

Objetividad y biomejora humana. La paradoja de lo natural (Objectivity and human bioenhancement. The paradox of the natural)

FRANCISCO GÜELL

Grupo Mente-cerebro, Instituto Cultura y Sociedad, Universidad de Navarra

fguell@unav.es

ORCID: 0000-0003-3408-6175

LUIS ENRIQUE ECHARTE

Grupo Mente-Cerebro, Instituto Cultura y Sociedad / Unidad de Humanidades
y Ética Médica. Facultad de Medicina, Universidad de Navarra

lecharte@unav.es

ORCID: 0000-0002-8059-1992

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Grupo Mente-cerebro, Instituto Cultura y Sociedad, Universidad de Navarra

jimurillo@unav.es

ORCID: 0000-0001-9789-5573

Resumen: Para el transhumanismo, la humanidad es una etapa que, guiada por la evolución biológica, estuvo precedida por otras anteriores y a la que seguirán otras nuevas. Según el transhumanismo hemos de romper la inercia de causas ciegas que gobierna la evolución y, a través de la biotecnología, alcanzar lo que denominan una “vida mejor”. Los autores afines a esta corriente desarrollan sus propuestas negando

la existencia de una naturaleza humana, pero sin abandonar la convicción de que resulta posible definir en qué consiste una “vida mejor”. En este artículo analizamos la claridad y el rigor con la que presentan el fin último de su propuesta, la relación entre el fin y los medios planteados para alcanzarlo, y, finalmente, pondremos de manifiesto algunas inconsistencias derivadas de su rechazo de que la naturaleza humana pueda tener valor normativo.

Palabras clave: Transhumanismo; mejora biotecnológica; manipulación genética; bienestar; calidad de vida; naturaleza humana.

Abstract: For transhumanism, humanity is a stage which, guided by biological evolution, was preceded by other earlier stages and which will be followed by others that are newer. According to transhumanism, we must break the inertia of blind causes that govern evolution and, through biotechnology, attain what is called a “better life”. Those authors who are supportive of this current of thought develop their proposals by negating the existence of a human nature, but without abandoning the conviction that it will be possible to define what a “better life” consists in. In this article we will analyze the clarity and rigor with which transhumanists present the ultimate goal of their proposal, the relation between the end and the means proposed for attaining it, and, finally, we will bring to light certain inconsistencies that result from their rejection of the position that human nature could have a normative value.

Keywords: transhumanism; enhancement; genetic manipulation; well-being; quality of life; human nature.

Introducción

Nick Bostrom y David Pearce fundan en 1998 la Asociación Mundial Transhumanista (WTA), una organización cuyo objetivo es promover la discusión, investigación y conocimiento público del pensamiento transhumanista de vanguardia. La WTA es heredera de la doctrina del Extropy Institute (Austin, Texas) liderado por el filósofo Max More. En palabras de More, el pensamiento transhumanista puede considerarse como un tipo de filosofías de la vida “que buscan la continuación y la aceleración de la evolución de la vida inteligente más allá de su forma humana actual y sus limitaciones humanas por medio de la ciencia y la tecnología, guiados por principios y valores que promueven la vida”(More 1990).

En 2008 la WTA cambia de nombre y se presenta como Humanity Plus. El transhumanismo es definido por Bostrom como un movimiento cultural e intelectual que “promueve un enfoque interdisciplinario para entender

y evaluar las oportunidades para mejorar la condición humana y el organismo humano abiertas por el avance de la tecnología” (Humanityplus.org 2016a). Esta corriente presta especial atención a las tecnologías emergentes tales como la ingeniería genética, nanotecnología, nanomedicina, la investigación con células madre, la inteligencia artificial o la biónica.

El transhumanismo se presenta, en definitiva, como una propuesta filosófica que busca elevar la condición del ser humano (Humanityplus.org 2016b). En la web de Humanity Plus explican, en clave positiva, que sus seguidores “abogan por el uso ético de la tecnología para expandir las capacidades humanas” (Humanityplus.org 2016b). La clásica reflexión y controversia en torno a la naturaleza del ser humano y el carácter moral de sus acciones ha sido retomada y reformulada en el foro transhumanista. Más concretamente, en vez de tematizar el carácter moral de la acción humana en general, los transhumanistas han concentrado su reflexión en un objetivo preciso: la modificación del hombre y de su mundo por medio de la tecnología.

Para el transhumanismo, la humanidad como hoy la conocemos es una etapa que estuvo precedida por otras anteriores y a la que seguirán otras nuevas: hubo pre-humanos y habrá post-humanos. Los mecanismos que han guiado el paso de una etapa a otra son los de la evolución biológica. Ahora bien, siendo así, el ser humano se encuentra en constante peligro, ya que la selección natural guía a algunas especies a una mejor adaptación al entorno, pero también a otras muchas a la extinción. Pues bien, es en este punto donde irrumpe con fuerza el planteamiento transhumanista: hemos de romper la inercia de causas ciegas y azares que gobierna la evolución y utilizar la razón y sus productos tecnológicos como guía y medios de un cambio que esté dirigido únicamente hacia la perfección (Velázquez 2009). Las mejoras planteadas en la propuesta transhumanista pretenden que escapemos del proceso natural de la evolución a través de la tecnología y asumamos de este modo su propio destino.

Pero algunos autores llevan más lejos la propuesta mejorativa. Es el caso de Julian Savulescu, que adopta una posición que él mismo califica como “más provocadora” y da un paso más que aquellos que defienden la aplicación voluntaria del uso de la tecnología (*cf.* Agar 2004): aboga por la

obligación moral de realizar intervenciones tecnológicas para la mejora o realce de la vida del ser humano. “No sólo podemos mejorar –afirma–, debemos mejorar.” (Savulescu, 2007, 517).

El presente artículo se sitúa en este doble debate naturaleza-mejoramiento y voluntariedad-obligatoriedad, debate en el que, como veremos a continuación, Savulescu y Bostrom desempeñan un papel central.

1. Una vida mejor

“We want people better than well” (Humanityplus.org 2016b) o “We want to be happy people, not just healthy people” (Savulescu, 2007, 520) son algunos de los eslógans que, a modo de antesala, se proponen como misión de la corriente transhumanista. Savulescu centra algunos de sus trabajos en alcanzar una mejora radical de la vida a través de la manipulación biológica (Savulescu, 2007), y seguiremos el recorrido que lleva a cabo el profesor de Oxford por ser uno de los primeros en abordar explícitamente, dentro de la corriente transhumanista, qué ha de entenderse por una “vida mejor o la mejor de las vida posibles” (Savulescu, 2007, 520).

Para definir el objetivo último de aplicar la tecnología sobre la progenie, Savulescu acude a Joel Feinberg y afirma que un futuro abierto es aquel en el cual un niño tiene un rango razonable de vidas posibles a elegir y la oportunidad de elegir qué clase de persona quiere ser (Feinberg 1980). Savulescu explicita que con la tecnología hemos de ofrecer “las mayores oportunidades de tener las mejores vidas en su ambiente probable” (Savulescu, 2007, 528), y afirma repetidamente que la tecnología amplía el horizonte de posibilidades para lograr la felicidad.

El fin perseguido, una mejor vida, resulta valioso y deseable, pero tal afirmación de carácter general no tendrá relevancia práctica hasta que no se concreten los fines y los medios para alcanzarla. En otras palabras: hasta que no se determine en qué consiste esa atractiva gama de futuros proyectos vitales y cuáles serán las modificaciones pertinentes que facilitarán tan luminosos destinos existenciales, la propuesta transhumanista no irá más allá de su eslogan.

Savulescu reconoce cuán comprometido es defender una particular posición sobre la felicidad. ¿En qué puede consistir una “vida mejor”? Una crítica muy extendida a este respecto es afirmar que no hay algo así como una vida mejor o la mejor de las vidas (por ejemplo, De Melo-Martin, 2005). Savulescu no ignora esta crítica y, reconociendo que nos encontramos ante una profunda cuestión filosófica, afirma que con su planteamiento no pretende entrar en discusión con ninguna de las tres corrientes que, a modo de ejemplo, señala brevemente: las teorías hedonistas, aquellas que apuntan al deseo de realización personal y la economía, y las que denomina “objetivas” (Savulescu, 2007, 522). Sin embargo, la lógica interna de sus planteamientos acaba arrastrándole a la perspectiva objetivista. Si no hubiera criterios intrínsecos para el mejoramiento, unos que la razón pudiera conocer como objetivos e independientes de toda circunstancia, el proyecto de perfeccionar la condición humana quedaría relativizado hasta perder en la práctica toda importancia científica y moral.

Veamos, a continuación, el intento de Savulescu por aclarar a qué se refiere con la expresión “buena vida”. En el artículo de 2009 titulado *The Moral obligation to create Children with the best Chance of the best life* (Savulescu, 2009), Savulescu reflexiona sobre el Principio de Beneficencia Procreativa¹. Este principio afirma que cuando es posible seleccionar un embrión entre varios para ser implantado, los progenitores tienen una razón moral significativa para seleccionar de entre los posibles, a aquel niño de cuya vida, a la luz de la información científica disponible, pueda esperarse que resulte la mejor o, al menos, que no resulte peor que la de cualquiera de los otros. En este contexto, Savulescu aclara qué es lo que entiende por “buena vida”. Reproducimos, por su importancia, íntegramente su texto.

Todas las teorías morales plausibles tienen que hacer tales juicios – juicios sobre daños y beneficios, o cosas que hacen que la vida vaya mejor o peor. El PBP [el Principio de Beneficencia Procreativa] no se basa en una concepción especial

¹ El Principio de Beneficencia Procreativa fue presentado por Savulescu por primera vez en (Savulescu, 2001) y fue modificado en algunos aspectos de la formulación original en (Savulescu 2009). Para un análisis pormenorizado, véase Güell, F. (2017).

y controvertida de bienestar. Todo lo que se nos pide es aplicar en nuestras decisiones sobre la procreación los mismos conceptos que ya se emplean en las situaciones cotidianas. Y el objetivo de la mejor de las vidas es compatible con pensar que el concepto de la vida más favorecida es plural y abierto. Si diferentes formas de vida son igual de buenas, o si la cantidad de bienestar de cada una de las vidas posibles es incomparable, entonces los padres razonablemente pueden elegir cualquiera de las opciones. Pero hay muchos casos en los que podemos hacer un ranking sobre lo bueno o la bondad de la vida. Lo hacemos en numerosas decisiones morales en la vida cotidiana, especialmente en la crianza y educación de nuestros niños. Negar esto no es negar el PBP, sino el mismo concepto de bienestar. (Savulescu, 2009, 279)

Savulescu está apelando al sentido común, al modo habitual en el que personas adultas y responsables orientan sus vidas, para definir qué es una vida buena. Y tiene razón cuando reconoce en nuestra sociedad criterios de prosperidad compartidos, esto es, la existencia de cierto consenso respecto a la idoneidad de diferentes opciones vitales. Mucho más cuestionable es su uso y valoración de dichas tendencias sociales.

Pero la perspectiva de Savulescu no es extraña a nuestro tiempo. En el ámbito de la salud, el Principialismo, una de las corrientes éticas hoy en día más arraigadas, defiende la búsqueda de consensos basados en evidencias morales universales. Por su parte, en el ámbito del derecho, la Teoría de la justicia de John Rawls también busca unos principios que cualquier agente racional puede llegar a aceptar. En este sentido, se entiende que la propuesta transhumanista no haya caído en saco roto ni en la medicina ni en el derecho.

Analicemos ahora las evidencias propuestas desde el Transhumanismo. ¿Qué rasgos físicos y psíquicos son los adecuados para alcanzar una «vida mejor»? Savulescu cita a Allen E. Buchanan (2001) para concretar el “valor de los bienes objetivos”. Buchanam apunta que la inteligencia, la autodisciplina, la paciencia, la empatía, el sentido del humor, el optimismo y un temperamento agradable son rasgos valiosos independientemente de la clase de vida que una persona decida vivir. A esta lista Savulescu añade el carácter moral. “Cabe la posible alterar la biología para predisponer a la gente a ser más moral promoviendo la empatía, imaginación, simpatía, justicia,

honestidad, etc.” (Savulescu, 2007, 523). ¿Quién no desearía mejorar sus capacidades musicales o su memoria? ¿Quién estaría dispuesto a renunciar a una tecnología que incrementase la empatía o mejorara la capacidad para entenderse a uno mismo y al mundo?

Bostrom y Roache ofrecen un marco más preciso para los criterios objetivos de mejoramiento (cf. Bostrom y Roache, 2008). Según ellos, son cinco las áreas que delimitan el *human enhancement*: 1) extender la vida, 2) mejoramiento físico, 3) del estado de ánimo y de la personalidad, 4) la mejora cognitiva y 5) la selección de lo mejores niños (es decir, la selección embrionaria y/o manipulación genética).

Ambos acuden a fórmulas similares a las de Savulescu. La tecnología del *enhancement* podrá ayudarnos, dicen, a asegurar futuras generaciones genéticamente dispuestas a ser más brillantes, listas, sanas y a estar más contentas que las anteriores. Afirman que en un futuro la modificación y selección de genes, además de prevenirnos contra enfermedades, nos ofrecerá una “mayor inteligencia, nos ayudará a alcanzar proezas deportivas, mejorará la habilidad musical y nos permitirá tener una altura mayor que la media” (Bostrom y Roache, 2008, 142). Las utopías mejorativas de Bostrom y Roache proponen objetivos más refinados: la tecnología mejorará nuestra capacidad de apreciar buena literatura, de poder entender mejor al otro, de ser creativo... (cf. Bostrom y Roache, 2008, 137).

Pero más interesante que las promesas especulativas de la manipulación genética es el potencial psicofarmacológico que brinda la industria farmacéutica. No todo son imaginaciones. Los transhumanistas tienen bien presente el hecho de que con la tecnología actual ya es posible modificar las facultades cognitivas, los estados de ánimo y la conducta, y esta plausibilidad hace que el presidente de la WAT se muestre más prudente en lo que respecta a las modificaciones del sistema nervioso central. Bostrom y Roache reconocen las dificultades que implica este planteamiento y la necesidad de una cierta reflexión filosófica para decidir, por ejemplo, qué cambios en el estado de ánimo o de la personalidad resultan una mejora, cuál sería la mejor orientación para saber qué rasgos pueden considerarse estándar y cómo se aplicarían en cada caso concreto. (Bostrom y Roache,

2008, 134). Pero, de nuevo, ambos autores se apresuran a dejar el compromiso filosófico tímidamente explicitado y comienzan a traer a colación aquellos cambios objetivos en la personalidad y en el estado de ánimo que parecen mejorar la vida. Bostrom y Roache acuden a situaciones tan familiares como desconcertantes. Descubrir que tenemos una hora más para dormir tras escuchar el despertador o escuchar una pieza de música inspiradora, dicen, pueden levantarle el ánimo a cualquiera. Afirman también que un acto cariñoso inesperado de un desconocido hacia nosotros puede ayudarnos a ser más cuidadosos con los extraños. Estos cambios son mejoras, “son agradables a la experiencia, nos hacen más agradables en la interacción con los demás y son el tipo de cambios que, a su modo, hacen que la vida de uno sea mejor” (Bostrom y Roache, 2008, 134). Tal y como comentan ambos autores, si se consiguieran tales efectos a través de manipulaciones biológicas (por ejemplo, mediante medicamentos), “¿no contarían sin controversia como mejoras de la personalidad o del estado de ánimo?” (Bostrom y Roache, 2008, 134).

2. El objetivo y los medios

Antes de entrar a valorar la obligatoriedad moral de cualquier aplicación técnica es requisito indispensable que el objetivo buscado con los medios planteados no sea sólo valioso y esté coherentemente articulado, sino que resulte realizable. Dicho con otras palabras: el motor de arranque teórico y fruto último de la argumentación debe aceptar la realidad tal y como es si lo que se pretende es una teoría con aplicaciones eficaces en la sociedad.

Pongamos un ejemplo para aclarar este asunto. Hay quien podría defender la licitud de matar al popular asesino del barrio londinense de Whitechapel –conocido con el pseudónimo de *Jack el destripador*– antes de que asesinara a su primera víctima en 1888. Otros, por lo contrario, podrían pensar que antes de cometer su primer asesinato, Jack no sería culpable. Por este motivo, estos últimos entenderían como injusta su condena a muerte y abogarían quizá por un tratamiento psicológico durante su traumática infancia.

En este ejemplo, a pesar de los frutos e interés que puede ofrecer el debate, no cabe una seria consideración sobre las medidas y su aplicabilidad ya que el punto de partida y el objetivo perseguido no resulta posible: ya no podemos proteger a la sociedad londinense de *Jack el destripador*, ni tampoco podemos matar a alguien que ha muerto.

Pues bien, a continuación vamos a analizar si el objetivo perseguido con los medios propuestos por el transhumanismo, “una vida mejor”, acepta la realidad humana tal y como la experimentamos.

Los pasos que vamos a seguir son los siguientes. Primero, analizaremos si el objetivo transhumanista es expuesto con rigor y claridad, y en segundo lugar, cuál es su relación con los medios que proponen.

Como ya hemos introducido, la profunda convicción con que defienden la posibilidad de definir en qué consiste una vida mejor contrasta con el carácter ambiguo y poco convincente de sus explicaciones. Savulescu utiliza constantemente expresiones tales como “calidad de vida”, “un futuro abierto”, “existencia productiva, cooperativa y social” y “bienestar”, y sin embargo, estas expresiones apenas concretan ningún contenido ni aclaran qué ha de entenderse por una vida mejor.

El objetivo inicial del planteamiento transhumanista, tener una mejor vida, se concreta en rasgos (inteligencia, empatía, etc.) que, habiendo sido inicialmente propuestos como medios, se plantean *ipso facto* como definitorios; es decir: al no poder articular con un mínimo de claridad el objetivo, los medios planteados para conseguir tal objetivo se transforman en una multiplicidad de fines que suplantán al objetivo último y, haciéndolo, eliminan la necesidad de justificar la relación entre los medios y el fin que persiguen.

Tenemos, entonces, un objetivo último no definido y unos medios que, transformados en fines, lo fagocitan. De este modo, el planteamiento transhumanista, en el fondo, sólo se limita a afirmar algo difícil de criticar: es mejor ser más inteligente que menos, y es mejor tener sentido del humor que no tenerlo. De todas maneras, la alusión a una mejor vida y a un futuro abierto salpica todos los desarrollos, y cuando aparece, está dando por hecho la relación causal.

No tener concretado el fin es un problema de rigor que, además de complicar la crítica, favorece la persistencia en el error. Un modo de examinar críticamente la propuesta transhumanista es, entonces, comprobar si la relación medios-fin propuesta es acorde con la realidad del ser humano. Analizaremos en uno de los ejemplos más recurrentes, el de la mejora de la inteligencia.

La cuestión no es si uno prefiere que su hijo sea o no más inteligente, sino si una persona más inteligente tiene más posibilidades de ser más feliz. La propuesta transhumanista da por hecho que existe una relación real entre la inteligencia y la felicidad, pero ¿es esto así? Tratando de huir de especulaciones, la ciencia experimental nos inclina a pensar lo contrario. En la mayoría de las escuelas actuales para niños superdotados, la principal meta docente consiste en hacer posible su integración social. Como demuestran los clásicos trabajos de Leta S. Hollingworth, un alto coeficiente intelectual (IQ) impide más que facilita dicha integración. Por un lado, a estos niños les resulta más difícil comunicarse con sus compañeros debido a los diferentes intereses y actividades que les gusta desempeñar; por otro lado, una mayor inteligencia provoca, a menudo, que el niño perciba problemas existenciales para los que no está preparado emocionalmente.

Este análisis que hemos llevado a cabo con la inteligencia, habría que aplicarlo a la empatía, al sentido del humor, y otras de las supuestas causas de “una vida mejor”. El problema es que una aproximación “científica” a su estudio y su relación con una vida mejor parece problemática. Nos encontramos así en un territorio idóneo para el desarrollo de simples conjeturas. Los más audaces transhumanistas podrían alegar que es cuestión de tiempo establecer escalas sobre aquellos caracteres consensuados como los más indicados para el mejoramiento. Pero para que la propuesta transhumanista fuese efectiva, la simpatía y el sentido del humor, por ejemplo, tendrían que ser jerarquizados y trasladados a un sistema de medición internacional que tuviera en cuenta sus intensidades. Habría que tener presente que deseamos hombres optimistas, sí, pero también conscientes de las limitaciones; extrovertidos, claro, pero capaces de experimentar sanamente la timidez y la discreción...

Es cierto que ya existen y se manejan índices y clasificaciones para evaluar la calidad de vida de un país o la de un determinado paciente (por ejemplo, la *National Health Survey* y la *European Health Survey* o la Ryff's Psychological Well-Being Scales (Naughton *et al.*, 1996)). Sin embargo, es importante aclarar que las actuales escalas sobre *calidad de vida* están fundadas en encuestas y no se presentan como listados objetivos de *bienestar*, sino como plasmación de la opinión de una mayoría social que cambia con el tiempo y, por lo tanto, no son trasladables a otras culturas (Guyatt, 1993).

Que el fin último, tener una vida mejor, haya sido suplantado por los medios para conseguirlo, ha hecho que el debate sobre los medios recaiga en la tecnología. Las aspiraciones tecnológicas del Transhumanismo –mejorar la fuerza física, la memoria, la atención o los estados de ánimo– constituyen una aspiración legítima. Ya hemos señalado que la manipulación ya es, en ciertos ámbitos, un hecho. Sin embargo, todo buen investigador sabe qué lejos está la ciencia experimental de cumplir con los sueños, especialmente cuando todavía no somos capaces de reparar siquiera un cuerpo dañado. Ciertamente, las dificultades nunca han frenado los sueños humanos. Al contrario, visiones futuristas como las de Julio Verne han servido de inspiración a innumerables científicos que acabarían convertidos en insignes pioneros. Pero el problema surge cuando las fantasías se presentan o se toman como realidades al alcance de la mano, y esto es exactamente lo que ocurre con el transhumanismo. El simple hecho de que los discursos transhumanistas se presenten en foros científicos tiene que alertarnos y llevarnos a una seria reflexión. ¿Está promoviendo el imaginario transhumanista nuevos mitos sobre el alcance de la ciencia y el poder de la tecnología? Y es que tales ficciones no son inocuas: la corriente transhumanista fomenta inversiones millonarias en proyectos que pueden ser puras quimeras y, lo que es peor, promueve un uso irresponsable de la biotecnología.

3. Inconsistencias en la propuesta transhumanista

Más sería que la dificultad práctica de encontrar rasgos objetivos para una *mejor vida* es la objeción acerca de la lógica interna de dicha empresa.

Decíamos que la propuesta Transhumanista posee la convicción de que resulta posible definir en qué consiste una vida mejor, y lo que ahora nos va a interesar, es apuntar que lo intenta negando la existencia de una naturaleza humana. Es tan fuerte la propensión a negarla que, en muchos de sus escritos, los autores transhumanistas relegan la discusión a mero comentario introductorio o, lo que es peor, la achacan a ontologías obsoletas.

El transhumanismo confiere a la racionalidad una función puramente instrumental puesto que con ésta no puede inferirse de la realidad valor o patrón normativo alguno. Ninguna obligación puede justificarse aludiendo a los hechos físicos ni a las leyes de la naturaleza. Por tanto, la subjetividad humana ha de erigirse, necesariamente, como rectora de la moral. Esto significa, como David Hume supo captar hace más de tres siglos, que los criterios morales son, en último término, de índole emocional.

Negar que del conocimiento de lo que el hombre es, es decir, de la “naturaleza humana”, se desprenden criterios acerca de lo que es bueno o malo implica asumir que, en lo que respecta a la moral, no es posible llegar a enunciados objetivos. De ser así, es fácil que la base de toda construcción moral esté constituida por preferencias subjetivas.

En este contexto, cabe fundar la normatividad de las preferencias en el hecho de que se encuentren muy extendidas. De todas maneras, aun en preferencias muy difundidas existen significativos contrapuntos. ¿Quiere usted seguir viviendo? No son pocos los que sacrifican su vida por un amigo o por un ideal. A este respecto, resulta muy interesante mencionar que, en el debate sobre la eutanasia, la utilización de escalas sobre *calidad de vida* ha sido dejadas de lado, tanto por los que defienden el suicidio asistido como por los que no. Efectivamente, la opinión de una mayoría social no es razón suficiente para seguir viviendo o para dejar de hacerlo.

El relativismo moral también frustra toda pretensión de objetividad en lo que respecta a la mejora emocional. ¿Desea sentirse eufórico? Tampoco es indiscutible que los sentimientos positivos sean siempre deseables. Llorar es lo que desea hacer un gran número de personas ante la pérdida de un ser querido, hasta tal punto de lamentarse si no lo consiguen. Aún más, si a éstos se les preguntase por qué se lamentan, la mayor parte de ellos no

haría referencia a razones relacionadas con el hecho de que fuera saludable exteriorizar los sentimientos, desahogarse, etc., sino con la acción en sí misma: es bueno que los seres humanos lloren la pérdida de los amados. Son muchas las personas que, además, creen que la debilidad, el sufrimiento y la dependencia tienen una función importante en la vida del ser humano.

Para Elena Postigo, esta es una de las principales críticas que puede hacerse al Transhumanismo, que “elimina, como algo carente de valor, al hombre vulnerable y frágil sin caer en la cuenta de que es precisamente la fragilidad del cuerpo humano, sus limitaciones en el tiempo y en el espacio, la clave de su grandeza.” (Postigo, 2009, 281). Cabe también apuntar que serán pocos los que acepten emociones completamente desligadas de la realidad con la que suelen estar asociadas. ¿Quién estaría dispuesto a conformarse con el sentimiento de victoria sin haber puesto un pie en la cancha de baloncesto, o quién querría sentirse amado sin un amante? Aunque una inmensa mayoría concordara sobre cuál es el sentir conveniente para cada situación, el transhumanismo no podría proponer dichos sentimientos como universales y obligatorios.

En cuanto a la pretensión de Savulescu de modificar la biología en aras de proporcionar un mejor «carácter moral», hemos de advertir que, el autor no deja claro qué entiende por «carácter moral». Además establece una muy problemática relación causa-efecto entre empatía, imaginación, simpatía y una mejor «predisposición moral».

Uno de los autores que, en nuestra opinión, mejor han sabido explicar la naturaleza de los límites biotecnológicos es Jürgen Habermas. En *The Future of Human Nature*, Habermas explica que dichos límites existen porque existe un ser al que atribuimos conductas éticas: el ser humano. Y justamente aquello de lo que emergen dichas conductas es entendido como territorio vedado a la manipulación tecnológica. Para Habermas, el asiento de la moral es el *hábitat intersubjetivo* que compartimos los seres humanos pues es el fundamento que posibilita nuestro proceso de auto-comprensión (Habermas, 2001, 22). Querer manipular tal fundamento es tan irracional como cambiar aquello que es *condición de satisfacción* de nuestras metas: entre otras, las que sostienen esa misma pretensión. Es tan absurdo como aceptar cien millones de euros a cambio de dejar de ser quien uno es.

¿Quién querría una recompensa que hace desaparecer al beneficiario? Que sea la progenie la que recibe las modificaciones no transforma en válido el razonamiento si entendemos que “el premio” va a tener valor tan solo desde los parámetros humanos de los que van a verse privados. ¿Desearán las hipotéticas generaciones de posthumanos sobrevivir o valorar el luto a la manera en que lo hacemos los humanos?

La observación de Habermas también cuestiona el Principio de Beneficencia Procreativa. Este principio afirma que cuando es posible seleccionar un embrión entre varios para ser implantado, los progenitores tienen una razón moral significativa para seleccionar el niño de entre los posibles, cuya vida, a la luz de la información disponible, se pueda esperar que resulte la mejor o, al menos, que no resulte peor que la de cualquiera de los otros (Savulescu, 2009). Los argumentos de Habermas permiten entender el terrible daño que dicha selección causaría, y no solo a la descendencia, sino también a los progenitores. Uno de los primeros valores destruidos sería el de la igualdad, ésa que los seres humanos apreciamos, protegemos y a la que aspiramos: ésta se diluye a medida que una generación logra determinar lo que va a ser la siguiente. Para Habermas, todo padre que juzga a sus hijos como iguales fomenta en su educación el espíritu crítico. Por esa razón, los cambios que puede provocar la biotecnología rompen el mutuo y simétrico reconocimiento intergeneracional que otorga la capacidad para apropiarse no sólo del futuro, sino del pasado. Pero todavía hay algo más grave. La irreversibilidad de las hipotéticas *mejoras*, que atentaría contra el principio de igualdad de las sociedades democráticas, crearía además nuevos modos de interacción social que impedirían que dicho principio pudiera ser comprendido por las generaciones venideras.

Pero la objeción de Habermas no versa sobre la bondad o maldad de la manipulación embrionaria, sino sobre lo absurdo de llamar bueno y de querer algo que va en contra de los límites que constituyen la condición de posibilidad de la racionalidad y de la moral. Lo que encierran esos límites es lo que llama Habermas *naturaleza humana*, esto es, aquello de lo que depende “continuar comprendiéndonos a nosotros mismos como autores indivisos de nuestra biografía y reconociéndonos los unos a los otros como

personas que actúan autónomamente” (Habermas, 2001, 41). En este sentido, concluye Habermas, “urge preguntarse si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la autocomprensión ética de la especie de manera que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y razones (Habermas, 2001, 60). La naturaleza es el espacio que limita el uso de la biotecnología, sí, pero también es la que le da su razón de ser: porque tenemos una naturaleza humana podemos hablar de mejoras en nuestras vidas y de progreso social.

Savulescu separa reglas y valores y piensa que puede alterar las primeras sin modificar los segundos. Por ejemplo, reflexionando sobre el *doping*, afirmará: “Las drogas van en contra de las reglas del deporte. Si hiciéramos que las drogas fueran legales y libremente accesibles, no habría trampas” (Savulescu, 2011, 109–110). Pero entonces, cabría objetar, tampoco habría deporte en el sentido que ahora lo conocemos. En esta paradoja se muestra claramente la íntima relación entre naturaleza y mejoramiento. Modificar las reglas de un juego no es mejorarlo sino sustituirlo por otro nuevo. ¿Es mejor el nuevo juego que el antiguo? Esa pregunta carece de sentido puesto que, como señala Habermas, el punto de referencia en cada uno de ellos es diferente.

Como hemos visto, desde la teoría de *lo natural* en Habermas se puede criticar la supuesta objetividad de los planteamientos pro-mejorativos de una cosmovisión de corte materialista. Sin embargo, las conclusiones del filósofo y sociólogo alemán suponen la renuncia a enunciados éticos objetivos. Por supuesto y, como hemos visto, esto no significa que Habermas defienda un relativismo moral ya que, según su planteamiento, no es la voluntad la que dicta lo que está bien o mal, sino el trasfondo constituyente del que emerge y que limita el lenguaje, la racionalidad y las tendencias humanas. El problema estriba en que aunque no podamos disponer arbitrariamente del trasfondo legado, los contenidos y todo lo que de él emerge han llegado hasta nosotros de una forma completamente azarosa².

Es comprensible que Buchanan utilice ambas objeciones para criticar la existencia de una naturaleza humana y abanderar un progreso enteramente

² Una opinión similar mantiene John Searle en su libro *The Construction of Social Reality* (cf. Searle, 1995).

ilimitado. Para mostrar tal idea pone como ejemplo las revoluciones agrarias de la Inglaterra del siglo XVIII, que supusieron un incremento inédito en el bienestar de sus habitantes, además de mejorar las condiciones físicas, la mayor resistencia a las enfermedades y, consecuentemente, aumentar la longevidad. Estos cambios indujeron, a su vez, más tiempo para el ocio, nuevas formas de entender la realidad y cambios en los estilos de vida (Buchanan, 2008). Y tiene razón cuando afirma que pocos son los que se atreverían hoy a criticar dichos avances tecnológicos. Sin embargo, Buchanan yerra en los argumentos que utiliza para, en nuestra opinión, tal legítima defensa. Dichos cambios le llevan a negar la existencia de una naturaleza humana cuando, como hemos visto, esto supone vaciar de contenidos la noción de *mejora*. Una reflexión profunda de nuestra percepción de los cambios históricos sirve, justamente, para lo contrario: los seres humanos parecen compartir algo inmutable y por el cual reconocemos como positivos determinados cambios sociales llevados a cabo miles de años atrás (las pinturas de Altamira), e inhumanos algunos otros de reciente producción (la utilización de bombas de racimo).

La dinámica histórica induce a completar la idea de naturaleza de Habermas con una dimensión que introduce horizontes humanos más abiertos y esperanzadores: la clásica atribución de teleología a las realidades naturales. Desde esta posición se afirma que hay seres que poseen fines inherentes hacia los que tienden, fines por los que juzgamos un comportamiento ordenado o desordenado, por el que definimos la salud o la enfermedad (Murillo, 2008), o por el que asumimos que ha habido mejora o decadencia. Es esto lo que legitima la formulación de pautas de acción y de enunciados morales objetivos.

Es “muy humano” que los transhumanistas persigan criterios objetivos de mejora, tanto como ilógico pretender hacerlo negando la naturaleza. Parte de su problema se debe a un malentendido sobre dicha noción. Y no toda la culpa es suya. Es significativo que uno de los autores más citados en el Transhumanismo como defensor de la idea de naturaleza sea Francis Fukuyama. Este sociólogo, como otros muchos intelectuales contemporáneos, cree que lo natural es lo que abunda en la realidad y que, por tanto, lo que puede inferirse gracias a la estadística (Fukuyama, 2002). Es lógico que sean muchos los que se rebelen contra esta idea que encorseta la

imaginación humana y legítimas conductas morales que, no por recurrentes, dejan de ser aberrantes.

Aristóteles había criticado ya este equívoco sobre lo natural. Según el Estagirita, una cosa es decir que los fines se infieren del comportamiento de los cuerpos y otra muy distinta identificarlos con dichos movimientos. El primer sentido es aquel en el que la medicina hipocrática fundó la noción de salud, noción de la que todavía somos en buena parte herederos. La salud es un ideal a descubrir y no un estándar de las condiciones físicas de una determinada población. Esa es la razón por la que los médicos nunca han tenido reparos en utilizar sus conocimientos para *mejorar* las condiciones de vida. Orientaciones y consejos sobre la higiene, la nutrición, las posturas corporales o sobre el sueño han permitido que hoy nuestros cuerpos se encuentren en un estado de salud que jamás gozaron nuestros antepasados. No obstante, estos cambios no se describen en la literatura médica, como cambios en la naturaleza humana. Todo lo contrario, representan su cumplimiento, pasos adelante hacia la perfección, avances hacia eso que Savulescu denomina “vida mejor”. Los automóviles, los antibióticos, las depuradoras de agua e internet son productos de unos seres que parecen destinados a grandes cosas. ¿Pueden los avances científicos y tecnológicos ayudarnos a ser más felices? Esta creencia ha inspirado el trabajo de millares de hombres de todo tiempo y cultura, hombres que creían en el progreso y en la naturaleza humana. ¿Pero creían también que tales avances serían suficientes para llevar al hombre a la felicidad? Esta perspectiva es una moda más reciente que emerge con el racionalismo y el proyecto Ilustrado, época en la que, por cierto, se comienza proponiendo una concepción demasiado rígida de la naturaleza humana para acabar poniendo en tela de juicio su existencia sustituyéndola por la capacidad productiva del ser humano.

Conclusión

Antes de pasar a valorar la obligatoriedad moral de la manipulación biológica, es requisito indispensable que el objetivo buscado por los medios planteados no sea sólo valioso y esté coherentemente articulado, sino que

resulte realizable. El objetivo perseguido por los transhumanistas, una “mejor vida”, no está claramente articulado. Además, tal y como hemos mostrado, el fin último ha sido suplantado por los medios con los que se pretende alcanzar, haciendo difícil examinar la relación causa-efecto entre los rasgos de la personalidad que se pretenden mejorar para alcanzar una vida mejor. En cualquier caso, atendiendo a la propia experiencia y a los pocos estudios científicos existentes, no encontramos una relación necesaria entre esos rasgos y el fin perseguido

Las utopías transhumanistas no son inocuas, y la confusión de los deseos con la realidad nunca ha engendrado buenos retoños... la historia más reciente, *vitae magistra*, así nos lo recuerda. A este respecto, el ejemplo de Jack el destripador vuelve a resultar esclarecedor. Dicho personaje procede de un rumor que, basado en la existencia de víctimas reales, fue moldeado por la prensa a pesar de que nunca se halló al culpable y ni siquiera se probara que todos los asesinatos atribuidos al asesino londinense estuvieran relacionados entre sí. Manoseado por investigaciones pseudo-científicas con pinceladas folclóricas, el caso fue estratégicamente avivado durante años por una prensa ávida de lucro en un contexto social de pobreza endémica y alcanzó fama internacional. Análogamente, el clima libertario que hoy están creando algunos intelectuales en torno al uso de la biotecnología, seguramente de manera involuntaria, está siendo aprovechado por quienes, a costa de la ingenuidad pretenden el lucro económico o, al menos, la fama a través de la provocación.

Aún con todo, el anhelo transhumanista de perfeccionamiento es humano. El arte más vanguardista, la invención más extraordinaria y la verdad más transgresora pueden hacer crecer al hombre, sin hacerle perder por ello su identidad. Por el contrario, renunciar a la naturaleza humana conlleva asumir que el hombre es un ser contradictorio, que desea sinsentidos y que, por ello, está condenado a una eterna insatisfacción.

Referencias

Agar, Nicholas. 2004. *Liberal Eugenics: In Defense of Human Enhancement*, Oxford: Blackwell Publishing.

- Bostrom, Nick. 2003. "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective", *Journal of Value Inquiry*, 3 (4): 493–506.
- Bostrom, Nick., Roache, Rebecca. 2008. "Ethical issues in Human Enhancement". In *New Waves in Applied Ethics*, edited by Jesper Ryberg, Thomas Petersen & Clark Wolf, 120–152, Basingstoke: Pelgrave Macmillan.
- Buchanan, Allen et al. 2001. *From Chance to Choice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchanan, Allen. 2008. "Enhancement and the Ethics of Development". *Kennedy Institute of Ethics Journal* 18 (1):1–34.
- De Melo-Martin, Inmaculada. 2005. "On our obligation to Select the best Children: A Replay to Savulescu". *Bioethics* 18: 72–83.
- Echarte, Luis E. 2012. "Neurocosmética, transhumanismo y materialismo eliminativo". *Cuadernos de Bioética* 23: 37–51.
- Feinberg, Joel. 1980. "The child's right to an open future". In *Whose Child? Parental Rights, Parental Authority and State Power*, edited by William Aiken and Hugh LaFollette, 124–153. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador.
- Güell, Francisco J. 2017. "Parental responsibility and the principle of procreative beneficence in light of assisted reproductive technologies". In *Parental responsibility in the context of neuroscience and genetics*, edited by Kristien Hens, Daniela Cutas, Dorothee Horstkötter, 167–187. Dordrecht: Springer.
- Guyatt, Gordon F., Feeny David H., Patrick Donald L. 1993. "Measuring health-related quality of life". *Annals of internal Medicine* 118(8): 622–629.
- Habermas, Jurgen. 2001. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
- Harris, John. 2004. *On Cloning*. London: Routledge.
- Hauskeller, Michale. 2012. "Reinventing Cockaigne: Utopian Themes in Transhumanist Thought". *Hastings Center Report* 42 (2),: 39–47.
- Hollingworth, Leta Stetter. 1942. *Children above 180 IQ (Stanford-Binet): origin and development*, New York :Yonkers-on-Hudson, World Book Company.
- Humanityplus.Org 2016a "Connecticut: Humanity plus". Accessed February 19. <https://humanityplus.org/about/>
- Humanityplus.Org 2016b "Connecticut: Humanity plus". Accessed March 19. <https://humanityplus.org/about/mission/>
- Jaegger, Werner. 1995. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- More, Max. 1990. Transhumanism: Towards a futurist philosophy. *Extropy*, 6(6): 11.

- Murillo, José Ignacio. 2008. "Health as a norm and principle of intelligibility", In *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, edited by Alejandro Néstor García, Mario Silar and José María Torralba, 361–378. Newcastle: Cambridge Scholar Publishing.
- Naughton, Michael et al. 1996. "Psychological Aspects of Health-Related Quality of Life Measurement: Tests and Scales". In *Quality of Life and Pharmacoeconomics in Clinical Trials*, edited by Bert Spilker, 117–131. New York: Lippincott Raven.
- Postigo, Elena. 2009. "Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche." *Medicina e Morale* 2009,2: 267–282.
- Savulescu, Julen. 2009. "The moral obligation to create children with the best Chance of the best life." *Bioethics* 23 (5): 274–290
- Savulescu, Julen. 2012, *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Madrid: Tecnos, Madrid.
- Savulescu, Julen. 2007. "Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings". In *The Oxford Handbook on Bioethics*, edited by Bonnie Steinbock, 516–535. Oxford: Oxford University Press.
- Savulescu, Julen. 2001. "Procreative Beneficence: Why We Should Select de Best Children". *Bioethics* 15:413–426.
- Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Velázquez Fernández, Héctor. 2009. "Transhumanismo, libertad e identidad humana". *Thémata. Revista de Filosofía* 41: 577–590.