

Antropotecnias y naturaleza humana¹

Alfredo Marcos

Departamento de Filosofía / Universidad de Valladolid (España)

amarcos@fyl.uva.es

La última cosa que yo pretendería sería “mejorar” a la humanidad
Nietzsche, *Ecce Homo*

1. Introducción

Los transhumanistas y posthumanistas de nuestros días se han atribuido la pesada tarea de mejorar al ser humano por vía antropotécnica, aunque para mejorarlo tengan que aniquilarlo (Diéguez, 2016). Pero, ¿se puede mejorar algo sin saber lo que es? O, dicho de otro modo, ¿se puede mejorar al ser humano sin conocer la naturaleza humana?, ¿es posible saber cuándo una modificación constituye una mejora si prescindimos de la naturaleza humana y de su valor normativo?

En lo que sigue trataré de defender un concepto de naturaleza humana según el cual podamos decir *sí* a una técnica humanizada y humanizante y *no* a la disolución técnica de lo humano (cf. Chillón & Marcos, 2015). Es sensato, en mi opinión, todo uso de las (bio)tecnologías para la *mejora de la vida humana*, pero no para la supuesta mejora, superación y, en última instancia, aniquilamiento del propio ser humano.

El concepto de naturaleza humana cuenta con una larga y polémica tradición filosófica. Algunos pensadores han negado directamente que tal cosa exista. Incluso podríamos decir que esta negación ha sido la moda intelectual dominante durante una buena parte del pasado siglo. Sin embargo, recientemente se viene dando una corriente de recuperación y revitalización de la reflexión filosófica sobre la naturaleza humana. Esta recuperación se debe a dos factores. Por un lado, han crecido nuestras posibilidades de intervención técnica sobre el propio ser humano, lo cual ha generado un debate sobre la conveniencia y límites de dicha intervención. Y en el centro de este debate está el concepto de naturaleza humana. Por otro lado, la recuperación de este concepto ha venido de la mano de una tendencia más general hacia la naturalización de la filosofía.

¹ Una versión anterior de este texto fue publicada como “Filosofía de la naturaleza humana”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 35 (noviembre 2010) pp. 181-208. El debate sobre la naturaleza humana y el transhumanismo se ha avivado considerablemente en el último lustro, por ello la versión presente del texto aparece revisada y actualizada.

Tendríamos así una especie de “concepción naturalista de la naturaleza humana” (Mosterín, 2006, 23), valga la aparente redundancia.

Los dos vectores señalados, es decir, capacidad de intervención técnica y naturalización, están relacionados entre sí. Una vez que el ser humano pasa a ser, sin más, parte de la naturaleza, pasa también a disposición de la intervención técnica, como lo están ya otras zonas de lo natural. En cierta manera, dicha artificialización del ser humano ha estado presente desde tiempos inmemoriales. Pero actualmente puede resultar mucho más profunda y quizás irreversible dado el desarrollo y la convergencia de varias tecnologías muy potentes.

Abordaré estas cuestiones mediante un breve repaso de las posiciones que niegan la existencia de la propia naturaleza humana (apartado 2). A continuación me centraré en la idea de naturalización y disponibilidad técnica (apartado 3). Presentaré dos formas clásicas y asumidas de intervención sobre el ser humano: el cultivo y la terapia (apartado 4). Seguiré el debate con las formas más recientes de intervención y supuesta mejora técnica del ser humano (*human enhancement*), defendidas filosóficamente bajo el rótulo de transhumanismo (apartado 5). Por último, estableceré un resumen crítico y conclusivo (apartado 6).

2. La negación de la naturaleza humana

Los filósofos antiguos y medievales que podemos situar en la línea platónica no pusieron en cuestión la existencia de la naturaleza humana, entendida esta como esencia o Idea del ser humano. Antes bien, asumieron como una tarea propia la investigación de los elementos invariantes que condicionan y posibilitan la existencia humana, de los rasgos esenciales que hacen que seamos precisamente humanos y no cualquier otra cosa. También Aristóteles y los aristotélicos identifican una cierta naturaleza humana que consta de aspectos animales, sociales y espirituales integrados en una unidad. El ser humano se halla, así, radicado en el mundo natural, por su condición de animal. Se puede decir que en Aristóteles hay ya una concepción naturalista de la naturaleza humana. Estamos ante un naturalismo moderado, no radical. La condición social y espiritual distingue al hombre del resto de los vivientes. Gracias a esta naturaleza espiritual se puede justificar el aserto que encabeza la *Metafísica* de Aristóteles, conforme al cual todos los seres humanos por naturaleza desean saber. Como es sabido,

las líneas de pensamiento platónica y aristotélica se prolongaron a lo largo de la Edad Media. Y, en general, la afirmación de la naturaleza humana se vio reforzada en el pensamiento cristiano medieval, ya que el propio Dios es su creador, legislador y modelo.

Pero, a lo largo de la modernidad, han sido varios los pensadores que han afirmado que el ser humano carece de naturaleza. En lugar de la misma le han atribuido una libertad incondicionada, una necesidad de hacerse a sí mismo desde una suerte de autodeterminación radical. “Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón - afirma Jesús Mosterín (2006, 17)-, destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la inexistencia de una naturaleza humana”.

Se suele citar en esta línea el precedente renacentista de Pico della Mirandola (1463-1494). Según este autor, Dios habría creado al ser humano fuera de las leyes naturales que determinan al resto de las criaturas, para que construyese su naturaleza sin barrera alguna, según su libertad y arbitrio: “No te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de otros seres está constreñida por las leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado” (2004, 14).

También cita Mosterín a John Locke (1632-1704), ya que para éste todo conocimiento nace de la experiencia, luego venimos al mundo como papel en blanco. Dependemos en el plano cognoscitivo de lo adquirido, pues ningún contenido nos es dado de modo innato. Aun así, Locke no niega radicalmente la naturaleza humana. Arranca su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* con la conocida afirmación de que todos somos por naturaleza libres e iguales. Es más, sobre esta afirmación apoya una filosofía moral y política de corte iusnaturalista. En el plano moral, al menos, y también en el ontológico, Locke reconoce la existencia de una cierta naturaleza humana. Dicho de otro modo, el rechazo del innatismo en teoría del conocimiento no equivale, en Locke, a la negación de la naturaleza humana.

En la misma línea lockeana de negación del innatismo tenemos que poner a algunos autores ilustrados, como Condillac (1714-1780) y Helvétius (1715-1771), para quienes el ser humano es materia completamente maleable en manos de la omnipotente fuerza de la educación. Aquí sí estamos ya cerca de la negación de una naturaleza

humana. También en el caso de los idealistas como Fichte (1762-1814), promotores de la idea de libertad absoluta del yo. En este punto, el idealismo se da la mano con el materialismo de autores como Marx (1818-1883), para quien las relaciones de producción esculpen y determinan a lo largo de la historia lo que los filósofos clásicos llamaron naturaleza o esencia del ser humano. Si cambian las condiciones materiales, cambiará en consecuencia el aspecto del ser humano. Se puede lograr, por esta vía, el advenimiento del “hombre nuevo”. Hoy sabemos, por experiencia histórica, las cantidades ingentes de sufrimiento que ha producido esta suerte de experimento antropológico, así como el poco éxito que ha tenido en la utópica tarea de crear un nuevo hombre.

Ya en el siglo XX, Ortega y Gasset (1883-1956) afirmó que es erróneo hablar de naturaleza humana, pues el hombre tiene, en lugar de naturaleza, historia. Y a mediados del siglo, se extendieron como auténticas modas intelectuales dos corrientes de pensamiento claramente decantadas hacia la negación de la naturaleza humana. Me refiero al conductismo en psicología y al existencialismo en filosofía y literatura. Estas modas intelectuales, que iban un tanto a contrapelo de nuestras intuiciones, de la experiencia cotidiana y del sentido común, han remitido en las últimas décadas gracias a la extensión del proyecto de naturalización de la filosofía.

3. La naturalización de la naturaleza humana

En realidad, la expresión que da título a este epígrafe no es redundante, aunque a primera vista lo parezca. No lo es porque se pueden dar, e históricamente se han dado, diversas concepciones no naturalistas de la naturaleza humana. Para entender esto tendremos que abordar ya directamente el sentido del propio concepto de naturaleza, que hasta aquí venimos utilizando de modo un tanto ambiguo. No cabe duda de que el término cubre un ingente campo semántico. Como es sabido, el término latino *natura* traduce el griego *physis*. Ambos aportan la idea básica de nacimiento y movimiento autónomo. Se han utilizado tanto para referirse a la esencia de algo, lo que ese algo es de por sí, desde su nacimiento, como para nombrar el conjunto de las cosas sometidas a la dinámica autónoma del nacimiento, el movimiento y la corrupción. Así, una cosa es preguntarnos por la naturaleza del ser humano, valga decir por su esencia, y otra cuestionarnos si pertenece o no a la naturaleza, es decir, al conjunto de las cosas

naturales, lo cual es tanto como preguntar si su naturaleza es natural. Y esta cuestión admite diversas respuestas, por más que parezca tautológica a primera vista.

Podemos asomarnos a la pluralidad de respuestas posibles a través del juego de los opuestos. El término naturaleza se opone a términos distintos en diferentes contextos. Así, en un cierto sentido, naturaleza se opone a *cultura*, como aquello que poseemos desde el nacimiento se opone a lo que hemos adquirido. Se podría definir incluso la cultura como la información transmisible por vía no genética. De este modo, lo natural, innato, no adquirido, sería precisamente la información genética². Podríamos, por tanto, sostener una visión culturalista de la naturaleza humana, según la cual, lo esencial y determinante en el ser humano no son los genes o lo innato, sino precisamente lo adquirido por vía cultural.

En otro sentido la naturaleza se opone a la *sociedad*, como el bosque a la urbe. Sócrates decía que, en tanto que ser humano, no se le había perdido nada fuera de la polis. Es decir, proponía una visión más bien social de la naturaleza humana. Muchas personas también actualmente se encuentran mejor ubicadas dentro de la ciudad que en la soledad de la naturaleza (si es que en algún lugar queda aun tal cosa). Por ejemplo, Fernando Savater (2004, 23) escribe: “Nuestra naturaleza es la sociedad. En el bosque o entre las olas podemos llegar a sentirnos a veces (por un tiempo) a gusto; pero en la sociedad nos sentimos, a fin de cuentas, nosotros mismos”. Diríamos, en consecuencia, que el ser humano, por naturaleza, pertenece más a la sociedad que a la naturaleza. Ni siquiera Rousseau recomendaba el simple retorno a lo que él denominó estado de naturaleza.

La ubicación social del ser humano hace que esté sometido no sólo a las leyes naturales, físicas, sino también a una serie de leyes emanadas de la sociedad que podemos juzgar como convencionales. En este sentido, naturaleza se opone a *convención*. De nuevo, podríamos considerar que el ser humano es tal en la medida en que se comporta conforme a tales convenciones y también en la medida en que tales convenciones progresan hasta recoger lo que hoy llamamos derechos humanos. Se puede discutir si la ley de la ciudad debe, a su vez, compararse o aproximarse a alguna suerte de ley natural. En cualquier caso, esta la ley natural-moral, a diferencia de las

² No entraré aquí en la crítica a este tipo de caracterización de la cultura, que me parece claramente dependiente de una posición de reduccionismo genético (que olvida la epigénesis y el desarrollo ontogénico) y de un concepto insostenible de información.

leyes naturales-físicas, sería reconocida por la razón humana, impuesta y acatada como convención desde la libre voluntad de las personas (Carpintero, 2008). Aquí, naturaleza se opone a *razón*, también a *libertad* y a *voluntad*. El ser humano puede entonces ser conceptualizado más por su razón que por su pertenencia a la natura, más por su libertad que por sus condicionamientos innatos, más por sus aspiraciones y proyectos voluntarios que por el punto de partida de su nacimiento.

Ya hemos visto más arriba cómo Ortega oponía naturaleza a *historia*. Así como el resto de los seres siguen su curso marcado por la naturaleza, el planeta su órbita y el animal su instinto, el ser humano traza su ruta social desde la libertad y la razón, de modo que acaba desarrollando una historia. Esta distinción, no obstante, no es tan nítida. Los historicistas sostendrán que también hay una ley de la historia que tiene, por así decirlo, carácter natural y no elegible. Según estos pensadores, nosotros estamos en la historia, pero no elegimos su curso. Una ciencia social avanzada –diría el historicista– podría llegar a explicar y predecir conforme a leyes la marcha de la historia. Por otro lado, al menos desde Darwin, aceptamos que la propia naturaleza tiene historia, no es una mera repetición de ciclos, y que además en muchos sentidos resulta impredecible. Ni siquiera los planetas repiten siempre la misma ruta. El universo en su conjunto, como anticipó Kant, tiene historia, desde su enigmático origen en una explosión inicial, a través de la expansión hasta hoy día, y hacia un futuro difícilmente previsible de un modo determinista. Pero si lo que se quiere decir es que la historia social se mueve en un plano distinto de la historia natural, y que el ser humano se sitúa principalmente en la primera, entonces nos hallamos de nuevo ante una concepción no naturalista de la naturaleza humana.

La oposición entre naturaleza y razón puede aun ser desplegada a través de su formulación griega. Los griegos, y muy señaladamente Aristóteles, distinguieron entre *physis* y *logos*, entre una forma de investigación física (*physikós*) y otra lógica (*logikós*). La primera aborda las cosas tal cual son, en sí mismas, con total independencia de nuestra presencia y pensamiento. La segunda se acerca a la realidad desde el *logos*, desde el concepto, desde el orden de la razón. La primera es más objetiva, la segunda más subjetiva. El conocimiento humano, no obstante, requiere la acción combinada y sinérgica de estos dos modos de investigación.

Hasta aquí hemos contrastado la estabilidad de la naturaleza, su carácter de dato, de ciclo, de ley inmutable, frente a lo humano, más dinámico, cambiante, menos sumiso

a una legalidad implacable, más elegible según preferencia o razón. Sin embargo, y por paradójico que parezca, también se pueden ver las cosas en sentido contrario. Cuando se ha opuesto lo natural a lo *sobrenatural*, lo natural a lo *eterno*, la naturaleza al *espíritu* o a la *gracia*, entonces se ha hecho énfasis en el carácter mudable de la naturaleza. Se ha resaltado la sumisión de la misma al baile del nacimiento y la muerte. En el otro polo estaría lo sobrenatural y eterno. El ser humano, para muchos, pertenece fundamentalmente a este plano, sería una criatura dotada de una chispa divina, dotada de espíritu y asistida por la gracia. En este caso no se niega la naturaleza humana, sino que se la sitúa principalmente en el plano sobrenatural. Lo que se niega es una concepción estrictamente naturalista de la naturaleza humana.

Consideremos, por último, el contraste entre lo natural y lo *artificial*. Hasta hace poco se veía como la oposición entre dos dominios disjuntos de objetos. Los seres vivos, por supuesto, caían siempre del lado de lo natural. El ser humano, productor de los artefactos, era considerado también como parte de lo natural. Actualmente las cosas han cambiado. Tendemos a ver lo natural y lo artificial como fuerzas que confluyen en la producción de los mismos objetos, no como dominios disjuntos de objetos. Los seres vivos, tanto como los no vivientes, pueden ser producto a un tiempo de la naturaleza y del arte. Por ejemplo, los ecosistemas de un parque natural protegido están controlados técnicamente y legislados por leyes sociales. El ratón y el maíz transgénicos son al mismo tiempo hijos de la naturaleza y de la tecnología. En parte siempre ha sido así, al menos desde que hay agricultura y cría selectiva de animales domésticos. Pero hoy la capacidad de intervención técnica sobre lo vivo es mucho más radical, pues podemos manejar directamente sus bases moleculares y genéticas.

Nos preguntamos hoy si deberíamos seguir en la línea de una creciente artificialización de lo natural. Asimismo, el propio ser humano puede ser sometido a modificaciones técnicas, puede ser convertido en artefacto. Aquí el debate sobre la naturaleza humana se desplaza ya decididamente desde el territorio del ser hacia el territorio del deber ser. Nos preguntamos si es correcta, conveniente, deseable o justa, la artificialización del ser humano; para qué, en qué medida, hasta qué punto, con qué límites. ¿Marca o no la naturaleza humana los límites de la intervención técnica sobre el propio ser humano?, ¿conviene que pasemos de ser entidades naturales a ser artefactos de nuestra propia creación? Estaríamos aquí en el caso de una concepción no naturalista, sino artificialista, de la naturaleza humana.

Hemos comprobado, pues, que no hay nada de redundante en la idea de una concepción naturalista de la naturaleza humana. Pues bien, uno de los filósofos más influyentes en la línea de la naturalización de la naturaleza humana fue David Hume, con su *Tratado sobre la naturaleza humana*. Hume afirmaba que, con un enfoque empirista basado en el método inductivo, "cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre" (Hume, 1988, 41 [Introduction, xxiii]). Esta ciencia supondrá la extensión de los principios de la filosofía natural newtoniana al estudio de la naturaleza humana, y dentro de ella al estudio de la moral.

Pero este enfoque naturalista de los estudios sobre el hombre, que promete en principio la tan ansiada certeza científica, lleva en sí el germen de su propia destrucción, y a la larga amenaza a la propia ciencia natural, que no deja de ser una actividad y un producto de la libertad y de la razón humanas. Hoy sabemos, por experiencia, cómo se han desarrollado estas tendencias implícitas en el propio planteamiento naturalista, pero en Hume encontramos ya apuntado el entero recorrido. La naturalización de los estudios morales parece exigir una reducción metodológica de lo normativo y evaluativo, que acaba por establecerse como una reducción ontológica definitiva de la razón y la libertad humanas. De ahí se deriva un emotivismo y un irracionalismo que amenazan a la propia ciencia en la medida en que se reconozcan los aspectos prácticos de la misma. Hume asegura que "no nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas". (Hume, 1988, 561 [2,3,3]).

Los riesgos de una naturalización radical de la naturaleza humana fueron detectados tempranamente por Kant. Esto le llevó a establecer dentro de la esfera del saber tres ámbitos de autonomía, para la ciencia, la moral y el arte, que se corresponden aproximadamente con sus tres grandes obras críticas. De este modo, la moral o el arte quedaban más allá del alcance del método científico, y sometidas a sus propias normas y valores. Es Kant quien aboga por el estudio científico de la naturaleza inanimada, conforme al método newtoniano. Pero al mismo tiempo advierte que no verán los siglos un "Newton de la brizna de hierba", es decir, alguien que consiga poner el estudio de los seres vivos dentro del marco del método newtoniano, alguien que reduzca toda explicación biológica a causa eficiente, alguien que nos permita prescindir de la

teleología a la hora de entender el mundo vivo. En lenguaje contemporáneo, diríamos que para Kant no es esperable una completa naturalización del estudio de los seres vivos. Mucho menos, claro está, de los estudios humanísticos.

Sin embargo, el propio Kant ofreció alguna sugerencia que muy bien pudiera servir a los partidarios del enfoque naturalizador. De hecho, la posición que reserva para la explicación teleológica tiene más que ver con nuestra forma de entender el mundo que con la realidad misma de los seres vivos. Dicho de otro modo, para Kant la necesidad de explicaciones teleológicas se ubica en el terreno epistemológico, no en el ontológico. Dicha necesidad no deriva de que existan y actúen las causas finales en el mundo natural, cosa que en rigor pertenecería al campo de lo nouménico y quedaría más allá de nuestro alcance cognoscitivo, sino de nuestra particular estructura intelectual. Esta debilidad ontológica de la teleología supone una baza para el proyecto naturalizador.

Quizá se pueda atribuir a Darwin el título de “Newton de la brizna de hierba”, el honor de haber sido el naturalizador de la teleología biológica. El propio Kant, salvado el anacronismo, quizá lo hubiese reconocido como tal (Nuño y Etxeberria, 2010, 185-216). Darwin mismo tenía en mente algo así como un proyecto newtoniano para la biología. Cuestión aparte es que los defensores actuales de la naturalización de lo vivo no lo sean ya del modelo mecanicista newtoniano. Lo cierto es que la oleada de naturalización darwinista inmediatamente alcanzó al ser humano, en todas sus facultades, también las que tienen que ver con la razón y la moral. El propio Darwin apuntó en esa dirección desde la publicación de su obra sobre *El origen del hombre* (*The Descent of Man*). En este punto difería claramente del codescubridor de la teoría de la evolución por selección natural, Alfred Wallace, para quien los rasgos intelectuales y morales del ser humano quedaban al margen de una posible explicación naturalista. Lo cierto es que la naturalización de estos rasgos se ha mantenido hasta hoy en el panorama intelectual más como proyecto que como realidad lograda, más como horizonte metafísico que como ciencia positiva. La intencionalidad lingüística y mental, la autoconciencia, el sentido del deber moral, la libertad, son aspectos del ser humano cuya naturalización efectiva no ha llegado; mas se mantiene siempre en el horizonte como promesa.

Lo cierto es que una naturalización completa del ser humano exigiría ir más allá del darwinismo. Darwin nos habla del origen y la génesis evolutiva de los vivientes, y

en especial del ser humano. Pero no hay que confundir el ser con la génesis. Se trata, en realidad, de una antiquísima distinción que se remonta al menos a Platón y Aristóteles. En palabras del biólogo español Andrés Moya (2010, 304): “Las propiedades emergentes, nos han transportado a mundos radicalmente nuevos, mundos que solemos evaluar como progresivamente mancos de naturaleza. El mundo de los humanos es un mundo que se ha fabricado con hallazgos biológicos fundamentales que, una vez aparecidos, nos ha puesto en una tesitura de vida progresivamente desnaturalizada”. No se puede negar que el ser humano y todas sus facultades tienen base biológica, ni que se han ido gestando a lo largo de un proceso evolutivo. También tienen base física, por cierto. Es verdad que estamos constituidos por células tanto como que estamos hechos de átomos. Tan cierto es que nos precede la filogénesis como que venimos del Big Bang. Cualquier avance de las ciencias naturales que permita el esclarecimiento de estas bases y de estos orígenes será de utilidad para conocer mejor al ser humano. Pero esto no es lo mismo que afirmar que el ser humano es un montón de átomos o de células. Es decir, el imprescindible estudio naturalista de la génesis y de las bases físicas y biológicas del ser humano no equivale a la completa naturalización del mismo. El paso que nos falta no está en la biología de Darwin, sino en la filosofía de Nietzsche.

El biólogo C.U.M. Smith (1987) ha llegado a afirmar que Nietzsche fue el primer filósofo que entendió y desarrolló las implicaciones del darwinismo. Yo diría más bien que el pensamiento nietzscheano es una de las vías posibles de prolongación del darwinismo, pero no la única. En realidad lo que propone Nietzsche es disolver el ser en la génesis, hacer una deconstrucción genealógica de la inteligencia y de la moral. Si aceptamos esta posición filosófica, entonces sí se puede decir que una vez descubierto el origen y la base física de algo, ya sabemos todo lo que hay que saber sobre esa entidad. La moral se disuelve en su genealogía. Vistos sus humildes orígenes, conocemos ya su limitada consistencia: mero mecanismo adaptativo, herramienta de la feroz lucha por la vida. Lo mismo se puede decir del conocimiento humano: “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares –nos dice Nietzsche (1990, 17)-, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la ‘Historia Universal’: pero, al fin de cuentas, tan sólo un minuto”. ¿La verdad?, ¿el bien?: Uñas y dientes, útiles para la supervivencia. Ahora sí disponemos de una naturalización completa del ser humano, tanto en su génesis como en su ser. Pero,

obviamente, hemos ido más allá de Darwin, a través de una senda filosófica que disuelve el ser en la génesis.

La naturalización completa nos lleva, a su vez, al problema de la disponibilidad técnica. Podemos preguntarnos si una naturaleza humana naturalizada hasta el extremo es al mismo tiempo una naturaleza humana disponible, apta para su transformación técnica y presunta mejora. El fin y al cabo, podemos hacer de nosotros mismos, como individuos y como especie, mejores máquinas de supervivencia. Podemos, quizá, satisfacer más plenamente nuestra voluntad de poder. Podemos, en la línea nietzscheana, transitar hacia el superhombre. Pero, como muy bien sabía el propio Nietzsche, todo ello no equivale a una mejora de la humanidad. De hecho, en los últimos años han sido muchos los autores que han criticado el proyecto de radical naturalización de lo humano; entre ellos podemos citar a N. Rescher, Th. Nagel, J. Searle, M. Midgley o R. Tallis (cf. Marcos, 2016).

Este debate se ha hecho más acuciante en los últimos años, movido no sólo por la posibilidad filosófica, sino también técnica. Antes de adentrarnos en el mismo, deberíamos reflexionar sobre ciertos modos de intervención en la naturaleza humana que son tradicionales y asumidos. Ello nos permitirá ver las diferencias que existen entre estos modos tradicionales de intervención técnica en lo humano y los que ahora se proponen bajo los rótulos “mejora” (“*enhancement*”) y de “transhumanismo” (Diéguez, 2016a).

4. Cultivo y terapia

La intervención técnica del ser humano sobre la naturaleza es tan antigua como el propio ser humano. Así como la ciencia es una realidad relativamente reciente, la técnica es una constante antropológica. Nuestra propia evolución biológica no se entendería sin la técnica. De hecho, se puede hablar de una suerte de coevolución bio-técnica en la línea de la hominización. En la época neolítica esta intervención humana se hizo más general y notoria con el desarrollo de la agricultura, la domesticación y cría selectiva de animales y la fundación de las primeras urbes. Desde ahí no ha dejado de intensificarse la acción humana sobre la naturaleza. La metáfora tradicional de la madre naturaleza, en cuyo seno se halla la polis de los humanos, se ha invertido. Hoy pensamos en términos de aldea global, en cuyo seno quedan reductos naturales que no

lo son tanto, pues están gestionados y protegidos. Y la técnica, asistida por la ciencia, ha extendido enormemente la artificialización del mundo.

El propio ser humano no ha estado nunca excluido de la intervención técnica. Desde antiguo hemos tratado de potenciar y mejorar nuestras capacidades naturales. Podríamos encuadrar estas intervenciones en dos grandes clases: el cultivo y la terapia. El cultivo de nuestras capacidades, o dicho de otro modo, la cultura, se ha sustanciado en diversas técnicas e instituciones. Mediante el juego de imitación y ejemplo los humanos hemos tratado de mejorarnos los unos a los otros, los padres han tendido siempre a potenciar las capacidades y saberes de los hijos. La tradición oral, en forma de cuento o de canción, ha moldeado el cerebro de muchas generaciones. Las tradiciones morales, con mayor o menor acierto, han buscado la mejora del ser humano. La escuela, como institución, ha resultado históricamente un elemento potentísimo de promoción humana. El mismo papel han desempeñado otras instituciones de todo carácter, desde las políticas y legales, hasta las religiosas y académicas. La escritura, como técnica, acrecienta nuestra memoria y entendimiento de las cosas, nuestra capacidad de conservación y transmisión de información, nuestro acúmulo de experiencia milenaria, nuestras posibilidades de diálogo a través de las generaciones. En la misma línea, técnicas como el entrenamiento en materia deportiva o el ensayo en las disciplinas artísticas buscan potenciar las propias capacidades naturales, llevándolas a veces a realizaciones que sin estas técnicas serían inimaginables. La misma idea de mejora mediante una práctica guiada se ha aplicado en el terreno moral, a través del cultivo de las virtudes como hábitos. Incluso en este terreno autores como Aristóteles han llegado a sugerir que los hábitos constituyen para el ser humano una *segunda naturaleza*. Esta segunda naturaleza, gestada libremente por cultivo, no niega ni anula la primera, sino que la respeta, la toma muchas veces como canon, la diferencia, la orienta y la integra.

Hablo aquí de técnicas e instituciones asumidas y admitidas, que no despiertan recelos morales. Dejo al margen los intentos utópicos de “mejorar” al ser humano mediante selección eugenésica de cualquier género o mediante experimentos sociales totalitarios. Dentro de las intervenciones aceptadas moralmente de un modo casi unánime están las de carácter terapéutico. Desde los lejanos tiempos de la medicina egipcia y el chamanismo, el ser humano ha intentado huir de la enfermedad, paliar el sufrimiento, remediar las carencias y el deterioro. Mediante fármacos mejoramos

nuestro estado de salud, a través de prótesis de todo tipo complementamos o corregimos las capacidades de nuestros órganos motores o sensoriales. Como en el caso del cultivo, en el de la terapia también se aprecia una relación positiva con la idea de naturaleza humana, que ofrece una pauta de normalidad. La función del médico es devolver a la normalidad la temperatura del enfermo, es decir, volver a ponerla en unos 37° centígrados. Las gafas corrigen la visión hasta ponerla de nuevo cerca de lo normal. El antibiótico pretende devolvernos a un estado de salud normal. Incluso los psicofármacos buscan sacarnos de un estado que se juzga como patológico y ponernos de nuevo en situación de salud. No se entendería en absoluto la terapia si no fuese por referencia a un estado de normalidad o de salud que entendemos ajustado a la naturaleza psico-biológica del ser humano. La terapia no niega la naturaleza humana, sino que se apoya conceptualmente en ella.

Sin embargo, a nadie se le escapa que cualesquiera de los recursos mencionados, ya sean de cultivo o de terapia, podrían ser empleados para ir más allá de la naturaleza humana, para sobrepasarla hasta anularla. Aristóteles (*Política*, VIII) se muestra partidario de la inclusión de la música y la gimnasia en el curriculum escolar, pero advierte contra la obsesión de convertir a los niños en maquinas al servicio del virtuosismo musical o de la excelencia atlética. Entiende que dichas técnicas deben orientarse al desarrollo armónico de un ser humano, no a la producción de una especie de monstruo especializado. Es decir, carecen de sentido estas técnicas, se desvirtúan, si no son puestas al servicio de los fines propios de la naturaleza humana.

Del mismo modo, el arte médico, que persigue la salud, puede ser puesto también al servicio de fines que van más allá de la misma. Muchas intervenciones y tratamientos tienen hoy día un carácter más cosmético que terapéutico. Las propias drogas médicas pueden usarse para ganar instantes de excepcional lucidez o placer, o infatigable capacidad de trabajo, más allá de las condiciones normales y saludables. La lucha contra el deterioro físico y el sufrimiento puede convertirse en un intento de retardar o manipular procesos de envejecimiento y muerte que se consideraban hasta hace poco normales, que se asumían como parte de una vida propiamente humana. Aquí las fronteras son muy fluidas y nuestras intuiciones morales empiezan a ser francamente borrosas. No obstante, en general juzgamos como excesivas aquellas prácticas que nos deshumanizan. Bajo este criterio, tendemos a rechazar como abusivas ciertas prácticas, como por ejemplo la especialización de un niño muy pequeño en alguna disciplina

artística o atlética, el doping o el encarnizamiento terapéutico. Aunque sea de un modo difuso, empleamos como criterio el de la naturaleza humana y su armónico y normal desarrollo.

Sin embargo, cuando las antropotecnias se proponen ya directamente la superación de la naturaleza humana, cuando emprendemos la marcha hacia el transhumanismo, entonces los propios criterios de evaluación quedan en suspenso y nos cuesta trabajo dar sentido a términos valorativos como *enhancement*.

5. Más allá del cultivo y la terapia: *enhancement* y transhumanismo

Se entiende hoy día 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 son: nanociencia y nanotecnología, biotecnología y ciencias de la vida, las tecnologías de la información y de la comunicación, así como las ciencias cognitivas y neurotecnologías, la inteligencia artificial y la robótica (Ursúa, 2010, 313). 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*). El punto en el que convergen estas disciplinas es precisamente la posible intervención sobre el ser humano, convirtiéndose, así, en antropotecnias.

Uno de los problemas básicos que se ha presentado en este tipo de proyectos de investigación consiste precisamente en definir 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 las antropotecnias, difícilmente podremos saber ya qué es mejor y qué es peor. Ni en las prácticas de cultivo ni en las de terapia se prescinde del concepto de naturaleza humana. De hecho, como hemos visto, se apoyan en él. Una práctica tecnológica que pretende ir más allá de la naturaleza humana destruye, de paso, los criterios de valoración. En consecuencia, difícilmente se puede llamar mejora. Se trataría más bien de un cambio sin componente axiológico. Y, en realidad, de un cambio a peor, ya que la pérdida del componente axiológico, de la posibilidad misma de valorar, supone ya una pérdida de valor, pues, en palabras de Hans Jonas (1995, 95-6), la mera posibilidad de valor es ya un valor.

Parafraseando a Jonas podríamos decir ahora que el tránsito hacia la imposibilidad de valor es ya un disvalor.

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 (Bertolaso, 2010). Los procedimientos pueden ir desde la modificación de la dieta, incluso de la dieta materna, hasta el cambio de estructuras moleculares u orgánicas mediante biología sintética (Church & Regis, 2012), modificaciones permanentes de bases genéticas mediante técnicas de edición (CRISPR), empleo de diversas sustancias químicas, desarrollo de prótesis motoras o sensoriales, externas o internas, en forma de *hardware* o de *software*, potenciación del crecimiento de la corteza cerebral... 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 la interacción con las máquinas (Bostrom, 2016). Se puede llegar al “mejoramiento” de las capacidades sensoriales, de modo que podamos ver en la oscuridad y también en la franja del infrarrojo o del ultravioleta, así como oír fuera de las frecuencias habituales.

El caso del deporte nos sirve aquí de excelente ejemplo ilustrativo. Hasta el momento, los valores del deporte residían en la naturaleza de los atletas y en su capacidad de entrenamiento, de colaboración en equipo, de esfuerzo, incluso de sufrimiento. Si las condiciones se modifican mediante cualquier forma de *doping*, transfusiones de sangre, y no digamos intervenciones genéticas, selección eugenésica o implantes mecánicos o informáticos, entonces toda la actividad deportiva se desvirtúa, carece de mérito y queda vacía de valores. Dicho de otra forma, se habría hecho imposible el deporte como tal. Por eso las federaciones sancionan determinadas prácticas como fraudulentas. No sólo para custodiar la igualdad de condiciones en una competición justa, sino para preservar el mismo sentido y existencia de la actividad. Por eso en el deporte paralímpico sí se aceptan ciertos tipos de prótesis, como las sillas de ruedas en baloncesto, porque palían una deficiencia estimada respecto a la normalidad humana. Pero sin este criterio, el *human enhancement* aplicado al deporte sencillamente acaba con el sentido y los valores de esta actividad y, en última instancia, con la actividad misma. Acaba también con el significado de la propia palabra deporte, una vez que es erradicada de la *forma de vida* –en términos wittgenstenianos- en la que

actualmente tiene uso. Y posiblemente esta observación referida al deporte sea generalizable a otras actividades e instituciones humanas.

La crítica a los proyectos de supuesta mejora humana ha venido desde varios frentes. Hay quien piensa que estamos ante meras ensoñaciones utópicas o futuristas sin viabilidad alguna. En numerosas ocasiones las ficciones tecnocientíficas han alarmado o ilusionado en exceso, por comparación con lo que realmente han producido (Dublin, 1992; Negro 2009). En efecto, pocas cosas envejecen peor que las utopías futuristas. Las más esclarecidas tecno-visiones suelen convertirse con urgencia en materia apolillada de desván³.

Pero supongamos que en todo o en parte sean realizables los planes de superación de la humanidad por la vía de las tecnologías convergentes. En este caso las objeciones vienen sobre todo del terreno de la ética. En primer lugar, desde el ángulo ecológico, hemos de contar con la ingente incertidumbre que supone una intervención técnica masiva sobre seres vivientes. El estado actual de la ciencia no permite ni de lejos predecir los posibles efectos y riesgos (Bertolaso, 2010). Riesgo para los propios humanos, quizá incluso para muchas generaciones de humanos, y riesgos ecológicos. Hay quien sostiene que, en virtud del principio de precaución, debería al menos producirse una moratoria respecto de ciertas intervenciones bioingenieriles sobre los humanos.

Por otra parte, y desde el pensamiento social, se puede dudar de la justicia e igualdad con que se realizarían las presuntas mejoras. De hecho, dentro de los defensores del llamado transhumanismo, se da un ala libertaria que no muestra en absoluto preocupación por estos aspectos de justicia social. El objetivo de la mejora serían, en definitiva, algunos individuos privilegiados. El ala socialdemócrata del transhumanismo aboga por el desarrollo de procedimientos igualitarios en el acceso a las presuntas mejoras (*World Transhumanist Association*, 2010, 2010a). Ahora bien, es difícil saber qué se puede entender por justicia o equidad en medio de un cambio de la naturaleza humana que afectaría a los individuos, a las relaciones familiares y a las estructuras sociales y políticas. Es como si después del tránsito hacia una nueva humanidad pudiesen seguir vigentes los criterios y valores preferidos por los actuales defensores de lo políticamente correcto. Tan ingenuo es pensar que el ser posthumano

³ Es el riesgo que corren los que pretenden “historiar” el tecno-futuro, como el historiador y autor de *best sellers* Yuval Harari (2016).

resultará a la postre un socialdemócrata al uso, como esperar que los extraterrestres lleguen hablando nuestro idioma.

Tanto Habermas (2002), como Fukuyama (2002) insisten sobre los peligros que tiene la mentalidad transhumanista para la libertad y la democracia. Según Fukuyama, dichas transformaciones, al tocar la naturaleza humana, trastocarían los mismos fundamentos de la democracia liberal. “Huxley tenía razón –afirma-, la amenaza más significativa planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana, y por consiguiente, nos conduzca a un estadio “posthumano” de la historia. Esto es importante –alega Fukuyama- porque la naturaleza humana existe, es un concepto válido y ha aportado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie” (2002, 23).

Por su parte, Habermas argumenta que la creación de unos humanos por la mano de otros, hasta el punto de elegir los propios genes, comprometería definitivamente la autonomía de los seres creados y elegidos como productos de las preferencias de otros, atentaría contra los derechos de futuras generaciones. Se puede añadir que la total artificialización de la génesis humana rompería por primera vez el nexo que a cada uno de nosotros nos une con el mundo en general, con su historia y existencia, haría de nuestros hijos productos tan sólo de la mano del hombre. Cargaría sobre quien manipula una responsabilidad total, para la que nadie está preparado, y sobre el producto de esta manipulación una frustrante desconexión respecto del mundo natural.

En el terreno de la bioética han aparecido también críticas al proyecto de presunta mejora humana (Postigo, 2009). El principio de autonomía queda en entredicho, tal y como hemos visto a través de los argumentos de Habermas (2002). En cuanto a los principios de beneficencia y no maleficencia, es más que dudoso que se puedan aceptar experimentos inciertos sobre seres humanos sin ninguna ganancia clínica. El principio de justicia también quedaría comprometido en la medida en que los recursos disponibles para la presunta mejora compitiesen con los que se dedican a las acciones propiamente terapéuticas. En general el propio cuerpo humano queda degradado en tanto que es tomado como mera herramienta mejorable al servicio de fines externos. Por añadidura, se corre el peligro de que los criterios de valoración y equilibrio riesgo-beneficio no se refieran ya al ser humano concreto, sino a sus rendimientos externos en el campo económico o militar (Bertolaso, 2010).

La defensa de la supuesta mejora humana mediante las antropotecnias procede también de varios frentes. Por un lado están los pensadores llamados transhumanistas. Entre estos se cuenta el núcleo de Oxford, entre cuyos principales exponentes están Nick Bostrom y Julian Savulescu (Savulescu y Bostrom, 2009; Savulescu, 2012). Bostrom, junto con David Pearce, fundó en 1998 la *World Transhumanist Association* (WTA), que constituye otro de los núcleos claves en la defensa del proyecto de presunta mejora humana. En Estados Unidos, Max More fundó en 1990 el *Instituto Extropiano*, que se dedicó, hasta su desaparición, a la promoción de las ideas transhumanistas. A More (2010) debemos esta definición de la empresa transhumanista: “El transhumanismo es una clase de filosofías que buscan guiarnos hacia una condición posthumana. El transhumanismo comparte muchos elementos del humanismo, incluyendo un respeto por la razón y la ciencia, un compromiso con el progreso, y una valoración de la existencia humana (o transhumana) en esta vida”. Reconocemos aquí abiertamente el componente cientificista, racionalista y progresista propio del humanismo ilustrado, pero combinado con un claro afán de superación de naturaleza humana: “El transhumanismo –continúa More- difiere del humanismo en reconocer y anticipar las alteraciones radicales en la naturaleza y las posibilidades de nuestras vidas resultado de varias ciencias y tecnologías”. De hecho, el sociólogo español Igor Sádaba (2009) define precisamente la *transhumanización* como una alteración ontológica artificial de lo natural que hay en nosotros.

Por su parte, la WTA (2010a) abunda en esa orientación al definir el transhumanismo como “el movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y la deseabilidad de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente desarrollando y haciendo disponibles tecnologías”. Sigue presente el componente de optimismo tecnocientífico y la voluntad de superar la naturaleza humana, entendida en términos de limitaciones.

Viene al caso aquí la famosa metáfora de la paloma, que Kant introduce en la *Crítica de la Razón Pura* (Kv, Introducción, B9). El ave siente la resistencia del aire durante el vuelo. Piensa que sin aire volaría mejor y más libre. No sabe que el aire que dificulta y limita sus maniobras es al mismo tiempo el que las posibilita. La naturaleza humana, vista como límite y restricción, quizá sea al mismo tiempo condición de posibilidad de toda mejora, al menos como criterio axiológico de la misma.

Se podría argüir que hay aquí una recaída en la falacia naturalista, pues pretendemos fundar criterios axiológicos de mejora en hechos crudos como la naturaleza humana. Abordaré más abajo esta objeción. Pero antes tendríamos que referirnos al otro frente de defensa de la intervención biotecnológica profunda. Está formado por algunos filósofos continentales contemporáneos, como por ejemplo Peter Sloterdijk y Giorgio Agamben.

El núcleo anglo-americano, como hemos visto, se apoya en la tradición científicista y tecnologista, con gotas de futurismo visionario, según la cual la salvación/superación de la humanidad llegará por vía tecnocientífica. La base filosófica incluye una completa naturalización del ser humano, que no pasa de ser un producto transitorio de la evolución darwiniana; y, como tal, un producto superable mediante una prolongación tecnocientífica de la evolución. La intervención profunda sobre la naturaleza humana se defiende desde la naturalización plena de la misma. En el caso de los continentales, como Sloterdijk y Agamben, las bases son diferentes, aunque las consecuencias confluyan. Aquí se parte más bien de la negación de la naturaleza humana, en la línea existencialista: “El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética –afirma Agamben (2003)- es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia”. La devaluación de la naturaleza humana, de filiación existencialista, podemos exponerla también con palabras de Sloterdijk (2003, 35-6): “Fue precisamente a la Modernidad existencialista a la que se le revelaron los motivos por los cuales para los seres humanos es menos importante saber quiénes son que saber dónde están”.

La confluencia de la naturalización y de la negación se aprecia ya en Nietzsche⁴, otro de los clásicos que más influyen sobre pensadores como Sloterdijk o Agamben. En última instancia, si la naturaleza humana es plenamente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente. La antropotecnia profunda está indicada en ambos casos. Según Nietzsche (2004, 4), “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre el abismo”. Y continúa acumulando metáforas en el mismo sentido: puente y no meta, tránsito y ocaso es el ser humano. Desde estas bases filosóficas se predica el asalto técnico al ser humano.

⁴ Sobre la confluencia del pensamiento de Nietzsche con la tradición darwiniana ya hemos citado más arriba a C.U.M. Smith (1987). Para la confluencia entre el existencialismo de Heidegger y el darwinismo puede verse Castrodeza, 2009.

Para ser más precisos, las herramientas del asalto serán no sólo biotecnológicas, sino también biopolíticas. Agamben (2003, 11), en este sentido, afirma que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”. Ya Foucault (2007) había explorado el advenimiento de la biopolítica, llegada en los dos últimos siglos junto con la posibilidad técnica de intervenir sobre la biología humana. Obviamente, la disponibilidad técnica de la naturaleza humana requiere una dirección (bio)política de las intervenciones. Por su parte, Sloterdijk caracteriza al ser humano como una extraña criatura, cargada de enfermedades genéticas y de limitaciones que podría superar gracias a la bioingeniería y a la inteligencia artificial. Sostiene que aunque hoy día puedan ser rechazadas técnicas como la intervención sobre el genoma, en el plazo de pocas décadas serán comúnmente aceptadas y aplicadas siguiendo una política de especie. En su libro *Normas para el parque humano* (2003), da por muerto el humanismo y propone una “nueva estructura de cultivo” posthumanista, desarrollada a través de las recientes antropotecnias, ya que lo que hoy “llamamos hombre es, en verdad, la forma de vida aporética, sin salida. Es el ser que tiene que hacer algo consigo para soportar su falta de salida [...] En eso, son los hombres, de la cabeza a los pies, criaturas de la huida hacia delante” (Sloterdijk, 2001, 73). “Al fracasar como animal –continúa Sloterdijk (2003, 55-6)-, el ser indeterminado se precipita fuera de su entorno”.

En resumen, creo que nos hallamos ante un problema filosófico doble. Por un lado tenemos que afrontar la valoración de las propias antropotecnias. Separadamente, deberíamos criticar el complejo filosófico trans/post-humanista que aspira a tomarlas como bandera propia y como ariete contra la naturaleza humana.

6. Visión crítica y conclusiones

Creo, en efecto, que importa considerar por separado las dos cuestiones señaladas. Eso significa que quien se opone a la abolición de la naturaleza humana, a su presunta mejora por superación o evolución, quien ve con recelo la apelación al hombre nuevo o al superhombre, quien pone bajo sospecha a los enterradores del humanismo, no tiene por qué renegar de los avances tecnológicos. La crítica al transhumanismo oxoniense y al posthumanismo continental no tiene por qué estar asociada a posiciones neoluditas. Bienvenidos sean los progresos técnicos cuando estos contribuyan, en efecto, a *mejorar la vida humana*. No cabe duda de que la cirugía con anestesia resulta

una bendición y un indudable progreso. Tampoco hay duda de que el buen uso de los antibióticos ha mejorado nuestra existencia. Pero dicha mejora sólo tiene sentido y es evaluable sobre el fondo de la propia naturaleza humana. Son los abolicionistas de la naturaleza humana los que carecen de argumentos para señalar un progreso o una mejora, pues junto con la naturaleza humana se pierde también el criterio de valor.

Se nos impone, así, como filósofos, la tarea de ponderar las nuevas antropotecnias, no en forma de un conglomerado convergente, sino precisamente al contrario, una por una, caso por caso. Es más que posible que de las nanotecnologías pueda salir algún remedio, terapia o mitigación del sufrimiento, como sucederá probablemente a partir de las biotecnologías, y de las ciencias cognitivas o informacionales. También es posible que en algunas de sus aplicaciones estas técnicas resulten peligrosas, innecesariamente arriesgadas, contrarias a la ética y a la dignidad de las personas, injustas desde el punto de vista social y puede que simplemente inútiles. No se ve, por ejemplo, qué bien pueda traer la clonación humana, y sí parece, por el contrario, una fuente de problemas de todo tipo. La posibilidad de aplicar con garantías y confianza lo que sensatamente veamos como positivo, y de rechazar sin complejos lo que nos parezca desacertado, depende a su vez de la posibilidad de juzgar la tecnociencia con criterios independientes apoyados en la naturaleza humana.

Nunca ha sido tan urgente, en consecuencia, la tarea filosófica de pensar la propia naturaleza humana. Será esto lo que nos permitirá aplicar con criterio las antropotecnias. Lo erróneo no son las nuevas tecnologías, sino su orientación utópico-futurista. Nunca ha sido más urgente pensar la naturaleza humana, para evitar la pérdida de la misma por la vía de los hechos. Y también para evitar las actitudes luditas, causadas por el miedo, que paralizarían la ciencia y la tecnología y con ello las posibilidades de efectivas mejoras de la vida humana.

Al examinar cada técnica y cada aplicación en particular, pueden servirnos como guía de análisis los principios de bioética, ya que hablamos de intervenciones sobre seres vivos y humanos, así como de decisiones biopolíticas. Pero, además, habrá que escrutar con cuidado problemas como el de la identidad. Cualquier aplicación (bio)tecnológica que me haga “mejor” a costa de una pérdida de identidad personal resultará reprochable. También es conveniente examinar la reversibilidad. Si hoy tenemos libertad para emprender o no una intervención técnica sobre humanos, sería de locos perder a través de la intervención la propia libertad de decidir, de modo que en

nombre de una presunta mejora perdamos la libertad misma. Respecto de cualquier intervención deberíamos preguntarnos, no sólo si la hacemos libremente, sino también si favorece nuestra libertad, incluso para deshacer la propia intervención. Raramente sucede esto, por ejemplo, con los experimentos eugenésicos. La cuestión de la arrogancia intelectual también es digna de consideración. La conciencia de limitación epistémica y práctica, el sabernos falibles, debería acompañarnos como una sombra. Respecto a la construcción de la realidad desde la arrogancia de la razón, la experiencia nos dice que siempre ha generado sufrimiento. Se puede alegar que *ahora* sabemos más. Pero de nuevo podemos apelar a la experiencia, que nos dice que siempre que se ha actuado desde el *logos* sobre la *physis*, en cualquier época, se ha hecho con esa convicción de que *ahora* sí que sabemos más. La arrogancia siempre ha sido arrogante. Y lo es hoy. La actitud de humildad intelectual y de falibilismo, así como los principios prudenciales, deben permanecer vigentes en todo momento.

Por lo que hace al otro frente, a la cuestión filosófica, mi crítica al futurismo transhumanista depende en gran medida, como he sugerido, de las ideas de Hans Jonas. Llegó el momento de exponerlas de modo un poco más preciso y de responder, de paso, a la posible acusación de falacia naturalista.

Jonas diseña una ética de la responsabilidad para una era tecnológica. A mayor capacidad de intervención mayor responsabilidad. Su ética tiene como piedra angular el llamado principio de responsabilidad, que él entiende como un imperativo categórico. Lo formula de varias maneras, pero en esencia viene a decir: "Obra de tal manera que no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra" (Jonas, 1995, 9). Se basa en que es objetivamente mejor un universo con seres humanos que sin ellos. Incluso es más valioso un universo con seres vivos que sin ellos. Y, en el fondo metafísico de la cuestión, es más valioso el ser que la nada, ya que el ser es la única posibilidad de valor, y la mera posibilidad de valor es ya un valor. Y una vez que hemos reconocido el bien objetivo, contraemos un deber con base objetiva que se expresa en el principio de responsabilidad.

Pero aclaremos: la continuidad de la vida humana ha de entenderse como continuidad de una vida "propriadamente humana" (no transhumana, posthumana, infrahumana, superhumana, inhumana o demasiado humana). Y para Jonas, una vida *propriadamente* humana viene caracterizada precisamente por la posibilidad de atribuirse deberes. No hay vida *propriadamente* 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 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 antropotecnias constituyen una mejora genuina de nuestra vida y cuáles no.

Así pues, los criterios sugeridos por Jonas tienen en su base una cierta concepción de la naturaleza humana y del valor objetivo. Nada de esto sería posible si aceptásemos los dos dogmas modernos que Jonas critica. Según él, la modernidad ha establecido algunos dogmas indiscutibles. Uno de ellos es que no hay verdades metafísicas. Si lo aceptamos, sería ocioso hablar de naturaleza humana. El otro es que no hay camino del “es” al “debe”. Si lo aceptamos, huelga pensar sobre valores objetivos. Ninguno de los dos dogmas le parece a Jonas invencible. Es más, son mutuamente incompatibles desde el punto de vista lógico, pues el segundo constituye una afirmación de carácter metafísico que el primero impugnaría. Pero se refuerzan mutuamente desde el punto de vista retórico: si no hay verdades metafísicas, toda verdad vendrá de la ciencia, y como la ciencia estudia los seres con abstracción de su valor, nada de lo que la ciencia diga se trasladará al plano del deber-ser. De ahí que una plena naturalización de la naturaleza humana nos deje a la intemperie en el plano axiológico y al albur de cualquier antropotecnia.

Para Jonas, sí hay verdades metafísicas, y entre ellas está la que afirma la conexión entre ser y valor. Este es el camino que le permite a Jonas transitar desde el ser al valor sin caer en la falacia naturalista. Lo hemos visto: el ser como única posibilidad de valor y la posibilidad de valor como valor. Por otra parte, ni siquiera es cierto que el conocimiento naturalista, ya sea científico o filosófico, carezca de implicaciones axiológicas. Se comete una falacia si uno infiere “deber ser X” a partir de “es el caso que X”. Por ejemplo, del hecho de que se cometan asesinatos no se sigue que se deban cometer. Pero no se cae en falacia de ningún tipo si afirmamos que “es el caso que Y” sirve como un elemento, entre otros, para obtener enunciados de deber, como quizá “debe ser X” o incluso “no deber ser Y”. Raramente podríamos prescribir contra el asesinato si no conociésemos qué es y las consecuencias de todo tipo que produce.

En suma, no hay falacia naturalista en afirmar que los criterios axiológicos que nos permiten evaluar las mejoras en nuestra vida se basan en el conocimiento de la naturaleza humana. Sin una idea de lo que es el ser humano, de lo que constituye su

función y su felicidad, ¿cómo podríamos decir que se ha dado una mejora? Jonas llega a afirmar que el progreso técnico es un objetivo facultativo, no obligatorio. Un progreso más lento contra una enfermedad no amenaza a la sociedad, pero la pérdida de los valores morales por un impulso excesivo al cambio tecnocientífico dejaría sin valor los éxitos obtenidos (Jonas, 1997, cap. 6). Si esto dice respecto del progreso terapéutico, cuánto más de la transición hacia el superhombre. La propia medicina, como ciencia y como práctica clínica, tiene por finalidad el restablecimiento a un estado natural de un organismo humano vivo. Sin tal referencia poco podríamos decir del progreso médico.

Consecuentemente, ni la mejora efectiva de la vida humana, ni los criterios de valoración llegarán de la mano de la negación de la naturaleza humana. Tampoco de la mano de su radical naturalización. ¿Qué concepto de naturaleza humana queda pues disponible o resulta prometedor? Creo que se puede explorar la dirección kantiana, como hace Habermas en su polémica con Sloterdijk. En Kant no se niega la naturaleza humana y existe una resistencia a su plena naturalización. En Kant se hace énfasis en la dignidad humana y en la inmoralidad que constituye el tratar a los humanos como medios, aunque sea como medios para diseñar el futuro superhombre. Sin embargo, quizá en Kant la desnaturalización de la naturaleza humana sea excesiva. Viene aquí al caso el pasaje de la *Crítica de la razón pura* (Kvr, A532, B560) en el que Kant afirma: “Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad*”. Este texto parece tener continuidad con otro más famoso que le sirvió de epitafio y que encabeza la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto [...]: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”. En la concepción kantiana de la naturaleza humana quizá se dé un extrañamiento excesivo respecto de lo puramente natural, al menos para el gusto contemporáneo. Tal vez este hecho se deba a la aceptación por parte de Kant de la mecánica newtononiana como modelo de toda ciencia. Con el mecanicismo viaja una concepción determinista de la causalidad física que hoy consideramos superada. En consecuencia, los mundos de la naturaleza y de la libertad, el cielo estrellado y la ley moral, no tienen por qué ser tan ajenos el uno al otro como Kant sugiere. Salvado el determinismo propio de la ciencia de sus días, hay muchas ideas en Kant que pueden hoy servirnos para pensar las nociones de dignidad y de naturaleza humana.

Otra tradición que, a mi modo de ver, es valiosa y prometedora para esta tarea que hoy nos urge es la aristotélica; en la línea de una naturalización moderada de la naturaleza humana. Aquí contamos con la ventaja de que el ser humano no aparece completamente separado de la naturaleza, pero tampoco absolutamente naturalizado. La idea de naturaleza humana que hay en Aristóteles incluye e integra seriamente nuestra condición animal, como ha destacado un aristotélico contemporáneo, Alasdair MacIntyre. Somos animales y por ello vulnerables (Marcos, 2016). Sin embargo, la naturaleza humana no se reduce a esta condición. Somos también sociales, políticos, y por tanto dependientes los unos de los otros (MacIntyre, 2001; Marcos, 2013). Y tenemos una dimensión racional o espiritual que se proyecta hacia lo ético, lo lingüístico, la capacidad de autoconciencia y la libertad. Con todo, cada ser humano es una unidad en la que estas dimensiones aparecen integradas, no meramente yuxtapuestas. A partir de esta concepción de la naturaleza humana, Aristóteles (*Ética Nicomáquea*, 1097b 20–1098a 20) sugiere una idea de función del hombre y de felicidad humana que resulta hoy día una base muy prometedora para evaluar sensatamente cualquier propuesta de intervención (bio)tecnológica.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G., 2003, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pretextos, Valencia.
- Aristóteles, 1994, *Política*, Gredos, Madrid.
- Aristóteles, 1995, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid.
- Bertolaso, M., 2010, “Super-naturali” come vampiri: L’Enhancement in medicina, en Cullen, C. (ed.), *La medicina dei nuovi vampiri*, Academia Universa Press, Milán.
- Bostrom, N., 2016, *Superinteligencia: Caminos, peligros, estrategias*, Teell Editorial, Zaragoza.
- Carpintero, F., 2008, *La ley natural*, Encuentro, Madrid.
- Chillón, J. y Marcos, A., 2015, “Técnica y sentido”, *Scio. Revista de Filosofía*, núm. 11, pp. 77-100.
- Church, G. M. y Regis, E., 2012, *Regenesi: How Synthetic Biology Will Reinvent Nature and Ourselves*. Basic Books, Nueva York.
- Diéguez, A., 2016, “Transhumanismo: entre el mejoramiento y la aniquilación”, *Investigación y Ciencia*, noviembre, número 482, pp. 48-49.
- Diéguez, A., 2016a, *Transhumanismo. La búsqueda del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona.
- Dublin, M., 1992, *Futurehype: The Tyranny of Prophecy*, Penguin Books, New York.

- Foucault, M., 2007, *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, México.
- Fukuyama, F., 2002, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona.
- Habermas, J., 2002, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona.
- Harari, Y., 2016, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Debate, Barcelona.
- Hume, D., 1988, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.
- Jonas, H., 1995, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona.
- Jonas, H., 1997, *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona.
- Kant, I., 1978, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.
- Kant, I., 2000, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid.
- MacIntyre, A., 2001, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona.
- Marcos A., 2013, "Antropología de la dependencia", en A. Muñoz (ed.), *El cuidado de las personas dependientes ante la crisis del estado de bienestar*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2013, pp. 21-34.
- Marcos, A., 2015, "Nuevas perspectivas en el debate sobre la naturaleza humana", *Pensamiento*, vol. 71, nº 269, pp. 1239-1248.
- Marcos A., 2016, "Vulnerability as a Part of Human Nature", en A. Masferrer y E. García (eds.), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*, Springer, Berlín, pp. 29-44.
- More, M., 2010, *Transhumanist FAQ*, <http://extropy.org/faq.htm>, consultado el 22 de febrero de 2010.
- Mosterín, J., 2006, *La naturaleza humana*, Espasa, Madrid.
- Moya, A., 2010, La domesticación de la naturaleza: de la artificialización a la intervención, *Endoxa*, 24: 291-310.
- Nietzsche, F., 1990, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, F., 2004, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- Negro, D., 2009, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid.
- Nuño, L. y Etxeberria, A., 2010, ¿Fue Darwin el Newton de la brizna de hierba? La herencia de Kant en la teoría darwinista de la evolución, *Endoxa*, 24: 185-216.
- Pico della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, UNAM, México, 2004 (traducción de A. Ruiz Díaz)
- Postigo, E., 2009, Transumanesimo e postumano: Principi teorici e implicazioni bioetiche, *Medicina e Morale*, 2009/2: 267-282.
- Sádaba, I., 2009, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Península, Barcelona.
- Savater, F., 2004, *Política para Amador*, Ariel, Barcelona.
- Savulescu, J., 2012, *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*, Tecnos, Madrid.

- Savulescu, J. y Bostrom, N. (eds.), 2009, *Human Enhancement*, OUP, Oxford.
- Sloterdijk, P., 2001, *Extrañamiento del mundo*, Pretextos, Valencia.
- Sloterdijk, P., 2003, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid.
- Smith, C.U.M., 1987, "Clever Beasts Who Invented Knowing": Nietzsche's Evolutionary Biology of Knowledge, *Biology and Philosophy*, 2: 65-91.
- Ursúa, N., 2010, ¿Tendrá la "Convergencia de Tecnologías" (CT) y la "Mejora Técnica del Ser Humano" un impacto similar al darwinismo? implicaciones y consideraciones filosóficas, *Endoxa*, 24: 311-329.
- World Transhumanist Association, 2010, *The transhumanist declaration*, <http://humanityplus.org/learn/philosophy/transhumanist-declaration>, consultado el 22 de febrero de 2010.
- World Transhumanist Association, 2010a, *The transhumanist FAQ*, <http://humanityplus.org/learn/philosophy/faq>, consultado el 22 de febrero de 2010.