

BIOTECNOLOGÍA Y NATURALEZA HUMANA. LA CUESTIÓN DEL POSTHUMANISMO*

JOSÉ IGNACIO GALPARSORO

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

RESUMEN

El hombre es el único animal que cree haber comprendido el mecanismo que le ha llevado hasta su presente como especie. Comprender este proceso es el primer paso, al que le puede seguir la consideración de la posibilidad de actuar sobre él de manera consciente. Al hombre se le abre la posibilidad de actuar, mediante la biotecnología, sobre el proceso evolutivo para tratar de «mejorar» sus prestaciones biológicas, atravesando el umbral de la humanidad con el fin de lograr una condición «posthumana». La cuestión del posthumanismo es objeto de un encendido debate que el artículo trata de reflejar.

Palabras clave: biotecnología, naturaleza humana, posthumanismo, cultura, dualismo.

ABSTRACT

Man is the only animal that thinks that he understands the mechanism that has led to its present as a species. Understanding this process is the first step, which may be followed by consideration of the possibility of acting on it consciously. Man can act now, through biotechnology, on the evolutionary process to try to «enhance» their biological performances, crossing the threshold of humanity in order to achieve a «posthuman» condition. The question of posthumanism is the subject of fierce debate that the article wants to reflect.

Keywords: biotechnology, human nature, posthumanism, culture, dualism.

Recibido: 03/07/2012. *Aceptado:* 28/06/2013.

* Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación EHU12/323 financiado por la Universidad del País Vasco.

1. Introducción

El hombre es un resultado más del ciego proceso evolutivo. Pero tiene la importante peculiaridad de que es el único animal que parece haber comprendido el mecanismo que le ha llevado hasta su presente como especie. Comprender este proceso es un primer paso, al que le puede seguir la consideración de la posibilidad de actuar sobre él de manera consciente, es decir, de manipular la genética humana para alterar su biología o, dicho de otro modo, de diseñar inteligentemente la evolución sin la ayuda de la entidad a la que, aún hoy, se le atribuye el monopolio del diseño inteligente. Más concretamente, el hombre, mediante su tecnología, podría actuar sobre el proceso evolutivo para tratar de «mejorar» sus prestaciones biológicas, atravesando el umbral de la humanidad con el fin de lograr una condición «transhumana» o, en el vocabulario de otros autores, «posthumana». Se están empezando a abrir las puertas para que la razón (un producto de la selección natural) pueda actuar de manera consciente sobre el mecanismo evolutivo. Se plantea así una cuestión, inquietante para muchos: ¿se puede cambiar la naturaleza (incluyendo la naturaleza humana) de manera consciente? A la que sigue otra: ¿si se puede, se debe hacer?

Muchas interpretaciones han caído en la tentación de considerar que la racionalidad que caracteriza a la especie humana es una singularidad que representa la culminación del proceso evolutivo, su finalidad alcanzada (Schaeffer 2007). No obstante, este antropocentrismo logocéntrico parece flaquear cuando se plantea la posibilidad de que la propia razón humana actúe de manera consciente como factor determinante para modificar el proceso evolutivo. Es una paradoja que quienes más confían en las capacidades de la razón humana expresen al mismo tiempo su temor de que la razón juegue un papel protagonista en el diseño evolutivo. Así, afirman que la razón humana es la etapa culminante de la evolución, pero—objetan— parece más razonable que la evolución siga gobernada por el ciego azar, no sea que la intervención de la razón en el proceso nos conduzca al desastre. La posibilidad de una intervención racional produce vértigo. Se sospecha que ello no nos conducirá a nada bueno para nosotros mismos. ¿No significa esto que, en el fondo, se considera que la razón humana no es una facultad tan perfecta como en ocasiones se trata de hacer ver?

Se viene así a reconocer implícitamente que la propia razón es un producto monstruoso de la naturaleza, en la medida en que puede producir cosas monstruosas, entre las que se incluye la posibilidad de destrucción de esa naturaleza que la ha creado. La razón sería un monstruo de la naturaleza porque ésta ha producido una criatura (el hombre) dotada de una facultad (la razón) capaz de comprender los mecanismos que han dado lugar a su surgimiento.

Y si es capaz de comprender este mecanismo (la selección natural), se abre la posibilidad de una eventual manipulación consciente, calculada (y no ya azarosa) del mecanismo mismo. Éste es un caso singular en la naturaleza: se produce una ruptura, pero respetando la continuidad del mecanismo.

En algunos casos, la cuestión hace que se despierten ciertos fantasmas. Se tiene la impresión de que el hombre está suplantando el lugar que tradicionalmente le fue otorgado a Dios. Dios sí sería capaz de proyectar la evolución mediante un diseño inteligente, cuya finalidad sería precisamente el surgimiento de la razón humana. Pero esta última no debería jamás ocupar el lugar de su creador, pues la razón humana no es más que una pálida e imperfecta copia de la perfecta razón divina. Los defensores de la hipótesis del denominado «diseño inteligente» zanján así el problema.

Otros, en cambio, muestran una ciega confianza en la razón humana. Piensan que si la evolución deja de estar en manos del mecanismo de la selección natural (azar más adaptación al medio), los resultados serán beneficiosos para el propio hombre. Manifiestan, pues, un claro optimismo antropológico: existiría una superioridad intrínseca de la razón frente a esos procesos en los que ella no interviene de manera proyectiva y consciente. Y deberíamos poner manos a la obra y aplicar, mediante la correspondiente tecnología, esa supuesta superioridad al proceso evolutivo mismo, de forma que el hombre se pudiera beneficiar de esta ventaja. Plantean algo así como una utopía, con la particularidad de que, a diferencia de otras, no tiene directamente un carácter ni religioso ni político, sino antropobiológico.

La técnica ha sido considerada como el intento de dominar el medio externo al hombre. Para lograr tal fin, el hombre no duda en modificarlo. La aplicación de la técnica al ámbito de la naturaleza para beneficio del hombre puede suscitar algunas voces discordantes. Pero está claro que las protestas (provenientes, en gran parte, de los defensores de las utopías religiosas —Iglesias— o políticas —en autores como Habermas o Fukuyama—) suben de tono cuando se plantea la posibilidad de aplicar la técnica con el fin de modificar la naturaleza humana, para tratar de mejorarla. Los defensores del denominado transhumanismo plantean precisamente la conveniencia de trascender los límites actuales de la naturaleza humana. En el horizonte se adivina la vieja idea de escapar a la mortalidad. Sólo que ahora la promesa de la inmortalidad pasa de las manos de la religión (tradicionalmente, el gestor exclusivo de la espiritualidad) a las de la tecnociencia. La inmortalidad ya no es una promesa que sólo se podría alcanzar tras la muerte biológica del individuo. Los más radicales defensores del transhumanismo sostienen que estamos muy cerca de que esta promesa sea una promesa de verdad, sin trampas; es decir,

sin que tengamos primero que morir para, después de muertos, alcanzar la inmortalidad. Se entiende por qué las resistencias procedentes de los gestores de la espiritualidad sean tan vehementes. Y también se comprende que los gestores de las ideologías políticas (que, a su manera, también prometen una vida mejor) no aplaudan estas posiciones. Ahora bien, es necesario subrayar que las promesas de los transhumanistas cuentan con un aliado muy poderoso: las industrias médico-farmacéuticas ven aquí abrirse un fabuloso negocio. Estos poderosos intereses económicos pueden enturbiar el debate, pues pseudointelectuales visionarios (a veces ingenuamente autoconvencidos de la bondad de sus propuestas o, en otras ocasiones, cínicamente interesados por contribuir a que el balance de las cuentas de quien les paga sea cada vez más beneficioso) pueden terciar en el mismo proponiendo argumentos más o menos descabellados en favor de los intereses de estas industrias.

En todo debate se dan cita una serie de intereses que pueden condicionar un análisis sereno y que aparecen con mayor intensidad cuando se trata de abordar la cuestión de la aplicación de las biotecnologías al ser humano. Estos intereses hacen que el debate se dispute en un terreno muy embarrado. En cualquier caso, es un debate que se está produciendo hoy y el filósofo no puede mirar hacia otro lado. Estamos asistiendo a una revolución que afecta al propio ser humano y a una eventual redefinición de su estatuto. Ante ello, la filosofía debe aportar su reflexión sobre lo que está pasando hoy. Responder a la invitación foucaultiana de elaborar, desde la filosofía, una «ontología del presente» ha de pasar también por una reflexión sobre esta posibilidad que se abre al ser humano de alterar sus propios límites biológicos. Para ello, deberemos en primer lugar intentar comprender qué está sucediendo en este terreno, sin caer en la tentación de hacer valoraciones éticas previas que invaliden precisamente la comprensión de lo que sucede. El juicio ético no ha de ser utilizado como una excusa o coartada para negarse a pensar lo que está ocurriendo. En caso contrario, estos juicios (¿o prejuicios?) paralizan la propia comprensión de lo real. Lo políticamente (o filosóficamente) «correcto» puede llegar a ser el censor de la propia reflexión. Hay que tener conciencia de que nos movemos en un terreno delicado, que afecta directamente a las pasiones más viscerales. Pero aquí se trata de reflexionar, no necesariamente de compartir todas las posiciones que se analizan: ser críticos con la tecnofobia no significa automáticamente abrazar la tecnofilia; reflexionar sobre el problema de las aplicaciones de la *techné* al *bíos* no ha de significar necesariamente que quien reflexiona sea un monstruo apólogo del nazismo. Es preciso espantar estos fantasmas, pues está en juego la libertad del pensar filosófico.

Para abordar el problema, el artículo se ha estructurado de la manera siguiente: en primer lugar, se exponen las ideas de los defensores del transhumanismo; a

continuación, se presenta la reacción a estas ideas por parte de los defensores del hiperhumanismo; por último, se indican las líneas maestras de la perspectiva posthumanista, que critica tanto al transhumanismo como al hiperhumanismo.

2. Los defensores del transhumanismo

Un autor como Gregory Stock, Director del Programa en Medicina, Tecnología y Sociedad de la Escuela de Medicina de la UCLA, plantea claramente su visión de la cuestión en las primeras páginas de un exitoso libro:

A simple vista, la noción de que podemos ser más que ‘humanos’ parece absurda. Después de todo, todavía somos biológicamente idénticos a nuestros antepasados cavernícolas en virtualmente todos los aspectos. Pero esta falta de cambio es engañosa. Nunca antes hemos tenido el poder de manipular la genética humana para alterar nuestra biología de manera positiva y predecible (Stock 2002, 1).

Para Stock no nos debe caber ninguna duda de que si somos capaces de manipular los embriones, lo haremos. Y ello marcará el inicio del autodiseño humano. No podemos predecir cuándo ni dónde sucederá esto, pero podemos estar seguros de que sucederá y de que ello «transformará el proceso evolutivo». Stock reconoce que la idea de que controlaremos nuestro futuro evolutivo puede parecer demasiado «audaz». Pero hace una importante precisión: en este debate puede desorientarnos la idea de que en el futuro los humanos pudieran diferir de nosotros de manera sustancial. No hay que plantear la cuestión en los habituales términos apocalípticos, sino más bien en los términos de una sucesión que se produce de manera sosegada y natural (Stock 2002, 4).

Stock es mucho más prudente que otros autores (como, por ejemplo, Kurzweil 2006), negándose en redondo a efectuar previsiones precisas sobre características concretas y plazos en los que se producirían estas novedades, y dejando claro que también en el terreno del impacto de las nuevas biotecnologías nos movemos en la incertidumbre. Lo que es indudable es que estos avances futuros «desafiarán nuestras nociones fundamentales sobre los ritmos y el sentido de la vida» (Stock 2002, 13). Y ello es debido a que el marco «natural» para los seres humanos que viven en el mundo tecnológicamente desarrollado no se asemeja al territorio familiar a nuestros antepasados primitivos. Si éstos no tenían muchas dudas a la hora de «mejorar» el medioambiente, nosotros tampoco las deberíamos tener a la hora de «mejorar» nuestra propia constitución biológica (Ibíd., 13).

Según Stock, quienes rechazan la posibilidad de considerar esta «mejora» basan su posición no ya en razones médicas, sino «políticas, sociales y filosóficas»

(Ibíd., 155). Así, el fantasma de los horrores que los nazis cometieron bajo el paraguas de la retórica genética tiene mucho que ver con el espontáneo rechazo ante cualquier posibilidad de manipulación genética humana. Este rechazo proviene de campos tan diversos como el de los fundamentalismos religiosos, el de los bioéticos o el de los medioambientalistas (Ibíd., 156). Todos ellos se oponen categóricamente a las futuras tecnologías reproductivas como la clonación, el diagnóstico genético de preimplantación avanzada o la mejora de la línea germinal. Se presentan a sí mismos como las voces de la razón y de la precaución, intentando proteger a la humanidad de esos peligrosos productos derivados de la ciencia médica. Dado que la humanidad no ha necesitado de tales novedosos procedimientos reproductivos para alcanzar el presente, no ven buenos argumentos para considerar que en el futuro sean necesarios o beneficiosos, y estiman que es mejor retrasarlos lo más posible y, llegado el caso, paralizarlos (Ibíd., 165). Stock no está de acuerdo con esta conclusión, y le da la vuelta a los argumentos sobre los que se basan. Para él, impedir la progresión de las nuevas biotecnologías significaría precisamente entorpecer una de las características fundamentales del ser humano, que no es otra que su aventurero espíritu de exploración (Ibíd., 170).

Según Stock, es preciso salir de los límites demasiado estrechos de los viejos marcos categoriales en los que se mueven quienes rechazan las futuras tecnologías reproductivas. Para ello sería preciso, en primer lugar, desacralizar el medio ambiente natural y las fuerzas evolutivas que nos moldearon, sin que ello implicara sacralizarnos a nosotros mismos. Deberíamos, más bien, ser conscientes de nuestras limitaciones y de nuestras debilidades, no debiéndonos sorprender que la idea de que pudiéramos configurar no sólo nuestro mundo futuro sino nuestro propio futuro como especie aterrice a mucha gente.

Ahora bien, el hecho de que en el proceso intervenga la conciencia humana no significa que el proceso mismo no esté sujeto a la misma incertidumbre característica del mecanismo de la selección natural. Con la biotecnología se cometerán errores, como los cometen también «la variación por azar y la selección natural» (Ibíd., 184). Lo que cambia ahora es la introducción de un elemento novedoso: la conciencia humana. Y esto es, para Stock, un hecho: «el enorme proyecto colectivo de una evolución humana consciente ha comenzado» (Ibíd., 184). Las tecnologías reproductivas no hacen sino tomar el relevo de esas tecnologías que utilizaron nuestros antepasados: el fuego, el vestido, etc. (Ibíd., 185). Son, por tanto, una manifestación más de la cultura humana. No se trata, por tanto, de ir más allá de los límites humanos. Lo que ahora está ocurriendo es un «nacimiento», pues se abre para el ser humano «la maravilla de una nueva vida y de nuevas posibilidades» (Ibíd., 199). Y este

nacimiento ha de ser considerado como la continuación de un proceso que se inició hace decenas de miles de años. Para Stock no se trata, pues, de renegar de nuestro pasado ni de considerar nuestra constitución biológica como una pesada carga que debiera ser arrojada para liberarnos de ella. La posición de Stock es, pues, crítica frente a esos transhumanistas radicales, con personajes como Max More a la cabeza, que quieren liberarse de la «esclavitud» de nuestros genes y proponen un cambio radical en la naturaleza humana, provocado de manera consciente por el propio hombre, cansado de las limitaciones que le ha tocado en suerte en la lotería de la selección natural. Estas posiciones (que en la mayoría de las ocasiones provienen de autores que se mueven fuera del ámbito académico) han tenido un gran impacto mediático, ante lo cual otros autores contrarios a ellas se han creído en la obligación de responder.

3. Los defensores del hiperhumanismo

Las reacciones a las pretensiones de los transhumanistas no se hicieron esperar. Una prueba de ello es el número especial de Septiembre/Octubre de 2004 de la revista *Foreign Policy* (titulado «Las más peligrosas ideas del mundo»), en la que ocho notables intelectuales fueron requeridos para tratar sobre las ideas o ideologías que se prevén que serán más destructivas en los próximos años. Uno de estos autores es Francis Fukuyama, cuyo artículo se titula, precisamente, «Transhumanismo». Aquí podemos leer lo siguiente:

[Los transhumanistas] quieren nada menos que liberar la raza humana de sus constricciones biológicas [...]. Los humanos deben arrancar su destino biológico del ciego proceso de la evolución consistente en la variación por azar y la adaptación y caminar hacia la próxima etapa como una especie (Fukuyama 2004).

Y, para Fukuyama, esta posición es completamente insostenible. Este autor ya analizaba la cuestión de manera más detallada en un libro escrito unos años atrás (Fukuyama 2002)¹, y que plantea el problema con claridad desde el principio:

¹ El título de la obra en inglés reza así: *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. Debería haber sido traducido por: *Nuestro futuro posthumano*. No obstante, los editores de la versión en castellano decidieron, movidos probablemente por la oportunidad comercial, titularlo de esta manera: *El fin del hombre*. Fukuyama es un autor conocido por su obra (y por su lema de) *El fin de la historia*; por ello, se habrá creído oportuno conservar la palabra «fin» en el título en castellano.

El objetivo del presente libro es afirmar que [...] la amenaza más significativa planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana y, por consiguiente, nos conduzca a un estadio 'posthumano' de la historia. Esto es importante, alegraré, porque la naturaleza humana existe, es un concepto válido y ha aportado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie. Es, junto con la religión, lo que define nuestros valores más básicos. La naturaleza humana determina y limita los posibles modelos de regímenes políticos, de manera que una tecnología lo bastante poderosa para transformar aquello que somos tendrá, posiblemente, consecuencias nocivas para la democracia liberal y para la naturaleza de la propia política (Fukuyama 2002, 23).

Frente a otras posiciones que tienden a marcar el acento en las implicaciones éticas, Fukuyama opta por subrayar las nefastas consecuencias políticas que acarrearía la alteración de la naturaleza humana por parte de la biotecnología. Su posición es claramente preventiva: para evitar tales consecuencias es preciso previamente intentar controlar y regular la biotecnología (Fukuyama 2002, 30). Lo que está en juego es el mantenimiento del concepto de una única naturaleza humana, compartida por todos los pueblos del mundo, que puede proporcionarnos un terreno común en el que fundamentar los derechos humanos universales (Ibíd., 189).

Fukuyama está, pues, convencido de que existe una naturaleza humana, y habla de un «Factor X», que representaría precisamente «la esencia del hombre, el significado más básico de la condición humana» (Ibíd., 244). El propio Fukuyama reconoce que «la propia idea de que exista la 'esencia' humana ha sido atacada implacablemente por la ciencia moderna durante el pasado siglo y medio. Efectivamente, una de las afirmaciones más fundamentales de Darwin es que las especies no tienen esencias» (Ibíd., 246). A diferencia de Aristóteles, quien creía en la eternidad de la especie, la teoría de Darwin sostiene que «dicho comportamiento cambia en respuesta a la interacción del organismo con su ambiente» (Ibíd., 247). Por tanto, «lo que aparentemente es la esencia de una especie no es más que una consecuencia accidental de un proceso evolutivo aleatorio» (Ibíd.). Desde esta perspectiva, aquello que se ha venido a llamar «naturaleza humana» es simplemente «el conjunto de características y conductas típicas de la especie que hicieron su aparición hace unos cien mil años, durante lo que los biólogos evolutivos denominan la 'era de la adaptación evolutiva', esto es, la época en que los precursores del humano moderno vivían y se reproducían en la sabana africana» (Ibíd.). Y Fukuyama concluye: «para muchos esto indica que la naturaleza humana no tiene una validez especial a la hora de establecer valores o principios morales, porque es históricamente contingente» (Ibíd.).

A pesar de estos convincentes argumentos en contra de la tesis de la existencia de una esencia humana inmutable —establecidos a partir de premisas darwinianas—, Fukuyama insiste en la conveniencia de continuar sosteniendo la existencia de un «Factor X». Su argumento es *a contrario*: si no existiera tal «Factor X» (i.e., una esencia humana que une a todos los hombres), las consecuencias serían nefastas, pues se abandonaría el concepto de dignidad humana y se abrirían las puertas a esas ideologías que, como la nazi, rechazan la existencia de una dignidad humana aplicable a todos los hombres. El Estado debería intervenir, velando por que no se atravesase la línea roja de la dignidad humana (Ibíd., 257). Es preciso, pues, establecer ciertos límites. Así, la clonación reproductiva debería prohibirse rotundamente (Ibíd., 329). Habría que distinguir entre terapia y perfeccionamiento, «dirigiendo la investigación hacia la primera y restringiendo el segundo» (Ibíd., 330). Y ello, según Fukuyama, no representa ningún menoscabo a la libertad humana. Si se trata de elegir entre la libertad a la que parece conducir la biotecnología y esa libertad propia a la dignidad de la naturaleza humana, Fukuyama no tiene ninguna duda en escoger la segunda (Ibíd., 345).

Así pues, para Fukuyama existe una «esencia» humana inalterable que hay que preservar a toda costa. Otro autor que presenta esta posición es Habermas (2002). Es significativo que estos dos autores que se sitúan políticamente en bandos contrapuestos —defendiendo Fukuyama ese liberalismo tan criticado por Habermas— mantengan la misma actitud combativa contra las biotecnologías aplicadas al hombre precisamente en base a razones político-morales. Los dos autores contemplan el problema de la aplicación de la tecnología a la biología humana desde una perspectiva política: la política debería regular esta aplicación, pues en el caso contrario, la esencia humana y, como consecuencia de ello, la actual configuración ético-política podría verse seriamente amenazada. En sus argumentaciones ambos coinciden en su antipatía por autores como Nietzsche y en agitar los fantasmas del nazismo, en lo relativo a las consecuencias indeseables de su retórica eugenésica. Pero, en el fondo, se esconde una actitud claramente conservadora del actual *status quo* y un temor a que un cambio en la consideración del hombre provoque un cambio en la manera de plantear nuestra cosmovisión.

Habermas parte de una constatación:

El avance de las biociencias y el desarrollo de las biotecnologías no sólo amplían las posibilidades de acción ya conocidas sino que posibilitan un nuevo tipo de intervenciones. Lo que hasta ahora estaba 'dado' como naturaleza orgánica y como mucho podía 'cultivarse' entra ahora en

el ámbito de la intervención orientada a objetivos. [...] Se desvanece la frontera entre la naturaleza que 'somos' y la dotación orgánica que nos 'damos' (Habermas 2002, 24).

Los argumentos de Habermas son fundamentalmente ideológicos: la posibilidad de intervenir en el genoma humano es una novedad que podría ser aprovechada por el «mercado». Éste no buscaría más que su propio beneficio, sin importarle para nada la eventual violación de los límites de lo humano. Para evitar que las biociencias movidas por intereses mercantiles se desboquen, es preciso «intervenir». Por tanto, en primer lugar y ante todo, es necesario regular, es decir, imponer unos límites que hay que respetar. Fuera de estos límites, no se acepta nada. Al máximo se podrá aceptar una «eugenesia negativa» que evite males, no una supuesta eugenesia «activa» que proponga «bienes» es decir, que proponga una eventual «mejora» (Habermas 2002, 24). La posición de Habermas contra el transhumanismo está clara: de entrada, no. Y es que la eugenesia «activa» defendida por los transhumanistas convertiría a la persona en cosa. Aquí Habermas señala una frontera que no hay que traspasar: las personas no son cosas y las cosas no son personas. La alteridad no humana no debe contaminar al hombre porque la condición del hombre es intocable. Toda posibilidad de «mejora» es descartada porque ello significaría que se está reificando al hombre. Y esto es, para él, éticamente inaceptable.

Así, hoy en día el límite entre la eugenesia «negativa» (como supuestamente justificada) y la eugenesia «positiva» (no justificada de entrada) es poco claro. Y Habermas consagra sus esfuerzos por clarificarlos. Para ello, Habermas dibuja claramente el campo de batalla: del lado de los «posthumanistas» se sitúan los socioaldarwinistas (cuando no los darwinistas mismos), Nietzsche (y los «neonietzscheanos», como Derrida) y el capitalismo. De la otra parte (en la que se sitúa el propio Habermas) se colocan la moral y el estado socialdemócrata. Para que este segundo bando pueda vencer es imprescindible establecer nítidamente los límites entre lo natural y lo artificial, defendiendo los derechos de lo natural frente a la invasión de lo artificial (i.e., del terreno instrumental de la técnica, en la terminología habermasiana) supuestamente favorecido por el primer bando:

Los avances espectaculares de la genética molecular sitúan cada vez más lo que somos 'por naturaleza' en el radio de acción de la biotécnica. Desde la óptica de las ciencias naturales experimentales, esta tecnificación de la naturaleza humana es simplemente la continuación de la conocida tendencia a hacer progresivamente disponible el entorno natural. Desde la perspectiva del mundo de la vida, no obstante, nuestra actitud varía así que la tecnificación cruza la frontera que separa la naturaleza 'exterior' de la 'interior' (Habermas 2002, 38).

Habermas explicita aquí claramente su posición favorable de trazar fronteras nítidas para zanjar el problema. La naturaleza «interior» (i.e., la «esencia» del hombre) debería ser, a lo que parece, inexpugnable, intocable e impermeable a la naturaleza «exterior» (i.e., al mundo de la técnica, ejemplificado en las biotecnologías). Se excluye, a priori, cualquier posibilidad de «hibridación» entre la «naturaleza humana» y la alteridad del mundo de la técnica. La técnica es considerada como un mero instrumento, como un elemento extraño que se yuxtapone a la esencia humana, cuya pureza se trata de salvaguardar. Esta posición debería quedar reflejada jurídicamente en esta fórmula: «Derecho a una herencia genética en la que no se haya intervenido artificialmente» (Ibíd., 41). En caso contrario, es decir, si se defendiera la «autotransformación genética de la especie» (i.e., la intervención consciente en el proceso evolutivo), se socavarían las más profundas normas éticas del ser humano. Un cambio genético como el propuesto por los transhumanistas traería consigo un cambio en la consideración ética que sería, para Habermas, nefasto.

La posición de Habermas es claramente tributaria de una antropología que sigue las pautas marcadas por Arnold Gehlen (1987):

El ser humano ha nacido 'inacabado' en sentido biológico y necesita la ayuda, el respaldo y el reconocimiento de su entorno social toda la vida, la *incompletud* de una individuación fruto de secuencias de ADN se hace visible cuando tiene lugar el proceso de individuación social (Habermas 2002, 52).

Ello significa que Habermas establece una clara línea divisoria entre «naturaleza» (herencia genética) y «cultura» (proceso de socialización, que se plasma en una moral universal de corte kantiano). Los dos terrenos no deben mezclarse. De lo contrario, la especie humana podría perder la esencia que le caracteriza: su experiencia moral. Si la razón instrumental (la técnica) invadiera la esfera de la naturaleza humana, provocando su manipulación consciente, ello traería nefastas consecuencias para el mundo de la vida (i.e., de la «cultura») característico de la esencia humana, la cual, si no se preservara su pureza, correría el riesgo de desaparecer (Habermas 2002, 62).

Habermas critica las biotecnologías aplicadas al hombre no sólo porque sus consecuencias son moralmente reprobables, sino porque pondrían en peligro la facultad moral misma de la persona afectada que experimenta estas modificaciones. Y ello es tanto como decir que esta persona perdería su condición de humana. Por tanto, la instrumentalización de la especie humana hace que su futuro se vea seriamente amenazado.

Es significativa la inversión axiológica de la pareja natural/cultural que se produce a la hora de considerar la cuestión que nos ocupa. Los antropólogos

culturales habían, en su gran mayoría, establecido nítidamente una oposición entre naturaleza (mala) y cultura (buena). Para ellos, la cultura habría servido para «domesticar» nuestro lado más salvaje; en esta medida, la cultura nos alejaría de la naturaleza, por lo que habría que romper las amarras con esta última. Ahora, cuando los transhumanistas afirman que, efectivamente, ha llegado la hora de romper amarras con la naturaleza, abandonando la esclavitud que nos mantenía unidos a la biología, surgen las protestas y se tiende a valorar a lo natural (i.e., a la esencia humana) como lo bueno, frente a la intervención de la tecnología (la cultura) sobre la naturaleza. Ahora lo natural es lo bueno y lo cultural es lo malo. Para autores como Habermas, la instrumentalización de la naturaleza humana es el gran peligro que nos acecha. Por eso, insisten en que hay que salvaguardarla. Aunque para ello sea preciso hacer inverosímiles piruetas argumentativas, planteando que hay que salvaguardar la naturaleza humana (su pureza genética) para salvaguardar así lo que caracteriza y distingue a la especie humana de las demás especies (su moral, es decir, su cultura). Es decir, que por un lado se parte claramente de la separación de los dos ámbitos y, por otro, se confunden. Parece indicarse que la cultura es una parte significativa de la naturaleza humana, pero, al mismo tiempo, se evita decirlo explícitamente. Por una parte, se critica radicalmente las denominadas por Habermas «nociones biológicas socialdarwinistas» (Ibíd., 36) pero, por otra parte, se utilizan los mismos argumentos de quienes defienden estas nociones para mantener una posición que aparentemente se sitúa en sus antípodas. En lugar de afinar filosóficamente los términos implicados en este problema crucial, la estrategia de Habermas es descalificar al adversario, tachándole de pronazi.

Esto es lo que hizo Habermas, acusando a un autor como Sloterdijk de proponer un proyecto de cría de seres humanos, muy cercano a la ideología nazi y completamente alejado del humanismo ilustrado. El gran «pecado» de Sloterdijk fue limitarse a publicar un libro (Sloterdijk 2000) que reflejaba lo expuesto en una conferencia pronunciada en julio de 1999 en el castillo de Elmau (Baviera), y en el que se subrayaba que las técnicas de la ingeniería genética y, en general, las biotecnologías están abriendo una serie de posibilidades a las que el hombre no debería dar la espalda, escudándose en prejuicios morales. Sloterdijk, pese a mostrarse muy prudente, desata la ira de Habermas, entre otras cosas por cometer la osadía de referirse en su obra a autores «malditos» como Nietzsche o Heidegger². Más allá de estas polémicas estériles, donde, a

² Zizek (2001, 56ss) critica las «exageradas reacciones» de Habermas: «Es bastante triste ver cómo Habermas intenta controlar los explosivos resultados de la biogenética, encauzar sus consecuencias filosóficas. Toda su intervención revela el temor de que algo pueda modificarse

mi juicio, encontramos una reflexión más interesante de Sloterdijk es en una conferencia impartida en la UNIA (Sloterdijk 2003). A diferencia de Habermas, Sloterdijk afirma que es difícil establecer una nítida distinción entre lo natural y lo artificial. Y se hace eco de la actitud de la corriente posthumanista, que, liberándose de la actitud de miedo ante las máquinas, recupera la actitud xenolátrica (i.e., la adoración del otro, del extranjero) y se plantea la necesidad de desarrollar un pensamiento ecológico (en su sentido más amplio) que tenga en cuenta no sólo el entorno natural, sino también el tecnológico. La filosofía no se ha preocupado por reflexionar sobre las máquinas, porque las consideraba entidades sin alma. Ha llegado el momento de liberarse de estos prejuicios y de ponerse a pensar con seriedad este problema de la relación del hombre con las máquinas. Hay que liberarse, en primer lugar, de esa histeria antitecnológica, que piensa que tenemos que desarrollarnos al margen de las máquinas. Sloterdijk deja claro que es necesario relacionarse con ellas y que hay que asumir que es imposible vivir en un entorno construido y habitado sólo por humanos. Llega a abogar por una especie de poligamia entre hombre y tecnología, aunque para ello debemos prescindir de la imperante interpretación humanista del mundo, que se estructura sobre la dicotomía entre sujeto y objeto. Los hombres, concluye Sloterdijk, «necesitan relacionarse entre ellos, pero también con las máquinas, los animales, las plantas..., y deben aprender a tener una relación polivalente con el entorno» (Sloterdijk, 2003).

4. La crítica al transhumanismo y al hiperhumanismo: la perspectiva posthumanista

Una posición que coincide en muchos aspectos con la de Sloterdijk la encontramos en un autor menos conocido que éste, pero que ha sabido abordar la cuestión que nos ocupa de una manera clara, directa y muy bien informada. Este autor es el italiano Roberto Marchesini (Marchesini 2002; 2009). A diferencia de Habermas y de Fukuyama —representantes de lo que Marchesini denomina «hiperhumanismo»—, Marchesini plantea el problema huyendo de toda visceralidad, discutiendo ideas y no descalificándolas en función de su presunta afinidad con lamentables hechos históricos. La tecnofobia mostrada por estos autores, en favor de la salvaguarda de una supuesta esencia humana que debería permanecer inalterada ante la amenaza de las modificaciones provocadas por las biotecnologías, es criticada por Marchesini. Pero la crítica a las

profundamente, de que pueda surgir una nueva dimensión del 'hombre', y de que la vieja representación de la dignidad y la autonomía humanas no se conserve indemne».

posiciones hiperhumanistas no significa que este autor defienda la tecnofilia propuesta por el transhumanismo radical. Así, no está de acuerdo en que el cuerpo sea un fardo pesado que sería conveniente abandonar para pasar a otra dimensión que trascendería nuestras condiciones biológicas. Es decir, no se trata de abandonar, como pretenden los transhumanistas más radicales, la pertenencia a la especie *Homo sapiens*. Esta pretensión es tributaria de una idea que considera «la obsolescencia del cuerpo biológico y el imperativo de modificar la arquitectura morfológico-funcional de lo encarnado no tanto para restaurar cuanto para re proyectar el cuerpo» (Marchesini 2009, 131). Y re proyectar significa «ralentizar los procesos de envejecimiento», «perfeccionar algunas funciones cognitivas o añadir otras nuevas», etc. Ello equivale a afirmar que «el cuerpo es una máquina al servicio de la subjetividad» (Ibíd.) y que, por esta razón, no forma parte de ella. Se trata, por tanto, de una concepción claramente dualista, que reproduce la posición cartesiana (Marchesini 2009, 132).

El proyecto transhumanista pretende emancipar a la subjetividad de las constricciones del cuerpo. Con ello, retoma ese «anhelo tensional hacia la condición angélica» ya implícito en el humanismo del siglo XV. Pese a su barniz ultratecnológico, en el fondo los transhumanistas recurren a viejos lugares comunes de sello esencialista, como «la pureza, la perfección, la inmortalidad», lo cual es perfectamente coherente con la posición dualista cartesiana y con un humanismo que considera que el cuerpo es una prótesis al servicio de la subjetividad, que puede ser modificado sin que la subjetividad sea alterada (Ibíd., 133).

Marchesini toma sus distancias con respecto a hiperhumanistas y transhumanistas o, lo que es lo mismo, ante tecnófobos y tecnófilos. No se trata de denigrar ni de ensalzar la tecnología aplicada al hombre. Se trata de analizarla con parámetros diferentes a los de estas dos concepciones. Pero para ello se requiere superar esa concepción filosófica de fondo que recorre a ambas: el «modelo dicotómico» (Marchesini 2002, 72ss), que se remonta al dualismo platónico-cartesiano y que tiene como consecuencia la consideración de los elementos constitutivos del par «naturaleza/cultura» (y, más concretamente, en el caso que nos ocupa del par «naturaleza/artificio») como dos ámbitos separados por una infranqueable barrera ontológica. Esta concepción ha dado lugar a una radical separación entre hombre y máquina o entre hombre y animal (Ibíd., 77). Y esta separación vendría dada por la cultura, que es vista como algo sustancialmente diferente a la realidad biológica. La cultura no sería más que un apósito o complemento de la realidad biológica. Pero, en cualquier caso, se trataría de un elemento ontológicamente diferente. Este modelo dicotómico es sostenido por la concepción dominante (al menos hasta hace bien poco) en la antropología, que habla de un segundo nacimiento del

hombre, es decir, de un pasaje desde el ámbito de la naturaleza al de la cultura. Pero esta concepción introduce, a modo de injerto, dentro del ámbito humano un elemento extraño, que es precisamente el que permite diferenciar radicalmente al hombre del animal:

mientras que el animal se realizaría exclusivamente en el seno del contexto natural —es decir, en el interior de la llamada primera naturaleza—, el hombre tendría la necesidad de ser completado —o sea, de la intervención de la cultura, considerada a todos los efectos como una segunda naturaleza (Ibíd., 79).

Del mismo modo, las máquinas son vistas como algo fundamentalmente ajeno al hombre. Se trata de salvaguardar la pureza del hombre con respecto a la contaminación que pudiera provenir de los ámbitos animal o maquinal, revelándose una posición claramente antropocéntrica. Con ello, el hombre se encierra dentro de sí mismo, renunciando a establecer cualquier relación con su alteridad.

La propuesta de Marchesini denuncia esta concepción —a la que él califica de «humanista»— y que, en el fondo, es defendida tanto por transhumanistas como por hiperhumanistas. Es preciso, pues, pasar de una visión antropocéntrica a una visión «dialógica» (Marchesini 2009, 163), no ya tecnocéntrica, sino «tecnodimensionada», en la que no se trata de salvaguardar la «pureza» del hombre, sino más bien de fomentar la «contaminación» con la *techné*. La técnica, como parte de eso que se viene a denominar cultura, no ha de ser ya considerada como un elemento ontológicamente extraño al hombre, pues el hombre es fruto de la hibridación con la *techné* (Ibíd., 167). Ha de abandonarse la visión exclusivamente instrumental de la técnica mantenida tanto por transhumanistas como por hiperhumanistas y pasar a considerarla no ya como un medio, sino como un «socio». La *techné* puede modificar el *bíos*, pero en ello no se produce un distanciamiento entre estos dos elementos, sino una conjunción (Ibíd., 173). Para Marchesini, la *techné* se encarna materialmente en el *bíos*. Por ello, considera incorrecto pensar que la mente se limita a utilizar la tecnología para lograr sus propios fines, permaneciendo impermeable a ella: «la diferencia entre *techné* y *bíos* es un error de perspectiva porque no hay tecnología que no retroactúe sobre el cuerpo» (Ibíd., 174). Con ello, se supera el antropocentrismo, propio del modelo dicotómico, para pasar a una concepción a la que Marchesini denomina «antropodescentrismo» (Ibíd., 175).

Un buen ejemplo de ello es el efecto que la tecnología ha ejercido sobre las presiones selectivas. Ya Darwin (en *El Origen del hombre*) intuyó el efecto de la cultura sobre la selección natural (algo que Patrick Tort [2008] denominó el

«efecto reversivo» de la evolución). Este proceso no hace sino acelerarse con la técnica contemporánea, haciendo aún más evidente el «significado conjuntivo» de la *techné* y menos plausible el carácter de «apósito» o de suplemento extraño al hombre defendido por la antropología más tradicional (Gehlen). Pero hay que dejar claro que la técnica no podrá en ningún caso sustraerse por completo al proceso selectivo. Para Marchesini, el que la cultura (la técnica) pueda influir sobre la naturaleza (la selección natural) no significa que pueda liberarse completamente de ella (Ibíd., 178).

El proyecto de posthumanismo defendido por Marchesini no se refiere, pues, a una superación del hombre, sino a un nuevo modo de considerar a lo humano y a los procesos que se encuentran en su base. Su posición antropodescentrada trata de borrar el prejuicio de la autosuficiencia del hombre, es decir, la idea de que el desarrollo cultural ha seguido un camino diferente con respecto al desarrollo natural, separándose cada vez más de la alteridad no humana, ya nos refiramos a animales o a máquinas. Su nueva concepción antropológica pasa, pues, por una superación del viejo modelo dicotómico tendente a separar radicalmente los ámbitos de la naturaleza y de la cultura, para situar claramente a la cultura (y, por tanto, al hombre y a sus productos) dentro de la naturaleza (Marchesini 2002, 83).

5. Conclusión

La de Marchesini es, pues, una propuesta que podemos situar en el marco más general de la posición en favor de la naturalización del hombre y, por añadidura, de la naturalización de la cultura. Esta concepción considera la relación con la alteridad del hombre como una oportunidad no sólo positiva, sino incluso necesaria para él. Abogar por que el hombre se encierre en sí mismo sería tanto como ir en contra de su propia naturaleza, y contribuiría más a acelerar su final que a desarrollar todas sus posibilidades. El hombre no ha de temer, pues, perder su propia esencia si se hibrida con la alteridad. Para Marchesini, renunciar a esta hibridación es lo que precisamente conduciría al hombre a renunciar a ser eso que potencialmente, por su propia naturaleza, puede llegar a ser. Por tanto, no se puede apelar a una presunta naturaleza humana inalterable para negar tal hibridación porque, con ello, lo que se está haciendo es precisamente negar lo que constituye una de las características fundamentales de la naturaleza humana, a saber: la de mover constantemente sus límites.

El término «posthumano» puede entenderse, a la manera de los defensores del «transhumanismo», de un modo radical: como el deseo del nacimiento de una nueva especie biológica heredera de la nuestra. O puede entenderse, a la

manera de Marchesini o de Sloterdijk, de otro modo, tal vez más nietzscheano: lo «posthumano» no sería lo propio de una nueva especie biológica, diferenciada de la nuestra, sino una manera de ser humano que hoy no es reconocida como tal. Representaría una ampliación de los límites de lo que se considera hoy que es lo propio del hombre. Algunos ámbitos de los que hoy se duda —o incluso se niega abiertamente— su pertenencia al campo de lo humano, en un futuro podrían considerarse con total normalidad que entran dentro de este terreno. Lo posthumano designa la posibilidad de una humanidad más amplia, que abarca características que hoy muchos se niegan a considerar como humanas (por ejemplo, un hombre con chips en su cerebro, o alterado genéticamente). Este desplazamiento de los límites de lo que se considera humano no es algo nuevo. Si, por ejemplo, se hubiera preguntado a un habitante de la Edad Media qué le parecía ir de París a Roma en dos horas, probablemente habría respondido que eso no era propio del hombre, sino de un ángel (Janicaud 2002, 9). Hoy nos parece un hecho perfectamente humano. Un poco más tarde, los conquistadores españoles no reconocían la condición de humanos a los indígenas amerindios porque dudaban de que tuvieran alma. Más cerca de nosotros, muchos antropólogos del siglo XIX y de principios del siglo XX hablaban de mentalidad «prelógica» o «primitiva» en las poblaciones «exóticas». Se establecía así una jerarquización entre los seres humanos en función de sus capacidades intelectuales: los «primitivos» eran menos humanos que los «civilizados». Esto fue discutido por autores como Lévi-Strauss (1962), quien zanjó la cuestión con la publicación de su obra *El pensamiento salvaje*, donde se afirma que todos los seres humanos en todo tiempo y en todo lugar están dotados de las mismas capacidades mentales, por lo que a todos ellos hay que reconocerles su condición de humanos. Siguiendo el mismo razonamiento, no se ve por qué no habremos de reconocer la humanidad de esos seres que, en un futuro, impulsarán su hibridación con las técnicas y con las máquinas. No estarán actuando movidos por unos deseos irrefrenables de violar la dignidad humana. Simplemente estarán ejerciendo los impulsos de la propia naturaleza humana, que tiende a desplazar sus propios límites.

La difuminación de las fronteras entre lo biológico y lo tecnológico es desde hace tiempo un hecho. Y, además, un hecho que altera nuestra concepción del hombre. Como todos los cambios radicales, éste también provoca desconcierto y temor porque nos afecta de lleno y porque no prevemos adónde nos va a conducir. Más que malgastar el tiempo lamentándonos por la pérdida de nuestra supuesta esencia humana, deberíamos centrar nuestros esfuerzos en reflexionar sobre lo que, hoy, está sucediendo. Y más nos valdría hacerlo de manera lúcida, presentando argumentos y no cayendo en oportunistas

apelaciones a viejos fantasmas (como los del nazismo) destinadas a suscitar reacciones viscerales con el fin de desautorizar, sin posibilidad de réplica, las ideas del oponente.

Bibliografía

- DARWIN, CH. 2009. *El origen del hombre*. Trad. cast. de Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica.
- FUKUYAMA, F. 2002. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona: Ediciones B.
- FUKUYAMA, F. 2004. «Transhumanism». *Foreign Policy*, 1 Sept. 2004.
- GEHLEN, A. 1987. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HABERMAS, J. 2002. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- JANICAUD, D. 2002. *L'homme va-t-il dépasser l'humain?* Paris: Bayard.
- KURZWEIL, R. 2006. *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York: Penguin.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- MARCHESINI, R. 2002. *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- MARCHESINI, R. 2009. *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*. Bari: Dedalo.
- SCHAEFFER, J.M. 2007. *La fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.
- SLOTERDIJK, P. 2000. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, P. 2003. «El post-humanismo: sus fuentes teológicas y sus medios técnicos». Conferencia pronunciada el 9 de Mayo de 2003 en el Aula del Rectorado de la Universidad Internacional de Andalucía. Reseña en la revista *Observaciones Filosóficas*, 2005. <http://www.observacionesfilosoficas.net/posthumanismo.html>
- STOCK, G. 2002. *Redesigning Humans: Choosing our Children's Genes*. London: Profile Books.
- TORT, P. 2008. *L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*. Paris: Éditions du Seuil.
- ZIZEK, S. 2011. «La filosofía no es un diálogo», en: Badiou, A. y Zizek, S., *Filosofía y actualidad*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 47-66.