

La mejora (de la vida) humana: una reflexión antropológica y ética

Alfredo Marcos

Departamento de Filosofía / Universidad de Valladolid
amarcos@fyl.uva.es
www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos

1. Introducción

Las diversas técnicas que se proponen hoy día para la mejora humana plantean profundos problemas a la bioética. Algunas son apenas vislumbres utópicos o juegos de ficción futurista. Pero otras están ya entre nosotros, forman parte de nuestra vida cotidiana [como iremos viendo a lo largo del presente seminario]. Así pues, resulta obligado para la bioética emprender una reflexión sobre las mismas. Y no va a ser tarea fácil.

Tenemos a mano, eso sí, un par de respuestas cómodas -excesivamente fáciles y simplistas- que, en mi opinión, deberíamos evitar ya desde el comienzo de nuestra reflexión. 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.

No me detendré en la crítica a estas dos posiciones extremas. Voy directamente a esbozar una actitud intermedia y -según creo- mejor como respuesta a los problemas éticos que plantean las técnicas para la supuesta mejora humana. La dinámica tecnologista es la del *sí* irrestricto a cualquier antropotecnia, mientras que la posición neoludita opone un *no* cerrado a cualquier modificación técnica del ser humano. La actitud intermedia dirá *sí* a veces y *no* otras. Pero lo dirá ¿en función de qué? Se entiende perfectamente que la formación de esta actitud -que de momento me resisto a nombrar- vaya a ser una tarea ardua. Va a requerir mucho trabajo, tanto reflexivo como práctico. Lo que puedo hacer aquí no es sino mostrar de modo impreciso y tentativo el sentido en el que tendremos que ir orientando ese trabajo.

Para llevar a cabo esta labor, comenzaré por hacer algunas observaciones históricas sobre la posición de la técnica en el conjunto de la vida humana (apartado 2). Veremos, a través de las mismas, hasta qué punto lo humano y lo técnico se pertenecen mutuamente. A partir de aquí, y una vez aceptada la condición necesariamente técnica de la vida humana, tendremos que desarrollar algún criterio para elegir las modalidades técnicas que favorecen o mejoran la vida humana y desdeñar aquellas otras que la falsean, la envilecen o destruyen.

Y donde he dicho *criterio*, en realidad quiero decir *actitud*. La actitud va mucho más allá del criterio. Este último reside en el olimpo de las ideas, mientras que la primera está incardinada 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. En el apartado 3 trataré de perfilar mejor esta actitud, incluso intentaré buscarle un nombre que le haga justicia. Por último, y a modo de conclusión, resumiré en el apartado 4 las sugerencias obtenidas.

2. El lugar de la técnica en la vida humana

Si aceptamos la definición clásica aristotélica del ser humano como animal social y racional, tenemos que reconocer inmediatamente que ninguna de estas tres dimensiones se cumple sin el auxilio de la *técnica*. 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, y no sería funcional sin ellas.

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. Técnicas que van desde los sistemas lingüísticos más primitivos, hasta la telefonía, pasando por la escritura y la imprenta. Todas ellas han ido configurando las sociedades humanas del momento.

También el aspecto racional o espiritual del ser humano está marcado por lo técnico. De hecho, la técnica no es solo una modalidad de la acción productiva, sino

también una forma de exploración de la realidad, un modo de ampliar nuestro conocimiento, una manera de internarnos en los espacios de posibilidad reales que no resultan actualizados por la mera acción de la naturaleza. La técnica -llamada entre los latinos *ars*- también 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 éticos.

No es extraño en absoluto, sino más bien lo esperable, que los desarrollos de la técnica hayan incidido en todo momento, para bien o para mal, sobre la vida humana. El mito de Prometeo constituye una de las primeras huellas del profundo conflicto ético que suscita la técnica. No es este el momento para intentar siquiera una exégesis del mito en cuestión. Tan solo me permito recordar que la técnica ha sido vista desde antiguo como una parte de la acción humana con implicaciones morales de gran calado.

Más, en la historia de la relación de la técnica con la vida humana, hay un punto de inflexión prominente. Se trata del momento en que la técnica entró primero en colaboración y después en simbiosis con la ciencia. Se trata, dicho en otras palabras, 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. Es más, esta confluencia ha sido una de las causas del desarrollo del propio mundo moderno. Y la modernidad no ha hecho sino estrechar este lazo, hasta el punto de que hoy día dependen estrictamente la una de la otra, ciencia y técnica. La dependencia ha llegado a convertirse en íntima simbiosis. Por ello hay autores que prefieren hablar ya de tecnociencia, como una realidad única, con componentes quizá distinguibles todavía en el concepto, pero ya no en la práctica.

Con la llegada de estas nuevas modalidades de la técnica, el impacto social y ético de la misma se vuelve mucho más contundente y profundo. Pensemos en los procelosos debates éticos suscitados por los usos bélicos y civiles de la energía nuclear, o en las nuevas tecnologías de la comunicación, que también han generado efectos sociales y debates éticos de hondo calado.

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. Es cierto que los humanos hemos modificado algunos seres vivos, al

menos desde el Neolítico, a través de la crianza y el cultivo selectivo. Pero el conocimiento de las bases moleculares de la vida pone ahora 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 nuestra 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 [del cual este seminario es un buen índice]. 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.

Hasta tal punto estos debates han cobrado importancia, que la última sociología sostiene que la política en un futuro próximo se estructurará en función de la actitud de cada cual hacia la biotecnología y el transhumanismo. Los ejes tradicionales, izquierda-derecha, o conservadores-liberales, quedarán obsoletos y serán sustituidos por el eje precaucionistas-proaccionistas (*precautionaries-proactionaries*), valgan los neologismos. Los unos defenderán un uso restringido o nulo de las antropotecnias, mientras que los otros abogarán por la implantación irrestricta, o casi, de las mismas².

Como en casos anteriores, podemos localizar precedentes incluso remotos de las antropotecnias. Es decir, no se trata de un fenómeno estrictamente nuevo. Las viejas técnicas de terapia y cultivo (o cultura) del ser humano siempre han tratado de mejorarlo. Pero, también como en casos anteriores, la potencia de las actuales antropotecnias supone un salto cualitativo. Estamos, no cabe duda, frente una responsabilidad de nueva escala respecto de la propia naturaleza humana. Ante esta

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*). Véase Marcos, A. (2010). Filosofía de la naturaleza humana. [Versión digital] *Eikasía. Revista de Filosofía*, 6 (35) 181-208. Recuperado de <http://revistadefilosofia.com/35-10.pdf>.

² Véase Fuller, S. y Lipinska, V. (2014). *The proactionary imperative. A foundation for transhumanism*. New York: Palgrave Macmillan.

situación, y en respuesta a la misma, quiero sugerir el desarrollo de una cierta actitud que trataré de perfilar en lo que sigue.

3. Construyendo una actitud

Una actitud es una disposición estable para actuar de un cierto modo ante circunstancias concretas que pueden ser muy variables. 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 recibido³.

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: “Lo que hay que hacer después de haber aprendido –afirma Aristóteles- lo aprendemos haciéndolo”⁴. Cuando se trata de dirimir qué antropotecnias queremos y cuáles rechazamos, creo que es mejor desarrollar una actitud que proponer simplemente un criterio. Y no es que los criterios sean desdeñables, desde luego tienen sus usos. Pero al final tendremos que aplicarlos con una cierta actitud.

Ahora bien, ¿qué se puede hacer a favor de una cierta actitud desde el discurso? Al fin y al cabo, esto es [una conferencia], y no una sesión de ensayo o de entrenamiento. Mi intención es usar el discurso a modo de escalera desechable, como nos enseñó Wittgenstein. Si concluida [mi intervención] alguien ha alcanzado un mejor punto de vista, desde el cual vislumbrar una cierta actitud, me daría por más que satisfecho. A partir de ahí, el discurso como tal es prescindible; lo que cuenta es lo que hemos hecho con él y lo que podamos hacer en adelante: la praxis.

Pero obsérvese que esta praxis ya ha empezado: hemos [viajado], leído, dialogado, escrito, estamos hablando o escuchando, reflexionando siempre. Lo hemos hecho -lo estamos haciendo- por algún motivo, quizá preocupados por entender las

³ Sandel, M. (2007). *Contra la perfección*. Barcelona: Marbot, 127.

⁴ *Ética a Nicómaco*, 1103 a 32.

implicaciones vitales de las nuevas antropotecnias. Todo ello son acciones que van construyendo una cierta actitud y que en parte son ya fruto de ella.

Volvamos ahora al discurso, que -hay que entenderlo- forma también parte de la praxis: con nuestras palabras llevamos a cabo acciones; por ejemplo, vamos poniendo peldaños en nuestra escalera. Para colocar el próximo me valdré de algunas palabras de Søren Kierkegaard.

3.1. Contentarse con ser hombre. Qué glorioso es ser hombre

“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 con deliberada ingenuidad. La aclaración resulta enternecedora por innecesaria, pues, de hecho, en todas nuestras parábolas o fábulas el protagonista es siempre el hombre. Qué fácil sería decir ahora, con la misma ingenuidad, 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”⁵. Contentarse con ser hombre no es contentarse con poca cosa. Valoremos lo que ya somos, viene a decirnos Kierkegaard. De otro modo, ¿cómo

⁵ Los textos citados hasta aquí proceden de Kierkegaard, S. (1963). *Los lirios del campo*. Madrid: Guadarrama, 46-51.

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”⁶, quizá, como el lirio del cuento, acabemos por perder incluso lo bueno que somos en aras de lo perfecto que ideamos:

La invitación a aprender de los lirios –dice Kierkegaard- debería ser amablemente recibida por todos [...] Cuanto más avanzan lo artificial y el activismo, más y más son los que en cada generación trabajan como esclavos toda la vida en los bajos y subterráneos parajes de la confrontación, y como los mineros que nunca ven la luz del día, así estos desgraciados jamás llegan a ver la luz: aquellos pensamientos sublimes y sencillos, aquellos primeros pensamientos acerca de lo glorioso que es ser un hombre⁷.

¿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”⁸. 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; solo cuando el hombre, aunque siembre, siegue y recoja en los graneros, sea completamente como el pájaro que no siembra ni siega, ni encierra en los graneros”⁹.

3.2. *Mejorar la vida humana haciéndola propiamente humana*

Soy consciente de que las líneas recién citadas resultan todavía algo enigmáticas. Intentaré precisar en qué sentido se pueden interpretar para que nos iluminen en la reflexión sobre la mejora humana. Tal como el lirio del Evangelio está contento con ser lirio, y el pájaro con ser tal, 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”¹⁰.

⁶ *Ibíd.*, 72.

⁷ *Ibíd.*, 75.

⁸ *Ibíd.*, 74.

⁹ *Ibíd.*, 99.

¹⁰ *Ibíd.*, 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 *propiamente* 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 contrario deberíamos distanciarnos de toda antropotecnia que ponga en riesgo la naturaleza humana o la identidad de cada persona.

Ahora: ¿qué es una vida *propiamente* humana? En este punto pueden servirnos de referencia las indicaciones que proceden de fuentes muy diversas. Me refiero al sentido común, a los principios prudenciales, como el de precaución o el de responsabilidad, a las tradiciones sapienciales y religiosas sobre el sentido de la vida, a nuestras intuiciones morales, a nuestras emociones y sentimientos de compasión, a nuestro sentido estético, a las enseñanzas que obtenemos de las venerables prácticas de cultivo y de terapia... Todo ello equivale a decir que no se puede mejorar la vida humana desde una mera ideación utópica de perfección; ha de hacerse desde el propio mundo de la vida.

3.3. *Contra la utopía de perfección*

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. De esa comparación improcedente –odiosa, según el dicho popular-, se sigue después una especie de rechazo o desprecio de lo humano que explica el fenómeno contemporáneo denunciado por Gabriel Marcel con estas premonitorias palabras: “Hoy día, el deber primero y quizá único del filósofo es defender al hombre contra sí mismo: defender al hombre contra esa extraordinaria tentación hacia la inhumanidad a que tantos seres humanos han cedido casi sin darse cuenta de ello”¹¹.

Permítaseme plantear la misma cuestión aun desde otro punto de vista. Me apoyaré para ello en las polémicas palabras que Karl Popper escribió contra Bertrand Russell: “Russell ha expresado más de una vez la opinión que quiero desafiar [...] Somos inteligentes, quizá demasiado inteligentes, pero también somos perversos; y esta mezcla de inteligencia y perversidad es la raíz de nuestros inconvenientes”¹². Según Russell, somos listos pero malos, de ahí nuestras desgracias. En términos menos coloquiales diríamos que nuestra ética no está al nivel de nuestra tecnología.

Algo muy similar es lo que siguen sosteniendo aun hoy Savulescu y Persson en su artículo titulado *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*¹³. Para Popper, por el contrario, nuestro problema reside en un déficit de sabiduría acompañado por un desnortado anhelo moral

¹¹ Cit. en Merton, Th. (1981). *La lluvia y el rinoceronte*. Barcelona: Pomaire, 7; cf. Marcel, G. (1953). *Les Hommes contre l'humain*. París : La Colombe.

¹² Popper, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós, 437.

¹³ Persson, I. y Savulescu, J. (2008). The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity. *Journal of Applied Philosophy*, 25 (3) 162–177.

de utópica perfección. Esto solo se puede corregir con más y mejor sabiduría, que incluye la sabiduría sobre nuestra propia falibilidad, llamada por Nicolás de Cusa *docta ignorantia*, junto con una orientación más realista y sensata de los fines morales de la vida humana. En la misma clave podemos leer esta cita de Joseph A. Ratzinger:

El moralismo político de los años setenta [...] fue un moralismo con una dirección errada, pues estaba privado de racionalidad serena y, en último término, ponía la utopía política más allá de la dignidad del individuo, mostrando que podía llegar a despreciar al hombre en nombre de grandes objetivos¹⁴.

Yendo un poco más al fondo, nos damos cuenta de que nuestras desgracias vienen precisamente de la escisión, no del desequilibrio, entre conocimiento y moral, entre la ciencia y la vida, entre la verdad y el bien. Y que difícilmente podrán remediarse sin una sabiduría integradora.

3.4. Una sabiduría integradora

Esta sabiduría integradora hunde sus raíces, como hemos visto, en el mundo de la vida, en las *zonas vivas del alma*, por usar la fórmula de San Anselmo. De este modo, la propia filosofía, cuando está arraigada en la vida y es continuación lúcida del sentido común, también puede ayudarnos a mejorar la vida humana. Sucede así con los textos de Hans Jonas. Él 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 crimen¹⁵.

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

¹⁴ Ratzinger, J. (2005). La última conferencia de Ratzinger: Europa en la crisis de las culturas. [Versión digital] *Zenit*, 18 de mayo de 2005. Recuperado de <http://www.zenit.org/article-15746?l=spanish>.

¹⁵ Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 86 (cursiva en el original).

condiciones nos iluminan a la hora de establecer qué intervenciones técnicas constituyen una mejora 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 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”¹⁶.

En la misma línea de apelación al valor normativo de la naturaleza humana podemos citar a Ratzinger. Según él, hay un *ethos* inscrito en la naturaleza humana, apelando al cual muchos hombres “levantan la voz contra la tentación de preconstituir a la persona y su destino según meros proyectos humanos, de despojarla de su individualidad, y con ésta de su dignidad”¹⁷.

Quizá sea Aristóteles el autor clásico que ha sabido desarrollar con mayor potencia filosófica las concepciones del sentido común sobre la naturaleza humana. Para él, cada ser humano concreto es una sustancia única, lo que los filósofos posteriores llamaron *persona*. Dicha sustancia única está integrada por aspectos que podemos analizar y que en su conjunto constituyen su naturaleza. Así, podemos decir que la naturaleza humana presenta aspectos biológicos, en concreto animales, también aspectos sociales y, por último, aspectos racionales o espirituales. Todo ello, tanto la identidad de la persona, como los rasgos propios de la naturaleza humana, tiene un valor normativo, orientativo, puesto que conjuntamente constituye un *telos*, un fin, un bien que marca el sentido de la vida humana. Se configura así la dirección correcta en la que debe avanzar cualquier empresa que busque la mejora de la vida humana. Recojamos de estas fuentes algunas indicaciones concretas, al menos a título de ejemplo.

Dado que somos seres vivos animales, mejorarán nuestra vida aquellas intervenciones que mitiguen nuestra vulnerabilidad, mejoren nuestra salud individual, la salud de la familia humana y la armonía de esta con el medio ambiente, en la línea de un desarrollo humano sostenible¹⁸. Dado que somos sociales, serán bienvenidas las

¹⁶ *Ibíd.*, 86-7.

¹⁷ Ratzinger, J. y messori, V. (1985). *Informe sobre la fe*. Madrid: BAC, 106; véase también García Sánchez, E. (2013). El ocaso de la teleología en la naturaleza humana: Una clave de la crisis bioética según Ratzinger. *Scripta Theologica*, 45 (3) 667-693.

¹⁸ Véase Marcos A. (2014). Desarrollo humano sostenible: una visión aristotélica. *Isegoria*, 51 (2) 671-690; Marcos A. (en prensa). Vulnerability as a Part of Human Nature. En Masferrer, A. y García, E.

intervenciones que mejoren la concordia y la comunicación, así como el apoyo a los más dependientes¹⁹. Y en la medida en que somos seres espirituales, nuestra vida mejorará con el aprendizaje, la intelección, la comprensión, la lucidez, la reflexión, la contemplación, la apertura al mundo natural y a la trascendencia. Muchas técnicas pueden favorecer estos aspectos propios del ser humano sin dañar su naturaleza, su identidad personal, su libre voluntad y su capacidad para apreciar el bien, la verdad y la belleza.

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”²⁰.

3.5. Serenidad

Con todas las indicaciones expuestas en los apartados anteriores, a modo de peldaños, 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*”²¹.

Este nombre quedaba ya insinuado en una de las citas de Ratzinger que hemos leído. En ella se hablaba de “una racionalidad serena”. Dicha expresión apunta, quizá, al texto de Heidegger que quiero comentar y que lleva por título precisamente *Serenidad (Gelassenheit)*. Ese es el nombre que mejor le sienta a la actitud que buscamos. Sobre la misma nos dice el autor: “Podemos decir ‘sí’ al inevitable uso de los objetos técnicos y

(eds.). *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*. Dordrecht: Springer.

¹⁹ Véase Marcos A. (2013). Antropología de la dependencia. En Muñoz, A. (ed.). *El cuidado de las personas dependientes ante la crisis del estado de bienestar*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 21-34; Marcos A. (2012). Dependientes y racionales: la familia humana. *Cuadernos de Bioética*, 23 (1) 83-95.

²⁰ Nietzsche, F. (1996). *Ecce homo*. Madrid: Alianza, Prólogo, párrafo 2 (comillas en el original).

²¹ Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 28 (cursiva en el original).
Agradezco a José Chillón al haber llamado mi atención sobre la importancia de este texto.

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”²².

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 nexos 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”²³.

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 tecnociencia hacia parajes completamente maravillosos. Para ilustrar este tópico Heidegger cita un documento firmado nada menos que por dieciocho premios Nobel: “La ciencia [...] es un camino que conduce a una vida humana más feliz”²⁴. Y prosigue ya por su cuenta: “¿Qué hay de esta afirmación? [...] En el caso de que nos dejemos satisfacer por la citada afirmación respecto a la ciencia, permaneceremos todo lo posiblemente alejados de una meditación acerca de la época presente. ¿Por qué? Porque olvidamos reflexionar”²⁵. Vuelve a citar Heidegger, ahora al químico norteamericano, y también premio Nobel, Wendell M. Stanley: “Se acerca la hora en que la vida estará puesta en manos del químico, que podrá descomponer o construir, o bien modificar la sustancia viva a su arbitrio”²⁶. Y vuelve a comentar la cita: “Nadie se para a pensar 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”²⁷.

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”²⁸. ¿Qué pasaría entonces? “Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene

²² *Ibíd.*, 28.

²³ *Ibíd.*, 20.

²⁴ *Ibíd.*, 23.

²⁵ *Ibíd.*, 23.

²⁶ *Ibíd.*, 25-26.

²⁷ *Ibíd.*, 26.

²⁸ *Ibíd.*, 26.

de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona. Por ello hay que salvaguardar esta esencia del hombre”²⁹.

Entiéndase bien, no es que haya que salvar al hombre de la técnica. Jamás Heidegger demoniza 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”³⁰.

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 ellos³¹.

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 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.

4. Conclusiones

Hemos partido de la constatación de los problemas que suponen para la bioética las nuevas antropotecnias. Hemos descartado como excesivamente simplistas dos actitudes ante los mismos, la actitud tecnologista y la actitud neoludita. El tecnologismo resulta acrítico. Y el rechazo de la técnica es antropológicamente insostenible, pues la vida humana depende desde siempre de la técnica en sus distintas modalidades. Para verlo hemos hecho un recorrido histórico por las mismas: técnica, tecnología,

²⁹ *Ibíd.*, 30-31.

³⁰ *Ibíd.*, 27.

³¹ *Ibíd.*, 28 (en el original se traduce “*loslassen*” por “desembarazarnos”, cuando el propio traductor, en el glosario, traduce este término alemán por el verbo español “desasirse”, que me parece aquí más adecuado).

tecnociencia, biotecnología y antropotecnia. Esta última plantea problemas específicos, pues en ella arriesgamos la propia naturaleza humana y la identidad de las personas. Ello nos obliga a buscar una actitud adecuada para gestionar las antropotecnias. He defendido una actitud arraigada en el mundo de la vida, y no tributaria de planteamientos utópicos o idealizados. La crítica a estos planteamientos perfeccionistas se ha apoyado en algunas ideas de Sandel y de Ratzinger. Con ellos hemos aprendido a rechazar las propuestas perfeccionistas de mejora humana. A cambio, nos parecen más deseables las propuestas realistas de mejora de la vida humana.

Para desarrollar la actitud adecuada ante las antropotecnias habrá que apoyarse, pues, en la praxis del cultivo y la terapia, en el sentido común, en las tradiciones sapienciales y religiosas, en nuestras intuiciones morales, emociones y sentido de la compasión, pero también en ciertos pensamientos filosóficos que están muy en continuidad con la propia praxis, que pertenecen al ámbito de la razón práctica entendida esta en un sentido amplio. A este respecto hemos buscado inspiración en las reflexiones de Kierkegaard, sobre lo glorioso del ser humano, y de Heidegger. Este último nos ha proporcionado el nombre y la figura de la actitud que buscábamos: serenidad. Sí y no. Sí a una técnica humanizada y humanizante, no a la disolución técnica de lo humano. Hemos acudido a otros pensadores, clásicos y contemporáneos, en busca de perspectivas que puedan ayudarnos a perfilar aun mejor esta actitud, a darle más concreción y contenido. Para ello hemos apelado a la idea aristotélica de naturaleza humana, así como a la caracterización que Jonas hace de lo que es una vida propiamente humana.

En conjunto, hemos trazado una actitud que nos pone en guardia frente toda antropotecnia contraria a la naturaleza humana, que dañe nuestra salud biológica, social o espiritual, que atente contra la identidad, libertad o dignidad de las personas, y especialmente de las más vulnerables, o contra la armonía ecológica propia de un desarrollo humano sostenible. Recordemos que todas estas dimensiones están entrelazadas en la vida humana. Así, por ejemplo, una antropotecnia que se aplicaría, en principio, al nivel biológico más básico, como puede ser la clonación humana, tendría indeseables efectos sobre las estructuras familiares y sociales, así como sobre la autopercepción e identidad de las personas.

La misma actitud serena nos invita, en cambio, a promover todo tipo antropotecnias humanizadoras, como por ejemplo las terapias con prótesis robóticas o sensoriales, que pueden mejorar la vida humana haciéndola más propiamente humana.