

## BIOÉTICA Y TRANSHUMANISMO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA NATURALEZA HUMANA

## BIOETHICS AND TRANSHUMANISM FROM THE PERSPECTIVE OF HUMAN NATURE

**Elena Postigo Solana**

Universidad Francisco de Vitoria

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0831-9983>

[elena.postigo@ufv.es](mailto:elena.postigo@ufv.es)

**Cómo citar este artículo/Citation:** Postigo Solana, E. (2019). Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana. *Arbor*, 195 (792): a507. <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2008>

Copyright: © 2019 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Recibido: 30 septiembre 2015. Aceptado: 28 abril 2016.

**RESUMEN:** Este artículo se propone, en primer lugar, analizar algunos de los cambios producidos en el concepto de naturaleza humana a lo largo de la historia y, en segundo lugar, realizar una reflexión bioética acerca de las intervenciones planteadas por el transhumanismo y el *enhancement* o mejoramiento humano. Después de repasar la *génesis* y principales cambios transcendentales del concepto de *physis* aplicado al hombre, concluiremos que hoy en día el concepto de naturaleza humana, tal y como lo entiende el transhumanismo, podría alinearse por analogía con la *modernidad líquida*. Entenderíamos, así, la naturaleza humana como una “naturaleza líquida”, permanentemente en cambio. Esto plantea numerosos problemas, no solo de índole ética o biomédica, sino sobre todo de carácter antropológico y metafísico, en el modo de entender al hombre, y condiciona toda valoración bioética acerca de las intervenciones que supuestamente *mejoran* la humanidad.

**ABSTRACT:** This article aims, first, to analyze some of the historical changes in the concept of human nature and, secondly, to make a bioethical reflection about “enhancing” interventions proposed by the transhumanists. Once the genesis and major epochal changes in the concept of human nature are reviewed, we conclude that this concept, as understood today by transhumanism, could be aligned with the notion of *liquid modernity*. In this way, we would understand human nature as a “liquid nature”, permanently in change. This view poses many problems, not only of a bioethical kind, but especially of an anthropological and metaphysical nature. It tends to change man’s self-understanding and puts severe constraints on the assessment of supposedly enhancing interventions.

**PALABRAS CLAVE:** Naturaleza; bioética; transhumanismo; *modernidad líquida*.

**KEYWORDS:** Nature; bioethics; transhumanism; *liquid modernity*.

## 1. LA DEROGACIÓN DE LO “SÓLIDO” COMO CATEGORÍA

El concepto de *modernidad líquida* del sociólogo polaco Zygmunt Bauman (2002) constituye una excelente “caja de herramientas” conceptuales con las que abordar los cambios que se plantean sobre el hombre y la naturaleza humana a partir de los más recientes avances en biotecnología y del reto planteado por el *transhumanismo* (Postigo Solana, 2009; Postigo Solana, 2016). Entendemos por transhumanismo lo que indica la definición que ha dado de él Nick Bostrom, presidente del *Future of Humanity Institute* de la Universidad de Oxford y presidente de la Asociación Transhumanista Mundial: “el transhumanismo es un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, y de aplicar al hombre las nuevas tecnologías para eliminar aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana, como son: el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento e incluso la condición mortal” (Bostrom, 2003). Entraría por tanto dentro de sus fines la alteración, el mejoramiento y el alargamiento de la naturaleza humana: alterar, mejorar, alargar, e incluso, no morir. Para Bostrom, la condición humana es cambiante, no permanente; está en manos de la ciencia y del científico y a estos corresponde conducirla hacia un mayor bienestar, personal y global.

En su obra *La modernidad líquida*, Bauman desecha el concepto de posmodernidad por parecerle que esta expresión remite a algo distinto de la modernidad, como si esta estuviese ya superada. Al contrario, Bauman piensa que la modernidad se identifica con el prurito de cambio de todo tipo de estructuras sociológicas, políticas, económicas, de valores, etc. y, en ese sentido, el autor plantea que no solo no ha quedado derogada ni superada la modernidad en nuestros días, sino que nos hallamos en un período de profundización de la misma, una fase en que lo característico no es la remisión de los cambios sino más bien su intensificación. Se intensifica la rapidez con que se producen y, al mismo tiempo, el deseo de superación de una barrera que incluye los límites naturales o biológicos del ser humano.

La barrera a la que Bauman se refiere es la del objetivo al que se orientan los cambios. Mientras que en sus inicios la modernidad propiciaba cambios en aras de una mayor estabilidad, en nuestra época los cambios se realizan para que en el nuevo escenario la innovación sea más fácil. Es decir, se cambia en aras a la inestabilidad. La modernidad en estas condiciones es, según Bauman, estructuralmente cambiante; no

es mera búsqueda de cambio sino que es constitutivamente cambio. Por tal motivo, la solidez ya no forma parte del horizonte epocal de Occidente en ningún sentido que no sea el de su superación. Consecuentemente, el fundamento ya no es de ningún modo sólido sino líquido; estamos instalados en una fase del devenir de Occidente que no puede sino denominarse modernidad líquida.

A partir de aquí, y desde su perspectiva sociológica, Bauman relata en qué consisten estos cambios, cómo afectan a nuestras vidas y qué podemos esperar en el campo económico, institucional y geopolítico. Nos habla por lo tanto de categorías tales como la globalización de la economía, la disfunción entre poder y política, el devenir de las democracias, el colonialismo cultural, etc. Perspectivas todas ellas de gran interés pero que no corresponden al ámbito del presente estudio cuyo entorno disciplinar se circunscribe al de la bioética, entendida como el “estudio sistemático e interdisciplinar de las acciones del hombre sobre la vida humana, vegetal y animal, considerando sus implicaciones antropológicas y éticas, con la finalidad de ver racionalmente aquello que es bueno para el hombre, las futuras generaciones y el ecosistema, para encontrar una posible solución ética, clínica, o elaborar una normativa jurídica adecuada” (Postigo Solana, 2003).

Por lo tanto nuestra línea de investigación escoge desplazarse al polo opuesto del que ocupa Bauman; explora no el aspecto “macroscópico” -sociológico, político, económico- de las consecuencias de la modernidad líquida sino que se orienta hacia el de sus implicaciones “microscópicas”, es decir, hacia las transformaciones que están teniendo lugar sobre la idea misma de hombre. Trataremos sobre la nueva antropología incoada por los últimos avances en biotecnología y sobre cómo podría afectar al concepto recibido de naturaleza humana.

## 2. LA *PHYSIS* COMO SUPERACIÓN DE LA *MOIRA*

Para llevar a cabo esta investigación, es necesario comprender dos procesos: primero cuál es el periplo de cambio antropológico por el que el hemos llegado a tener un concepto de naturaleza humana. Segundo, cuál es la transformación que experimentó el propio concepto de naturaleza humana hasta nuestros días.

El primero de estos procesos va unido indisolublemente con el alumbramiento de la idea de *physis*, de naturaleza. Podríamos confundir naturaleza con lo que hay cuando uno sale a espacios abiertos y sin urbanizar. Pero eso sería en todo caso el mundo ani-

mal, vegetal y geológico-mineral sin calificación categorial alguna. La idea de naturaleza no solo se refiere a lo que existe independientemente de la acción humana, sino que implica dos presupuestos sobre este conjunto de seres: que esté ordenado y que se pueda conocer. El primero es el presupuesto cósmico; es el cosmos, la presunción de que “lo que hay” está ordenado. El segundo es la idea misma de *physis*, de naturaleza, y consiste en pensar que eso que está ordenado, ese cosmos, presenta rasgos isomórficos con una cualidad del ser humano llamada *nous*, en virtud de la cual eso “que hay” puede aflorar en el *nous*, es decir puede llegar a conocerse. Este es un descubrimiento que convencionalmente se concede a Tales de Mileto y se data en torno al 650 a C.

No se olvide por tanto que naturaleza es el orden de las cosas asequible a la penetración del entendimiento. Esta idea endosa el cosmos, es decir, se suma a la idea de cosmos que es mucho más antigua (su origen se pierde en la noche de los tiempos pero aparece ya claramente articulado en las primeras civilizaciones). Naturaleza es, pues, una apostilla sobre el cosmos; no es solo orden, es orden cognoscible por el hombre. Es muy importante darse cuenta de que la idea originaria de cosmos no implica conocimiento sino intermediación: antes del alumbramiento de la *physis* lo que hay es un orden cósmico al que el hombre puede acceder por intermediación de los dioses a través del oráculo. En estas condiciones “lo que hay” no es naturaleza entendida como *physis*, sino *moira* -el oscuro fondo del que se extraen los tenues reflejos del orden cósmico gracias a la intervención de los dioses por el oráculo-. Según esto la naturaleza es una idea profundamente emancipadora pues concede al hombre la capacidad de llegar al fondo mismo de las cosas por sí mismo, sin necesidad de consulta a los dioses. El hombre ya no depende del signo oracular y de su incierta interpretación. A partir del alumbramiento de la idea de naturaleza, el hombre contará con su “propia tecnología” de acceso al fondo de las cosas e irá abandonando poco a poco el oráculo en favor de su propio método, cuyo supuesto es el *nous* y que, en un proceso progresivo de independización del capricho de los dioses, le hará desechar las religiones cósmicas hasta llegar al mono-teísmo y a la ciencia: a la idea de que la certeza sobre las cosas es posible porque Dios las ha creado con la misma herramienta que ha puesto a disposición del hombre: la razón.

## 2.1. Naturaleza humana de Homero a Píndaro

Ahora bien, una vez alcanzado el descubrimiento de la *physis* por superación de la *moira*, cabe pregun-

tarse: ¿en qué posición queda el hombre como tal respecto de la naturaleza?, ¿es el hombre un objeto natural más -y por lo tanto completamente asequible al conocimiento- o cabe concederle un estatuto ontológico diferente? O dicho de otra forma: ¿existe algo que se pueda predicar del hombre con la misma certeza con que lo hacemos de una piedra o de un perro?, ¿existe algo que podamos llamar *naturaleza humana* y es esta naturaleza humana susceptible de ser conocida por el propio hombre?

La respuesta de la filosofía griega a este interrogante será en último término positiva y dará como saldo tres notables resultados: por un lado, la confirmación de la vieja antropología homérica en el sentido de que el hombre alcanza la excelencia y la perfección mediante el cultivo de la virtud o *areté*; por otro, que este rasgo que le eleva de lo material no es solo atributo del héroe guerrero sino de todo hombre sabio; y por último, que esta naturaleza dual pertenece intrínsecamente al hombre como tal, independientemente del favor o del concurso de los dioses.

Convencionalmente podemos cifrar el arco de esta transformación entre Homero y Píndaro ya que a este último se le atribuyen los clásicos dichos sapienciales que remiten al autoconocimiento; mientras que los textos homéricos, y en particular la *Iliada*, han sido justamente considerados desde siempre como el humus nutricional de la visión antropológica del hombre griego arcaico.

Las herramientas que hacen posible este proceso son dos: un supuesto inamovible y un vector transformador. O, si se quiere, un suelo (de creencias) y un horizonte (de ideas) que hay que conquistar. El primero, el suelo, será la certeza homérica en la posibilidad de una antropología dual (material/inmaterial); el segundo, el horizonte, consistirá en concretar los detalles del tránsito entre ambas. Dicho tránsito, naturalmente, estará presidido por la evolución de la idea de virtud. Veamos en detalle cómo sucede esta transformación.

En Homero el hombre puede trascender los atributos de la variedad racial a la que pertenece -mirmidón, troyano, aqueo, etc.- mediante el ejercicio de la excelencia aristocrática, de la *areté*, cuyo rasgo principal es el arrojo en la batalla. En efecto, el hombre antiguo sentía como una evidencia indiscutible que algunos hombres son capaces de alcanzar grandeza, por lo que la naturaleza humana no puede ser un asunto cerrado. Esa apertura a lo trans-natural es la virtud: la potencialidad del hombre para realizar acciones en el

límite de su naturaleza física y equipararse a los dioses. Los animales, al no tener posibilidad de virtud, son incapaces de grandeza. Por ejemplo, un perro siempre será un perro, no podrá salir de lo que le marca su naturaleza perruna, mientras que el hombre (llamado a ser grande) podrá realizar acciones heroicas.

Ahora bien, mientras que en Homero esta grandeza implica de una forma u otra el concurso de los dioses, con el advenimiento de la *physis* se abre la posibilidad sapiencial, es decir, se abre la posibilidad de que el hombre llegue por sí mismo a determinar su propio destino a través del descubrimiento de su virtud, de aquello para lo que sirve óptimamente, una idea a la que llega por trasposición del concepto de utilidad material de las cosas funcionales.

## 2.2. Naturaleza humana: principio constructivo de la identidad personal

Nada más expresivo de esta nueva etapa que los consabidos dichos pindáricos “conócete a ti mismo” y “aprende a ser el que eres”. El hombre sabio ha de buscar su virtud por analogía con la de las cosas materiales: si la virtud del cuchillo es cortar, ¿cuál es la mía? ¿Cuál es mi propia virtud? O, dicho de otra forma, ¿a qué estoy llamado? ¿Qué tipo de virtud estoy llamado a ejercer? Por lo tanto, quedará establecido ya desde un estadio muy primitivo una secuencia “natural” en el orden de lo que le es dado saber al hombre sobre sí mismo. Esta secuencia se fundamenta sobre el suelo de la naturaleza animal, es fácilmente apreciable mediante sus funciones y se eleva por encima de esta mediante las facultades propiamente humanas y la virtud, hasta alcanzar una plenitud humana que linda con la de los dioses.

De Homero a Píndaro, esta virtud -llave de paso de una parte a otra de la naturaleza humana- sufre una doble transformación: se “democratiza” y se difumina. Se democratiza porque deja de ser un atributo aristocrático para convertirse en un rasgo antropológico. Se difumina, porque deja de estar unívocamente identificada con la proeza bélica y pasa a ser objeto de investigación al que el hombre sabio puede acceder mediante la introspección y la puesta en práctica de la filosofía sapiencial. El hombre no es aún dueño de sí mismo, pues permanece ligado a la maquinaria cósmica que rige su destino, pero sí ha conseguido emanciparse del capricho de los dioses con sus ambiguos oráculos. Ahora las estrellas no le determinan, solo le condicionan, pues el hombre sabio/sensato sabe cómo regir sus astros. Su poder es, pues, cada vez más equiparable al de los dioses sobre la vieja *moira*: no puede determinarla pero sí llegar a conocerla.

He aquí que la pregunta por el hombre suscitada como consecuencia del advenimiento de la idea de *physis* da como resultado una brecha antropológica, un abanico de posibilidades por el que cada hombre tiene su propio destino, aún pegado a la antigua *moira* y por lo tanto misterioso, apenas cognoscible. Solo los grandes hombres tendrán un destino claro; para el resto, la vida apenas será distinguible de la de los animales.

Con el paso del tiempo la máxima virtud de cada hombre, esa virtud-mistérica de la que Píndaro es portavoz, quedará poco a poco explayada en una serie de virtudes menores que convienen a todo hombre que merece el nombre de tal, al hombre libre habitante de la *polis* susceptible de desarrollar una vida propia netamente distinta de la que desarrollan los animales<sup>1</sup>.

## 2.3. Naturaleza humana de Píndaro a Aristóteles

El horizonte de autocontrol y conocimiento incoado en el ideal pindárico perderá toda carga mistérica en Aristóteles, quien deslinda ya claramente la índole dual, hilemórfica, de la naturaleza humana entendida como principio de operaciones, describe sus partes constitutivas y propone un catálogo de virtudes para lograr su armonización. Partiendo del viejo ideal sapiencial, Aristóteles reconocerá que la plenitud de todo hombre consiste en la actualización de lo que le es propio, lo que es propio de su naturaleza humana, también a través de la virtud.

Define esta como el ejercicio práctico de la razón -la cualidad específicamente humana de la que carecen el resto de los seres de la naturaleza- en la búsqueda y actualización del bien propio de su naturaleza, y precisa que solo mediante su aplicación en el mundo el hombre puede llegar a dominar su oficio de hombre y a ser feliz. De esta forma al final de la antigüedad el hombre quedará definitivamente emancipado de la *moira* y sus agentes místéricos -el oráculo o signo de los dioses- y se definirá como un ser de naturaleza dual (el animal racional aristotélico) donde la fisura entre ambas partes queda suturada por la virtud, prerrogativa que el hombre sabio es capaz de ejercer por sí solo, sin intervención divina, pero eso sí: en compañía de otros hombres -en el seno de la ciudad-. La *polis* es el contexto necesario para que el hombre pueda llegar a conquistar lo específicamente humano de su naturaleza y, elevándose desde su naturaleza puramente animal, pueda llegar a ser verdaderamente hombre. Se enlaza así con la idea de *zoon politikon*, la pieza que viene a completar el arco antropológico que se inicia con el descubrimiento de la *physis*. En efecto, el duplo aristotélico animal racional/*zoon politikon* supone la cúspide de la evolución antro-

pológica que libera al hombre de la subyugación a un orden cósmico ignoto e incognoscible, accesible solo mediante la triangulación oracular que graciosamente otorgan los dioses.

Esta nueva antropología de la independencia cósmica que se abre con la *physis* llega, pues, a su apogeo en Aristóteles. La antropología aristotélica del animal racional/*zoon politikon* sintetiza perfectamente la idea de que el hombre es, ciertamente y en primera instancia, un animal como los demás pero que en él existe la posibilidad de elevarse desde su naturaleza hasta un estadio superior que le confiere un mayor rango ontológico. Esto es posible gracias a uno de sus elementos constitutivos, la inteligencia, que el hombre sabio es capaz de desplegar en un abanico de virtudes cuya única condición de posibilidad es la vida en la comunidad perfecta de la *polis*. Solo así el hombre puede alcanzar la vida que le es propia, la dignidad de la vida propiamente humana, muy distinta de la vida animal. *Sensu contrario*, el hombre desgajado de la vida cívica -ya sea por herencia o accidente (designio de la Fortuna)- está abocado a una regresión de su humanidad. Es el caso del bárbaro, del esclavo o de aquel que ha caído en desgracia. El suicidio es, en estas condiciones, la única salida lógica; el último acto de dignidad humana antes de ser subsumido completamente en la categoría animal.

#### 2.4. Naturaleza humana en el cristianismo

Es muy importante reconocer con toda nitidez que el cristianismo se integra sin fisuras en este arco evolutivo de la antropología occidental que se da desde el alumbramiento de la idea de *physis* y que viene a completar el proceso de independencia cósmica del hombre<sup>2</sup>. Igualmente importante es darse cuenta de que dicha independencia solo pudo completarse plenamente mediante el recurso a un elemento paradójico que solo el cristianismo supo aportar. Este elemento no es otro sino la externalización completa del elemento ultramundano de la naturaleza humana hacia una región exterior propiamente ultramundana, la Ciudad de Dios, en cuya construcción desde el mundo todos los hombres participan con igual dignidad inalienable. El cosmopolitismo de finales de la antigüedad encuentra así justamente la salida a sus aporías mediante la metáfora urbanística de San Agustín. Una nueva mirada a la gran síntesis aristotélica del animal racional/político revela la profundidad de la solución agustiniana: en tanto que racional, el animal-hombre puede alcanzar una dignidad superior específicamente humana mediante el ejercicio de la virtud que posibilita la *polis* y que le equipara a los dioses. Pero si el

ámbito de esa *polis* es exclusivamente intramundano los inevitables enfrentamientos y diferencias entre los hombres hacen imposible que todo hombre alcance la dignidad de la virtud. La humanidad ha de dividirse necesariamente entre los que sí y los que no; dignos e indignos; salvos y réprobos. Por este motivo solo el recurso a una Ciudad de Dios es capaz de salvar las diferencias de dignidad entre hombres, pues solo fuera de este mundo es posible hallar la perfección. El cristianismo señala esta ciudad ultramundana como el verdadero destino del hombre, allá donde la verdadera Vida -trasunto de la vieja *bios* aristotélica- es posible en todo su esplendor y a cuya construcción debe orientarse *hic et nunc* la vida humana en esa otra ciudad, intramundana, donde los fallos están descontados desde el principio pues no son sino mero reflejo de las necesarias inconsistencias individuales de todos sus miembros.

En estos tiempos de pertinaz materialismo filosófico<sup>3</sup> se dirá que el recurso a la ultramundinidad es irrelevante. Nada más lejos de la realidad. El concurso del duplo categorial mundano/ultramundano es tan inevitable en antropología metafísica como es la mención idealista/realista en las discusiones de filosofía primera. No es posible erradicarlos del debate; afloran *velis nolis* tan pronto el punto de vista alcanza un grado de abstracción suficientemente alto. La prueba de ello es que en el intento contemporáneo por inmanentizar completamente la vida pública, la idea de *utopía* aflora sin remisión en todas las ideologías. Como el profesor Dalmacio Negro ha recordado en numerosas ocasiones, “lo Político salió del seno de lo Sagrado, de lo religioso, para velar por el orden social” (Negro 2010, p. 33), y en la tensión que genera la irreductibilidad de estos dos polos esenciales se engendra el resto de las categorías de la vida pública: el derecho, la justicia, lo social, etc. No es el momento para profundizar sobre las luengas consecuencias de esta inoportuna inmanentización de la vida pública en nuestros días, cuyo desarrollo discurriría sin duda a lo largo de algo tan familiar para todos nosotros como es el engaño político, es decir, la mentira erigida como polo categorial complementario al de la utopía. Sin embargo, sí creo relevante destacar que el cristianismo, al llevar a cabo la mencionada “externalización” de los elementos ultramundanos que conforman la naturaleza humana, extrae la dignidad humana de los condicionamientos y ambigüedades del ámbito de la praxis para entronizarla definitivamente y sin ambages en el campo ontológico. Esta es, a todas luces, la aportación específicamente cristiana al desarrollo de la antropología occidental<sup>4</sup>. En efecto, al cifrar la per-



fección humana como un límite que apunta hacia lo ultramundano y se alcanza colectivamente por suma de empeños perfectibles, el ejercicio de la razón y de la virtud no preceden a la dignidad humana, sino que esta se revela como estrictamente constitutiva de la condición humana y, en consecuencia, es anterior a la acción y condición de posibilidad de esta<sup>5</sup>.

### 3. DE LA NATURALEZA HUMANA COMO ORDEN CONSTRUCTIVO A LA "NATURALEZA LÍQUIDA"

La breve investigación anterior sobre el devenir histórico de la idea de naturaleza humana no está ni mucho menos conclusa. La Reforma y la modernidad incluirán cambios considerables cuyo tratamiento desborda el ámbito del presente artículo. Lo que sí es importante destacar llegado este punto con vistas a la investigación que nos interesa es que desde el principio el concepto de naturaleza humana supone un orden constructivo según el cual al hombre le es dado atisbar el aspecto personal y dinámico de cada cual sustentándose en los aspectos trivialmente asequibles al entendimiento -aspectos físicos y funcionales que el hombre comparte con los animales y que Bauman calificaría de "sólidos"-.

A lo largo de toda la evolución del concepto de naturaleza humana -que, como hemos visto, corre en paralelo con los avatares históricos de la civilización occidental desde Tales de Mileto hasta el advenimiento del cristianismo- este orden constructivo permanece inalterado pues nunca dejó de considerarse que al conocimiento de la dimensión personal variable y dinámica del ser humano se llega sobre la firme base natural común a todos los individuos de la especie.

Siglos después, a día de hoy, según J. M. Burgos (2007), desde el punto de vista filosófico, las posiciones acerca del concepto de naturaleza humana podrían resumirse en tres grandes acepciones: la naturalista en sus distintas formas: materialista, empirista, mecanicista (desde el hombre-máquina moderno hasta el *cyborg*), neoempirismo, positivismo, neurobiologicismo o reduccionismo genético. Todas ellas, a la postre, idénticas en lo esencial, a saber, la reducción del hombre a mera materia, a *factum* físico, genético o neuronal. La mayor parte de los autores transhumanistas y quienes promueven el mejoramiento liberal radical, tienen este concepto de naturaleza humana. En segundo lugar, la naturaleza entendida en sentido sociocultural, donde esta no es un *factum* dado sino que se construye mediante la cultura y la libertad. De esta segunda perspectiva brotan dos vertientes, la sociocultural

(el hombre se construye culturalmente y en sociedad), o bien donde la conciencia y la libertad son quienes constituyen el ser y la existencia (Sartre). En esta perspectiva se produce lo que he denominado *deriva* de la persona del ser al obrar, del ser al pensar o elegir, produciéndose un olvido o desconocimiento total de lo que es el hombre ontológicamente. El olvido de una metafísica del ser y la reducción de este a sus actos (pensar o elegir libremente) ha llevado a algunos autores a afirmar que la persona es tal solo cuando piensa y elige autónomamente, así por ejemplo P. Singer o H. T. Engelhardt.

En bioética las consecuencias son patentes: una persona en coma o un grave discapacitado mental no serían personas de pleno derecho. Contrariamente a estos autores, sostenemos la validez del aserto clásico *agere sequitur esse*, el obrar sigue al ser, para obrar y actuar (pensar y elegir), hay que ser o existir previamente. Por último, entre esas tres versiones del concepto de naturaleza, tendríamos la versión clásica, teniendo esta a su vez dos formas diferenciadas. Una, la versión aristotélico-tomista, en sus formas clásicas o en sus formas contemporáneas (A. MacIntyre, R. Spaemann, M. Ronheimer o A. M. González); y otra, que sería la personalista con elementos de ontología clásica y fenomenología contemporánea; en esta última acepción tendríamos a J. Seifert, K. Woityla y J. M. Burgos, entre otros. Según esta última concepción de la naturaleza humana sería necesaria una reformulación del concepto de naturaleza clásica. Esta no debiera ser reducida bien a *factum*, o bien a conciencia, sino a una síntesis entre estas dos dimensiones. La naturaleza posee un dinamismo (apertura, no fisicismo), no está terminada, tiene una serie de virtualidades por explicitar. Posee inclinaciones naturales que orientan su obrar y una "autoteleología" (no solo teleología). La razón práctica, libre, abierta e histórico-cultural, iría reformulando lo bueno y conveniente para el hombre, mediante una interioridad e intencionalidad (resonancia clásica, F. Brentano, E. Husserl y P. Ricoeur) que juega un papel importante a la hora de valorar bioéticamente las intervenciones sobre esta naturaleza humana, tanto para el hombre que vive hoy como para las generaciones futuras. Desde esta perspectiva, en mi opinión, la más adecuada porque no reduce a la persona ni a materia ni a conciencia, porque capta aspectos del ser constante del hombre, de su naturaleza, y otros cambiantes, indeterminados, el hombre encontraría en sí mismo un ser dado, una serie de inclinaciones que dan orientaciones fundamentales para

guiar la existencia humana (vivir, comer, pensar y buscar la verdad, etc.). Así, mediante su razón práctica, decide en cada situación qué es lo bueno para orientar su existencia hacia el bien en sentido global, de toda la persona, y en sentido social, hacia el bien común de las personas.

Con el abandono del concepto clásico de naturaleza en su formulación contemporánea, y con la aceptación mayoritaria del concepto empirista y su reducción a lo biológico, se ha producido la incapacidad para entender completamente la naturaleza humana como “principio de operaciones”, como *physis*, como un *factum* dado que a su vez incluye y es guiado por la recta razón, no completamente autónoma sino en el reconocimiento de lo que esta es previamente a su conciencia (inclinaciones naturales que el hombre no puede obviar). En esa unidad-dual de la naturaleza humana, con una vertiente corporal y otra no reducible a lo corporal, íntima y primigeniamente unidas, en unión constitutiva originaria, dinámica, cambiante y autoteleodirigida por el mismo hombre, este puede elegir o rechazar esos procesos (realizar aquello que los clásicos llamarían actos *contra natura*: no beber, no comer, etc.), incluso puede intentar ir contra procesos biológicos naturales como el envejecer, en contra de su devenir.

Nos encontramos en una situación en que el concepto de naturaleza humana clásico y moderno ha sido abandonado o reducido a materia y conciencia, a la postre a actividad neuronal. Una situación en que la biotecnología moldea la naturaleza a voluntad del hombre individual y de la ciencia; es en este sentido en el que creo que el concepto actual que definiría mejor la situación sería el de “naturaleza líquida”, permanentemente cambiante. No se reconocen los límites biológicos de la naturaleza humana y se quieren alterar (vivir indefinidamente, cambiar sus bases biológicas, corregir defectos genéticos, cambiar de sexo o incluso afirmar que no estamos definidos sexualmente, cromosómica ni genéticamente).

Es en este escenario donde se encuentra la bioética contemporánea: para muchos autores, incluidos los transhumanistas, todo es posible, no hay nada dado, y si lo hay es accidental. No comparto esta visión, tanto en sus premisas teóricas como en las implicaciones bioéticas que conlleva. Si bien considero que existen aspectos cambiantes, corresponde a la bioética, una ética aplicada, discernir y valorar qué cambios son buenos para el hombre y las generaciones futuras y cuáles no porque ponen en juego su vida, su libertad, la justicia y la equidad, fundamentalmente.

#### 4. COROLARIO BIOÉTICO

El advenimiento de la biotecnología de las últimas décadas y la posibilidad de cambiar las bases biológicas de la vida humana y del resto de los seres vivos ha inducido a pensar que, debido a que la manipulación de aspectos genéticos y fisiológicos hasta ahora tenidos por inalterables es posible, los cambios sobre el orden constructivo de la naturaleza humana son por tanto deseables y buenos. Se ha producido un salto injustificado desde una posibilidad tecnológica al plano de las valoraciones éticas. No tiene por qué ser bueno para el hombre y para el ecosistema todo aquello que podamos realizar. No es ético todo aquello que es posible científicamente. El tiempo y la experiencia han demostrado la verdad de estas dos aseveraciones. Corresponde a la persona racional valorar, juzgar con su propia razón de qué manera estos cambios afectan al ser humano y a las generaciones futuras; y decidir, con prudencia, responsabilidad y justicia qué es bueno hacer o no.

El crecimiento en conocimiento científico no ha ido acompañado en paralelo por una reflexión acerca de las implicaciones éticas que estos cambios producirían en las personas actuales y en las generaciones futuras. Al menos no ha sido pensado con el debido rigor y suficiente profundidad. Algunas propuestas radicales de aplicación de estas nuevas técnicas, como son por ejemplo las del transhumanismo, *enhancement* o mejoramiento radical, suponen de hecho la inversión del orden constructivo propio de la naturaleza humana tal y como ha venido considerándose hasta ahora. Se pretende alterar la naturaleza humana para que mejoremos físicamente y alarguemos nuestra existencia eliminando de ella todos aquellos aspectos indeseables como son el sufrimiento, el dolor e incluso la muerte. Lo biofísico dejaría de ser suelo constructivo para convertirse en algo voladizo ornamental. Muchas de las intervenciones planteadas por el transhumanismo y el mejoramiento genético, cognitivo, físico, afectivo o moral van en esta línea (Savulescu 2012; Savulescu y Bostrom, 2012). Una vez desaparecida la idea de una naturaleza determinada, o reducida esta a sus aspectos meramente cuantificables, y ante las posibilidades que nos abre la biotecnología, incluida la posibilidad de alargar la existencia humana o una hipotética criogenización de partes del organismo humano, el problema no es tanto de índole científico-tecnológica cuanto de índole ética y, en última instancia, de antropología metafísica: quiénes somos en cuanto hombres y cuál es el mejoramiento y el perfeccionamiento que nos corresponde en cuanto tales. ¿Hacia dónde

queremos llevar a nuestra especie?, ¿hacia dónde dirige sus pasos la ciencia y la filosofía?

El transhumanismo y el llamado mejoramiento humano radical reducen la naturaleza humana a una de sus dos dimensiones, la material; por lo general son fisicalistas. Al mismo tiempo, se produce una desteleologización de la naturaleza (negación de que existan inclinaciones naturales) y una incapacidad para entender qué le pasa al hombre y qué es lo deseable para él. J. Savulescu, T. Douglas, A. Buchanan, N. Agar y todos los *enhancers* interpretan la naturaleza humana desde una perspectiva mecanicista y reduccionista; para ellos la naturaleza no plantea problemas ni acotaciones, ni virtualidades preexistentes a una libertad. La libertad hace al hombre. Desde su perspectiva utilitarista, legitiman cualquier acción siempre que no haga daño a otros y produzca cierta utilidad y beneficios. Estamos ante un *enhancement* utilitarista y libertario. Critican abiertamente a Leon Kass, M. Sandel y a todos los “bioconservadores” diciendo que realizan una apología de la “mediocridad humana”, no permitiendo que el hombre evolucione hacia especies superiores (que sufran menos, que vivan más e incluso que no mueran).

La tesis de la naturaleza reducida a materia, a mi modo de ver, presenta numerosos problemas y ha habido numerosos autores que la han criticado. No solo por el daño a la naturaleza humana hoy, sino por las alteraciones globales que se pueden introducir en la especie y en el ecosistema. Ahora bien, en un modelo en el que el hombre no es más que una pieza independiente, sin valor especial respecto al resto de los entes naturales, no pasa nada si este desaparece y aparece una especie nueva. En su perspectiva desaparecen o se diluyen los conceptos de dignidad humana y de persona.

Estos autores aceptan y asumen la filosofía moderna, especialmente la que se inspira en Hume, el empirismo y el neo-empirismo, y caen en una asunción de la misma totalmente acrítica, porque carece de la confrontación con otras teorías. Afirman que *ens est percipi*, es decir, que el hombre es una realidad material, un cuerpo, una estructura, excluyendo sus inclinaciones naturales, su finalidad intrínseca o la existencia en él de algo inmaterial. Para ellos el hombre es materia, genes, células y neuronas. De este modo se opera un reduccionismo biologicista que, unido a la “falacia naturalista”, establece que no es posible fijar una ética que surja de la naturaleza humana (finalizada y racional). Los fines, según esta teoría, son elegidos o de modo autónomo por la racionalidad de la persona o bien por criterios extrínsecos de una uti-

lidad pragmática. El hombre, por lo tanto, es considerado como un mecanismo material complejo, que funciona como una máquina. A este reduccionismo materialista se une además un segundo nivel de reduccionismo, el reduccionismo neuronal. Somos sobre todo conexiones neuronales. Para estos autores, el día en que el hombre pueda descifrar con claridad cómo funciona el cerebro, habremos descubierto cómo funciona el hombre entero.

## 5. CONCLUSIÓN

El concepto de naturaleza humana se remonta al origen de la filosofía y a la idea de *physis*. Desde el principio supone un esfuerzo por precisar la articulación entre dos tipos de elementos de antaño percibidos en el hombre e irreductibles entre sí: los asimilables a aspectos biológico-funcionales compartidos con el resto del reino animal, y otros, de más difícil concreción, que apuntan hacia la apertura de posibilidades asociada a la creatividad y las funciones intelectuales superiores específicas del hombre. Desde el principio estas dos series de elementos se estructuran como un orden constructivo donde lo biológico-funcional sirve de basamento a lo psicológico-creativo-intelectual. En un primer momento este orden superior se adscribirá a la influencia mágica de un orden ultramundano concomitante sobre algunos individuos concretos. La evolución posterior del pensamiento occidental llegará, en época helenística, a la admisión de que todos los hombres se hallan en el mismo plano de perfectibilidad pero que este supone un camino incierto al estar condicionado a su inserción en el seno de un ámbito político especial, la *polis*, y ser muñeco, además, del vaivén de las circunstancias de cada biografía particular cuyo saldo en fracaso prescribe el suicidio antes que la indignidad. La naturaleza humana no alcanzará su independencia completa -tanto del cosmos como de la fortuna- sino con el advenimiento del cristianismo. La modernidad introduce nuevos elementos a la hora de conocer y apreciar la naturaleza humana y a la postre esta queda reducida para muchos a algo meramente cuantificable, con piezas intercambiables según la voluntad humana guiada por los criterios de la ciencia.

El advenimiento de la biotecnología contemporánea está propiciando la creencia falaz en una “naturaleza líquida o invertida” según la cual, mediante la aplicación de ciertas nuevas técnicas (de manipulación genética y celular, de intervención físico-bioquímica y de combinación de elementos biológicos y nanoelectrónicos), sería posible redefinir la



identidad del ser humano tanto a nivel individual como al nivel de especie. Si no hay una naturaleza humana dada, está en nuestras manos y en nuestra conciencia decidir qué es lo bueno y deseable. Estas intervenciones plantean numerosos problemas bioéticos, entre los cuales deseo destacar la eugenesia mejorativa radical y las intervenciones sobre el patrimonio genético en su línea germinal, no somática. Apuestan por la eliminación de embriones o fetos humanos con patologías no solo graves o severas. Esto supone obviamente contravenir algunas de las reglas fundamentales que las sociedades modernas se han dado y conculcan derechos fundamentales entre los que están el derecho a la vida, a la libertad y a la justicia. Otras intervenciones supuestamente mejorativas todavía no están avaladas por suficientes estudios a largo plazo y además no respetan el principio de precaución y de responsabilidad en ética de la investigación. Todo esto no quiere decir que no sea ético cierto mejoramiento biotecnológico. Hemos de ver qué significan cada una de esas intervenciones, qué conllevan, qué intención y finalidad tienen y qué medios utilizan. Una por una, estudiándolas con detalle.

En las próximas décadas las tecnologías irán cambiando, igual que ayer se descubrió la nueva técnica CRISPR/Cas9 de *gene editing*, mañana será otra técnica y dentro de 50 años otras. Hay que estar abiertos a estas posibilidades siempre que no dañen al ser humano (*primum non nocere*), estén al servicio del progreso humano y del bien común y siempre que no conculquen derechos fundamentales o violen normas fundamentales de la ética y de la convivencia humana. Las posibilidades terapéuticas de la biotecnología son magníficas e irán en aumento, la me-

dicina regenerativa de tejidos humanos ofrece unos horizontes realmente positivos para la curación de ciertas enfermedades. Probablemente llegaremos a vivir muchos más años y tendremos implantes nanotecnológicos en nuestro cuerpo. Tendremos que valorar, paso a paso qué significan estas intervenciones. En las décadas futuras nos esperan problemas nuevos, técnicas nuevas que plantearán interrogantes éticos acerca de la conveniencia y de la bondad de dichas intervenciones, tanto para la persona concreta en la que estas se producen como para las generaciones futuras y para el ecosistema.

Estamos cambiando las bases biológicas de la especie humana y de otros seres vivos; todo ello, a menudo, sin la debida virtud de la prudencia y de la precaución que valoren a medio y largo plazo cuáles serán las consecuencias de dichas intervenciones. A mi modo de ver, es necesario que la bioética se interroge sobre cada una de ellas, no basta que el fin de la intervención biotecnológica sea bueno para el ser humano en quien se realiza. Es necesaria una valoración pormenorizada que tenga en cuenta muchas variables, entre ellas el respeto debido a toda vida humana, la libertad, la justicia y la equidad a la hora de realizar ciertas intervenciones, así como el impacto de estos cambios en la ecología y el ecosistema global. Es un desafío suficientemente amplio e importante para que los estudiosos de bioética estén ocupados en este siglo y milenio apenas comenzado. Tenemos algo grande en nuestras manos y hemos de proceder con la responsabilidad que le corresponde al hombre sabio consciente de ello. En suma, acompañar el desarrollo biotecnológico de una reflexión sapiencial paralela que valore el alcance de estas intervenciones y todo lo que está en juego.

## NOTAS

1. Es interesante destacar que la raíz del prefijo *bio*, que hoy se usa para designar la mayoría de las disciplinas que tienen que ver con la vida, en griego antiguo se refería solo a la vida del hombre reservando la raíz *zoos* para la vida de los animales. Con este uso es como si los animales quedaran "antropometamorfosados".
2. Es de rigor mencionar el carácter desmitificador del cristianismo y llamar la atención sobre el error común entre un cierto pensamiento cientificista, que no solo ignora este hecho sino que atribuye al cristianismo la orientación oscurantista-mistérica de las antiguas religiones cósmicas que, precisamente, el cristianismo dejó obsoletas.
3. Medios proclives al cientifismo -generalmente de corte biotecnológico- gustan de proyectar la imagen de que las cuestiones relativas al debate filosófico entre realismo e idealismo han quedado obsoletas en favor de un amplio abanico de inconsistencias que se vienen etiquetando como materialismo científico. La realidad es que los intentos serios -profesionalmente competentes desde un punto de vista filosófico- por suturar esta secular división de escuelas filosóficas son escasos, marginales y no han conseguido concitar grandes consensos.
4. Este ámbito dialéctico de mundaneidad/ultramundaneidad no es solo el lugar donde históricamente se descubre la dignidad humana sino que es su hábitat natural, fuera del cual sus cimientos se muestran tambaleantes e inseguros. Así es como hay que ver el intento de inmanentización de la dignidad humana que supone la emisión de "derechos humanos" por parte de algunas instituciones supranacionales. En estas condiciones, estos supuestos derechos no son más que concesiones subjetivas que lo mismo

pueden ampliarse que recortarse según el capricho -o el interés- de los que deciden en estas instituciones paraestatales.

5. Varios grupos de influencia utilitarista y funcionalista sostienen que la dignidad humana no es un valor intrínseco,

ontológico, inherente a la naturaleza humana, sino algo que depende de ciertas condiciones mentales, funcionales, celulares, materialistas y biofísicas. Según este criterio, se produciría la desaparición de la dignidad humana

bajo determinadas condiciones como la demencia senil o la carencia de estados prolongados de conciencia, adscribiéndose a este punto de vista por el que la dignidad humana no es constitutiva sino circunstancial.

## BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Bostrom, N. (2003). The Transhumanist FAQ. A General Introduction. [En línea]. Disponible en: <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>

Burgos, J. M. (2007). *Repensar la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.

Negro, D. (2010). *Historia de las formas del Estado. Una introducción*. Madrid: El Buey Mudo.

Postigo Solana, E. (2003). Bioética y didáctica: fundamentos, método y programa. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 164, pp. 53-67.

Postigo Solana, E. (2009). Transhumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche. *Medicina e Morale*, 2, pp. 267-282.

Postigo Solana, E. (2016). Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y el mejoramiento humano. En: Cortina, A. y Serra, M. A. (coords.).

*Humanidad infinita. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, pp. 233-256.

Savulescu, J. (2012). *Decisiones peligrosas*. Madrid: Tecnos.

Savulescu, J. y Bostrom, N. (2012). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.