



¿NECESITA ÉTICA EL POSTHUMANISMO? LA NORMATIVIDAD DE UNA NATURALEZA ABIERTA

DOES POST-HUMANISM STILL NEED ETHICS?
THE NORMATIVITY OF AN OPEN NATURE

JOSÉ IGNACIO MURILLO

ICS, "Mente-cerebro: biología y subjetividad en la filosofía y en la neurociencia contemporáneas".

Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra.

Edificio Bibliotecas - Campus Universitario. Despacho 2320. 31009 PAMPLONA

jmurillo@unav.es

RESUMEN:

Palabras clave:

Posthumanismo,
transhumanismo,
naturaleza, poder,
emancipación.

Recibido: 18/10/2013

Aceptado: 23/06/2014

El posthumanismo de nuestra época suele adoptar dos formas. Una de ellas se encuentra emparentada con el pensamiento posmoderno y con su crítica de los ideales ilustrados, mientras que la otra, que se suele denominar transhumanismo, se declara heredera del optimismo en el progreso tecnológico de la modernidad. Ambas aparecen como dos nuevas formas de la pugna entre una versión individualista del liberalismo individualista y sus críticos. En cuanto propuestas éticas, cabe achacarles la vaguedad de los objetivos que proponen, pues su propuesta moral parece reducirse a propugnar, cada uno a su modo, la emancipación y eliminar las barreras que pueden dificultar el incremento del poder para los seres humanos. Pero este defecto no es independiente de su rechazo de la noción de naturaleza. Frente a ellos, la ética clásica no se centra tanto en el poder o en la emancipación como en la naturaleza del fin y del verdadero crecimiento humano, y solo desde ahí se preocupa por los medios para alcanzarlo.

ABSTRACT:

Keywords:

Post-humanism,
transhumanism,
nature, power,
emancipation.

In the current era, post-humanism usually adopts two forms. One of these is related to postmodern thought and its critique of Enlightenment ideals, while the other, which is usually referred to as 'transhumanism', declares itself the heir to optimistic belief in the technological progress of modernity. Nevertheless, both seem like new versions of the struggle between an individualist version of liberalism and its critics. In so far as they are ethical proposals, we may hold them to account for the vagueness of their moral objectives, which only seem to advocate –each in its own way– emancipation and the removal of barriers that may impede an increase in power. This defect is not, though, independent of their rejection of the notion of nature. By contrast, classical ethics does not focus so much on power or emancipation as on the nature of human telos and of his true growth, and it is only from this standpoint that it concerns itself with the means by which this can be achieved.

"Sapientis est non curare de nominibus". Este aforismo nos insta a no insistir en las palabras, por evocadoras que sean, sino a buscar sus verdaderos significa-

dos. Términos como posthumanismo o transhumanismo son muy a menudo utilizados para referirse a ambiciosos proyectos políticos y culturales. Entiendo aquí por

posthumanismo el movimiento cultural que propone el “fin del hombre”, declarando una brecha entre nosotros y nuestros descendientes. Sin embargo, hay diferentes modos de concebir el futuro posthumano. Para algunos, surgirá solo al abandonar la categoría de “humanidad” como la clave de nuestra autocomprensión, mediante la adopción de una resuelta actitud crítica. Para otros, el posthumanismo es un estado al que se llegará cuando el progreso técnico-científico coloque definitivamente nuestro destino en nuestras propias manos, de modo que podamos controlar por completo nuestro futuro. Aquellos que se llaman a sí mismos “transhumanistas” se encuentran en el último grupo.

Creo que no me equivoco cuando considero estos nombres como intentos de provocar. Ambos términos juegan con la sugerencia de que lo humano, aquello por lo que nos definimos y que usamos para justificar muchas de nuestras convicciones, no solo está condenado desaparecer, sino que estamos obligados a abandonarlo. Esta sería sin duda una revolución extraordinaria, que plantea interrogantes incluso sobre nuestra identidad individual y colectiva. ¿Seguiría siendo yo mismo si dejara de ser humano? ¿Hasta qué punto la humanidad pertenece al contenido de lo que soy? ¿Habrá algo común entre nosotros y nuestros descendientes después de este drástico cambio?

La provocación puede ser saludable cuando nos obliga a examinar lo que damos por sentado y nunca cuestionamos, lo que podría estar en la raíz misma de nuestros problemas. Sin embargo, el peligro con nombres que sugieren “demasiado” es que a menudo ocultan más de lo que revelan. Por tanto, antes de analizar el contenido de lo que los posthumanistas entienden por “humanidad” y la posibilidad de superarlo, es difícil declararse a favor o en contra de lo que ofrecen. Si simplemente nos limitamos al nombre, todavía no estamos en condiciones de decidir si se trata de un proyecto revolucionario de proporciones incalculables o simplemente de una propuesta estética, tan solo una nueva forma de nombrar algo que no tenemos más opción que aceptar como inevitable. Y el resultado de nuestro examen dependerá de cuánto valoremos lo que nos dicen que habremos de dejar atrás o desean deliberadamente superar.

No deja de resultar sorprendente advertir cómo los proyectos de la humanidad parecen contraerse precisamente cuando disponemos de más recursos que en cualquier otro período de la historia para llevar a cabo grandes empresas, individuales y colectivas. Es como si el impulso que dio lugar a tantos logros culturales y tecnológicos, como una producción sobreabundante de alimentos, el aumento de la esperanza de vida y la mejora en la salud, el acceso a la educación y a la tecnología, por citar solo algunos ejemplos, hubiera perdido fuerza precisamente cuando estamos a punto de conseguir los medios para alcanzar los objetivos que estimularon esos logros en el pasado.

El mismo progreso que hemos creado parece haber socavado las premisas en que se había fundado y ahora nos damos cuenta de que no estamos tan seguros del camino que tenemos que recorrer. La tecnología ya no se ve universalmente como la solución de los problemas. También se percibe como una fuente de riesgos, al tiempo que existe la conciencia de que es difícil determinar a qué fines debería servir. Nos hemos vuelto demasiado críticos para aceptar, colectiva e incluso individualmente, objetivos por los que valga la pena convocar esfuerzos comunes y sostenidos. Esto explica la idea dominante que tenemos de nosotros mismos: la de estar a la deriva, a merced efectos no deseados de nuestras propias acciones.

Frente a esta situación, el poder evocador de estas propuestas, formuladas en términos de una nueva revolución, parece movilizar a algunas personas para romper con el conformismo, inspiradas por la perspectiva de una enorme empresa que parece expandir un horizonte que ahora se muestra insípido y limitado y mitigar así el desencanto que parece dominar nuestra era y nuestra cultura. Es así como posthumanismo y transhumanismo pueden presentarse como formas de tomar las riendas de la historia. ¿Cuál es su objetivo? Esta es la pregunta que debemos plantear si queremos evaluar estas propuestas. Pero para formular adecuadamente la pregunta, puede ser útil describir tanto los rasgos característicos de estos movimientos como sus raíces históricas e intelectuales.

El posthumanista más famoso del siglo XIX es, sin duda, Friedrich Nietzsche. Para Nietzsche el hombre es

un ser problemático, situado a medio camino entre el animal y una nueva criatura aún por venir, a la que llama el superhombre. Este enfoque no conformista refleja su crítica de la modernidad y de la Ilustración europea, que habían situado la idea de la Humanidad en el centro de todo, y que intentaron reafirmarla incluso a expensas de desplazar y negar a Dios. Pero este proyecto, para Nietzsche, se quedó a la mitad del camino. Si Dios no existe, el hombre resulta un ser inestable. Los valores quedan sin fundamento y se requiere un nuevo tipo de existencia capaz de producirlos. Si la modernidad estuvo motivada por el deseo de dominar el mundo para ponerlo al servicio del hombre, Nietzsche, por el contrario, propone terminar con este espejismo y demostrar que solo el poder merece servir como meta para la voluntad. Pero este programa vital va más allá de lo que llamamos vida humana: es el espacio vital del superhombre (Übermensch).

En sus diversas versiones, el posthumanismo del siglo XX volvió una y otra vez a las fuentes nietzscheanas. Una de las versiones que le han dado un sello más profundo y metafísico es la crítica heideggeriana del humanismo¹. Pero también encontramos otros autores, como Foucault y Derrida que, en el último tercio del siglo XX, pusieron de moda el término "postmodernidad", creando una atmósfera cultural en la que el "hombre" se presenta como una invención del siglo XVIII, una categoría que oculta una interpretación de la realidad que ya no es sostenible y resulta, en cualquier caso, peligrosa.

Curiosamente, este discurso crítico contra las categorías del pasado se combina con uno de los elementos más tenaces de la modernidad: el deseo de emancipación, la formación de un discurso diseñado para deconstruir todas las categorías que podrían ser un obstáculo a la libertad, entendida aquí como la ausencia de imposiciones y la posibilidad de elección. Entre estas categorías, la idea del hombre mismo, que ha sido cargada con diversas connotaciones, puede ser desenmascarada como una limitación arbitraria de nuestro poder o, peor aún, como un disfraz para dominar. Gran parte de lo que po-

dríamos llamar posthumanismo es el resultado de esta crítica incesante de toda categorización exclusiva, que domina muchas áreas de estudios culturales y de género.

Si añadimos a esta actitud la conciencia del poder de la tecnología sobre los seres humanos, no es sorprendente que la idea del hombre emerja como un remanente del pasado que está destinado a desaparecer. La manipulación biotecnológica, la hibridación hombre-máquina y las nuevas tecnologías que facilitan la interacción con el mundo y otros individuos han hecho posible transformar el mundo y sus habitantes².

Junto al discurso que declara la obsolescencia del ser humano, hay otra corriente de pensamiento con una inspiración muy diferente, que ha dado lugar al discurso transhumanista. Mientras que la primera conserva cierta desconfianza frente a la racionalidad científica y tecnológica que se generalizó después de las dos guerras mundiales en Europa continental, ésta se ha convertido en un bastión de confianza ilimitada en esa racionalidad y parece haber permanecido intacta en algunas esferas culturales, especialmente en el mundo anglosajón. Desde esta perspectiva, la tecnología no representa una amenaza para la libertad. Es el último recurso para la liberación³. Por esta razón, una de las primeras etapas del proyecto tecnológico consiste en abandonar nuestras reservas sobre él y aceptarlo como el medio más efectivo para mejorar la naturaleza humana.

El discurso transhumanista se presenta como una utopía liberadora, pero, en su desarrollo, se muestra como un intento de mejorar sin límites la naturaleza humana a través de la tecnología. Mientras que el posthumanismo al que nos hemos referido es una crítica cultural, que se enfrenta a las pretensiones totalizadoras de ciertos conceptos, el transhumanismo, como empresa cultural e ideológica, sirve para orientar y preparar el terreno para

2 Dentro de esta perspectiva, algunos están a favor de no perder definitivamente lo que es humano, sino de situarlo en el contexto posthumano. Véase Botz-Bornstein, Th. «Critical Posthumanism». *Pensamiento y Cultura* 15-1, junio de 2012.

3 "Contemplamos la posibilidad de ampliar el potencial humano superando el envejecimiento, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento al planeta Tierra", [publicación online].

«Transhumanist Declaration» <<http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>> [consultada: 17/10/2013].

1 Véase, por ejemplo, la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger.

un proyecto esencialmente tecnológico. La premisa que le da sentido es la tesis de que la tecnología no es solo el medio por excelencia para alcanzar nuestros objetivos, sino también el procedimiento más eficaz para mejorar indefinidamente la condición del individuo. En otras palabras, debemos colocar todas nuestras esperanzas de salvación en la tecnología.

El transhumanismo se presenta como una propuesta ética. Lo es, por supuesto, en el sentido de que ofrece criterios para juzgar muchos de los problemas morales a que se enfrenta la sociedad. Sobre la base de estos criterios, sus juicios tienden a favorecer la intervención tecnocientífica. Así, por ejemplo, el transhumanista defiende no solo que debería permitirse el uso de drogas o implantes para mejorar las capacidades humanas, sino que su desarrollo debería proponerse o aun imponerse como un modo de asegurar una mejora en la vida y las capacidades de los individuos. No solo deben permitirse las técnicas de reproducción asistida y la manipulación genética de nuestros descendientes, sino que debemos usarlas para dirigir con inteligencia el curso de la evolución⁴.

Su nombre de guerra parece concebido precisamente para conjurar la objeción con la que más a menudo se les confronta: ¿no es ésta una forma de borrar o destruir la naturaleza humana? Al llamarse a sí mismos “transhumanistas” parece que quieren decir: “no solo no tenemos miedo de ello, sino que en realidad nos hemos puesto manos a la obra para crear algo mejor que el ser humano”. Quieren convencernos de que, por fin, tenemos los medios para mejorar lo que somos y aumentar nuestras capacidades más allá, mantienen, del azaroso y chapucero proceso —la evolución— por el que hemos sido generados. En suma, el destino ciego nos ha engendrado, pero es el momento de que —mediante nuestra razón y libertad— nos hagamos cargo de nuestra evolución en el punto preciso en que este nos ha dejado.

El transhumanismo es también una propuesta ética porque no se trata solo de sucumbir acriticamente al

“imperativo tecnológico”, por el cual debe hacerse todo lo que pueda hacerse a través de la tecnología. Por el contrario, se propone dirigir la tecnología de un modo más apropiado. No se trata de poner a los individuos a merced de la tecnología, sino de poner la tecnología al servicio de los individuos. Esto implica evaluar cuidadosamente los mejores usos que se pueden hacer de esta para asegurar el mayor bien para todos y la conservación de su dignidad.

El nicho cultural en el que se genera esta corriente de pensamiento explica el tono que adopta. Los transhumanistas no suele presentar su propuesta como un proyecto de ingeniería social global, sino como un incremento de las posibilidades, y si la gente saca o no el máximo provecho de ellas, dependerá de cada individuo. Al igual que en el posthumanismo, la libertad es un valor fundamental, pero ambos difieren en su modo de comprenderla. Mientras que el posthumanismo promueve la libertad entendida como emancipación, el transhumanismo pretende ante todo promover la libertad de elección, es decir, el aumento de las posibilidades entre las que podemos escoger. En este último caso se trata de una libertad que afecta a lo que cada persona quiere hacer con su vida y con “lo que es suyo”, que, no lo olvidemos, también incluye a sus potenciales descendientes.

La aplicación del proyecto transhumanista, nos aseguran, conducirá sin duda a una mayor diversidad en futuras generaciones. Habrá individuos generados sin control y otros rigurosamente seleccionados según los criterios más avanzados disponibles, para satisfacer las expectativas de quien los encargue. Entre estas expectativas, se prevé que los cambios diseñados para mejorar lo que ya existe pueden llegar a producir un cambio de especie⁵. Pero esto no es un problema para los transhumanistas, que creen firmemente en la creciente capacidad de la humanidad para aceptar y tolerar la diferencia. De la misma manera que las sociedades occidentales han aprendido gradualmente a coexistir dentro de sus

4 Véase Bostrom, N., Sandberg, A. «The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement». En: Savulescu, J., Bostrom, N. *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 375-416.

5 Aunque esta suposición, implícita en el término ‘transhumanismo’, es en sí misma problemática, porque el concepto de ‘especie’ y los criterios que lo definen no son uniformes ni incontrovertibles (y ni siquiera resulta útil, para algunos, recurrir a esta noción). A esto se añade la dificultad de definir qué queremos decir con “especie humana” y si es solo otra especie animal o no.

fronteras con individuos de otras razas, con otros gustos y modos de comportarse, los transhumanistas están seguros de que será posible aceptar progresivamente las consecuencias de una mayor diversidad. Esta es otra demostración de la naturaleza del carácter de su pensamiento. Al igual que algunos liberales, se sienten cómodos con la desigualdad social y la promueven como una fuente de riqueza, reclamando tan solo la igualdad legal, es decir, la ausencia de privilegios ante la ley.

Con respecto a este punto, el transhumanismo se distancia de otras formas de posthumanismo, cuyos adeptos insisten en que la libertad requiere igualdad, porque sin ella, los más fuertes acabarán imponiéndose a los más débiles. Esto explica la tendencia a atribuir al Estado el papel de neutralizar las diferencias e igualar a los individuos, a través de la educación y la distribución centralizada de los recursos. Evidentemente, esta versión del posthumanismo posmoderno tiene sus raíces en la izquierda ideológica, inspirada por Marx entre otros. Se diferencia del marxismo tradicional en su convicción de que la raíz de la opresión se encuentra en primer lugar en la cultura y no en la economía. Sin embargo, cuando se enfrenta a los mismos temas que el transhumanismo, su interés por la igualdad suele manifestarse como una crítica a cualquier intento de basar las diferencias en la biología o en algún otro elemento anterior o inaccesible a la cultura. Una de las estrategias que emplea para desacreditar a quien intenta mostrar estas diferencias desde la perspectiva científica es poner en entredicho la ciencia y su deseo de verdad y universalidad, basando sus argumentos en la ignorancia demostrada por los científicos de los condicionantes culturales y sociales que afectan a la actividad científica.

En suma, el posthumanismo posmoderno y el transhumanismo comparten ciertas características y difieren en otras. Entre las que comparten se incluyen su convicción de que "humano" no es un concepto normativo adecuado para guiar las acciones, y que puede, e incluso debe, ser reemplazado. Por eso consideran positivo que los seres humanos estén abiertos a los cambios que la ciencia y la tecnología pueden aportar. Sin embargo, cada uno de ellos reacciona ante estos cambios de un

modo distinto. Mientras que el posthumanismo posmoderno celebra la disolución de los límites y categorías que restringen la libertad, el transhumanismo se entusiasma con las posibilidades que ofrece la tecnología para mejorar nuestras capacidades y, con ellas, nuestra satisfacción.

Aquellos que sostienen que la modernidad ha sido definitivamente superada deberían preocuparse por el hecho de que ambas posiciones no parecen otra cosa que dos nuevas encarnaciones de la disputa moderna entre el individualismo liberal y sus críticos. Esta dependencia de las categorías modernas también se puede comprobar en sus ontologías y epistemologías. El transhumanismo sostiene que la realidad solo se alcanza mediante los métodos de la ciencia empírica, por lo que acepta la estricta división humana entre hechos y valores⁶. Su ontología, según la cual solo el individuo es real, es nominalista, y sostiene que la conciencia y la autonomía son las características centrales de una persona y su libertad. En consecuencia, la sociedad que los transhumanistas proponen como meta se parece a un enorme mercado en el que no deben imponerse límites, que debe crecer y ofrecer más y más posibilidades. Por su parte, el posthumanismo posmoderno critica el método científico con herramientas inspiradas en las críticas al liberalismo, cuyos defensores van desde Hegel a Marx, Nietzsche o Foucault. Su epistemología podría ser descrita como de tono idealista, y la sociedad que proponen es inclusiva e igualitaria, y también inclinada a justificar la intervención de la autoridad para promover la emancipación de los individuos.

Pero llegados a este punto, necesitamos preguntarnos de nuevo sobre el contenido real de estas propuestas. ¿Qué nos ofrece realmente el posthumanismo en sus diversas formas? ¿Sabemos realmente lo que estamos eligiendo cuando nos pronunciamos a favor de una u otra proposición? Hasta cierto punto, podemos decir que sí, y también debemos admitir que no es difícil rendirse a la benevolencia de algunos de los valores que proponen. En el caso del posthumanismo, es fácil aceptar que es

⁶ Véase David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Section I, Part I, Scientia Verlag Aalen, 1964, 245-246.

positivo liberar a los individuos de los discursos y categorías culturales que son fuentes de opresión, y también es verdad que una herramienta útil para hacer esto es la crítica de la cultura. En el caso del transhumanismo, es difícil rechazar el ideal de mejorar la condición de los individuos por medio de la tecnología. En el caso de ambas propuestas, ¿por qué limitar nuestras posibilidades de emancipación y elección sobre la base de principios limitantes como los del humanismo tradicional? ¿Por qué tomar como regla una idea del hombre a la que ni la ciencia ni la cultura pueden atribuir un valor normativo o definitivo? Si libertad significa estar en las propias manos, ésta debe extenderse más allá de lo que producimos e incluir la configuración y reconfiguración de lo que somos.

Pero algo no resulta suficientemente convincente en sus propuestas. Parece que allí donde hay libertad hay ética. Por supuesto, esto significa que si soy libre, soy responsable de lo que hago, y también que para actuar debo tener un concepto claro del resultado, que me permita juzgar mis acciones de acuerdo con el objetivo último que persigo al emprenderlas. Por lo tanto, es en este sentido en el que el contenido de ambas propuestas parece insatisfactorio. Ambos se centran en los medios, en la liberación, pero nos ofrecen muy poco en términos de cómo evaluar los resultados.

Para tomar el caso transhumanista: somos conscientes de que la ciencia y la tecnología son capaces de aumentar nuestras posibilidades y mejorar nuestra calidad de vida. En consecuencia, sostienen los transhumanistas, no debemos poner límites a ninguna tecnología que nos permita mejorarnos a nosotros mismos o a la especie humana. Sin embargo, el mismo concepto de mejora contiene un virus letal para la apertura infinita que propone este punto de vista. Puede resumirse en la pregunta: ¿cómo definimos “mejora”?

Podría decirse que una mejora solo es tal si está de acuerdo con nuestros deseos, aunque esto nos da poca orientación sobre lo que es deseable y lo que no. Si quiero ser más alto es porque pienso que es mejor, pero esto puede estar basado en una necesidad vital —si mi corta estatura hace que vivir junto a otros hombres difí-

cil en el día a día—, pero también en un criterio estético subjetivo dictado por la moda. El transhumanista debe asegurarse de que todas estas posibilidades estén a disposición de quien quiera usarlas, pero no parece ofrecer un criterio para usarlas. ¿Y si la mejora no es una verdadera mejora o no me satisface a largo plazo?

El transhumanismo comparte este defecto en el momento propositivo con el posthumanismo posmoderno. Lo que resulta más llamativo de este último es que su propensión constante a criticar cualquier propuesta va de la mano con su resistencia deliberada a formular una él mismo. Parece fuera de su alcance hacer propuestas sobre lo que es bueno, sobre cuál es la mejor forma de vida a la que podemos aspirar o, al menos, ofrecer criterios que permitan evaluarlas. Fácilmente vería esto como una forma de imposición que, a su vez, sería necesario demoler.

La falta de definición de los fines ideales es algo que estos movimientos han heredado de un amplio sector del pensamiento moderno. Algunos liberales y libertarios se han resistido a presentar una visión de la vida buena y feliz de un persona que tenga alguna pretensión de universalidad. Según esta tradición, el concepto de felicidad es meramente subjetivo y, a este respecto, no hay ciencia o conocimiento racional de su naturaleza⁷. Sea como fuere, lo cierto es que este punto de vista tiende a favorecer alguna forma de hedonismo (una forma subjetivista de concebir la felicidad), aunque tampoco suele sentirse obligado a proponer una jerarquía normativa del placer.

Sin embargo, esta carencia es aún más clara en movimientos que proponen la crítica y la emancipación. Para dar un ejemplo clásico, es sorprendente que el proyecto de acción social propuesto por Marx se concentre en evitar las causas del mal y la opresión, y no en promover

7 Encontramos esta manera de concebir la acción en la praxeología de L. von Mises: “La praxeología es indiferente a los objetivos últimos de la acción. Sus hallazgos son válidos para todo tipo de acción, con independencia de los fines a los que se apunta. Es una ciencia de medios, no de fines. Aplica el término felicidad en un sentido puramente formal. En la terminología praxeológica la proposición: el único objetivo del hombre es alcanzar la felicidad, es tautológico. No implica ninguna declaración sobre el estado de cosas de las que el hombre espera la felicidad”. Von Mises, L. *Human Action. A Treatise on Economics*, Fox & Wilkes, San Francisco, 1996, 15.

lo que él considera bueno. De hecho, llama la atención el poco espacio que dedica a describir la vida feliz, que, en principio, disfrutaremos una vez que alcancemos el final de la historia. En esta visión parece presuponerse, como en otras versiones similares, que la acción ética debe dirigirse no a promover lo que es bueno, cuyo contenido, en último extremo, se ignora o desconoce, sino a evitar el mal, a eliminar todos los obstáculos que impiden la felicidad.

Parece presuponerse que la felicidad es espontánea o automática o, quizá, que su contenido objetivo no es en modo alguno relevante. Pero esta falta de pronunciamiento sobre los fines tiene consecuencias. La primera de ellas es la dificultad para emitir verdaderos juicios éticos. De hecho, la obsesión por los medios y los obstáculos a la felicidad oscurece el hecho de que cualquier concepción acerca de cuáles son tales medios o obstáculos implica ya un pronunciamiento tácito sobre el fin. Pero si el fin es propuesto solo indirectamente, corre el riesgo de ser poco convincente o, al menos, completamente acrítico.

A diferencia de estas propuestas, los sistemas éticos tradicionales suelen centrarse en el objetivo final, en lo bueno y, al mismo tiempo, en los medios para lograrlo. Incluso el budismo, un ejemplo clásico de ética centrado más que en la búsqueda del bien en la lucha contra el mal, que equipara al dolor, propone un objetivo y un ideal para la vida, por vago y difícil que pueda parecer. Solo teniendo esto en cuenta es posible motivarse y, al mismo tiempo, solo a través de un objetivo de este tipo se puede evaluar el éxito o la adecuación de las propias acciones. Así, todos los sistemas éticos se consideran obligados a proponer algún tipo de idea de felicidad.

En cualquier caso, este defecto afecta a la propuesta transhumanista en particular porque ha optado a ultranza por la razón tecnológica y esta precisa, para ponerse en marcha, establecer claramente sus objetivos. Pero en este caso, son precisamente los objetivos que deben movilizar a los individuos lo que resultan indefinidos.

Este defecto está estrechamente relacionado con el rechazo de la noción de naturaleza, rechazo que puede explicarse por las dificultades que tiene la modernidad

para comprenderla. En estas propuestas, se entiende por naturaleza “lo que existe” o “una serie de hechos sujetos a leyes”; sea como fuere, se trata de algo meramente “factual”. Por el contrario, la noción clásica de naturaleza designa precisamente aquello que debemos aceptar en algo de modo que pueda ser intrínsecamente capaz de mejorar o empeorar. Tener una naturaleza es ser de cierta manera, pero es imposible ser algo natural sin una orientación específica hacia un fin. Hablar de fines puede escandalizar a algunos teóricos de la ciencia moderna que piensan que la ciencia solo puede construirse sobre la negación de la existencia de fines naturales. Sin embargo, todos sabemos que no podemos practicar la zoología sin tener en cuenta la diferencia entre un animal sano y uno enfermo⁸ —una forma clara y natural de lo bueno y lo malo— y que nuestro trato con los seres humanos presupone que podemos distinguir objetivamente, al menos en términos generales, qué les beneficia y qué les perjudica. En su sentido clásico, conocer qué es una realidad natural es inseparable de conocer su orientación hacia su fin natural (*télos*).

Es relevante en esta punto considerar una analogía con los seres artificiales, que también se definen por sus fines. No puedo entender ni utilizar una máquina a menos que sepa para qué sirve. Esta aserción no plantea ninguna dificultad a las ontologías modernas, que identifican el fin con el propósito y el diseño. Sin embargo, lo que diferencia a los seres verdaderamente naturales es que, mientras que el fin que da a la máquina su razón de ser es externo a ella, el de los seres naturales —y podemos verlo claramente en las criaturas vivientes— les corresponde intrínsecamente, y es la razón de su espontaneidad e interioridad. No son un conjunto de piezas montadas para lograr un propósito, sino un ser que aspira a su propio propósito.

Esta noción de naturaleza es rechazada por posthumanistas y transhumanistas pero, al no disponer de ella, convierten cualquier propuesta concreta de mejora en vaga e imprecisa. Si el hombre no tiene naturaleza, no

8 Murillo, J. I. «Health as a norm and principle of intelligibility». En: García, A. N., Silar, M., Torralba, J. M. *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle, 2008, 361-378.

hay criterio para decidir qué es una mejora y qué empeora las cosas, excepto en relación con un criterio extrínseco. Este criterio podría ser, como dijimos antes, el propio deseo, es decir, las simples preferencias personales. Sin embargo, aun cuando las preferencias se basen en criterios intersubjetivos compartidos, no debemos olvidar que estos pueden ser configurados por los parámetros cambiantes de un período histórico particular. Esta observación resulta especialmente importante cuando se trata de cambios difíciles de revertir y en particular en aquellos que afectarán a futuras generaciones. Una vez que se han abandonado todos los parámetros objetivos, el “principio de beneficencia” sucumbe a la arbitrariedad.

Mientras que los posthumanistas tienden a hacer una virtud de la necesidad —es decir, encontrar el lado positivo del proceso puesto en marcha por las últimas tecnologías— los transhumanistas se embarcan en una ofensiva política para promover la intervención. De su tenacidad solo podemos concluir que están seguros de que dar rienda suelta a todos los cambios drásticos que los individuos pueden elegir para ellos, y para las generaciones futuras, conducirá a una situación mejor. Pero tienen poco que decir acerca del mundo que esto originará.

Para comprenderlos mejor, tal vez deberíamos fijarnos en sus fantasías futuristas. En cualquier caso, está claro que el transhumanista es optimista sobre el futuro tecnológico. Para él, el progreso técnico solo puede ir acompañado de un mayor bienestar y cohesión social, y son más bien los prejuicios que lo obstruyen los responsables de la pobreza y el fanatismo. Es verdad que muchas de las fantasías de la literatura del siglo XX presentan los peligros que podrían acompañar a la sociedad del futuro, pero los transhumanistas las critican, y rechazan los temores sobre los que se basan⁹. Nos enfrentamos a una especie de ingenuidad adánica que parece no haber tomado nota todavía de los daños colaterales que la tecnología ha causado y de los riesgos de su uso.

Además de proporcionar un criterio para juzgar lo que es o no mejor para los individuos, la noción de naturaleza se refiere a algo que tenemos en común y que todos compartimos. Compartir la misma naturaleza nos da un sentido de comunidad y es una garantía de que podemos vivir juntos: a pesar de nuestras diferencias culturales e individuales, podemos aspirar a entender a nuestros semejantes a partir de nuestros propios deseos y experiencias. Esta convicción ha sido duramente criticada en muchas áreas de las ciencias sociales, especialmente a favor de la cultura. La afirmación de que el hombre es un ser cultural se convirtió por un tiempo en el dogma de que “lo que el hombre es está determinado por la cultura”.

El relativismo cultural sostuvo que no había espacio para juicios de valor transculturales porque cada cultura posee su propia visión del mundo. Lo que consideramos “natural” depende de cada cultura. Esta tesis se mantuvo con el objetivo de fomentar la tolerancia hacia lo diferente, una tolerancia basada en el reconocimiento de que somos capaces de valorar las prácticas y los criterios de las personas que pertenecen a otros grupos. Pero la consecuencia, quizás no deseada, de este enfoque es el aislamiento total entre las culturas. En la propuesta transhumanista encontramos un problema análogo. Si prescindimos de la noción clásica de naturaleza, condenamos a individuos y generaciones al aislamiento. Se debilita el sentido en que podemos hablar de “nosotros”, y con él, las posibilidades de comunicación e interacción entre los individuos.

Además, la noción de naturaleza nos recuerda que hay un orden en la mejora. Los sistemas éticos clásicos distinguen claramente entre mejorar y tener más posibilidades. El uso de una posibilidad se juzga apropiado en función de si nos impide o nos permite lograr lo que realmente nos mejora¹⁰. Sócrates estableció el principio de que el hombre no puede buscar el bien sin buscar la verdad sobre sí mismo y las cosas. La razón no es solo una capacidad de que la humanidad dispone para satisfacer sus deseos, sino que configura todas nuestras tendencias y es la responsable de que exista la ética.

9 Bostrom, N. “In Defense of Posthuman Dignity”. *Bioethics* 19 (3), (2005), 202-214.

10 Véase Aristóteles, *Política*, 1252.b.1ss.

Estas son algunas de las razones por las que, en mi opinión, no debemos eliminar la noción de naturaleza en la ética. Por supuesto, esto no significa que el reconocimiento de la dignidad no pueda atribuirse a criaturas que no pertenecen a nuestra especie. En este sentido, debemos recordar que la noción de naturaleza en la antropología clásica no puede identificarse con la de las especies biológicas, que no tiene un solo significado. El hecho de que un individuo pertenezca a nuestra especie no es el criterio por el cual reconocemos que él o ella merece un trato especial. Para aclarar esta cuestión, existe la noción de persona, que designa a individuos cuya naturaleza capacita para una relación particular entre ellos y los demás. Es más, la convicción de que hay seres dignos de respeto moral aparte de nuestra especie existía antes de que los defensores de los derechos de los animales entraran en escena, aunque se apoyaba en un razonamiento distinto. El ejemplo más claro de tal convicción es la relación del hombre con Dios entendido como un ser personal que no pertenece, evidentemente, a nuestra especie y la aceptación de la posibilidad de que existan otras especies de seres con otra naturaleza, incluso no material y orgánica como la nuestra, que, sin embargo, comparten la condición de seres personales con nosotros.

Esta alusión a la condición personal de los individuos de nuestra especie plantea una dificultad, ya que la persona o el yo no se identifica con la naturaleza que ha recibido¹¹. Esta convicción ha sido desarrollada extensamente por el pensamiento cristiano, que ha trazado una distinción clara entre la persona y su naturaleza en la esfera divina, y en la de las criaturas. Esta distinción nos permite ver claramente que los seres personales trascienden su propia naturaleza. No se identifican con esta naturaleza, sino más bien es suya y se ven obligados a adoptar una actitud hacia ella. Esta actitud está en la raíz misma de la ética.

Esta posibilidad de trascendencia se manifiesta en lo que podríamos llamar “transhumanismo cristiano”. En el cristianismo, el ser humano está llamado a ser más que humano: su vocación es ser divino. Por eso se le ha atribuido un propósito “sobrenatural”, es decir que ha sido creado según un designio cuya realización excede sus capacidades. Este propósito es llegar a ser Dios sin dejar de ser humano. Esto permite aceptar, junto con la naturaleza, el concepto de lo sobrenatural como aquello que permite al hombre participar en la naturaleza divina. La naturaleza aparece, desde la perspectiva de la persona, como una herencia que proporciona un punto de partida. Esta debe tener un núcleo que no nos resulta disponible; de lo contrario, la acción humana no tendría dónde empezar ni a dónde ir. Por supuesto, esto no significa que no podamos intervenir o actuar sobre ella, sino que, cuando lo hacemos, debemos respetar su orientación y las condiciones que la hacen capaz de expresar a la persona.

Pero esta distinción se ha convertido en una separación en el pensamiento moderno. Esta ruptura suele atribuirse a la distinción cartesiana entre conciencia y extensión. En cualquier caso, es evidente que en la modernidad emerge un modo de concebir al hombre en el que la subjetividad aparece emancipada de su condición corporal, de modo que esta se presenta como un medio junto a otros para lograr nuestros intereses. El hombre se concibe a sí mismo como un sujeto vacío que decide libremente sobre sus fines. El vínculo entre el cuerpo y la subjetividad reduce el primero a una fuente de satisfacción hedonista. En realidad, el placer y el dolor ya son indicios de que hay un mínimo de subjetividad en el cuerpo que no puede ser ignorado. Sin embargo, esa mínima subjetividad que se reconoce al cuerpo no se extiende a aceptar en él orientaciones relevantes para la actividad del sujeto¹².

11 Este tema ha sido analizado en profundidad por pensadores contemporáneos como R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre alguien y algo*, Eunsa, Pamplona 2000 y Polo, L. *Antropología Trascendental, tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.

12 Hayles ha hecho un análisis crítico de esta descorporeización: N. K. Hayles en *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago, 2010.

Curiosamente esta descorporeización del hombre es compatible con el materialismo. De hecho, como señala Spaemann, el subjetivismo más extremo puede coexistir con una objetivación total del hombre¹³, para la cual la subjetividad es, desde el punto de vista de la comprensión de la acción humana, totalmente irrelevante. Por ejemplo, esta acción se puede explicar en términos del sistema nervioso, que puede ser visto como una mera máquina causal¹⁴ que no está realmente afectada por los fenómenos subjetivos. En este escenario, el sujeto es un subproducto de la actividad nerviosa, con alguna actividad reguladora al servicio de los mecanismos que la generan o, quizás, sin ninguna función¹⁵. En cualquier caso, sus pretensiones de control se muestran como un espejismo.

Sin embargo, como siempre tenemos que lidiar con la subjetividad y nuestra vida cotidiana se desarrolla de acuerdo con los criterios de la *psicología popular* (todavía no hemos encontrado otros criterios sobre los cuales basar nuestras decisiones cotidianas), el resultado es que nuestra visión de la realidad de lo que somos (ya sea que lo llamemos hombre o máquina biológica) no proporciona ningún criterio útil sobre qué hacer con nuestra aparente libertad, condenada a recorrer los aburridos caminos de la arbitrariedad más profunda. Si todo tiene el mismo valor, nada vale la pena.

La libertad desarraigada de la naturaleza ya no puede aspirar a mejorar la naturaleza. Solo puede aspirar a reconfigurarla una y otra vez como le plazca. El transhumanismo puede proponer como objetivos el logro de mayores niveles de poder y una satisfacción cada vez mayor para más personas, pero es difícil hacer juicios sobre la satisfacción de las generaciones futuras si ni siquiera sabemos cuáles serán sus gustos y necesidades.

Hay algo más que debemos tener en cuenta. La habilidad transformadora del hombre sobre la naturaleza está limitada por su capacidad predictiva. La ciencia va descubriendo, y atribuyéndole cada vez más importancia, al hecho de que en muchas esferas las consecuencias de una intervención no pueden predecirse a largo y medio plazo. Esto se ha sabido siempre en la esfera moral e histórica. Es posible, de hecho, que salvar la vida de un hombre pueda ser la causa de una futura tiranía. Sin embargo, la naturaleza está llena de fenómenos impredecibles o emergentes. Nuestro mundo, repleto de seres vivos, es buena prueba de ello. La aparición de nuevas especies no puede ser sometida a un modelo determinista y la emergencia de nuevas formas de vida implica también la aparición de nuevas leyes y criterios.

Los transhumanistas deberían prestar más atención a esta observación. Nuestro deseo de mejorar a los individuos de nuestra especie cambiando su biología para hacerlos más sanos, más inteligentes y mejor equipados para el autocontrol y la vida social se enfrentan a la realidad de que somos incapaces de predecir los resultados de casi todos los cambios que podemos producir en la naturaleza humana. Modificar la agresividad o aumentar nuestra estatura resuelve algunos problemas, pero también causa otros. Pensar en esto podría conducirnos a un estado de pesimismo o a una especie de escepticismo, en el que, dado que los resultados de nuestras acciones son impredecibles, parecería mejor no actuar ni cambiar nada. Pero no debemos olvidar que esta decisión es también una forma de acción. Los transhumanistas tienen razón cuando dicen que debemos poner todos los medios disponibles a nuestro alcance para mejorarnos a nosotros mismos y a nuestros descendientes. Pero las directrices que prevén para la intervención inteligente sobre la humanidad en el futuro solo tienen sentido si se basan en un intento de comprender mejor la naturaleza sobre la que desean actuar.

Esto implica reconocer ciertos límites, aunque estos límites no son una renuncia a la acción. Más bien, son la condición de posibilidad que garantiza que nuestros esfuerzos están orientados racionalmente. Uno de estos límites es el reconocimiento de que nuestra responsa-

13 Sabuy, P. «Entretien avec le professeur Robert Spaemann (Rome, le 22 février 1998)». *Acta Philosophica* 8 (2), (1999), 323-324.

14 Véase, por ejemplo, la entrevista con Patricia y Paul Churchland en Blackmore, S. *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 2005, 50.

15 La idea de que la subjetividad es un producto del cerebro y que está de algún modo a su servicio, se encuentra en textos recientes, como los de Damasio, A. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Mind*, Vintage Books, New York, 2010 y Metzinger, Th. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge MA, 2003.

bilidad no es universal. Nuestra acción debería tener en cuenta las consecuencias a las que conduce, pero no puede tenerlas todas en cuenta. Si lo intentamos, nuestra capacidad de decidir queda paralizada. Sin embargo, esta paradoja se deriva de una falta de comprensión de la naturaleza de la acción humana y la ética. La mejora de la humanidad y del mundo mismo no puede lograrse sin orden, y este orden comienza con nuestra propia mejora personal.

En la ética clásica, que no está obsesionada con la *producción* de lo que es bueno, sino con la *mejora* de las personas y las cosas, la mejor manera de que un agente mejore el mundo es tratar de mejorarse a sí mismo. Pero esto no es una opción para alguien que puede ser cualquier cosa. En este caso, ser benevolente hacia otros solo puede consistir en ofrecer la más amplia gama de medios y posibilidades, sin ningún criterio que indique cómo deben usarse. Ahora bien, la exaltación del poder ilimitado nos lleva a un estado de máxima confusión. En estas condiciones, la única alternativa que nos queda es buscar el poder por sí mismo, una forma de embriaguez que, como los pensadores clásicos señalaron con claridad, produce un anhelo que nunca puede satisfacerse y así la felicidad se pospone indefinidamente hacia el futuro. Por eso la divinización que algunos transhumanistas proponen es incompatible con la existencia de un Dios que es disinto de nosotros¹⁶, o, en otras palabras, con la existencia de una realidad que debemos respetar y de un bien auténtico al que podemos aspirar.

References

- Blackmore. S. *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press.
- Bostrom, Sandberg, A. "The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement".
- In: Savulescu, J., Bostrom, N. *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 375-416.
- Bostrom, N. "In Defense of Posthuman Dignity". *Bioethics* 19 (3), (2005), 202-214.
- Botz-Bornstein, Th. "Critical Posthumanism". *Pensamiento y Cultura* 15-1, junio de 2012.
- Damasio, A. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Mind*, Vintage Books, New York, 2010.
- Hayles, N. K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago, 2010.
- Von Mises, L. *Human Action, A Treatise on Economics*, Fox & Wilkes, San Francisco, 1996.
- Metzinger, Th. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge MA, 2003.
- More, M. "Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy". 1990, 1996 (<http://www.maxmore.com/transhum.htm>) [Consulted: 10/6/2013]
- Murillo, J. I. "Health as a norm and principle of intelligibility". In: García, A. N., Silar, M., Torralba, J. M. *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle, 2008, 361-378.
- Polo, L., *Antropología Trascendental, tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999.
- Sabuy, P. "Entretien avec le professeur Robert Spaemann (Rome, le 22 février 1998)". *Acta Philosophica* 8 (2), (1999), 323-324.
- Spaemann, R. *Personas. Acerca de la distinción entre alguien y algo*, Eunsa, Pamplona 2000.
- [On line publication] "Transhumanist Declaration" <<http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>> [Consulted: 17/10/2013]

¹⁶ Así es como Max More concluye su artículo: "No más dioses, no más fe, no más tímido retraimiento. Hagamos estallar nuestras viejas formas, nuestra ignorancia, nuestra debilidad y nuestra mortalidad. Nosotros somos el futuro". More, M. [publicación online] «Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy». 1990, 1996 <<http://www.maxmore.com/transhum.htm>> [consultada: 10/6/2013]:

