debería alegrarse de serlo. Hay mucho de glorioso y bueno en su naturaleza humana. Por añadidura, lo dicho se aplica a todos y a cada uno de los seres humanos y no solo a una élite. En palabras de Kierkegaard: “De la misma manera que no hay una moneda tan pequeña que no lleve la imagen del César, así tampoco existe ningún hombre tan insignificante que no porte la imagen de Dios” (Kierkegaard, 1963, p. 102). Desde esa constatación deberíamos emprender el trabajo de la mejora humana. Luego, el objetivo no ha de ser la superación de lo humano, sino la realización personal de cada ser humano dentro de las coordenadas propias de su naturaleza, dado “lo glorioso que es ser un hombre”.

De hecho, este proyecto se describe con más justicia si hablamos de la *mejora de la vida humana*, y no simplemente de la mejora humana. Reconocemos, con ello, que la vida humana tiene defectos, que es mejorable, obviamente. Una antigua tradición invita a pensar el mal bajo la metáfora de la sombra, como defecto o incompleta realización de lo que de por sí es bueno e incluso glorioso. No se trata, pues, de hacer un ser supuestamente mejor que el humano a partir del humano, sino de mejorar la vida de las personas, y de la familia humana en su conjunto, para que sea una vida *auténticamente humana*. No podríamos mejorar a una persona en el sentido de añadirle valor mediante alguna antropotecnia, pues cada persona, por muy vulnerable o dependiente que sea, posee ya un valor infinito que llamamos dignidad. Se puede, y se debe, eso sí, mejorar la vida de las personas y de la familia humana, de modo que podamos todos llevar una vida propiamente humana, como nos corresponde. De eso hablamos cuando decimos de alguien que se ha vuelto mejor persona. No de que haya mudado su naturaleza humana o su identidad personal, sino de que ha logrado modificar su vida hasta hacerla más propiamente humana y personal. Ha de ser bienvenido todo avance técnico en esta dirección. Por el contra-

rio deberíamos distanciarnos de toda antropotecnia que ponga en riesgo la naturaleza humana o la identidad de cada persona.

Si Sandel, como hemos visto, escribe *Contra la perfección*, no lo hace porque la perfección en sí misma sea mala, sino porque en el negocio de la supuesta mejora humana nunca se trata con la perfección como tal, sino con alguna idea abstracta de perfección que alguien pretende imponer al ser humano real. Al comparar al ser humano concreto y real con esa idea abstracta de perfección se producen varios efectos indeseables. Para empezar, la lección de la historia es que cada vez que ha prevalecido el sueño insensato de la perfección utópica, se ha producido como nefasto efecto colateral un desprecio hacia las personas más débiles, vulnerables y dependientes. El ser humano real, defectuoso como es, sale muy mal parado en la comparación con la utopía ideada. Ello nos hace olvidar, como nos dice Sandel, el don que supone ya nuestra vida humana, o, en palabras de Kierkegaard, lo glorioso de ser hombre.

Serenidad creativa

Con todas estas indicaciones confío en que hayamos alcanzado una cierta visión de la actitud más recomendable ante las antropotecnias. Ahora ha llegado el momento de ponerle nombre, apelando para ello a un texto de Heidegger que me parece particularmente iluminador al respecto. “Quisiera denominar –dice Heidegger– esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas* [...] Podemos decir ‘sí’ al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles ‘no’ en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia” (Heidegger, 2002, p. 28, cursiva en el original).

La actitud está aquí descrita en términos más filosóficos y menos *líricos* que en Kierkegaard, pero se trata en el fondo de la misma actitud. El nexo se vuelve más claro aun si recogemos la cita que hace el propio Heidegger del poeta Johann Peter Hebel: “Somos plantas –nos guste o no admitirlo– que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto” (Heidegger, 2002, p. 20).

Hay quien nos dice hoy –haciendo eco al pájaro de nuestro cuento– que nos desprendamos de nuestro suelo raíz, de nuestra esencia o naturaleza humana, para volar con la antropotecnia hacia parajes completamente maravillosos: “Nadie se para a pensar –nos advierte Heidegger– en el hecho de que aquí se está preparando,

con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano, una agresión comparada con la cual poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno” (Heidegger, 2002, p. 26). Ese ataque se vería cumplido, según Heidegger, “si el hombre de hoy desistiera de poner en juego [...] el pensar meditativo frente al pensar meramente calculador” (Heidegger, 2002, p. 26). ¿Qué pasaría entonces? “Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona. Por ello hay que salvaguardar esta esencia del hombre” (Heidegger, 2002, pp. 30-31). Entiéndase bien, no es que haya que salvar al hombre de la técnica: “Sería necio –escribe– arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos” (Heidegger, 2002, p. 27). Hay que salvar al hombre, eso sí, de una actitud errónea ante la técnica, de una actitud irreflexiva, precipitada, acrítica, poco libre: “Pero también podemos hacer otra cosa –concluye–. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desasirnos (*loslassen*) de ellos” (Heidegger, 2002, p. 28)³.

Este sereno *desasimiento* nos evoca sin remedio ya, y nos aclara, el texto de Kierkegaard: “solo cuando el hombre, aunque trabaje e hile, sea completamente como el lirio que ni trabaja ni hila”. Tomada con una actitud serena, la técnica ha de ser bienvenida. Es más, la actitud de serenidad no tiene por qué ser identificada con una actitud retardataria, ni con la mera inacción, ni siquiera con la simple elección cauta entre las opciones que la técnica vigente tenga a bien ofrecernos. Yendo ahora más allá de Heidegger, creo que se podría abogar con toda justicia por una *serenidad creativa* proactiva –“aprende de la hormiga”–, que oriente la investigación antropotécnica, que abra rumbos nuevos para la innovación tecnológica, que nos indique en qué direcciones debemos investigar para mejorar realmente la vida humana.

Conclusión

Hemos visto como la técnica ha llegado a convertirse en antropotecnia. A partir de ahí, hemos constatado los problemas bioéticos que suscitan las nuevas antropotecnias. Hemos descartado como excesivamente simplistas dos actitudes ante los mismos, la actitud tecnologista y la actitud neoludita, así como el simple planteamiento dilemático que nos obligaría a elegir entre la una y la otra. El tecnologismo resulta

³ Los textos citados hasta aquí proceden de Kierkegaard (1963, pp. 46-51).

acrítico, además de amenazador para la propia esencia del ser humano. Y el rechazo de la técnica es antropológicamente insostenible, pues la vida humana depende desde siempre de la técnica en sus distintas modalidades. Ello nos obliga a buscar criterios y actitudes adecuados para gestionar las antropotecnias sin poner en riesgo al ser humano. El criterio para decir *sí* o *no* a cada una de las diversas propuestas antropotécnicas -juzgadas de una en una y nunca en bloque-, se basará, según sugiere Jonas, en la idea de una vida *auténticamente humana*, es decir, conforme a la naturaleza propia del ser humano. La actitud adecuada para la aplicación de dicho criterio podemos denominarla, finalmente e inspirándonos en Kierkegaard y Heidegger, *serenidad creativa*: debemos orientar creativamente la investigación hacia formas de antropotecnia que mejoren la vida de las personas sin amenazar su condición humana y personal.

Referencias

- Agazzi, E. (2016). El estatuto epistemológico de la bioética. *Arbor*, en prensa.
- Fukuyama, F. (2002). *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Ediciones B.
- Fuller, S. y Lipinska, V. (2014). *The proactionary imperative. A foundation for transhumanism*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Kierkegaard, S. (1963). *Los lirios del campo*. Madrid: Guadarrama.
- Marcos, A. (2010). Filosofía de la naturaleza humana. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 6(35), 181–208.
- Marías, J. (1984). *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1992). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- Sandel, M. (2007). *Contra la perfección*. Barcelona: Marbot.
- Savulescu, J. y Bostrom, N. (Eds.) (2009). *Human enhancement*. Oxford: OUP.