



---

**Universidad de Valladolid**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Grado en Filosofía**

**Transhumanismo: de las teologías gnósticas hasta  
la privación y el reemplazo de lo humano**

**Gema Díaz Laguna**

**Tutor: Alfredo Faustino Marcos Martínez**

**Departamento de Filosofía**

**Curso: 2022-2023**

# Índice

<b>Capítulo 1: Introducción .....</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo 2: El pensamiento transhumanista y sus raíces .....</b>	<b>5</b>
2.1. Las principales voces del movimiento transhumanista .....	5
2.2. Los orígenes del pensamiento transhumanista: las teologías gnósticas y Julian Huxley ....	11
2.3. El transhumanismo del siglo XX .....	21
<b>Capítulo 3: El concepto de mejora o <i>human enhancement</i> .....</b>	<b>29</b>
3.1. El concepto de biomejora y sus implicaciones .....	29
3.2. La distinción entre mejora y tratamiento .....	31
3.3. Michael Sandel: el triunfo de la voluntad sobre el don y la apertura a lo recibido .....	39
3.4. Nicholas Agar: el ideal del <i>truly human enhancement</i> .....	41
<b>Capítulo 4: Eugenesia liberal .....</b>	<b>47</b>
4.1. Breve recorrido por la historia de la eugenesia del siglo XX .....	47
4.2. La nueva eugenesia: coerción y libre mercado .....	48
4.3. Jürgen Habermas: la vía del perfeccionamiento genético hacia la instrumentalización de lo humano .....	50
4.4. El dilema de los hijos a la carta .....	53
<b>Capítulo 5: Hay que saber qué desear .....</b>	<b>62</b>
<b>Capítulo 6. Conclusión .....</b>	<b>68</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>70</b>

## **Resumen**

El transhumanismo se ha convertido en uno de los debates del momento. Bajo la promesa de mejorar nuestras vidas, este nuevo movimiento filosófico de corte futurista trae tantas novedades como problemas deja. Por muy excéntricas e improbables que parezcan sus propuestas, es de vital importancia que las premisas transhumanistas sean estudiadas antes de ponerlas en práctica a ciegas. Desde las teologías gnósticas hasta el presente, las raíces de este movimiento son extensas y ponen la vista en una posthumanidad que deje atrás todos nuestros “defectos” biológicos. En busca de una autonomía plena, los autores transhumanistas proponen desde los implantes mecánicos a la manipulación genética de nuestra descendencia, alterando por el camino nuestra moralidad y nuestra forma de estar en el mundo, incluyendo la forma en la que nos vemos a nosotros mismos y a los demás. Solo nos queda hacernos la siguiente pregunta: ¿merece la pena el riesgo que supone abandonar nuestra humanidad?

## **Palabras clave**

Transhumanismo, Bioética, Mejora humana, Eugenesia liberal, Posthumanismo

# Capítulo 1: Introducción

El siglo pasado asistimos al nacimiento de una nueva corriente de pensamiento que se ha ido ganando su propio lugar en los debates del momento. Bajo la promesa de ofrecernos un futuro mejor gracias a la ciencia y la tecnología, la ola transhumanista ha llegado para quedarse. Lo cierto es que los defensores del transhumanismo han sabido como hacerse notar, por este motivo, desde hace años no es raro encontrar tópicos de este movimiento representados en la ciencia ficción, ya sea en libros, películas, series o videojuegos. Independientemente de que su representación en este género suela tender a historias distópicas catastrofistas, no debemos dejarnos llevar por esta tendencia. El transhumanismo no representa una fantasía científicista de la que tengamos que encargarnos en el futuro, sino que ya ha llamado a nuestra puerta y algunas de sus propuestas son ya apreciables. La realidad es que no debemos ni subestimarlos ni sobreestimarlos pues, como suele ocurrir con las novedades, promete tantas ventajas como problemas deja. Al fin y al cabo, lo importante no es posicionarse inmediatamente en un bando, sino sentarse a estudiar el porqué del transhumanismo y el cómo vamos a convivir con él si se diera el caso. Creo que lo realmente interesante de este debate no se centra en las propias propuestas como tal, ni siquiera en el hecho de si son realizables o no, sino lo que dice sobre nosotros el mero hecho de que parezcamos tan desesperados por ser mejores de lo que somos. ¿Realmente necesita el ser humano dejar atrás lo que ya es en busca de un posthumanismo completamente desconocido? ¿Necesitamos la mejora porqué el mundo actual se ha vuelto tan exigente y competitivo que supera nuestros límites biológicos? ¿Es el transhumanismo el paso definitivo a la mercantilización de los cuerpos?

Nuestro objetivo en este trabajo es repasar los orígenes y la historia del transhumanismo, sus propuestas, sus conceptos clave y remarcar sus posibles efectos en nuestra sociedad. Al fin y al cabo, la única forma de llevar a cabo un debate sano y prolífico es estando dispuesto a escuchar y no a dejarse guiar por prejuicios, tanto positivos como negativos. Para entender este deseo frenético de superación a través de lo tecnológico primero deberemos sumergirnos en sus raíces y, más allá de eso, en cómo nos afecta a nosotros como especie, desde el aspecto biopolítico, pasando por nuestra autonomía moral y hasta llegar a nuestra percepción sobre nosotros mismos y a las relaciones con los demás.

# Capítulo 2: El pensamiento transhumanista y sus raíces

## 2.1. Las principales voces del movimiento transhumanista

En este primer capítulo, nuestro objetivo serán los fundamentos, las premisas y los objetivos a largo plazo del movimiento transhumanista. Sin embargo, para entender con exactitud el funcionamiento y razón de ser de un fenómeno como este, es fundamental conocer sus orígenes. Así mismo, nuestro segundo objetivo será acercarnos a los antecedentes de los que bebe el transhumanismo y a los autores que le han dado forma hasta llegar a ser el movimiento que conocemos hoy. Para esta tarea nos vamos a servir de la página web *Humanity+*<sup>1</sup>. Esta es una organización sin ánimo de lucro que defiende el uso ético de la tecnología para aumentar las capacidades humanas explorando los campos de la nanotecnología, la ingeniería genética y la cibernética. Originalmente fue fundada por Nick Bostrom y David Pearce con el nombre de *World Transhumanist Association (WTA)* hasta su cambio de nombre en 2008. Esta página sirve para que cualquier interesado en el tema pueda acceder fácilmente a la información más fundamental. Así mismo, aquí podemos encontrar los denominados como documentos originales del transhumanismo, siendo estos: el *Transhumanist FAQ*<sup>2</sup>, el *Transhumanist Manifesto*<sup>3</sup> y la *Transhumanist Declaration*<sup>4</sup>. En ellos podemos encontrar la base teórica, los objetivos y a los principales promotores del movimiento que estamos estudiando.

Nuestro primer paso será adentrarnos en la que debiera ser la cuestión más básica, aunque no por ello más sencilla, y es la propia pregunta acerca de qué es el transhumanismo. Digo esto porque el transhumanismo no se sostiene sobre una forma de pensamiento unitaria, sino que está conformado por una diversidad de ideas enorme. Esto hace que la tarea de encontrar una definición oficial que contente a todo el mundo sea de una dificultad titánica. En cualquier caso, para llegar a alguna parte no nos queda más remedio que intentar aproximarnos a la cuestión, y para ello, en esta ocasión, me basaré en el *Transhumanist FAQ*. Este documento se desarrolló a lo largo de la década de los 90 hasta ser publicado en el año 1998. Fue un trabajo

---

<sup>1</sup> *Humanity+* (s.f.). *Transhumanism*. Recuperado el 23 de febrero de 2023 de <https://www.humanityplus.org/transhumanism>

<sup>2</sup> *Humanity+* (s.f.). *Transhumanist FAQ*. Recuperado el 23 de febrero de 2023 de <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq>

<sup>3</sup> Vita-More, N. (1983). *The Transhumanist Manifesto*. *Humanity+*. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>

<sup>4</sup> *Humanity+* (s.f.). *The Transhumanist Declaration*. Recuperado el 23 de febrero de 2023 de <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>

colaborativo entre un gran número de autores, entre ellos, Max More, Anders Sandberg, Natasha Vita-More y Nick Bostrom, cuyos nombres van a aparecer en este capítulo en numerosas ocasiones. Este *FAQ* se ha ido actualizando con el tiempo de forma que, la versión 1.0 del mismo, recibió grandes contribuciones del *Extropy Institute* y del propio *Transhumanist Manifesto* escrito por Natasha Vita-More. No fue hasta el año 2001 que *Humanity+* (entonces WTA) recogió el *Transhumanist FAQ* en su seno. Esto más las contribuciones de otros tantos autores trajeron consigo la versión 2.0 del *FAQ* y así, hasta llegar a la 3.0, que actualmente está en continua revisión para ofrecer siempre los contenidos más actualizados a los lectores.

Lo primero que el *Transhumanist FAQ* deja claro es que este no es un movimiento fácil de definir y que se ha estado desarrollando gradualmente a lo largo de las últimas décadas. A falta de una definición establecida, diríamos que el transhumanismo es una forma de pensamiento futurista que se sustenta en la premisa de que el ser humano todavía se encuentra en fase de desarrollo. Esta es la base de la que parten sus defensores y el origen de todas las reflexiones, debates y metas producidas en los últimos años en torno a él. Ante todo, entiende que lo humano aún no ha alcanzado la cúspide de su evolución, sino que todavía tiene mucho que dar de sí. En el año 1990, Max More decidió hacer la siguiente contribución al movimiento: “Transhumanism is a class of philosophies of life that seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values” (More, M., 1990). A partir de esta idea, *Humanity+* desarrolló su propia concepción:

(1) The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities.

(2) The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies (*Humanity+*, 23 de febrero de 2023).

Los defensores del transhumanismo alegan que gracias a la razón aplicada seremos capaces de traspasar los límites biológicos de nuestros cuerpos con el objetivo de mejorar nuestra condición humana. Precisamente hablando de mejora, los autores transhumanistas

abogan por el denominado como *human enhancement*, convirtiéndolo así en la base del movimiento. En última instancia, la clave de todo gira en torno al desarrollo de la técnica y de su implementación en el cuerpo humano. Esto tiene una consecuencia clara, y es que el ámbito biológico del ser humano pierde su valor y deja de ser suficiente para definir el valor del hombre, en su lugar, se valora el mismo hecho de que cada persona posea la autonomía necesaria para decidir si quiere acceder a la mejora o no. A partir de aquí podríamos preguntarnos cuáles son las áreas de lo humano sensibles a dicha mejora, pero esta sería una pregunta de casi infinita respuesta, pues hay múltiples ramificaciones dirigidas a distintos ámbitos proclives a esta. De este modo, para abreviar, vamos a limitarnos a señalar que los temas más recurrentes suelen rondar en torno a la eliminación del envejecimiento y la mejora de nuestras capacidades físicas, intelectuales y psicológicas a través de la tecnología.

El *Transhumanist FAQ* también recoge información sobre tres conceptos fundamentales: transhumanistas, transhumanos y posthumanos. En primer lugar, los transhumanistas son aquellos que defienden el ideario transhumanista, pero que niegan que las personas que decidan mejorarse sean superiores o más valiosas que las no mejoradas. En segundo lugar, lo transhumano se refiere a una forma intermedia entre lo que conocemos como humano y lo posthumano. El primero en utilizar este término fue el autor futurista F.M. Esfandiary (quien sustituyó su nombre por FM-2030) en su obra *Are you a Transhuman?* Dicho autor, que representa un antes y un después en la historia de este movimiento se refería a los transhumanos como a la primera manifestación de unos nuevos seres evolucionados cuyos rasgos serían: el uso de prótesis, cirugías plásticas, la androginia, la reproducción asistida, la ausencia de creencias religiosas y el rechazo de los valores familiares tradicionales. En cualquier caso, estos rasgos son demasiados vagos como para hacer una distinción objetiva entre quién sería un transhumano y quien no. En tercer lugar, lo posthumano se refiere a un ser futuro cuyas capacidades básicas exceden radicalmente a las capacidades del humano que conocemos hoy en día. Actualmente no podemos saber con certeza cuál será la apariencia de estos seres posthumanos de forma que solo nos queda conformarnos con las especulaciones de los autores transhumanistas y de la ciencia ficción, que van desde las inteligencias sintéticas hasta los “*enhanced uploads*”, es decir, una tecnología que nos permitiría almacenar nuestra conciencia en un mundo virtual. En cualquier caso, esta última fase recibiría el nombre de posthumanismo. Que la separación entre el ser humano puramente biológico y el posthumano sea tan radical que no quepa duda de la diferencia entre ambos nos lleva directos a una cuestión problemática: ¿implica la aparición del posthumanismo que el ser humano que conocemos desaparecerá para ser sustituido por el ser

posthumano? La respuesta a esta cuestión no es universal dentro del debate transhumanista, sino que hay una brecha entre aquellos autores que no solo creen que esto sucederá realmente, sino que además lo celebran como algo positivo, y aquellos que no creen que la aparición de los posthumanos implique necesariamente la desaparición del humano no mejorado.

Como ya he mencionado anteriormente, el *Transhumanist Manifesto* de Natasha Vita-More pertenece a la triada de los conocidos como documentos originales del transhumanismo. Este en concreto fue publicado en el año 1993, aunque en los años 1998, 2008 y 2020 fue actualizado hasta llegar a su cuarta versión. Además, este se basa en el *Transhuman Statement*, publicado en 1983, y en el que encontramos las siguientes reflexiones:

“I am the architect of my existence. My life reflects my vision and represents my values. It conveys the very essence of my being—coalescing imagination and reason, challenging all limits”.

“Our unique ingenuity will spread far out into the capillaries of society. We are active participants in our own evolution. We are shaping the image of whom we are becoming” (Vita-More, 1983)

Ambas nos ponen sobre la pista de la siguiente idea, y es que el transhumanismo apunta a la reformulación de todo lo que damos por hecho. Abre nuevos horizontes que explorar gracias a la inestimable ayuda de la tecnología y también estudia cómo los cambios van a afectar a nuestra vida. Pretende dejar atrás cualquier tipo de límite, por eso sus preocupaciones más inmediatas son el aumento de la longevidad, de la inteligencia y la creatividad y la exploración del universo. Al mismo tiempo, ninguno de estos cambios se producirá sin la autonomía para que cada uno decida a qué cambios está dispuesto a someterse, dejando así la evolución personal de cada individuo a expensas de sus propias decisiones.

Tras esta breve revisión, ahora vamos a centrarnos en las reflexiones de la propia Vita-More. El *Manifiesto* Transhumanista empieza nombrando tres condiciones clave para entender el porqué del transhumanismo y defender el uso ético de la tecnología para intervenir y mitigar el envejecimiento y promover una “libertad genética” basada en las nuevas evidencias científicas. La primera de estas condiciones describe el envejecimiento como una enfermedad; en segundo lugar, los aumentos y la mejora del cuerpo y el cerebro humano como esenciales para prevalecer; y, en tercer lugar, el bienestar como esencial para prosperar en un ambiente sano y seguro. Como ya ocurría en el documento anterior se establece lo siguiente: Se debe proteger el derecho al acceso a la mejora al mismo tiempo que se impide que nadie pueda ser



coaccionado para someterse a ella. Una de las razones de Vita-More para defender el transhumanismo es precisamente la búsqueda de la igualdad. Dirá que los prejuicios que actualmente existen en torno a la edad, el género, la raza, la apariencia, las creencias y el estatus político y social, han generado una jerarquía que nos ha empujado a creer que existen grupos de individuos superiores o inferiores. Esta creencia no tendría un origen biológico sino social, proveniente de una necesidad de control provocada por el miedo, la avaricia o el desconocimiento. En lugar de esto, el transhumanismo busca una calidad de vida ligada al progreso permanente, donde destaquen la auto-transformación, el optimismo práctico, las soluciones visionarias y el pensamiento crítico. Pero para que dichas premisas consigan el estatus de derecho es necesario que nos movamos en un entorno de tolerancia y equidad, donde la toma de decisiones sobre el propio cuerpo sea imparcial. Pese a lo que pueda parecer, el pensamiento transhumanista no se limita al ámbito de la ciencia y la tecnología, sino que debe promover los estudios interdisciplinarios para poder entender y evaluar la condición humana desde todas las perspectivas posibles. El trabajo de investigación de numerosos autores desde sus respectivos campos es lo que ha consolidado la cosmovisión transhumanista como un movimiento a gran escala. Así la autora introduce el tema de las políticas transhumanistas. Vita-More afirma que no existe una única visión política dentro del transhumanismo, sino que más bien este sería una herramienta amoldable a diferentes posiciones políticas de forma que provea estructuras socioeconómicas razonables basadas en: la imparcialidad, la justicia, la democracia y la colaboración.

El transhumanismo ofrece un nuevo acercamiento filosófico a la condición humana que se construye sobre movimientos sociales que han moldeado nuestra sociedad (el feminismo, el ecologismo, el movimiento por los derechos civiles, los derechos de sexo y género, etc.). Los transhumanistas creen en el potencial humano, pero no ven al humano como el último paso de la evolución. Tampoco apoyan la noción de una naturaleza humana universal ni a ningún absoluto religioso, económico o político que coarte la libertad o los derechos de la gente. De esta manera, el transhumanismo responde a tres estamentos fundamentales: en primer lugar, la erradicación de la enfermedad a través de tecnologías nuevas; mejorar la calidad de la vida globalmente cubriendo las necesidades humanas básicas, la libertad y el bienestar; y en último lugar, superar todo tipo de discriminación en base al sexo, género, raza, religión o clase social. Ninguno de estos estamentos nos resulta novedoso, pues son compartidos entre una enorme cantidad de movimientos, ya sean de corte social o de cualquier otro tipo. Lo que diferencia al

transhumanismo del resto es su pretensión por traspasar las barreras de lo humano valiéndose de la tecnología.

Hecho este repaso de la obra de Natasha Vita-More ya solo nos queda el último de esos tres documentos que dan forma al transhumanismo, *The Transhumanist Declaration*. Este fue publicado en el año 1998 por un grupo muy amplio de autores. Ya hemos mencionado a algunos de ellos, como Max More, Anders Sandberg, Nick Bostrom o la propia Vita-More, pero fueron muchos más los involucrados. Esta obra ha recibido una gran cantidad de actualizaciones a lo largo de los años a manos de diferentes autores y organizaciones. Además, *Humanity+* decidió adoptarla en el año 2009. La peculiaridad de este documento es que recoge en ocho puntos las premisas y preocupaciones principales del movimiento transhumanista.

En la declaración volvemos a encontrarnos, como no es de extrañar, con la defensa a ultranza del ser humano como ser que todavía está en fase de maduración pero que, gracias al uso de la ciencia y la tecnología, va a poder superar sus actuales limitaciones. Sin embargo, también nos encontramos con premisas que no habíamos conocido hasta ahora, como el reconocimiento de los propios autores transhumanistas sobre los riesgos que podría provocar la mala utilización de dicha tecnología. Como ellos mismos reconocen, aunque el progreso vaya siempre de la mano del cambio, no todos los cambios significan progreso. Frente a esto, reclaman la necesidad de estudiar estos peligros y de promover el debate en foros donde la gente pueda detenerse a discutir con otros qué debería llevarse a cabo y que no. De este modo, la búsqueda de la mejora humana y de la preservación de la vida deben tener la misma importancia que la reducción de los riesgos que estas mismas puedan causar. En cualquier tipo de circunstancia se deben respetar la autonomía, los derechos y la dignidad de todos y cada uno de los individuos, trabajando siempre desde una perspectiva moral e inclusiva donde las oportunidades no nos distraigan de los posibles riesgos. Otro factor a tener en cuenta es que estamos hablando de un tipo de pensamiento futurista, de forma que quienes disfrutarán realmente de los beneficios de este proyecto serán en mayor parte las próximas generaciones. El objetivo final sería lograr el bienestar de humanos, animales no humanos e incluso de las posibles formas de vida futuras (inteligencias artificiales, formas de vida modificadas, etc.). Así, la declaración concluye en su último apartado determinando la importancia de que cada individuo pueda decidir cómo quiere vivir y a que modificaciones quiere o no acceder.

## 2.2. Los orígenes del pensamiento transhumanista: las teologías gnósticas y Julian Huxley

Ahora que ya estamos más familiarizados con los pilares del transhumanismo, solo nos queda concluir este acercamiento echando la vista atrás para conocer el auténtico origen del pensamiento transhumanista que conocemos hoy en día. Hasta ahora, le hemos cedido el altavoz a los autores transhumanistas más destacados del momento, pero a partir de aquí vamos a alterar esta dinámica ligeramente. En este apartado vamos a valernos de dos textos: uno de ellos va a ser la obra *A History of Transhumanist Thought*<sup>5</sup> de Nick Bostrom, publicado originalmente en el *Journal of Evolution and Technology*. Este es un texto bastante extenso donde el autor hace una revisión de los antecedentes históricos que llevaron al nacimiento del movimiento transhumanista el siglo pasado. Aquí el autor hace un buen trabajo a la hora de registrar la historia transhumanista desde las últimas décadas, sin embargo, cuando gira la vista al pasado para tratar de determinar el origen de los antecedentes del pensamiento transhumanista actual es cuando empezamos a encontrarnos ciertos problemas. Para suplir estas carencias nos vamos a ayudar de la tesis presentada en el año 2021 por Rafael Monterde Ferrando bajo el título *El ocaso de la humanidad: La singularidad tecnológica como fin de la historia*<sup>6</sup>. Gracias a este trabajo, vamos a poder desplazarnos desde los autores transhumanistas pioneros hasta aquellos planteamientos que han dado lugar a la búsqueda de la mejora humana que conocemos hoy.

Vamos a empezar primero por el punto de vista de Monterde. Para él, el autor que inició el movimiento transhumanista que conocemos hoy en día fue el biólogo, Julian Huxley, pero los eventos que dieron pie a este hecho comenzaron en 1859 con la publicación de *El Origen de las Especies* de la mano de Charles Darwin. En este, el concepto de evolución biológica pone en la palestra que el ser humano ha estado y está en continua evolución, ergo, este todavía no ha alcanzado su forma final. Para los autores transhumanistas, esto es el perfecto llamamiento a la posibilidad de la evolución tecnológica, la cual nos brinda la posibilidad no solo de seguir evolucionando, sino además, de hacerlo siguiendo nuestros propios criterios. Pero esta no es la única influencia remarcable de Darwin en el transhumanismo, sino que sus investigaciones fueron de una importancia fundamental en la familia Huxley, a la que pertenecían Aldous y Julian Huxley, constituyéndose este último como el que acuñó el término “transhumanismo” que

---

<sup>5</sup> Bostrom, Nick. (2005). *A History of Transhumanist Thought*. Faculty of Philosophy, Oxford University [www.nickbostrom.com](http://www.nickbostrom.com)

<sup>6</sup> Monterde Ferrando, R. (2021). *El ocaso de la humanidad: La singularidad tecnológica como fin de la historia* [Tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir].

utilizamos actualmente. No obstante, el origen de esta palabra no se encuentra en la obra de Huxley, sino que, como bien recoge Rafael Monterde, es mucho anterior a esta. Por este motivo, antes de centrarnos en la constitución del transhumanismo actual vamos a remontarnos a los orígenes del término.

Para alcanzar a ver dicho origen tenemos que echar la vista atrás, concretamente, a la Italia del siglo XIV. Durante esta época el poeta Dante Alighieri escribió la que acabaría convirtiéndose en una de las obras más importantes de todos los tiempos, la *Divina Comedia*. Llegados a este punto nos puede asaltar la duda de por qué es importante este hecho para tratar el tema del que estamos hablando, al fin y a al cabo, si el transhumanismo es la búsqueda de la superación de lo humano a través de la tecnología, no parece algo con lo que Dante esté relacionado. Sin embargo, para Monterde la respuesta es clara, la obra del poeta es vital en la medida en que sirvió de inspiración directa para que, en el siglo XX, Julian Huxley desarrollara su propia filosofía transhumanista. El trabajo del biólogo consistió en una reinterpretación del poema de Dante en la que revirtió el significado del proceso de ascensión incorporado por el florentino en la *Comedia* y

convirtiendo su transformación en el proceso psicosocial del ser humano, que para Huxley es sinónimo de desarrollo transhumano e ingeniería social (...) su interpretación del poema fue drásticamente diferente, buscando la trascendencia en la inmanencia y deseando reducir la eternidad al tiempo. Pero, sobre todo, identificando el Cosmos con el desarrollo histórico trinitario. De ahí el interés que tuvo Huxley por Dante durante toda su vida y por la religiosidad cósmica de la *Comedia*. Quiso encontrar en él la versión del cristianismo que él siempre entendió: un cristianismo cósmico, inmanente, totalmente naturalizado, en el que el fin de la investigación científica y la esperanza de las promesas religiosas se identificaran (Monterde, 2021, págs. 32, 33).

Dante utilizó el término “transhumanar” refiriéndose a la manifestación de la transformación interior que siente tras contemplar el Paraíso en la mirada de Beatriz. La transhumanación es, entonces, un proceso de conversión que no puede ser expresado con palabras. Por este motivo, el poeta explica en los versos previos las pasiones con las que se encuentra al contemplar la mirada de Beatriz, que “representa la visión sobrenatural que proporciona el conocimiento de la fe, la teología. Una visión que le conduce a la luz divina, antecedida por el Sol, al que Dante asciende con Beatriz al llegar a la cuarta esfera y que culmina en el Empíreo, donde moran las Tres Personas de la Trinidad” (Monterde, 2021, pág.

33). Para más detalles, al llegar a las esferas del Paraíso, pasar por el proceso de transhumanación y conocer la vida sobrenatural, “se pueden hacer cosas que superan la naturaleza humana”. En este punto, Monterde nos explica que la transhumanación se refiere al desarrollo de las capacidades de los seres angélicos, los santos y las Personas divinas, es decir, la vida eterna y todas aquellas operaciones que se despliegan en ella. Transhumanar es caminar hacia la contemplación de la Trinidad, pero solo gracias a la mirada de Beatriz puede él aprehender la belleza del ser divino. Transhumanar es, en última instancia, divinizarse.

Dado ya el primer paso estamos preparados para acercarnos al nacimiento del término “transhumanismo” que conocemos. Unos párrafos más arriba decíamos que Darwin había ejercido una gran influencia sobre la familia Huxley, y es que, Thomas Henry Huxley fue amigo de este, además de un ferviente defensor del evolucionismo darwiniano, relación que dejó marca en sus nietos, Julian y Aldous Huxley, especialmente en el primero. Así mismo, el objetivo de las reflexiones filosóficas de Julian estuvo centrada en la creación de un “humanismo científico que se convirtiera en una religión secular. Es lo que él denominó humanismo evolutivo, que fue primera semilla conceptual del término transhumanismo (...) Su deseo era encontrar el sentido cósmico de la existencia del ser humano” (Monterde, 2021, pág. 40). La herencia intelectual que la familia de Julian Huxley dejó en él es grande. Por parte materna recibió un enorme sentimiento religioso que se reflejaba sin duda alguna en sus obras; mientras que por el lado paterno recibió su compromiso con el darwinismo social. Pero hay más. Este compromiso convirtió al biólogo en un defensor convencido de la eugenesia, de tal forma que creía que esta práctica sería capaz de “renovar la humanidad y crear una nueva forma de existencia histórica para el ser humano. De esta manera conjugó ciencia y religión bajo el paraguas de sus reflexiones filosóficas sobre el futuro de la humanidad” (Monterde, 2021, pág. 41). La labor pro-eugenesia de Huxley recogía los postulados emitidos por Francis Galton en las *Huxley Lectures de la London School of Economics* en el año 1904. En ellas, Galton defendía el carácter deontológico y religioso de la eugenesia, además de proclamar su valor para promover el nacimiento de los más “aptos y capacitados” con el objetivo de que el Imperio Británico recuperara su hegemonía internacional. De esta manera, para Julian Huxley la eugenesia comprendía una tarea de corte humanístico y científico que tenía como propósito purificar al hombre. A lo largo de su carrera, Julian Huxley perteneció a numerosas organizaciones, como pueden ser la *Sociedad Eugenésica Británica*, el *Government Communications Headquarters* y, especialmente, la UNESCO, de la que fue miembro fundador y su primer Director General. Esta última nos es de especial interés pues, fue en esta institución donde quedó definido el

transhumanismo gracias al encuentro del biólogo con Pierre Teilhard de Chardin, un sacerdote jesuita que, en opinión de Huxley representaba la “renovación del pensamiento católico y la posibilidad de reconciliar el evolucionismo y la ortodoxia de la Iglesia Católica (...) Para Teilhard de Chardin la evolución representa un proceso de convergencia cósmica en el que se produce una síntesis final de toda la realidad en una autoconciencia universal totalizante” (Monterde, 2021, pág. 43). De esta forma, durante los dos años que estuvo al frente de la dirección de la UNESCO, Huxley y Teilhard de Chardin pusieron en común sus planteamientos para dar lugar a la síntesis de su pensamiento transhumanista. En los textos que escribieron vemos que el jesuita fue el primero en utilizar los términos “transhumanizarse”, “transhumanización” y “transhumano”. La noción “transhumanizarse” aparece en su obra *La esencia de la idea de democracia* (1949), donde identifica el proceso evolutivo humano con el espíritu de la democracia, que dirige su crecimiento hacia las cotas más altas de la noosfera. Para el francés la libertad es una “oportunidad ofrecida a cada hombre (por supresión de los obstáculos y posesión de los medios apropiados) para “transhumanizarse”, llegando hasta el fin de sí mismo” (Teilhard de Chardin, 1962, p. 296 en Monterde, 2021, pág. 44). “Transhumanización” aparece en *Acerca de la existencia probable, por delante de nosotros, de un “ultra-humano”* en 1950, donde se realiza una interpretación histórica de la evolución humana que entiende el proceso histórico-evolutivo humano como una “transhumanización progresiva” en el que la evolución es un acercamiento del cosmos hacia su plenitud en la mente universal de Dios. Por último, “Transhumano” aparece en el ensayo *De lo prehumano a lo ultrahumano o “las fases del planeta viviente”* (1950). En este, declara que es necesaria una toma de conciencia para que la noosfera se desarrolle al nivel de la biosfera. De esta forma, según el Universo se acerque a la plenitud irá pasando de lo prehumano a lo ultrahumano. La condición de posibilidad para que aparezca la noosfera es el desarrollo de la cultura humana, siendo un ejemplo de ello las sociedades reunidas bajo un mismo Gobierno. Para el francés, esta última representa perfectamente el punto de partida de lo ultrahumano, la unificación y proyección del hombre más allá de sus limitaciones biológicas. En definitiva, «El ser humano es, pues, el punto de partida del progreso evolutivo consciente y, por ello, es para sí mismo la materia prima sobre la que trabajar para alcanzar la perfección cósmica. Una perfección que es precedida por un hecho: ofrecer a la humanidad “la posibilidad de unirse y de unanimizarse cada vez más estrechamente en el fuego inextinguible de la investigación común”» (Teilhard de Chardin, 1962, p. 363 cita en Monterde, 2021, pág. 45). En resumidas cuentas, para el jesuita lo transhumano es el último estadio de la evolución del cosmos en el que “los hombres del porvenir

no formarán, en cierta manera, más que una sola conciencia” (Teilhard de Chardin, 1962, p. 379).

Pero volviendo a Julian Huxley, fue en 1951 cuando escribió la obra en la que utilizó por vez primera el término “transhumanismo”: *El saber, la moralidad y el destino*. En dicha obra, el biólogo desarrolla su tópico principal, que es la nueva situación del hombre tras haber tomado conciencia de su papel en el cosmos: no se encuentra en frente de la naturaleza, sino que forma parte de ella. Por esta razón Huxley define el transhumanismo como una filosofía de superación de los límites humanos y de autotransformación, a través de la cual justifica su defensa de la eugenesia y del control de la evolución genética, combinando el evolucionismo y el humanismo. Para el biólogo, la evolución es ciega y está falta de dirección, mientras que el transhumanismo le ofrece al individuo la oportunidad de controlar su propio desarrollo.

Esta «dirección consciente de la evolución» es el ideal ético y estético que va elaborando Huxley a lo largo de sus ensayos. Estaba convencido de que el ser humano tenía una vocación universal a la conciencia, a dotar de dirección y razón a la naturaleza ciega y azarosa. Una misión que sabe que no va a ser del todo aceptada, pues los prejuicios morales de la sociedad impiden que la «evolución dirigida» sea comprendida y tolerada fácilmente. La posibilidad de ser dueños de las raíces de la physis inspira respeto, incluso temor: desde el pensamiento clásico es vista como una manifestación de hýbris. Por eso no cree Huxley que su ideal sea aceptado rápidamente (Monterde, 2021, pág. 49)

Pero la obra clave para entender la concepción de Huxley acerca de la evolución es *Nuevos Odres para el vino nuevo*. En esta explica que el cambio que debe experimentar el sujeto para entender el porqué de la evolución controlada debe darse de dentro hacia fuera y, como el mismo, Monterde explica

la evolución dirigida es la auténtica comprensión de las leyes naturales y del lugar que ocupa el ser humano dentro del cosmos. Tal y como se ha dicho anteriormente, la expansión de la conciencia y la voluntad humanas hacia los diferentes niveles de la realidad física. A través de la técnica se desarrolla la propia naturaleza, que adquiere la conciencia de sí misma a partir de los fragmentos de conciencia de cada ser humano, que deben ser reunidos (Monterde, 2021, pág. 51)

La autotranscendencia del ser humano es la expansión de la conciencia hacia los diferentes estratos de la realidad, escapando a los límites naturales. Pero la conciencia por sí sola

no es suficiente para que el individuo tenga una representación completa de sí mismo. En primer lugar, debe identificarse con la especie, y luego, con el cosmos, el Todo. En definitiva, la tarea del hombre es

sublimar la materia con su conciencia y perfeccionar el cosmos (...) Ese poder del alma sobre la materia, la misión cósmica del ser humano de trascender su condición biológica actual para dirigirse a sí mismo y al universo hacia un nuevo estadio evolutivo, fue definida por Huxley con una palabra: transhumanismo (Monterde, 2021, pág. 51)

La condición de autoconciencia y la técnica permiten al ser humano dominar las capas de la naturaleza, obligándole a entender la tarea del autotrascendimiento. Para Huxley el momento de superar lo humano ya ha llegado. Desarrollar la conciencia para transformar el cosmos a través de ella es un deber moral del que no se puede escapar, por lo que dicha tarea es específica e inevitable.

El transhumanismo es la redefinición del «humanismo evolucionista» huxleyano, ese camino de autotrascendimiento de la especie humana para dejar atrás las calamidades y las limitaciones que padece. Como se puede ver, una concepción que se diferencia, pero se inspira, en el transhumanar de Dante Alighieri<sup>29</sup>, término que invierte intencionadamente. Una inversión, o transvaloración, que es fruto del diálogo amistoso con Pierre Teilhard de Chardin, como se ha podido ver en las anteriores páginas (Monterde, 2021, pág. 51)

Vemos que en los planteamientos de Julian Huxley tanto filosofía como religión van de la mano, siendo su objetivo fundamental justificar desde un punto de vista ético y espiritual la propuesta eugenésica de Francis Galton. En resumidas cuentas, el transhumanismo de Huxley se mostraba como una religión que proclamaba la importancia de la catarsis de la naturaleza humana a través de la eugenesia. La religión desarrollada por el biólogo unifica el destino de la naturaleza y de la cultura humana en una misma dirección: la elevación del espíritu humano. Esta elevación niega que exista un dios personal y trascendente y se fundamenta en la unidad de la materia como sustancia universal. El ser humano trasciende una vez que se adueña de la naturaleza de Dios Padre gracias al conocimiento de cualquier tipo. En la cosmovisión que Huxley desarrolla, el Padre aparece como naturaleza ciega necesitada de la ayuda del Hijo, el ser humano, que han alcanzado un alto grado de conciencia, para que se produzca la sublimación de ambos. Esta



visión inmanente y naturalista de la Trinidad es lo que hace que H. G. Wells vea la relación entre Huxley y el gnosticismo. Monterde lo recoge de la siguiente manera:

El drama cósmico que plantea Huxley al identificar la naturaleza ciega con la Persona del Padre es un claro ejemplo de que la afinidad de Huxley con la tradición gnóstico-hermética es intencional (...) Aquí es donde la visión de Huxley es claramente gnóstica: para la gnosis, la tarea fundamental del ser humano es elevarse con su pensamiento más allá del caos ciego de la naturaleza para penetrar sus leyes y dirigir el destino del cosmos con su voluntad. Es decir, que hay que regir la naturaleza (Monterde, 2021, págs. 56, 57).

Para Huxley, hay una “fuerza o tendencia que modela los destinos del mundo” (Huxley, 1949, pág. 19). Esta tendencia es lo que mueve a la naturaleza y que, desde su naturalismo gnóstico, se entiende en las culturas humanas como lo divino o lo espiritual. Dicho de otro modo, es la conciencia humana dando forma al universo. Además, este “algo” divino debe ser manifestado a través de la ciencia para ser creíble para todos. Esta manifestación está ligada al progreso de la evolución biológica y constituirá la síntesis final del progreso evolutivo. La conciencia humana es para Huxley el mayor resultado de la evolución biológica porque es la manifestación de esa fuerza o tendencia que identifica con el Espíritu Santo y cuya meta es reunir toda la realidad en la mente humana. La conciencia es en sí misma la causa final del universo. La capacidad de autoconciencia humana es el germen del progreso, pues solo gracias a la reflexión humana puede la naturaleza volverse consciente de sí misma y elevarse hasta el Espíritu Santo. En definitiva, el transhumanismo como religión de Huxley es una religión gnóstica, mental y secular que busca trascender los límites naturales del ser humano a través del conocimiento científico. Otra vez en palabras de Rafael Monterde, es la religión que

postula el deber moral de trascender los límites biológicos del ser humano y de dirigir conscientemente la evolución. Pero lo más destacable de esa religión es que la meta final del transhumanismo es la manifestación de Dios en la Historia, del Dios inmanente y limitado en la naturaleza ciega, liberado por la idea forjada con el fuego del espíritu humano. De esta manera, Huxley desplegó las alas del espíritu gnóstico del transhumanismo a mediados del siglo XX y ha volado hasta la actualidad, adquiriendo múltiples formas. Tras la publicación de *Nuevos odres para el vino nuevo*, el transhumanismo se concretó en la cultura futurista de los años 60 y 70 de los Estados Unidos de América. Fue allí donde adquirió la forma de un movimiento que sigue vivo y se ha ido actualizando cada década (Monterde, 2021, pág. 64).

Como decíamos anteriormente, el criterio de Bostrom a la hora de delimitar el origen del transhumanismo no era el más adecuado, así que a partir de aquí vamos a centrarnos en su punto de vista, pero aplicándole las correcciones de Rafael Monterde que continúan demostrando que el transhumanismo proviene de las religiones gnósticas. Para el autor transhumanista, el origen de dicho pensamiento recae en el deseo que nuestra especie siempre ha poseído de adquirir nuevas habilidades con las que superar los obstáculos que nos separan de la felicidad. A lo largo de la historia vemos como la preocupación por la llegada de la muerte y la búsqueda de la extensión de la vida han sido temas recurrentes. Las ceremonias de enterramiento y la creencia de algunas religiones en un más allá son demostraciones de nuestra forma de relacionarnos con la muerte y de cómo hemos buscado formas de evitarla. En base a todo esto, Bostrom establece lo que denomina como “prototranshumanismo”, es decir, todo aquello que es precedente del transhumanismo. Sitúa como al primero de estos a la *Epopéya de Gilgamesh*, quien trató de alcanzar la inmortalidad a través de una planta; pero también pone como ejemplo a la búsqueda de la Fuente de la Juventud y del Elixir de la Vida y a varias escuelas de taoísmo esotérico en China que buscaban la inmortalidad. Si bien es cierto que la frontera entre ciencia, magia y tecnología es borrosa, como vemos, los intentos de alargar nuestra esperanza de vida están ahí.

Esta situación dio un vuelco con la llegada del Renacimiento y de su mayor representante, el humanismo. Este movimiento está enlazado a las raíces de la antigüedad clásica y vuelve a poner el foco en el ser humano, convirtiéndole de nuevo en un objeto de estudio legítimo. Los principios humanistas animaban a confiar tanto en las observaciones como en el juicio propio, incluso aunque este sea diferente al de las autoridades religiosas. Con el humanismo renacentista también surgió el modelo de hombre íntegro, es decir, aquel que estaba desarrollado científicamente, moral, cultural y espiritualmente. Bostrom pone como ejemplos a dos autores representativos de los valores de la época y que, como podemos ver, cuyas ideas nos recuerdan a los tópicos transhumanistas actuales. El primero es Giovanni Pico della Mirandola en su obra *Dignity of Man* (1486), quien defendía que el hombre es una criatura sin forma ni pertenencia clara, quedando él encargado de modelarse a sí mismo atendiendo únicamente a sus propios criterios. Por su parte, Francis Bacon en *Novum Organum* (1620) propone una metodología científica basada en la investigación empírica por encima del razonamiento a priori. Para Bacon era necesario alcanzar el dominio sobre la naturaleza con el fin de mejorar las condiciones de vida humanas a través de la ciencia. En resumen, los autores renacentistas se adhieren a la ciencia empírica y a la razón crítica para aprender sobre el mundo natural y nuestro lugar en él. Este es el razonamiento que Bostrom sigue para argumentar que el transhumanismo

tiene incrustadas sus raíces en el humanismo clásico, sin embargo, una afirmación de este calibre parece caer en contradicciones. A un lado, tenemos el pensamiento sobre lo humano por excelencia, y al otro, tenemos aquellos planteamientos que abogan por una visión del hombre como ser pendiente de alcanzar su estado pleno y que debe trascenderse a sí mismo mediante la tecnología. En un marco general, ambas tienen en común el hecho de poner al hombre por encima de todo lo demás, sin embargo, difieren en un punto clave, y es que el objetivo fundamental de la segunda es el olvido de lo humano en favor de la transformación de este en un ser posthumano que trascienda lo que era en un principio. Visto desde este ángulo, es complicado ver cómo el transhumanismo podría ser una suerte de continuación del movimiento humanista.

Para Rafael Monterde, esta postura es incompleta y falla a la hora de situar correctamente el origen de la narrativa transhumanista. Para justificar su argumentación va ahondar más en el pensamiento de Pico della Mirandola y de Francis Bacon. Sobre el primero dice que en su obra *Discurso sobre la dignidad del hombre* se encuentran lo que podrían considerarse como las bases intelectuales del transhumanismo actual, pero por otro lado, también encontramos una gnosis que recoge gran parte de la tradición esotérica judeocristiana y pagana y una exposición de su idea de hombre profundamente cabalística. En definitiva, la obra parece una exposición de la antropología gnóstica. En su obra, Pico menciona a Hermes Trimegisto y a la filosofía del Hermetismo cuyo sello de identidad era una mística gnóstica que reunía la magia, la astrología y la alquimia. De esta manera Pico, orientado por el Hermetismo, defiende la magia como la auténtica filosofía de la naturaleza. La antropología de Pico está ligada al “Dios arquitecto” cuya acción creadora está asociada al demiurgo y, a su vez, esta imagen demiúrgica de Dios está basada en el *Protágoras* de Platón. Tal y como dice Monterde:

El mandato divino descrito por Pico es elocuente: el hombre debe hacerse a sí mismo según su arbitrio, debe dotarse de esencia –informarse, darse forma o esencia– libremente y cambiarla a su antojo. Esta perspectiva antropológica, en la que el hombre se autodetermina a placer, es a la que apela Bostrom para justificar la deontología transhumanista. La moral antropotécnica está inspirada en esta imagen del hombre como ser indeterminado (Monterde, 2021, pág. 66)

En el pensamiento de Pico el ser humano ocupa un puesto central en la realidad. Y no solo eso, además, el hombre poseería una habilidad camaleónica que le permite atribuirse la esencia que más le convenga en cada momento, es decir, que el hombre se otorga por sí mismo la facultad productora de la Divinidad.

Centrémonos ahora en Francis Bacon como prototranshumanismo. Una de sus tesis más importantes fue la transformación de la praxis cognoscitiva en una producción técnica. Para él la mente debía trabajar de forma artificial, dándole más importancia a la técnica que a la teoría. Para Bacon una ciencia es útil y verdadera solo cuando da buenos resultados, actitud que es fácil encontrar en el ámbito transhumanista, donde todo depende del resultado técnico. La obra de Bacon tenía dos objetivos fundamentales: el primero era una cuestión política con la que quería asentar las bases científicas que asegurarían la primacía de Inglaterra mundialmente. El segundo, sin embargo, perseguía un ideal gnóstico: “salvar a la Humanidad con la restauración del conocimiento que había realizado” (Monterde, 2021, pág. 68). El puritanismo inglés defendía un milenarismo que proclamaba la próxima llegada del *eschaton* cristiano, en otras palabras, el fin de los tiempos, y con este, la instauración definitiva del Reino del Espíritu sobre el mundo. En esta misma línea el imperio británico tenía la misión de lograr el Reino de Dios sobre el mundo. En este *eschaton* puritano se transforma el fin de la Historia cristiano de forma que el telos histórico deja de ser trascendente para volverse inmanente. Y, a su vez, esta inmanencia del telos en la Historia de los milenarismos gnósticos cristianos determina la concepción de la Historia de la Modernidad. La razón de que se considere al *eschaton* protestante como gnóstico

se debe a que el acto de fe es considerado como un acto de aceptación de esa verdad revelada a aquellos que ven que el fin está cerca. El acto de la creencia acelera la llegada del Reino del Espíritu sobre aquellos que lo aceptan y, por tanto, se acepta esa salvación. El matiz gnóstico del acto de fe en esta concepción escatológica está en que es autosalvífico. Son los creyentes los que introducen la salvación en la Historia por su fe, por su gnosis. Las consecuencias políticas de esta gnosis son inmensas: quien conoce la ley de la Historia, que es divina, tiene el auténtico poder y la legitimidad de ejercitarlo en el mundo. Todos los poderes instituidos que no aceptan esta gnosis, en consecuencia, carecen de legitimidad. Francis Bacon estaba inspirado por este ideal gnóstico cuando escribió La Gran Restauración en 1629. Su objetivo era lograr el conocimiento de la naturaleza que tenía Adán antes de la primera caída, como en la gnosis cabalística de Pico della Mirandola. Consideraba que había que purificar el conocimiento humano y recuperar el poder que el hombre tiene por derecho sobre el mundo natural. La vinculación entre ciencia y política es clara. Ambas son las ciencias del poder sobre la naturaleza y sobre la sociedad. (Monterde, 2021, pág. 69)

Bacon defendía la idea de que el conocimiento humano había sido degradado por el mal uso que las ciencias habían hecho de él hasta ese momento, por este motivo, él mismo propone un método empírico que sirva para purificarlo y regresar al conocimiento originario o empírico. La definición de “conocimiento” que maneja Bacon es gnóstica en el sentido de que este solo se da en aquellos que son puros, mientras que la naturaleza permanece oculta para aquellos que no lo son, es decir, para aquellos que no siguen su gnosis o, dicho en otras palabras, su método. Para que el hombre pueda tener acceso a la verdad primero debe dejar atrás la influencia del falso conocimiento científico. Esta reflexión hace que tanto la entrada al conocimiento verdadero como la entrada al reino de los cielos sea la misma, es decir, a través de la purificación. Y para alcanzar dicha purificación debemos encontrar lo que está oculto, la Naturaleza, pero esto solo es posible si aceptamos la inocencia tras la experiencia empírica. Más allá de esto, la salvación de la gnosis empirista consistirá en “aplicar el empirismo a la política para purificarla de su corrupción” (Monterde, 2021, pág. 70), por este motivo, en el pensamiento de Francis Bacon política y ciencia son inseparables.

Hemos visto las raíces gnósticas del planteamiento de Bacon, pero ¿por qué se le considera como un prototranshumanismo en la perspectiva actual? Pues porque el método desarrollado por el inglés convierte al individuo que lo sigue en un artífice de la naturaleza que busca transformarla. En palabras del propio Bacon “la tarea y el propósito del poder humano consiste en generar e introducir en un cuerpo dado una naturaleza nueva o varias naturalezas nuevas” (N. O., II, 1 citados desde Monterde, 2021, pág. 70). El deseo de Bacon le lleva a querer introducir nuevas naturalezas o transformaciones en la naturaleza humana que la hagan trascender. De este modo, tanto Francis Bacon como Pico della Mirandola comparten la creencia de que son estos “intérpretes” o “artífices” los encargados de actuar sobre la naturaleza y de transformarla, ya que estos son los únicos que conocen las Formas singulares que la componen. Estas Formas son las “naturalezas naturantes” o las “fuentes de emanación” y gracias a que las conoce, el científico puede alcanzar la auténtica libertad del hombre sobre la naturaleza, pues descubrir las Formas es el primer paso hacia la obtención del conocimiento verdadero y de la operatividad libre. Esta última es un antecedente de la cultura transhumanista actual.

### **2.3. El transhumanismo del siglo XX**

Desarrollados los denominados prototranshumanismos, podemos volver a fijar la vista en el siglo XX. El periodo tras las guerras mundiales trajo consigo a numerosos pensadores futuristas que pusieron sus esperanzas en el progreso que traerían la ciencia y la tecnología, centrándose especialmente en las posibilidades que ofrecían los viajes espaciales, la medicina y

los ordenadores. La rapidez del desarrollo de estos campos hizo que también aumentara la atención sobre ellos, de forma que también aumentó la especulación. Los temas transhumanistas empezaron a protagonizar los debates del momento y a ser analizados principalmente en la literatura de ciencia ficción de la mano de autores como Isaac Asimov, que atendieron a cómo la tecnología podía llegar a alterar la condición humana. Junto con la especulación también aumentó la preocupación, y así fue como la intervención de la tecnología en el ser humano se convirtió en el líder de las distopías de ciencia ficción, siendo una de las más reconocidas la obra *Un mundo feliz* de Aldous Huxley publicada en 1932. Este libro nos presenta una sociedad distópica donde la tecnología y la eugenesia juegan un papel fundamental como herramientas de control. Cada individuo es prefabricado en clínicas de fertilidad donde aquellos pertenecientes a clases sociales más bajas ven limitadas sus capacidades físicas o intelectuales. Para Bostrom, las obras de este tipo promueven un mensaje que pretende limitar la exploración de la ciencia y la tecnología por miedo a alterar el equilibrio social, sin embargo, teniendo en cuenta que el propio hermano de Aldous Huxley implementó la eugenesia dentro de sus recién creadas políticas transhumanistas, no parece descabellado criticar la estrecha relación entre transhumanismo y eugenesia.

El mismo Bostrom reconoce en su obra la importancia de los eventos relacionados con la eugenesia en el siglo XX y su influencia en la aparición posterior de las éticas aplicadas, pero pasa por alto deliberadamente la importancia de la eugenesia dentro de la historia del transhumanismo. Como muestra de ello, Bostrom se detiene a analizar el papel de esta en EE. UU. durante la primera mitad del siglo pasado, pero nunca menciona como Julian Huxley renombró a la eugenesia del siglo anterior con el título de “transhumanismo”. Como la eugenesia va a ser el tema protagonista del cuarto capítulo no me extenderé aquí, solo decir que según el mismo Bostrom cuenta las prácticas eugenésicas dieron comienzo tras los grandes avances que la medicina sufrió a principios del siglo pasado y que devolvieron la posibilidad de vivir a muchas personas que de otro modo no habrían sobrevivido. Este hecho provocó, a su vez, que algunos partidos políticos empezaran a preocuparse por la “calidad del genoma humano”, que según ellos se estaría devaluando al permitir que individuos “no aptos” según sus estándares propagaran sus genes. Como ya sabemos, las principales víctimas de dichos programas eran en su mayoría personas con discapacidades mentales y físicas, aquellos con malformaciones e incluso huérfanos y personas sin hogar. Este hecho unido a las prácticas de experimentación en humanos llevadas a cabo por los científicos nazis acabaron provocando la aparición de las éticas aplicadas. Para evitar que se volviera a dar una situación en la que se experimentara con

personas en contra de su voluntad se firmó el Código de Nuremberg en 1947 y la Declaración de Helsinki en 1964, cuyo propósito era enfatizar la cuestión del consentimiento de los pacientes.

Ahora que Huxley vuelve a aparecer merece la pena mencionar que el autor que continuó con el legado transhumanista que el biólogo había creado fue F. M. Esfandiary, al que ya mencionamos en las primeras páginas. Él fue quien popularizó el término “transhumanismo” en los años 60 a través de sus cursos sobre antropología en la New School for Social Research de Nueva York, concretamente, con su *Toward a New Concept of Man*. Tal y como recoge Monterde, el transhumanista desarrolló la idea de una “antropología líquida” donde el ser humano aparecía como un ser transitorio hacia otro superior y cuya naturaleza se definía por el transhumano que tiene que llegar. Esfandiary estaba centrado en la superación del pesimismo cultural que reinaba en EE. UU. en el siglo XX y para ello se valió de las enseñanzas de Robert C.W. Ettinger, el autor defensor de la criogenia que le introdujo en el transhumanismo. A partir de aquí empezó a teorizar sobre la trascendencia de la vida biológica y la transferencia de la conciencia a otros cuerpos orgánicos o mecánicos con el fin de construir una humanidad cósmica. “Su interpretación de la trascendencia como capacidad de superar la biología y tiempo humanos fue definida como optimismo, caracterizado por una profunda nostalgia de futuro” (Monterde, 2021, pág. 77). Esfandiary fue una figura fundamental en el transhumanismo del siglo XX, tanto, que sirvió como maestro de autores como Max More. De hecho, a pesar de que su obra es una continuación de la de Julian Huxley, al que se considera como padre del transhumanismo actual es a Esfandiary. Su labor consistió en darle un enfoque futurista a la conciencia transhumanista de Huxley, el cual permanecía dependiente del darwinismo y de la cultura victoriana. A parte, también incluyó la convergencia cósmica de la conciencia humana de Teilhard de Chardin y la propuso como proyecto político universal.

Tanto Huxley como Esfandiary mantienen la idea de que es necesaria una toma de conciencia que permita una transición a un nuevo estado histórico. En la búsqueda de una nueva imagen para el ser humano, ambos optan por la “transvaloración de los valores” de Nietzsche, a través de la cual justifican el cambio de conciencia moral necesaria para pasar de una evolución natural a una evolución artificial. Esto significa que para que los individuos comprendan que dejar atrás su propia condición humana es deseable, se tiene que producir una transformación en su conciencia que solo es posible a través de una transición histórico-evolutiva. También entra en juego el superhombre nietzscheano por sus similitudes con el ser transhumano: ambos dejan atrás los valores del pasado y del presente, ambos viven anticipadamente el futuro del hombre y ambos lograrán sus máximas posibilidades. “Así es como nace la nostalgia de futuro

transhumanista: al ser pro-gnóstico del ser que es el por-venir, nace en él un deseo profundo, abismal, que diluye todos los valores humanos para crear los transhumanos” (Monterde, 2021, pág. 80). Esta nostalgia de futuro es una noción que Esfandiary estrena en su obra *Are you transhuman?* Dicho sentimiento hace referencia a la confianza que deposita en todas aquellas posibilidades abiertas por el transhumanismo: “Soy una persona del siglo XXI que ha sido arrojada accidentalmente en el siglo XX. Tengo una profunda nostalgia de futuro” (Esfandiary, 1970, p. ii citado en Monterde, 2021, pág. 79).

A su vez, esta nostalgia del futuro proviene también del pensamiento nietzscheano y está ligada a la noción de eterno retorno que aparece en *Así habló Zaratustra* (1883). Zaratustra comprende que pasado y futuro coinciden en su eternidad y posibilidad. Pasado y futuro son idénticos porque en el primero se encuentra infinitamente concentrado todo aquello que es posible, de este modo, si ambos son lo mismo quiere decir que lo que esté por venir ya ha sido, de la misma manera que el futuro ya es o ya ha sido en la mente transhumana. Mirar al infinito pasado significa encontrar la posibilidad de lo posible, un acceso al principio en el que el pasado se convierte en futuro, por tanto, este último es lo que es porque se le mira desde la génesis fundante, donde el pasado se convierte en futuro. Esto es el “eterno retorno de lo mismo” y desde la “cota del principio sin comienzo, se vive la *voluntad de poder*” (Monterde, 2021, pág. 81). Esfandiary recoge en su pensamiento ascensionista esta voluntad de poder y el gran anhelo que va unida a ella. Al igual que ocurría con Nietzsche, el deseo del transhumanista es no depender del progreso histórico lineal para que la voluntad se vuelva realmente poderosa. Esto es lo que hace que los ascendidos o *up-wingers* tengan el estado de ánimo del superhombre, que ya vive eternamente, y que vivan la nostalgia del futuro. Después de todo lo que hemos visto hasta ahora, Monterde concreta que la nostalgia del futuro transhumanista es

el deseo voluptuoso de presentar el futuro que es poseído ya por la mente transhumanada. En su anhelo de adquirir el control de las raíces de su naturaleza humana, el transhumanista la observa como un pasado que quiere convertir en una posibilidad, en un futuro. De este modo, para preparar el siguiente estado de la historia, el transhumanista debe ascender en un primer momento a la cota del arjé para convertir la naturaleza humana en futuro, que es visto como posibilidad e indeterminación, como áperion (Monterde, 2021, pág. 81).

Según el movimiento transhumanista fue ganando relevancia fueron apareciendo también las primeras organizaciones encargadas de reunir a sus primeros seguidores. La primera de todas ellas llegó con la fundación del *Extropy Institute* en 1992 de la mano de Max More y Tom



Morrow. A día de hoy, la presidenta de dicha organización es Natasha Vita-More, diseñadora que a lo largo de su carrera ha sido responsable de numerosos manifiestos sobre transhumanismo y arte extrópico. Este centro sirvió para reunir a distintos grupos que se habían formado en las décadas de los setenta y los ochenta que, aunque no estaban involucrados entre ellos, si compartían su interés en temas futuristas tales como la extensión de la vida, la criogenización, la colonización de otros planetas y la ciencia ficción. Sobre todo, gracias a esta organización se creó la *extropian mailing list*, un foro online que hacía las veces de punto de reunión para que cualquiera con estos mismos intereses pudiera compartir y debatir nuevos puntos de vista. Max More (antes Max O'Connor) es una de las figuras más importantes dentro del espectro transhumanista y, como ya hemos visto anteriormente, fue pionero a la hora de definir el concepto de transhumanismo. Además, también creó el extropianismo, una marca personal que le ha servido para distinguirse de otros autores transhumanistas y, cuyas señas de identidad son: la expansión ilimitada, la auto transformación, el optimismo dinámico y la tecnología inteligente. Cabe resaltar que el último de los principios del extropianismo, conocido como orden espontáneo, fue sustituido más adelante por uno nuevo denominado “sociedad abierta” según More se fue alejando del pensamiento libertario y acercándose más a la oposición del control social autoritario y a la descentralización del poder y de la responsabilidad.

La segunda organización que se fundó fue la ya nombrada *The World Transhumanist Association* (WTA) en el año 1998 a manos del propio Nick Bostrom y de David Pearce y que, como ya sabemos cambió su nombre a *Humanity+* en 2008. Sus funciones principales fueron las siguientes: en primer lugar, crear una base organizativa general donde se incluyera a todos los grupos transhumanistas a lo largo de todo el espectro político. En segundo lugar, darle al transhumanismo una forma más académica y desligarla de los prejuicios en los que los críticos la habían encasillado. El número de afiliados a la WTA creció rápidamente en todo el mundo, siendo sus principales actividades la discusión online, la publicación de documentos, la representación en los medios de comunicación y el conocido como *Journal of Evolution and Technology*. En sus inicios, la organización de la WTA era bastante informal, pero todo cambió tras la unión de James Hughes (sociólogo de la *Trinity College* en Hartford Connecticut) y de Mark Walker (filósofo de la Universidad de Toronto). Desde entonces se han ido creando más organizaciones, como el *Institute for Ethics and Emerging Technologies* en 2004, una organización sin ánimo de lucro que pretende promover el uso ético de la tecnología para expandir las capacidades humanas. En el mismo año hubo otro momento que marcó un antes y un después en lo que historia transhumanista se refiere: la organización de la Cumbre de

Progreso Vital o *Vital Progress Summit*. Esta se convocó para rebatir el *Beyond Therapy Report*, un informe escrito por los miembros del Consejo de Bioética del presidente de Estados Unidos. Pero por encima de todo, en esta cumbre surgió el Principio Proactivo, indispensable para la toma de decisiones desde una perspectiva ética y que se sustenta en un enfoque equilibrado entre todos los lados del espectro político para estudiar los riesgos y oportunidades que ofrecen las nuevas tecnologías de mejora humana (Vita-More, N., 23 de febrero de 2023).

Gracias a todo este trabajo, finalmente varias de las propuestas transhumanistas lograron llamar la atención de la academia. Para no extendernos demasiado vamos a centrarnos en lo que respecta al transhumanismo y la ética aplicada, en concreto, con la bioética. La huella que dejaron las prácticas eugenésicas y la aparición de los nuevos sistemas de atención médica planteó nuevos dilemas éticos como, por ejemplo, la donación de órganos, la administración de recursos, el aborto, el funcionamiento de las relaciones entre médico y paciente, etc. Además, también se empezaron a desarrollar la reproducción asistida y la genética. La necesidad de responder a todos los dilemas éticos que se habían generado provocó la aparición, en la década de los setenta, de un nuevo campo de investigación que hoy conocemos como bioética, espacio en el que podemos situar buena parte de los debates transhumanistas. A su vez, el ascenso en relevancia de la bioética y de los planteamientos de mejora humana trajo consigo el ámbito de la biopolítica, término que se popularizó en el curso impartido en el *Collège de France* a manos de Michel Foucault entre los años 1978 y 1979. Aunque como afirma Alfredo Marcos Martínez<sup>7</sup>, el filósofo francés dedicó más tiempo a discutir acerca de la extensión e intensidad que un gobierno debería tener sobre los ciudadanos, que a la propia biopolítica. Para él la cuestión era saber cuánto y hasta dónde se debe gobernar, es decir, “el problema para una democracia liberal consiste en saber cuál es la cantidad mínima de gobierno compatible con el buen funcionamiento de la sociedad y con la libertad de las personas” (Marcos, A., 2022). De esta forma, lo que conocemos como biopolítica es precisamente el apartado político que trata de gobernar sobre los aspectos biológicos de la vida humana.

En la opinión de Foucault el poder político debería tener el mínimo poder posible sobre la vida (referida aquí en el sentido biológico) de las personas en aras de garantizar su libertad. A este “no gobernar demasiado” (2007) se refiere el francés como “frugalidad”. En su artículo, Alfredo Marcos critica el que se haga funcionar la biopolítica a través de la creación de polémicas que produzcan dos bandos enfrentados: los que abogan por el futuro y los que quieren

---

<sup>7</sup> Marcos A.: “Biopolítica mínima”, Red de Investigaciones Filosóficas José Sanmartín Esplugues, 04/02/2022. Disponible en: [http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/textos2022/Scio\\_Biopolitica.pdf](http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/textos2022/Scio_Biopolitica.pdf)

permanecer en el pasado. Aunque la biopolítica se haya instrumentalizado de tal forma, todavía cabe la esperanza de poder convertirla en un ámbito que de lugar al acuerdo y al mutuo reconocimiento, pero para ello es imprescindible dejar atrás la mecánica del dilema, bajo la que parece que estemos limitados a elegir entre dos únicas opciones ya predisuestas. Para Alfredo Marcos un futuro deseable para la biopolítica pasa por tres condiciones: en primer lugar, los dilemas deben ser situados por la búsqueda creativa de soluciones; en segundo lugar, debemos replantearos la forma en la que pensamos el tiempo histórico. Actualmente existe la tendencia hacia la idea de que el futuro ya está escrito, y que solo hay un camino para llegar a él, de forma que aquellos que se interpongan estarían impidiendo el camino hacia el progreso. Esta es la vertiente historicista que tanto critica Karl R. Popper (2014) y la forma de escapar de ella es, otra vez, a través de la búsqueda de soluciones creativas y del trabajo conjunto. En tercer y último lugar, debe hacerse un cálculo apropiado de las pérdidas y ganancias de libertad que supongan las intervenciones de la política en la vida biológica. Los objetivos de la biopolítica deberían favorecer siempre a la vida y al mantenimiento de la libertad.

Dentro del ámbito transhumanista, uno de los mayores representantes de la biopolítica fue el ya mencionado James Hughes. Este autor defiende por encima de todo que el único futuro posthumano que merece la pena es aquel donde el uso de las tecnologías es seguro, alcanzable para todo el mundo y respetuoso con el derecho de todos los individuos de controlar su propio cuerpo. Para Hughes, la principal diferencia entre el “transhumanismo extrópico” y el “transhumanismo democrático” es que el segundo implica un mayor papel del gobierno de cara a regular la seguridad de las nuevas tecnologías y asegurar que estas estén disponibles para todo el mundo y no solo para aquellos que puedan permitírselas.

Con esto damos por finalizado nuestro acercamiento a los pilares que sostienen a la filosofía transhumanista. Hemos visto que este movimiento de corte futurista aboga por encima de todo por la cuestión del ser humano como ser que está todavía en fase de desarrollo, y que por ello, debe tener la autonomía necesaria para decidir si quiere acceder a la mejora o no. Pero por supuesto, si el proyecto transhumanista estuviese libre de problemáticas no estaríamos hoy aquí. También hemos dedicado una buena parte de este capítulo a destacar a las que son las raíces del pensamiento transhumanista. Estas son mucho más profundas de lo que los propios transhumanistas creen y, es que, las reflexiones del mismo creador del término “transhumanismo”, Julian Huxley, están impregnadas por las teologías gnósticas. El biólogo impuso un monismo naturalista gnóstico al colocar la Trinidad como trasfondo teológico e histórico de su recién creado transhumanismo, aspecto que ha perdurado hasta las reflexiones

actuales. La transformación transhumanista contiene una vertiente cultural y otra tecnológica que, al mismo tiempo que se alimentan entre ellas, también lo hacen del monismo impuesto por Huxley. El principal heredero del biólogo, Esfandiary, tampoco se queda atrás en este aspecto, por lo que tras haber hecho una revisión de ambos podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que el discurso transhumanista se basa en una promesa cosmista. La nostalgia de futuro que el segundo autor desarrolla es, en realidad, un deseo de totalización del ser humano: su identidad es cósmica en la medida en que el Cosmos es el sujeto universal que la inteligencia humana debe organizar y transformar.

En último lugar, como respuesta a la gran relevancia que el pensamiento transhumanista ha ganado en los últimos años, este se ha ganado su propio puesto en la bioética y en la biopolítica. Podemos concluir este apartado afirmando que uno de los principales problemas que supone actualmente el transhumanismo es, precisamente, en relación a lo biopolítico. Legislar las premisas transhumanistas es algo absolutamente necesario para proteger a los ciudadanos pero, al mismo tiempo, también nos hace preguntarnos hasta qué punto debe un gobierno tener poder sobre estas medidas. Una legislación como esta puede, por un lado, proteger a aquellos individuos que prefieran no recurrir a la mejora de quedar en desventaja frente aquellos que sí, pero al mismo tiempo, una intervención demasiado profunda podría acortar la libertad del ser humano e incluso sus derechos, como ya pasó el siglo pasado con la eugenesia. Por este motivo, el trabajo sobre el transhumanismo es sumamente complejo y debe ser ante todo un estudio interdisciplinario, pues sus objetivos abarcan todas las áreas de la vida humana.

# Capítulo 3. El concepto de mejora o *human enhancement*

## 3.1. El concepto de biomejora y sus implicaciones

Tras el recorrido hecho en el apartado anterior sobre la historia y los pilares del movimiento transhumanista es hora de que ahondemos en el que probablemente sea su concepto más identificativo: la “mejora humana” o “*human enhancement*”. Para introducirnos en esta cuestión vamos a orientarnos, en primer lugar, con la obra *Más (que) humanos: biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*<sup>8</sup>. El segundo será el artículo *Sobre la relevancia moral de la distinción mejora-tratamiento*<sup>9</sup>. En tercer lugar irá *Human Enhancement*<sup>10</sup>. En cuarto lugar, también nos encontraremos con la obra *Contra la perfección*<sup>11</sup>. Y, en cuarto lugar, estará la obra *Truly Human Enhancement: A philosophical defense of limits*<sup>12</sup>.

Si buscamos la definición del término “mejorar<sup>13</sup>” en la RAE, el diccionario nos devuelve la siguiente definición: “adelantar, acrecentar algo, haciéndolo pasar a un estado mejor”. Según esta explicación, cuando hablamos de mejora nos referimos a tomar algo y aplicarle una serie de modificaciones de forma que el resultado final sea mejor que el inicial. Esta sería la definición tradicional de mejora, la que usamos en nuestro día a día. Pero cuando nos referimos a la mejora humana debemos tener en cuenta otra serie de factores. Tal y como apuntan Francisco Lara y Julian Savulescu en la introducción de su obra, hay infinitos métodos para mejorar el estado del cuerpo humano, pero no todos ellos pertenecen a lo que sería la mejora humana. Por ejemplo, una dieta saludable o practicar un deporte ayudan a mejorar el estado de nuestro cuerpo, pero no por ello diríamos que hemos trascendido a un estado transhumano. A razón de esto, ambos autores van a referirse a la mejora humana como a una serie de técnicas que logran el incremento de las funcionalidades de la biología humana interviniendo directamente en ella. A este conjunto de técnicas se les ha dado el nombre de

---

<sup>8</sup> Lara, F. y Savulescu, J. (eds.). (2021). *Más (que) humanos: biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*. Tecnos.

<sup>9</sup> Rodríguez, B. (2012). Sobre la relevancia moral de la distinción mejora-tratamiento. *Dilemata*, 10, 307-328. Recuperado a partir de <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/181>

<sup>10</sup> Savulescu, J., Bostrom, N. (2009). *Human enhancement*. Oxford University Press Inc.

<sup>11</sup> Sandel, Michael J. (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Marbot ediciones.

<sup>12</sup> Agar, Nicholas. (2013). *Truly human enhancement: A philosophical defense of limits*. The MIT Press.

<sup>13</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (s.f). Mejorar. En *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.6 en línea]. Recuperado en marzo de 2023 de <https://dle.rae.es/mejorar?m=form>

biomejora. Dichas intervenciones pueden llevarse a cabo de múltiples maneras, como pueden ser fármacos, modificaciones genéticas, cirugías, etc. Aunque casi cualquier aspecto del ser humano puede ser mejorado, Savulescu engloba todos los tipos de intervenciones en cuatro grupos: la mejora cognitiva, la mejora física, la mejora del estado del ánimo y la mejora de las relaciones entre individuos.

Pero como veremos a lo largo de esta sección, la definición de biomejora cae en numerosas problemáticas y arbitrariedades. En primer lugar, si el acceso a la biomejora se hiciera realidad, ya sea en nuestra sociedad o en una futura, esta tendría que estar supervisada por un marco general que asegurara que los programas de salud pública y de mejora humana formaran parte de una política pública justa, equitativa e inclusiva para todos aquellos que quisieran acceder a ella. En segundo lugar, la posibilidad de biomejorar nuestras facultades abre la puerta a la cuestión acerca de cuándo son realmente necesarias las intervenciones. Respecto a esto hay varios matices a tener en cuenta. El primero es el relativo a los límites éticos de la mejora. Para Savulescu debe haber dos límites a tener en cuenta: la seguridad y la aspiración de usar la mejora para alcanzar una meta buena. Sobre el primero dice que es fundamental preservar la seguridad y la salud del paciente que va a someterse a la mejora, de forma que los beneficios de la mejora deben compensar el riesgo de su realización. Savulescu es también un firme defensor de los planteamientos bienestaristas, de modo que una mejora debería parecernos aceptable cuando contribuye a aumentar el bienestar. Sin embargo, esto nos obliga a establecer un criterio que determine en qué situaciones una mejora supone un verdadero avance respecto del punto de partida. La siguiente cuestión está intrínsecamente relacionada con la anterior, y es que la dificultad de establecer un criterio como este, que depende del bienestar, reside en que la justificación de la mejora tiene un carácter relativo, por lo menos hasta dentro de ciertos límites. Para empezar, las posibilidades de la biomejora son infinitas en la medida en que los ámbitos sensibles a la mejora lo son. Esto quiere decir que intentar mirar a todos los tipos de mejora con los mismos ojos es una tarea inútil, al fin y al cabo, no es lo mismo hablar de modificar el genoma humano que de sustituir un miembro perdido con una prótesis. De esta forma, cada tipo de mejora debería ser analizada siguiendo criterios distintos. Otra razón dada por Blanca Rodríguez López, y en la que profundizaremos más adelante, por la que creer que los criterios para la mejora son relativos es el hecho de que consideremos que una mejora es realmente una mejora, no según los deseos del sujeto, sino a las necesidades y exigencias del entorno sociocultural.

### 3.2. La distinción entre mejora y tratamiento

Antes nos referíamos a la RAE para definir el concepto “mejorar” como un “Adelantar, acrecentar algo, haciéndolo pasar a un estado mejor”, pero si nos fijamos hay otra definición que nos puede interesar, que es la de mejora como “Ir recobrando la salud perdida, restablecerse<sup>14</sup>”. Este doble significado marca la entrada de uno de los aspectos más problemáticos en el debate de la mejora, que no es otro que la distinción entre las nociones de tratamiento y mejora. Habitualmente entendemos por tratamiento al hecho de restablecer el estado habitual de una persona, mientras que hablamos de mejora cuando, a través de una intervención, superamos los valores de funcionamiento iniciales de un sujeto. Respecto a este tema, otra autora que nos va a ser de gran ayuda es Blanca Rodríguez López tanto en su participación en la obra de Savulescu y Francisco Lara, como en su artículo *Sobre la relevancia moral en la distinción mejora-tratamiento* que ya mencioné al principio. Dicha autora reconoce la enorme dificultad que plantea la cuestión de la mejora humana respecto a la diferenciación entre los conceptos de mejora y terapia, sobre todo, cuando tratamos de determinar qué es moralmente permisible o reprochable. A lo largo del texto la autora analiza la discusión en torno a la diferenciación mejora/tratamiento basándose en los conceptos fundamentales en los que se sostiene (salud, enfermedad y medicina), pero como veremos, a cada definición o propuesta que aparece siempre hay un pero que ponerle. Blanca Rodríguez toma en cuenta a figuras como la de Michael Sandel, siendo este uno de los mayores críticos de las nuevas tecnologías biomédicas. Dicho autor aprecia el valor de este tipo de tecnologías cuando el fin de su uso es el tratamiento de una enfermedad, pero las rechaza cuando son pensadas desde el prisma de la mejora tachándolas de ser moralmente impermisibles.

En la contraposición mejora/tratamiento el segundo se define por oposición al primero, de forma que la mejora es aquello que supera los límites del tratamiento. Para entender este último concepto, la autora propone que nos fijemos en la siguiente definición: “therapy aims to fix something that has gone wrong, by curing specific diseases or injuries, while enhancement interventions aim to improve the state of an organism beyond its normal healthy state” (Bostrom y Roache, 2008, p. 120). Aquí la salud aparece como el objeto específico de la medicina, por esa la entendemos como salud-curación, y es la definición predilecta de críticos como Sandel (2007). Por otro lado, entendemos por enfermedad una interrupción del estado normal del cuerpo que altera el funcionamiento de sus funciones vitales y que suele manifestarse a partir de

---

<sup>14</sup> Ídem.

una serie de síntomas. Suele ser una respuesta a factores ambientales, agentes infecciosos, a defectos inherentes al organismo o a una combinación de los anteriores. Teniendo en cuenta todo lo dicho, la autora determina que “un estado de salud normal, caracterizado por la ausencia de enfermedades o lesiones así entendidas, constituye, según la definición admitida, la frontera más allá de la cual las intervenciones entran en el territorio de la mejora” (Rodríguez, B., 2012, p. 310).

No obstante, esta definición sigue siendo problemática si la enfrentamos a algunos casos determinados. Por ejemplo, no podría ser el de las enfermedades causadas por el envejecimiento, las cuales son normales cuando se producen en personas de edad avanzada, pero que no por ello dejan de ser enfermedades y deben ser tratadas. Incluso para Sandel el uso de las tecnologías biomédicas como tratamiento es moralmente permisible, pues de este modo se estarían utilizando para restaurar las capacidades que una cierta persona ya tenía antes de sufrir la enfermedad. De estos supuestos la autora concluye que el “estado normal de salud” se refiere a un individuo sin enfermedades ni lesiones entre los 15 y los 40 años, edad en la que se van mitigando los problemas del crecimiento, pero aún no se han alcanzado los que va provocando la vejez. Sin embargo, esto a su vez nos deriva a otro problema. Rodríguez nos propone como ejemplo un caso en el que tenemos a dos chicos, Billy y Johnny, con varios rasgos en común: ambos tienen once años y su altura es muy corta para su edad, por lo que los médicos pronostican que también serán adultos de estatura baja. Su tercer rasgo en común es que ambos pueden beneficiarse de la hormona del crecimiento. Aquí es cuando entra la única diferencia entre los dos: la altura de Johnny es causada por un déficit en la hormona del crecimiento tras haber sufrido un tumor cerebral, mientras que la altura de Billy podría deberse simplemente a su genética. Siguiendo estas premisas, lo más probable es que Sandel declarara que en el caso de Johnny el uso de la hormona se consideraría un tratamiento, mientras que en el de Billy, estaríamos hablando de una mejora.

Antes de dar un veredicto, la autora considera conveniente repasar nuestra noción de enfermedad. A priori, la baja estatura no altera ninguna función vital de nuestro cuerpo ni presenta ningún síntoma, por lo que parece que solo nos queda centrarnos en el origen de la baja estatura. Pero este camino es un callejón sin salida, pues mientras que sí conocemos la causa de la baja estatura de Johnny, la de Billy podría deberse a cuestiones ambientales, agentes infecciosos o a la propia genética. Como ambos ejemplos se ajustan a la definición de enfermedad solo en algunos casos, la autora prefiere buscar una definición de enfermedad distinta. Para ello nos hace preguntarnos por qué la baja estatura podría considerarse un



problema para los chicos, a lo que responde que la razón no es otra cosa que el que su altura esté por debajo de la media. Frente a esto la autora determina lo siguiente: “Esto significa que el “estado normal (de salud)” que marca la frontera entre los terrenos del tratamiento y la mejora no es, tal como hemos supuesto más arriba, relativo a un individuo en concreto, sino que sólo puede determinarse por relación a otros y en términos comparativos” (Rodríguez, B., 2012, p. 314). Este planteamiento se corresponde con el del bioético Christopher Boorse, quien afirma que la salud se define como el funcionamiento normal de la especie, mientras que la enfermedad es un estado que se aparta de tal funcionamiento. En el caso de la altura, su importancia reside más en un acuerdo cultural y social que en la biología. Siguiendo lo ya dicho, ambos niños estarían sanos (dado que la altura no afecta al funcionamiento de su organismo) y la administración de la hormona del crecimiento en cualquiera de los dos sería una mejora.

Sin embargo, estos modelos de definiciones y de distinciones de las nociones de tratamiento y mejora siguen siendo problemáticos. La autora continúa diciendo que, en realidad, si analizamos al conjunto de la población humana o un grupo en concreto, veremos que hay una serie de rasgos, como la altura en el ejemplo anterior, distribuida en un continuo en el que los rasgos presentan distintos grados. En este sentido, lo estadísticamente normal es el punto donde se encuentran la gran mayoría de los individuos y, para definir lo que consideramos “anormal” establecemos un punto arbitrario, que en este caso son dos desviaciones estándar de la media. Es el modo en el que determinamos los límites lo que demuestra que las etiquetas de “normalidad” y “anormalidad” no se corresponden con nada sustancial, sino a meros acuerdos arbitrarios entre los individuos. Y aunque a priori, la arbitrariedad no sea algo negativo, hace que la distinción entre tratamiento y mejora también lo sea, dificultando aún más el llegar a un acuerdo acerca de cuándo una biomejora es moralmente permisible. Pero esta visión de la salud desde la normalidad sigue compartiendo algunos problemas con las anteriores.

Estamos de acuerdo en que tener la posibilidad de curar una enfermedad siempre es deseable, pero normalmente, no esperamos a tener que llegar hasta ese punto, sino que tomamos ciertas precauciones que prevengan las enfermedades, lo que nos parece moralmente permisible. Sin embargo, no es tan fácil clasificar las intervenciones de prevención en la categoría de tratamiento o en la de mejora, por ejemplo, las vacunas pueden considerarse como una mejora del sistema inmune o como una prevención terapéutica. Tal y como expresa la autora: “Desde luego, prevenir una enfermedad no constituye un tratamiento. Luchamos contra la enfermedad no curándola, sino fortaleciendo o alterando nuestro organismo para evitar contraerlas. Esto es, bajo cualquier definición de enfermedad y salud, una mejora” (Rodríguez, B., 2012, p. 318). De

esta forma, los medios preventivos que utilizamos para disminuir las posibilidades de contraer una enfermedad nos parecen moralmente permisibles, aunque caigan del lado de la mejora. Como resultado, las tecnologías biomédicas se consideran aceptables cuando se utilizan como tratamiento o como prevención. Pero esto, a su vez, lanza a la autora a otra reflexión: “en realidad no consideramos moralmente permisible el tratamiento (y la prevención) e inadmisibles la mejora, sino que más bien estamos dispuestos a llamar tratamiento (o prevención) a lo que nos parece moralmente permisible y mejora a lo que juzgamos no permisible moralmente” (Rodríguez, B., 2012, p. 319).

Como ya se ha mencionado antes existen múltiples formas de definir el concepto “salud”. La definición dada por la OMS (“La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades<sup>15</sup>”) suele descartarse por ser demasiado amplia. El concepto de salud que aparece ligado a la medicina en algunos diccionarios suele mostrar la salud como ausencia de enfermedad o lesión y es al que hemos considerado como “salud-curación”. Sin embargo, los defensores de la biomejora ven problemas en este planteamiento, y es que la distinción que separa los conceptos de tratamiento y mejora no coincide con la que separa a la medicina de otras ciencias, pues muchas de sus prácticas no tienen como fin curar ni prevenir enfermedades, por ejemplo, los cuidados paliativos, la cirugía estética, los tratamientos de fertilidad o la medicina deportiva. Por tanto, si limitamos la medicina al ámbito del tratamiento estamos pasando por alto numerosas prácticas de la que los médicos también están encargados. En el caso de los defensores de las tecnologías biomédicas como tratamiento, aceptan estas prácticas en la medida en las que su fin es el mismo que el de la medicina, pero resultan moralmente impermisibles cuando traspasan los límites de esta. Sin ir más lejos, podemos fijarnos en el punto de vista de Michael Sandel en su obra *Contra la perfección*: él mismo reconoce que definir con seguridad la noción de salud es complicado desde el momento que esta no depende solo de factores biológicos, sin embargo, de lo que no cabe duda es que el fin de la medicina es promover la salud y curar la enfermedad. Por otro lado, cuando hablamos en términos de biomejora, Sandel critica la idea utilitarista que autores como Savulescu asocian a la salud. Para este último la salud no tiene valor por sí misma, sino que es su importancia reside en su valor instrumental, es decir, que se convierte en un recurso más que nos permite hacer lo que deseamos y que, además, es ilimitada. En la opinión de Sandel

---

<sup>15</sup> Organización Mundial de la Salud. (1948). *Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud*. Recuperado de: <https://www.who.int/es/about/governance/constitution>

Esta forma de concebir la salud elimina la distinción entre curar y mejorar (...) Es un error concebir la salud en términos enteramente instrumentales, como forma de maximizar algo distinto de ella. La buena salud, igual que el buen carácter, es un elemento constitutivo del desarrollo humano (Sandel, 2007, pág. 41).

Es cierto que, hasta cierto punto, podemos hablar de estar más o menos sano, pero pasado ese límite ya no tiene sentido estirar más el término. De hecho, para ilustrar el poco sentido de un planteamiento así, Sandel pone como ejemplo a una serie de concursos de la década de 1920 en la que los partidarios de la eugenesia competían por ser la “familia más apta”. Con la salud no ocurre como con otras áreas que pueden ser entrenadas para ser cada vez mejor, sino que llega hasta donde llega, y no tiene sentido competir por ver quien tiene más.

Tras el análisis que hace Blanca Rodríguez sobre la distinción entre tratamiento y mejora mediante el análisis de los conceptos de salud, enfermedad y medicina parece que no llegamos a ninguna parte, pues todos acaban siendo problemáticos en una u otra medida. Sin embargo, a partir de aquí, la autora se dedica a explicar por qué hay motivos para seguir manteniendo dicha distinción. El primer motivo es la utilidad. Esta diferenciación se utiliza mayormente en los siguientes casos: “para diferenciar lo que les debemos a otros y para establecer lo que debe procurarse a través de un sistema de seguros, públicos o privados” (Rodríguez, B., 2012, p. 321). La separación entre ambos conceptos es necesaria por la limitación de los recursos y por la demanda ilimitada. Al mismo tiempo, la tecnología a nuestro alcance es cada vez mayor por lo que la autora determina lo siguiente: “se hace absolutamente imprescindible definir un estado de salud “normal” que los individuos puedan demandar y que pueda ser atendido de manera realista. Y este concepto así delimitado marcará la frontera de lo que un sistema de seguros, ya sean públicos o privados, ofrecerá y a los que llamamos tratamientos” (Rodríguez, B., 2012, p. 322). Si los recursos son limitados pero la demanda es ilimitada, entonces el que algo se considere un tratamiento está directamente relacionado con el concepto de salud entendido como ausencia de enfermedad.

Blanca Rodríguez vuelve a referirse al ejemplo de Billy y Johnny, sobre el que dice que la distinción entre tratamiento y mejora no tiene que ver con un estado sino a la etiología del estado, es decir, a las causas del estado de cada uno. Esta podría ser una forma útil de asignar recursos, aunque no dejaría de ser cuestionable. En el caso de haber suficientes recursos podríamos ampliar el rango de aplicación e incluir a Billy apelando al modelo de la norma de la especie, pero no podemos porque lo normal no es un concepto estático. De esta forma, utilizar la hormona del crecimiento de forma indiscriminada sería económicamente insostenible e inútil,

pues acabaría acelerando el cambio de la norma. Es decir, si todos los individuos pudieran aumentar artificialmente su altura la media de este atributo acabaría subiendo y, con ella, también lo haría el rango de la altura normal. Por otra parte, la distinción entre tratamiento y mejora no tiene por qué coincidir con la distinción establecida entre aquellos tratamientos que consideramos obligatorios y aquellos que no. Una de las razones es que la propia limitación de los recursos frente a lo ilimitado de la demanda nos hace dar prioridad a unos casos sobre otros teniendo en cuenta su gravedad. Como vemos, la frontera de dicha distinción es contextual, pues la línea se moverá a un lado u otro según la disponibilidad de las técnicas y los recursos y el precio de los servicios.

La cuestión es que todo este debate camina por las arenas movedizas de la arbitrariedad. Si el límite que separa el tratamiento de la mejora se establece en base a un acuerdo fijado por los individuos sobre un concepto variable como lo es el de normalidad, ¿cómo podemos entonces establecer de forma definitiva la frontera entre ambas? Savulescu menciona a algunos expertos en bioética que distinguen dos categorías de mejoras funcionales. En la primera encontramos lo que ya hemos visto: en primer lugar, incrementos que se dan dentro de un rango de funcionamiento que consideramos normal, mientras que en la segunda se encuentran aquellos incrementos que sí superan el rango de normalidad establecido. Pero por otro lado, hay profesionales de la bioética que prefieren hablar en términos de bienestar en vez de en términos de funcionalidad. De este modo, si seguimos la definición bienestarista, “una mejora es un cambio en nuestra biología o psicología que aumenta nuestro bienestar. Si el incremento o disminución de una función es bueno, depende de las circunstancias, nuestros valores y nuestro concepto de bienestar. Mejorar una función particular puede ser útil en una sociedad, pero puede resultar irrelevante en otra” (Lara, F. y Savulescu, J. (eds.), 2021, p. 29).

Como ya mencioné al principio de este apartado, Julian Savulescu se decanta por la idea de que la mejora es un imperativo moral y lo justifica utilizando el planteamiento bienestarista, según el cual tanto el tratamiento de enfermedades como la mejora humana tienen razones de peso para ser imperativos morales. La razón de ser de ambas recae precisamente en el bienestar pues, si en el primer caso, una enfermedad deteriora la salud de un individuo tenemos la obligación de buscar una solución, en el segundo, si una determinada mejora puede incrementar el bienestar de un individuo también tenemos la obligación moral de aprovecharnos de ello. En conclusión, para Savulescu la aparición de la biomejora nos deja a las puertas de la “evolución racional”. La diferencia entre esta y la de sobra conocida evolución darwiniana, es que la segunda es un desarrollo no dirigido, incluso aleatorio, que va de la mano con la necesidad de la

supervivencia. La biomejora, en cambio, es un proceso que nosotros mismos podemos elegir y modelar a nuestro antojo, que no se basa en la supervivencia, sino en el bienestar.

Al final, por razones pragmáticas, en la obra de Savulescu y Francisco Lara, Blanca Rodríguez prefiere hablar (que no definir) de mejora en términos de cualquier tipo de intervención en el cuerpo cuyo propósito vaya más allá de restaurar algo que el individuo haya perdido o que nunca haya tenido pero que se considere propia de nuestra especie. En esta misma obra, dicha autora también resalta otra característica del concepto mejora, y es que siempre tendemos a identificarla con algo novedoso, sin embargo, para ella lo realmente novedoso no sería el fin de la mejora como tal, sino los nuevos medios que se emplean para llevarla a cabo. Ya vimos en el primer párrafo que la búsqueda de la mejora nos lleva acompañando desde hace milenios, pero siempre limitada por los conocimientos, los recursos y los medios de cada época. Sin embargo, cuando nos referimos a la mejora humana estamos haciendo alusión a las nuevas técnicas en biomedicina aplicadas a los mismos objetivos de mejora de antaño. Yendo más allá, Blanca Rodríguez ni siquiera cree que los medios que se utilizan ahora hayan cambiado tanto respecto de lo anterior, de hecho, recalca que la mayoría de las técnicas dedicadas a la mejora surgieron en primer lugar con fines terapéuticos<sup>16</sup>. Y, aun así, ya se practicaban modificaciones corporales desde hace cientos de años y con técnicas diferentes dependiendo de la cultura. Pareciera que las técnicas nuevas más que inventar nuevas modificaciones, han hecho posible que modificaciones que ya existían se puedan llevar a cabo de una forma más segura e indolora.

Otro aspecto fundamental del concepto mejora es que es comparativo, pues solo podemos decir sobre algo que ha mejorado cuando tenemos una versión original de ese mismo algo como punto de partida. Siguiendo este modelo, el original se considera inferior y la versión mejorada superior. Cuando hablamos de, por ejemplo, objetos mejorados decimos que son superiores en cuanto valor, calidad, deseabilidad o atractivo, pero esto nos lleva de nuevo a considerar qué podemos considerar como *human enhancement*. Con todos los problemas que esto conlleva y que hemos visto antes, solemos definir mejora humana en contraposición al concepto de tratamiento, que a su vez se sujeta en el de salud, el cual tampoco tiene una definición absoluta. Otro detalle del término salud que añade aquí Blanca Rodríguez es que este no es el único objetivo de nuestras vidas, a no ser que lo definamos de una forma tan amplia que acabe confundándose con el de bienestar. Y es esta razón la que hace que prefiera hablar en

---

<sup>16</sup> Pone como ejemplo los avances en cirugía estética que se produjeron tras el incremento de la demanda de intervenciones de reconstrucción física tras la Primera Guerra Mundial.

términos de bienestar y no de salud. Sin embargo, al enlazar la mejora con el bienestar nos surge el mismo problema de siempre: la definición del concepto de bienestar. Hay autores que temen que surja una definición de bienestar subjetiva que acabe marcando a la de mejora, y que por ello acabemos aceptando como mejora cualquier cosa que un individuo considere que es una mejora. La autora no coincide con esta opinión, sino que ella sostiene que, por encima de todo, los conceptos de mejora y bienestar son contextuales. Que una modificación sea una mejora no depende únicamente de la opinión de aquel que se la haga, ni tampoco hay una norma universal e infalible que lo determine. La realidad es que una modificación se va a considerar una mejora o no dependiendo mayormente del contexto sociocultural en el que se encuentre. Una prueba de ello es que las modificaciones corporales más demandadas y los medios con los que se alcanzan varían dependiendo del contexto. Esto ya lo vimos antes con el caso de Bill y Johnny. Ninguno de los dos necesita hormonas del crecimiento como tratamiento para una enfermedad, sino porque viven en un contexto cultural donde estar por debajo de la media de altura siendo hombre puede ser motivo de burla. Hay un peligro inherente aquí que está relacionado a la cuestión biopolítica que vimos en el capítulo anterior. Si el hecho de que algo sea una mejora depende de opiniones externas a la nuestra, ¿qué sentido tiene entonces hablar de autonomía y libertad si estoy limitado por lo que piensen los otros? Y si vamos todavía más allá, el verdadero problema es el riesgo de que gobiernos totalitaristas tengan el poder de determinar que mejoras son deseables o no. Volvemos entonces a preguntarnos cuál debería ser el límite de los gobiernos a la hora de legislar sobre la biomejora, pues una intrusión excesiva en la vida de los individuos acabaría eliminando esa autonomía tan laureada por los transhumanistas para decidir quiénes queremos ser, a la vez que nos devolvería a la época en la que esterilizar, e incluso eliminar, a seres humanos “no aptos” era posible.

Anteriormente hemos mencionado que aquellos autores que critican las tecnologías biomédicas en su aspecto de mejora también utilizan la distinción entre tratamiento y mejora para diferenciar entre lo moralmente permisible e impermisible en el campo de la intervención biomédica. Para Blanca Rodríguez esta pretensión resulta excesiva y, de hecho, afirma lo siguiente: “Hemos examinado la posibilidad de distinguir entre tratamiento y mejora analizando los conceptos habitualmente relacionados con el de tratamiento (salud, enfermedad, medicina) y algunos de los modos en los que estos pueden ser entendidos. La conclusión no es muy alentadora, en la medida en que todas las posibilidades contempladas, que son por lo demás las habituales, plantean problemas.” (Rodríguez, B., 2012, p. 321). Que la distinción entre tratamiento y mejora sea útil en orden de determinar qué intervenciones deberían cubrir los

seguros, no hace que sea suficiente para determinar qué intervenciones son moralmente permisibles o no. Y la razón de ello es que la arbitrariedad que funciona en el primer caso (las intervenciones cubiertas por un seguro pueden variar según la disponibilidad de los recursos o la gravedad del padecimiento del individuo), no funciona en el segundo (no podemos tachar de moralmente impermisible que un sujeto se costee una intervención no cubierta por un seguro). Al final, la autora afirma que razonamientos de críticos como Sandel parecen asumir que hay algo intrínsecamente malo en ella. Por este motivo, vamos a repasar las razones que Sandel expone en su obra.

### **3.3. Michael Sandel: el triunfo de la voluntad sobre el don y la apertura a lo recibido**

En su libro, Sandel se refiere específicamente a la eugenesia liberal y a la ingeniería genética, sobre las que dice que representan un “triunfo unilateral de la voluntad sobre el don, del dominio sobre la reverencia, del moldeo sobre la contemplación” (Sandel, 2007, pág. 70). Desde el punto de vista religioso, creer que los dones no son otorgados, sino enteramente obra nuestra nos desconecta de nuestro lugar en el mundo y que confundamos nuestro papel con el de Dios. Por otro lado, desde el punto de vista moral el no apreciar las capacidades y los logros humanos como resultado de la evolución genética provocará la transformación de tres elementos centrales de nuestro sistema moral: la humildad, la responsabilidad y la solidaridad. En el caso de la humildad Sandel se refiere a la crianza. Para el filósofo, que los padres no puedan elegir las características de sus hijos les obliga a estar “abiertos a lo recibido”, una actitud que promueve el que todos los individuos sepan vivir en disonancia y dominando el ansia de controlar a los otros. Lo mismo ocurriría en el caso de la autooptimización genética, y es que si se cumpliera el mito del “hombre que se ha hecho a sí mismo” dejaríamos de ver nuestros talentos como dones y pasaríamos a verlos como logros enteramente nuestros. A su vez, un grave efecto secundario de la configuración personal de nuestros propios rasgos mediante la optimización genética es que la responsabilidad se multiplica, pues estos dejan de ser fruto de una casualidad genética y pasan a ser el resultado de nuestras elecciones. Por el contrario, la ventaja de que los dones se otorguen externamente es que no somos completamente responsables de cómo somos. Sandel apunta otra cosa acerca de la responsabilidad y la solidaridad y es que, paradójicamente, el aumento de la primera podría significar una reducción de la solidaridad que sentimos hacia los más desafortunados. En este sentido, dice Sandel, “cuanto más conscientes somos del carácter azaroso de nuestro destino, más razones tenemos para compartirlo con otros” (Sandel, 2007, pág. 73), por esta razón, pone como ejemplo el caso de los seguros. Como no sabemos que

puede ser de nosotros en el futuro estamos dispuestos a pagar seguros de salud y de vida, sin embargo, la realidad es que eventualmente los sanos acabarán financiando a los que caigan enfermos y los que vivan más años financiarán a los que vivan menos. A esto se refiere Sandel como “mutualidad por inadvertencia”, pero claro, solo funciona cuando la gente no conoce sus propios factores de riesgo. Si la tecnología avanzara hasta el punto de poder predecir el futuro historial médico de cada individuo resultaría en que aquellos que les espere un futuro sano no necesitarían contratar un seguro, provocando que las primas para aquellos que sí lo necesitaran aumentarían exponencialmente. Tanto es así que ya existen leyes en EE. UU contra la discriminación genética por parte de los seguros de salud. Pero por encima de lo anterior, Sandel cree que el mayor peligro es que la optimización genética dificulte el desarrollo de los sentimientos morales necesarios para la solidaridad:

En esto consiste, pues, el vínculo que une la solidaridad con la apreciación de lo recibido; solo una aguda conciencia de la contingencia de nuestros dones, de que ninguno de nosotros es plenamente responsable de su éxito, puede salvar a una sociedad meritocrática de caer en la arrogante presunción de que el éxito es el coronamiento de la virtud, de que los ricos son ricos porque lo merecen más que los pobres (...) Las personas de éxito tendrían aún más tendencia a considerar que se han hecho a sí mismas y que se valen por sí mismas, que son por lo tanto enteramente responsables de su propio éxito. Aquellos que se encuentran en la parte baja de la sociedad ya no serían vistos como desfavorecidos, y por lo tanto merecedores de cierto grado de compensación, sino simplemente como no aptos, y por lo tanto necesitados de reparación eugenésica (Sandel, 2007, pág. 75).

Sandel reconoce que sus argumentos contra la biomejora pueden parecer abiertamente religiosos o no resultar convincentes desde un punto de vista consecuencialista. El problema del primero sería en torno a la cuestión del don, pues se le achacaría que la existencia de este mismo presupone que hay alguien o algo con la capacidad de otorgarlo. Para Sandel no es así, sino que él defiende que “la apreciación del carácter recibido de la vida” no tiene por qué tener un tinte religioso. Creer en la existencia de Dios no es condición necesaria para considerar que la vida es un don, más bien, adonde quiere ir a parar Sandel es que el origen del don ni siquiera es relevante en este debate mientras no sea obra del sujeto. La segunda objeción, por otra parte, interpreta los argumentos de Sandel como consecuencialistas a la vez que los califica como insuficientes por la siguiente razón, y es que pensar que la bioingeniería puede dañar la humildad, la responsabilidad y la solidaridad humana solo es un argumento de peso para



aquellos que aprecian dichas virtudes, sin embargo, para aquellos que den más importancia a los beneficios de la biomejora, el que haya una cierta posibilidad de que dichos valores se debiliten sería de lo más irrelevante. Pero Sandel niega que su intención sea ser consecuencialista. Él no pretende argumentar que la ingeniería genética es cuestionable únicamente porque sus costes sociales muy probablemente excedan a los beneficios, ni que los padres que quieran diseñar genéticamente a sus hijos estén motivados por un deseo de control. La conclusión de Sandel es la siguiente:

Lo que sugiero es que las cuestiones morales que se plantean en el debate sobre el perfeccionamiento no quedan plenamente recogidas por las categorías usuales de la autonomía y los derechos, por un lado, y del cálculo de costes y beneficios, por el otro. No critico la optimización como vicio individual sino como forma de ser y de pensar (Sandel, 2007, pág. 78).

El filósofo remarca la importancia del destino de los bienes humanos relacionados a prácticas sociales como el amor incondicional y la apertura a lo recibido en referencia a la aceptación de los hijos y en contra de su diseño; la celebración de los dones naturales; la humildad ante los privilegios y la disposición a la solidaridad social incluso cuando el mismo individuo no la necesita. Por otro lado, también destaca la importancia de nuestra actitud frente al mundo y la clase de libertad a la que aspiramos. Para Sandel el auténtico problema, y la auténtica pérdida de libertad, reside en la pretensión de querer cambiar nuestra naturaleza para hacerla encajar en el mundo. Todo el nuevo conocimiento sobre genética debería estar dirigido a crear unas “condiciones sociales y políticas más amables con los dones y las limitaciones de unos seres humanos imperfectos” (Sandel, 2007, pág. 79). Aunque lo lógico pueda parecer que las técnicas de perfeccionamiento que hemos alcanzado a día de hoy hayan surgido a partir del progreso biomédico, quizá haya ocurrido justo al contrario. Quizá lo que represente realmente la ingeniería genética es el deseo humano de estar en la cima del mundo y dominar la naturaleza, al menos esta sería la visión de la libertad desde la óptica de la biomejora. Para Sandel un planteamiento como este es un error que nos aproxima a dejar de apreciar la vida como don y sin nada que ver más allá de nuestra propia libertad.

### **3.4. Nicholas Agar: el ideal del *truly human enhancement***

Otro autor que ha hablado sobre la conveniencia de la mejora humana es Nicholas Agar en su obra *Truly Human Enhancement: A philosophical defense of limits*<sup>17</sup>. Al igual que Blanca

---

<sup>17</sup> Agar, N. (2013). *Truly human enhancement: A philosophical defense of limits*. The MIT Press.

Rodríguez, el filósofo australiano reconoce que nos encontramos en la era de la mejora, aunque este no sea un concepto nuevo, sino algo que la humanidad lleva practicando toda su historia. Lo que marca realmente la diferencia entre el antes y el ahora es la intensidad de la búsqueda de la mejora y los métodos empleados. Y es precisamente la relevancia que esta ha obtenido en los debates y en las democracias liberales lo que determina la importancia de desarrollar una categoría dedicada exclusivamente al *human enhancement*. La idea que Agar desarrolla es la importancia de diferenciar en distintos grados la mejora humana y, sobre todo, que “Its guiding idea is that human enhancement is a good thing, but one that it’s possible to have too much of” (Agar, N., 2014, pág. 18). En esta línea argumenta que algunas propuestas son tan extremas que dejan de ser deseables, lo que no quita por otro lado, que algunas formas de mejora menos excesivas sí puedan ser deseables. Por este motivo, Agar remarca la importancia de distinguir entre mejoras moderadas y mejoras radicales:

Radical enhancement improves significant attributes and abilities to levels that greatly exceed what is currently possible for human beings. Moderate enhancement improves significant attributes and abilities to levels within or close to what is currently possible for human beings (Agar, N., 2014, pág. 19)

Para Agar, apoyar las mejoras moderadas y rechazar las radicales es lo que conforma el ideal del *truly human enhancement*, el cual admite que las necesidades y los intereses humanos pueden funcionar como guías a la hora de elegir entre aquellas formas posibles de hacer a los humanos mejores. De igual forma, Agar admite que la distinción entre mejoras moderadas y radicales puede ser vaga en la medida en que una mejora puede tener rasgos de cada grupo. Sin embargo, para el filósofo la vaguedad que se pueda producir en algunos casos concretos no invalida dichas categorías, pues una vez que entendemos los escenarios claros de una y otra ya tenemos las herramientas intelectuales necesarias para abordar los casos de vaguedad. Pero más allá de esto, su principal preocupación, compartida con Sandel, son aquellas mejoras con la capacidad de alterar nuestra moralidad. También critica a las mejoras radicales desde la perspectiva de lo que denomina como *prudential rationality*. Los defensores de la mejora radical a menudo la presentan por su valor prudencial, ya que la mejora física o mental traería consigo el aumento del bienestar. Pero Agar se muestra seguro de que las mejoras radicales acabarán decepcionando por el siguiente motivo: cuando una mejora se produce dentro del rango normal de nuestras capacidades o lo supera solo ligeramente el resultado sigue siendo familiar para nosotros, sin embargo, las mejoras radicales se alejan tanto de dicho rango que nos resultarían completamente extrañas.

They are less prudentially valuable than the experiences that they would replace. We place a lesser value on knowledge enabled by radical cognitive enhancement because we view that knowledge as less effectively extending a distinctively human understanding of the universe and our place in it. Such obstacles either do not exist in respect of lesser enhancements or are significantly reduced. These claims stand in need both of an account of what it means to engage with the experiences and knowledge brought by enhancement and a theory about why successes or failures of engagement should be so important (Agar, N., 2014, pág. 21)

Otro detalle a tener en cuenta es que no es lo mismo afirmar que la mejora radical es inmoral a decir que es irracionalmente imprudente. Quizá las leyes deberían intervenir en las mejoras radicales inmorales (por ejemplo, aquellas que conduzcan a la desigualdad entre individuos mejorados y no mejorados), sin embargo, cabe preguntarnos si aquellas que se limiten a ser imprudentes deberían ser prohibidas legalmente. Situaciones así tienen lugar frecuentemente fuera del debate de la mejora pues, actualmente, es legal que un individuo se comporte de tal forma que perjudique su salud, sin ir más lejos, fumar es una práctica permitida pero nociva para el cuerpo. Esta situación nos hace preguntarnos si los individuos deberían poder tener la libertad de mejorarse incluso si los resultados son perjudiciales para ellos. A su vez, precisamente la imprudencia de muchas mejoras radicales sugiere la importancia de que haya consejeros públicos al respecto que, por ejemplo, protejan a los menores de padres que quieran someterlos a mecanismos de mejora. Como vemos, volvemos a encontrarnos con la cuestión biopolítica acerca de cuanto deben poder mandar los gobiernos sobre la biomejora.

Otra característica que Agar presenta en su libro es la mejora radical como *transformative change*. Un cambio transformativo altera el estado mental o físico del individuo de forma que modifica la forma en la que el sujeto contempla buena parte de sus experiencias, creencias o logros. Este planteamiento nos recuerda al hecho por Sandel acerca de los dones y de cómo convertir estos en un logro del individuo acabaría por modificar los tres pilares de nuestra moralidad: la humildad, la solidaridad y la responsabilidad. Pero para ilustrar lo que todo esto supone, Agar utiliza como ejemplo la película de 1956, *Invasion of the Body Snatchers*. Esta obra se centra en una pequeña ciudad de California donde ocurre una invasión extraterrestre. Los *aliens* en cuestión se forman situándose al lado de un humano dormido, destruyendo el cuerpo y formando una copia idéntica a través de una vaina en un proceso denominado *body-snatching*. La copia que surge nace con la misión de transformar a más personas. ¿Qué ocurre entonces con la persona que ha sido arrebatada de su cuerpo? Lo primero que podríamos pensar es que la

persona muere y es suplantada por un impostor idéntico físicamente. Sin embargo, Robert Nozick cree algo distinto. Él sostiene que estos individuos sí sobreviven al proceso, pero que lo hacen como individuos y no como humanos. En el proceso de copia se transfieren un amplio rango de estados psicológicos de la persona, siendo el más importante los recuerdos autobiográficos, los responsables de nuestro sentido de identidad. Para Nicholas Agar, el suponer que la identidad del individuo se conserva tras el proceso de arrebato del cuerpo se podría considerar como un cambio transformativo, pues su estado mental y psicológico es alterado de manera que afecta a la forma en la que entiende sus propias experiencias, creencias y logros. De esta forma, el proceso de *body-snatching* modifica lo que el individuo cree acerca de lo que es bueno para él, pues una transformación como esta altera los marcos evaluativos de los individuos. En la medida en que esto supone un cambio transformativo, entonces también podría considerarse una mejora radical. La diferencia entre la defensa de la mejora radical y los *aliens* de la película es que a los segundos se les presenta como a los villanos. Las intenciones de los extraterrestres son indudablemente malvadas, lo que hace difícil entender al *body-snatching* como algo positivo, sin embargo, los defensores de la mejora radical la presentan como algo positivo y racional en la medida en la que promete aumentar nuestro bienestar.

Otro tema que destaca Agar es el de la irreversibilidad racional de algunos cambios transformativos. Si hubiera estándares objetivos que indicaran que esas transformaciones son buenas, entonces sería prudencialmente racional el desear dichas transformaciones. El problema viene a la hora de establecer dicho estándar. Podríamos pensar que el individuo que quiere mejorarse radicalmente lo haría atendiendo a un plan vital que concordara con sus objetivos y aspiraciones, pero aquí aparecen dos problemas: en primer lugar, el plan vital puede resultar ser un error y, en segundo lugar, aunque este fuera correcto no tiene por qué ser funcional para cada individuo. Volvemos a encontrarnos con el problema que Blanca Rodríguez mencionaba, y es que aquello que consideramos como mejora es dependiente del contexto en el que nos encontramos. Esto acaba conduciendo a que no podamos alcanzar un estándar independiente universal que indique que transformaciones son buenas y cuales malas.

Sin embargo, lo que hace que el cambio transformacional sea racionalmente irreversible es la alteración producida en la forma de comprender las experiencias, creencias y logros del individuo. Si llevamos a cabo un cambio no transformativo y más adelante nos arrepentimos es posible volver al punto de partida, es decir, el cambio es racionalmente reversible. Por otro lado, un cambio transformativo conlleva un nuevo esquema valorativo que avala el cambio y no te permite darte cuenta del error. Es posible que, físicamente, el cambio se pueda revertir, pero de

igual manera tú no puedes arrepentirte de tu elección. “The existence of good transformative changes means that you should not reject a change solely because it is transformative. But the rational irreversibility of some of these changes makes it incumbent upon you to choose wisely” (Agar, N., 2014, pág. 31). Además de la alteración de nuestro marco evaluativo, Agar da otra razón por la que la mejora radical es negativa. Hay que aclarar primero algo, y es que el filósofo no equipara el hecho de que el cambio transformativo de la mejora radical sea malo con que el estado de la mejora radical sea esencialmente malo. Es decir, que el estado mejorado puede ser bueno, aunque para el individuo no sea bueno llegar hasta ese estado. “A radically enhanced state may be very good. Furthermore, it may be very good for certain kinds of beings to achieve. I shall argue that, appearances notwithstanding, it is not good for humans to achieve” (Agar, N., 2014, pág. 33). Actualmente parece que la opinión que quiere hacerse destacar es la de la mejora radical como un avance sin igual para la especie humana, tanto es así que ya es posible ver a gente expresando su deseo por acceder a ella. Pero Agar se pregunta si este deseo es verdadero o si solo es otra consecuencia del marketing para vendernos algo que en realidad no deseamos ni mucho menos necesitamos.

Como conclusión, en este párrafo nos hemos aproximado a algunas de las problemáticas que trae consigo la biomejora. La primera de todas ellas ha sido la distinción mejora/tratamiento de la mano de Blanca Rodríguez. Como explica la autora, el principal problema en este punto es que el límite entre una y otra se sostiene en un concepto tan ambiguo como el de normalidad. ¿De dónde surge esa ambigüedad? Pues de que lo normal no es un concepto prefijado en la naturaleza, sino uno producido como resultado del acuerdo entre individuos y que, por tanto, tiene un valor cambiante. El problema que esto conlleva es grave y ya lo hemos visto anteriormente, pues no es otro que el papel de los gobiernos en la biopolítica. El peligro que esto conlleva es que si un gobierno tiene la última palabra a la hora de concretar qué es normal y que no y, además, el poder para reconducir a los ciudadanos que se salgan de los límites establecidos, estaríamos abriendo la puerta para que prácticas como la eugenesia del siglo pasado regresaran.

Las otras problemáticas que hemos revisado, esta vez de la mano de Michael Sander y Nicholas Agar, ponen el foco especialmente en cómo la biomejora puede alterar nuestra moralidad y la forma en la que nos vemos a nosotros mismos y a los demás. Sander se centra en el problema que supone el hecho de que dejemos de “recibir” nuestros dones, para que en su lugar, empecemos a diseñarlos a nuestro antojo. Esto nos haría perder la perspectiva que tenemos sobre nosotros mismos, degradando las bases de nuestra moralidad. La pérdida de la

humildad nos haría perder la capacidad de vivir en un mundo abierto a lo diferente, a la vez que incrementaría el ansia por dominar a los otros para que encajen en la visión que yo tengo del mundo. Por su parte la solidaridad y la responsabilidad son muy cercanas la una con la otra. Si yo misma elijo cada detalle de mi ser, entonces la responsabilidad que yo tengo sobre todo lo que me ocurra se multiplica. Eliminar el azar de la ecuación convierte al individuo en responsable de todo lo que le ocurra, tenga que ver realmente con él o no. Esto finalmente haría que nuestra solidaridad con los otros se redujese pues, bajo el mito del “hombre hecho a sí mismo”, el que sufre, sufre porque quiere.

En definitiva, para Sandel el auténtico problema de la biomejora es como forma de ser y de pensar: el pretender cambiarnos a nosotros mismos para poder encajar en el mundo y además promocionarlo como una nueva forma de incrementar nuestra autonomía. Por último, el planteamiento de Agar también se muestra crítico en ciertos aspectos, especialmente en el que rodea a la mejora radical. Agar se decanta por lo que denomina como *truly human enhancement*, es decir, un modelo que rechaza la mejora radical pero que admite que las necesidades e intereses humanos pueden ser una guía que nos ayude a encontrar formas de mejorar a la humanidad a través de la mejora moderada. Agar categoriza a la mejora radical como un cambio transformativo, caracterizado por la alteración que produce en la percepción del individuo sobre sus propias experiencias, creencias o logros. De esta forma, el individuo pre y post transformación no es el mismo porque su forma de entenderse a sí mismo y al mundo que le rodea es diferente. Entonces, en Sandel y Agar vemos que la biomejora, especialmente la radical, pone en peligro los fundamentos de nuestra moralidad y de nuestro estar en el mundo, sobre todo en la forma en la que nos relacionamos y en la que nos vemos a nosotros mismos y a los otros.

## Capítulo 4. Eugenesia liberal

### 4.1. Breve recorrido por la historia de la eugenesia del siglo XX

El tema de la eugenesia ha hecho acto de presencia unas cuantas veces en lo que llevamos escrito, y no es para menos, pues el tema del mejoramiento de la especie a través de la manipulación genética no solo deja una amarga historia en el siglo XX, también supone el comienzo del transhumanismo de Julian Huxley y promete reaparecer en el futuro bajo un nuevo nombre: eugenesia liberal.

Ya tenemos las nociones básicas sobre eugenesia: Francis Galton, primo de Charles Darwin, acuñó el término a finales del siglo XIX con la idea de mejorar la dotación genética humana a través de una política de matrimonios que beneficiara a aquellos con los “mejores genes”. Como ya sabemos, Galton no se conformaba con una simple política eugenésica, sino que quería que fuera implantada en la sociedad como una nueva religión. Frente a la ya anticuada evolución biológica, el británico exaltaba las maravillas de poder establecer quien debía tener derecho a dejar descendencia y quien no, o en palabras de Theodore Roosevelt: “Algún día, nos daremos cuenta de que el primer deber, el deber más importante del ciudadano responsable y de buena clase, es dejar tras de sí su sangre en el mundo, y de que no deberíamos permitir la perpetuación de los ciudadanos de mala clase” (Roosevelt, T., 1913, citado en Sandel, M., 2007, pág. 54).

Los planteamientos eugenésicos de Galton se mudaron y establecieron en EE. UU en las primeras décadas del siglo XX. Tal y como nos cuenta Sandel la eugenesia parecía tener dos caras: la primera era el rostro amable que apuntaba hacia la educación, que organizaba concursos para premiar a las familias más aptas y que enseñaba a los jóvenes a elegir sabiamente con quien debían formar una familia. La otra cara, sin embargo, no era tan amable. El segundo rostro era el que representaba a las leyes que impedían a aquellos que portaran genes “indeseables” que los perpetuaran, sin ir más lejos, en 1907 el estado de Indiana aprobó la primera ley de esterilización forzosa para enfermos mentales, prisioneros y pobres. Con el tiempo más estados fueron sumándose, dando como resultado a más de 60.000 ciudadanos estadounidenses esterilizados.

En el año 1927 el Tribunal Supremo de Estados Unidos ratificó la constitucionalidad de las leyes eugenésicas de esterilización. Pero como bien sabemos, las barbaridades justificadas en el nombre de la eugenesia todavía tenían mucho que dar de sí, y es que las políticas estadounidenses encontraron un ferviente admirador en Adolf Hitler, quien sacó adelante una ley de esterilización prima hermana de la versión norte americana cuando llegó al poder en 1933.

Sin embargo, la Alemania nazi no se detuvo en las políticas eugenésicas y no dudó en dar el salto al genocidio y al asesinato de masas. La crueldad de las medidas nazis alcanzó tal grado que se acabaron convirtiendo en la razón de la desaparición del movimiento eugenista estadounidense tras la Segunda Guerra Mundial<sup>18</sup>.

#### **4.2. La nueva eugenesia: coerción y libre mercado**

Este es uno de los caminos que ha recorrido la eugenesia. También hemos visto la otra parte, en la que las ideas de Galton dan pie a que Julian Huxley bautice los planteamientos de mejora de la especie con el nombre de transhumanismo provocando que los debates actuales sobre ingeniería genética estén tintados con otro que ya parecía superado y que resurge como eugenesia liberal. En palabras del propio Sandel:

“Los críticos de la ingeniería genética argumentan que la clonación humana, la optimización y la búsqueda de niños de diseño no son sino formas «privatizadas» o «de mercado» de la eugenesia. Los defensores de la optimización responden que las decisiones genéticas libremente adoptadas no son realmente eugenésicas, al menos no en el sentido peyorativo del término. Suprimir la coerción, sostienen, es suprimir todo aquello que vuelve repugnantes las políticas eugenésicas” (Sandel, M., 2007, pág. 57)

A la hora de la verdad, para abordar la cuestión de la ética del perfeccionamiento debemos preguntarnos si la eugenesia es mala si se la utiliza en su forma coercitiva, como hicieron los nazis, o si hay algo malo de por sí en el mero hecho de manipular la constitución genética de las próximas generaciones. La cuestión es que para sus detractores la coerción nunca es eliminada de la ecuación, sino camuflada bajo la excusa del libre mercado.

Para ilustrarlo, Sandel expone un caso acerca de una política eugenésica supuestamente no basada en la coerción ocurrido en Singapur en la década de los 80. Por aquel entonces el gobierno se encontraba preocupado por la baja natalidad de las mujeres con estudios superiores, temiendo que esto acabara afectando a los estándares de las siguientes generaciones. Para evitar una situación así el Gobierno instauró políticas que motivaran a los graduados universitarios a formar familias entre ellos, además de dar incentivos económicos a las mujeres con estudios para animarlas a tener hijos. Por el otro lado, a las mujeres con ingresos bajos se les ofrecía una entrada de 4.000 dólares para un apartamento de protección oficial a cambio de aceptar ser esterilizadas. Vemos de nuevo la cara amable y la cara radical de la eugenesia, donde, al menos supuestamente, el elemento coercitivo se había eliminado. Curiosamente, si observamos

---

<sup>18</sup> Sandel, M. (2007) *Contra la perfección: La ética en la era de la ingeniería genética*. Marbot ediciones. Págs. 53-56.



veremos que la eugenesia liberal reserva su lado amable con los más privilegiados, mientras que enseña su lado más duro a los que no lo son tanto. Aquí es donde entra ese nuevo giro de mercado. Las mujeres pobres ya no eran obligadas a la fuerza a ser esterilizadas, sin embargo, no sería de extrañar que aquellas lo suficientemente desesperadas aceptaran el contrato aunque no fuera su deseo hacerlo. Cabe en este caso preguntarnos si la coerción realmente ha sido eliminada o si simplemente se la ha disfrazado de otra cosa. Incluso las medidas de motivación a los universitarios podrían considerarse como coerción, pues no dejan de ser una interferencia en la vida de los individuos, incluso aunque sea velada.

Pero con coerción o sin ella, para Sandel hay otro peligro a mayores en la manipulación de los genes de nuestros hijos usando un diseño deliberado. Este peligro ya ni siquiera se orientaría a la formulación de políticas eugenésicas promovidas por el Estado, sino al mismo hecho de que los padres tengan la posibilidad de diseñar a sus hijos a su antojo, con todos los problemas que esto conlleva. Por tanto, incluso no habiendo coerción de por medio, ¿es correcto permitir que el contenido genético de las futuras generaciones está predefinido por los caprichos de los padres? El mercado de óvulos y espermatozoides nos ofrece un debate similar en cuanto que los padres tienen la opción de comprar gametos con los rasgos genéticos que desean que sus hijos posean. Es una opción menos precisa que otras como la preimplantación de embriones según diagnóstico genético (donde los padres pueden elegir el embrión que quieren llevar a buen término y descartar al resto), sin embargo, lo que debe importarnos es la intención de fondo de ambos métodos. Una intención que “adapta la vieja eugenesia al nuevo consumismo” (Sandel, M., 2007, pág. 60).

Volvemos al mismo punto que antes, y es que en la medida en la que nadie está obligado a comprar o vender el elemento coercitivo desaparece y nos quedamos preguntándonos si realmente hay alguna objeción moral en prácticas como estas. Incluso aunque argumentáramos que las mujeres pobres se verían forzadas a vender sus óvulos, lo más probable es que la demanda fuera más alta en el caso de mujeres privilegiadas con, supuestamente, mejores genes. Entonces, si el mercado de óvulos tampoco está libre de reservas morales esto nos muestra que los problemas de la eugenesia no residen en la libertad de elección. Sandel marca los dos caminos: el primero es una respuesta a la vieja eugenesia, el cual busca diseñar a las siguientes generaciones con una finalidad eugenésica en mente; el segundo responde a los dictados del mercado. Pero, ¿cuál es la diferencia moral entre ambas? La conclusión de Sandel es que ambas prácticas son eugenésicas “en la medida en que las dos convierten a los hijos en productos de un diseño deliberado” (Sandel, M., 2007, pág. 62).

La eugenesia liberal sería entonces la respuesta a la reaparición de los planteamientos

eugenésicos pero, esta vez, desde una perspectiva de la optimización genética no coercitiva ni para los padres ni para los hijos y que se amolda a los ideales del libre mercado. O, como el mismo Nicholas Agar destaca: “Si los viejos eugenistas autoritarios pretendían producir ciudadanos a partir de un único molde diseñado de manera centralista, la marca distintiva de la nueva eugenesia liberal es la neutralidad del Estado” (Agar, N., 1998, pág. 137 citado de Sandel, M., 2007, pág. 63). En la teoría, la propuesta de esta eugenesia renovada es que los gobiernos no tengan la última palabra a la hora de decidir el genoma de nadie, como sí ocurría en el pasado, sino que quede en manos del buen juicio de los padres el cómo van a ser sus hijos. Dejando aparte su lado más oscuro, el objetivo de la eugenesia del siglo pasado era aumentar el bienestar colectivo de cada sociedad. Sin embargo, la eugenesia liberal se aleja de las metas colectivas y de la ambición de la reforma social, a la vez que se centra en ser una fórmula que permita a aquellos padres más privilegiados diseñar a los hijos más perfectos posibles para sobrevivir en un mundo competitivo. No obstante, Sandel niega la pretensión supuestamente individualista de la eugenesia liberal bajo los siguientes parámetros: aquellos que defienden el perfeccionamiento no distinguen moralmente entre mejorar las capacidades intelectuales de un hijo mediante la educación o mediante la manipulación genética. Lo único realmente importante es que ninguna de las dos alternativas amenace la autonomía del individuo ni su derecho a poder elegir como quiere que sea su propia vida.

El caso es que el mismo deber de los padres a la hora de garantizar el bienestar de sus hijos es lo que haría que la optimización no solo sea permisible, sino además, obligatoria. Entonces, si el Estado tiene poder para exigir a los padres que escolaricen a sus hijos, también podría tener poder para exigirles que diseñen a sus hijos para ser más inteligentes. Esta noción se justifica en que las cualidades mejoradas están abiertas a cualquier plan de vida que el individuo pueda tener, de forma que su autonomía no se ve afectada y se reducen los motivos por los que el Estado debería mantenerse al margen de la optimización genética. Atendiendo al “principio del individualismo ético” la optimización no debería ser una posibilidad sino una obligación.

### **4.3. Jürgen Habermas: la vía del perfeccionamiento genético hacia la instrumentalización de lo humano**

Uno de los detractores de la eugenesia liberal es el de sobra conocido Jürgen Habermas. El filósofo alemán se opone a la selección de embriones y a la manipulación genética dirigida a la mejora y no a tratamientos médicos. La razón por la que Habermas critica al diseño genético de los hijos se basa en lo que él considera como una violación de los principios liberales de la

autonomía y la igualdad. Esto es porque alguien que haya sido programado genéticamente deja automáticamente de poder considerarse a sí mismo como el único a cargo de su propia vida, a la vez que las relaciones entre seres humanos que se suponían libres e iguales es alterada entre las relaciones intergeneracionales.

Pero profundicemos un poco más en su obra *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*<sup>19</sup> El filósofo alemán, al igual que Sandel, se da cuenta de que lo que diferencia a esta nueva optimización genética de la eugenesia del siglo pasado es que está supeditada a los intereses del mercado y a los deseos perfeccionadores de los padres sobre los hijos. El avance en el campo de las biotecnologías ha hecho que se multipliquen las posibilidades de acción, a la vez que ha dado pie a la aparición de un nuevo tipo de intervenciones. Todo este proceso ha resultado en la desaparición de la frontera entre la naturaleza que “somos” y la dotación orgánica que nos “damos”. Habermas plantea una cuestión fundamental respecto al desarrollo de las biotecnologías: “¿Queremos contemplar la posibilidad categorialmente nueva de intervenir en el genoma humano como un incremento de libertad necesitado de regulación normativa o como una autoinvertidura de poderes para llevar a cabo unas transformaciones que dependan de las preferencias y no necesiten ninguna autolimitación?” (Habermas, J., 2001, pág. 18). La eugenesia liberal se caracteriza por no reconocer frontera alguna entre terapia y perfeccionamiento genético, en su lugar, prefiere dejar en manos de las preferencias individuales de los participantes del mercado los objetivos de la modificación de los genes. Esto hace que la vía del perfeccionamiento genético de pie a la instrumentalización del ser humano, por este motivo, Habermas comprende la importancia de empezar a plantearnos las fronteras que métodos como este nos podrían hacer cruzar en el futuro con la esperanza de que podamos regular con serenidad los problemas que se presentan ahora mismo.

Hasta ahora, la disposición genética del recién nacido era ajena a la manipulación y programación de terceros, siendo la fecundación un proceso de combinación de dos secuencias cromosómicas con un resultado imprevisible. Precisamente es esta imprevisibilidad lo que permite a cada individuo “ser sí mismo”, “hacer propia” y “asumir responsablemente” su propia biografía, además de permitir las relaciones igualitarias entre los individuos. El problema que supone la optimización genética de los hijos en este aspecto es el siguiente:

Tan pronto los adultos contemplan un día la admirable dotación genética de su descendencia como un producto moldeable para el que elaborar un diseño

---

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* [Traducción de R.S. Carbó]. Paidós.

acorde a su parecer, ejercerían sobre sus criaturas manipuladas genéticamente una forma de disposición que afectaría a los fundamentos somáticos de la autorrelación espontánea y de la libertad ética de otra persona, disposición que hasta ahora sólo parecía permitido tener sobre cosas, no sobre personas. Entonces, los descendientes podrían pedir cuentas a los productores de su genoma y hacerles responsables de las consecuencias, indeseables desde su punto de vista, de la disposición orgánica de partida de su biografía. Esta nueva estructura de la imputación resultaría de difuminar las fronteras entre personas y cosas (Habermas, J., 2001, págs. 19, 20)

Que una persona tenga acceso a determinar la dotación genética de otra antes de su nacimiento provoca la aparición de un nuevo tipo de relación interpersonal que hiere nuestros sentimientos morales. Tomar una decisión irreversible como esa sobre la biología de otra persona altera “la simetría de la responsabilidad existente entre personas libres e iguales”. El problema es que la persona que ha sido diseñada depende de las decisiones que otro tomara por él antes de nacer, deformando la simetría de su relación, lo que puede derivar en frustración y resentimiento.

En palabras de Andreas Kuhlmann<sup>20</sup>, es obvio que los padres siempre han fantaseado acerca de cómo serán sus hijos pero, entre esto, y la auténtica posibilidad de que los descendientes deban su existencia a una configuración prefabricada, hay un trecho. Habermas reconoce este hecho, sin embargo, cree que no hay que confundirlo con un caso de determinismo genético, pues por muy explícito que sea el diseño genético de una futura persona, es el conocimiento de dicha manipulación lo que puede afectar a la posterior autorreferencia de la persona respecto a su existencia corporal y anímica. Para el filósofo alemán donde se produce realmente el cambio no es en los genes, sino en la cabeza, pues la consciencia del individuo dejaría de contemplar su vida en primera persona para convertirse en un mero espectador cuyo cuerpo es objeto de una intervención anterior al nacimiento. Al enterarse de que otro ha sido el diseñador de su cuerpo, la perspectiva del haber sido producido del adolescente puede superponerse a la del ser cuerpo natural, creando la consciencia de que su naturaleza subjetiva es el resultado de la instrumentalización de un elemento de naturaleza externa<sup>21</sup>.

Aquel que sabe que ha sido modificado genéticamente tiene que vivir consciente de que sus caracteres hereditarios han sido manipulados para conseguir un fenotipo predefinido. Frente a esto, Habermas se detiene en los criterios que una instrumentalización así podría vulnerar: las

---

<sup>20</sup> Kuhlmann, A. (2001). *Politik des Lebens, Politik des Sterbens*. Berlín.

<sup>21</sup> Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* [Traducción de R.S. Carbó]. Paidós. Págs. 65, 66.

normas morales se basan en formas de vida que se reproducen en la acción comunicativa de los individuos. Si la individualización se consigue gracias a la socialización de los hablantes, entonces su integridad depende de que el trato entre cada individuo sea cuidadoso. Para ello nos basamos en las dos formulaciones del principio moral kantiano: en primer lugar, según la “fórmula finalista” del imperativo categórico nunca se debe contemplar a una persona como un medio para un fin, sino que cada individuo es un fin en sí mismo y, además, su vida debe ser propia e insustituible. Entonces, lo que marca la frontera moralmente relevante de la instrumentalización es la posibilidad entre los individuos de mantener una relación en condiciones iguales. En segundo lugar, se resalta la noción del respeto equitativo que le corresponde a cada persona por el mero hecho de serlo. Se deben abandonar las perspectivas exclusivas del “yo” para adoptar aquellas que nos definen como parte de la comunidad humana, donde la generalidad de las normas morales asegura un tratamiento igualitario para todos. Esto es lo que debe tener en cuenta una moral que entrecruza individuación y generalización. No se puede suprimir a la primera persona, pues la moral garantiza la libertad del individuo para poder dirigir su propia vida, pero al mismo tiempo las normas morales deben expresar una comunidad no asimiladora que atienda a la diversidad de intereses de los individuos y que no reprima a nadie.

#### **4.4. El dilema de los hijos a la carta**

Sin embargo, Sandel está en desacuerdo con Habermas a la hora de situar la crítica a la eugenesia liberal únicamente desde un punto de vista liberal. El filósofo norteamericano concuerda con los defensores de la optimización en el hecho que los hijos diseñados genéticamente no son menos autónomos que aquellos nacidos sin manipulación de por medio, pues ninguno de los dos ha tenido oportunidad de decidir sus propios rasgos genéticos. En este sentido, los defensores de la optimización dirían que no hay diferencia entre los padres que aumentan deliberadamente la habilidad de su hijo para tocar un instrumento que de aquellos que hacen practicar a su hijo durante buena parte del día desde una edad muy temprana. En lo que concuerdan los liberales es en que, sea como sea la intervención de los padres, esta no debe afectar a la autonomía del niño. Este argumento por la autonomía y la igualdad de Habermas no convence a Sandel, sin embargo, hay otro concepto que el alemán introduce que sí lo hace.

Si nos entendemos a nosotros mismos como personas morales, intuitivamente partimos del hecho de que nosotros, insustituibles, actuamos y juzgamos en primera persona. Es ante todo con respecto a este “poder ser sí mismo” que “la intención ajena”, que se introduce en nuestra biografía con el programa genético, podría representar un factor perturbador. Para poder ser sí

mismo, es necesario que la persona esté en su propio cuerpo (*Leib*), pues el cuerpo es el medio donde se encarna la existencia personal (*leiblich*). Pero la existencia corporal sólo posibilita estas distinciones perspectivistas bajo la condición de que la persona se identifique con su cuerpo. Y para que esto ocurra parece que el cuerpo tiene que experimentarse como algo natural, como la continuación de la vida orgánica, autorregeneradora, de la que ha nacido la persona<sup>22</sup>. En palabras de Habermas: “Vivimos la propia libertad como referida a algo naturalmente indisponible. La persona se sabe, al margen de su finitud, origen insoslayable de las propias acciones y pretensiones” (Habermas, J., 2001, pág. 70).

La pregunta es si para saber esto la persona debe remontarse a un comienzo indisponible para los otros, de forma que así no puedan prejuizar su libertad. Aquí es cuando el autor alemán introduce una relación no muy tratada en filosofía, pero de la que sí se encarga Hannah Arendt (1959), que no es ni más ni menos que la noción de natalidad. Para la filósofa, un nacimiento supone la unión del comienzo enfático de la vida con el hecho de que los sujetos agentes, además, se autocomprenden como capaces de “empezar de nuevo. En cada nacimiento, la forma de comportarse de los otros delata que el recién nacido trae consigo la “esperanza de lo inesperado”. El nacimiento en forma de nuevo comienzo repercute en el mundo porque el recién nacido tiene la capacidad de empezar algo desde cero, es decir, de actuar. En definitiva, lo que supone el hecho del nacimiento es una frontera entre naturaleza y cultura que marca un nuevo comienzo y que hace que el ser humano se sienta con la libertad de hacer algo nuevo<sup>23</sup>. Habermas resume este planteamiento así:

Con el nacimiento se pone en marcha una diferenciación entre el destino por socialización de una persona y el destino por naturaleza de su organismo. Únicamente la referencia a esta diferencia entre naturaleza y cultura, entre comienzos indisponibles y prácticas modeladas históricamente, permite al agente las autoatribuciones performativas sin las que no podría entenderse a sí mismo como iniciador de sus acciones y pretensiones. Pues el ser sí mismo de la persona exige un punto de referencia más allá de los cordones de tradición y los contextos de interacción de un proceso de formación en el que la identidad personal se forma biográficamente (Habermas, J., 2001, pág. 71)

Para que alguien pueda llevar a cabo acciones “auténticas”, es decir, acordes con sus pretensiones, se debe dar una continuidad entre un sí mismo que se sienta idéntico consigo

---

<sup>22</sup> Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* [Traducción de R.S. Carbó]. Paidós. Págs. 69, 70.

<sup>23</sup> Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* [Traducción de R.S. Carbó]. Paidós. Págs. 70, 71.

mismo a lo largo de su biología. En ausencia de esto nos quedamos sin reflexión sobre nuestro destino por socialización ni podríamos desarrollar una autocomprensión revisionaria. Dicha continuación del ser sí mismo es posible porque podemos comprender la diferencia entre aquello que somos y lo que pasa con nosotros en un plano corporal que prolonga un destino por naturaleza que va más allá del proceso de socialización. Sin embargo, en el caso de una persona que dependiera únicamente de la socialización vería como su “sí mismo” se le escapa. Tras las reflexiones de Hannah Arendt sobre el nacimiento queda preguntarnos si la técnica genética podría desvalorizar el cuerpo como base del poder ser sí mismo y si haría que el sujeto perdiera la consciencia del mismo nacimiento como comienzo. Para Habermas la respuesta es afirmativa, pues si en el mismo genoma que constituye a una persona se encuentra la intención de un tercero, entonces al manipulado genéticamente no le queda otra que actuar en consecuencia. Quien ve que ha sido modificado no puede comprender su propio genoma como un hecho natural que limita su espacio de acción, sino que más bien el programador “interviene con su intención como copartícipe en el juego de una interacción sin entrar como contrincante dentro del espacio de acción del programado” (Habermas, J., 2001, pág. 73).

Esta visión de Habermas sobre la relación entre el punto que da comienzo a la vida, el cual no podemos controlar, y la libertad para dar forma ética a nuestra vida es lo que convence a Sandel. Para el alemán, este vínculo es lo que demuestra por qué un hijo diseñado genéticamente está subordinado a sus padres, de un modo en el que un hijo nacido de forma natural no lo está. De lo que se da cuenta Sandel es de que la pretensión de dominación sobre el nacimiento corrompe la crianza como práctica basada en el amor incondicional.

Por más que no suponga ningún daño para el hijo, ni ningún obstáculo para su autonomía, la crianza eugenésica es rechazable porque manifiesta y promueve una cierta actitud hacia el mundo; una actitud de control y dominio que no reconoce el carácter de don de las capacidades y los logros humanos, y que olvida que la libertad consiste en cierto sentido en una negociación permanente con lo recibido (Sandel, M., 2007, pág. 68)

Por encima de todo, Sandel reivindica que tratar a los hijos como objetos diseñados a nuestro antojo o como instrumentos que cumplen nuestras ambiciones es dejar de verlos como dones y, por ende, de dejar de aceptarlos tal y como son. En el sentido en que unos padres no pueden elegir cómo van a ser sus hijos, el teólogo William F. May<sup>24</sup> determina que la paternidad

---

<sup>24</sup> Comentarios de William F. May en el Consejo de Bioética del Presidente, 17 de octubre de 2002, en <<http://bioethicsprint.bioethics.gov/transcripts/octo2/session2.html>>.

nos enseña lo que es la “apertura a lo recibido”. Esta no es ni más ni menos que una cualidad del carácter que refrena la ambición que los padres reflejan, en forma de dominio y control, sobre sus hijos. Dicha apertura promueve la aceptación de la vida como don. Para Sandel, esta cualidad muestra que el verdadero problema del perfeccionamiento no es tanto la búsqueda de la perfección sino la disposición humana que este deseo expresa y promueve. Cuando unos padres diseñan a sus hijos genéticamente están intentando controlar el misterio del nacimiento, desfigurando en el proceso su futura relación con sus hijos y eliminando la empatía y la humildad que emana de la apertura a lo recibido. Obviamente esto no quiere decir que los padres no deban intervenir en el desarrollo de los hijos sino todo lo contrario, los padres están obligados a formarlos, incluyendo ayudarles a desarrollar sus propios talentos, lo que no pueden pretender es dirigir su vida hacia un lugar prefijado anteriormente por ellos: “Tal como señala May, el amor de los padres tiene dos aspectos: la aceptación y la transformación. En su primer aspecto afirma el ser del hijo, mientras que en el segundo persigue el bienestar del hijo. Cada uno de estos aspectos corrige los excesos del otro” (Sandel., 2007, pág. 42).

Sabemos que la competitividad impera hoy en día por lo que no es de extrañar que la ambición de algunos padres se haya disparado exponencialmente, dejándose llevar por el aspecto transformador únicamente y exigiendo a sus hijos nada menos que la perfección. Esto unido al mandato de los padres sobre ayudar a sus hijos a desarrollarse hace que a cierto sector le parezca difícil negar la importancia del perfeccionamiento. Es aquí donde entra la duda acerca de cuál es la diferencia entre ofrecer dicha ayuda por medio de la educación o de la optimización genética. Para los defensores del perfeccionamiento no hay diferencia alguna, sin embargo, para los críticos la manipulación genética es una práctica próxima a la eugenesia. Según Sandel los defensores tienen razón hasta cierto punto, pues el perfeccionamiento genético de los hijos guarda cierto parecido con algunos métodos que se han vuelto comunes en el ámbito educativo y que suponen un alto grado de presión y control sobre los hijos.

Esta situación pone de manifiesto el problema de la hiperpaternidad que sufrimos hoy en día. Ejemplo de ello son los padres obsesionados con convertir a sus hijos en super atletas o aquellos que se entrometen en todos y cada uno de los aspectos de la vida académica de sus hijos. Desde muy pequeños se les empieza a exigir a los niños resultados excelentes, aumentando aún más la presión en aquellos con mayor tendencia a distraerse. Para algunos, este tipo de comportamiento es la causa del aumento de diagnósticos de trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH), provocando a su vez, el aumento de los casos de tratamiento por Ritalin, un estimulante que contrarresta la hiperactividad. Pero lo que más nos interesa aquí es que ya no solo los diagnosticados recurren a los estimulantes para mejorar su capacidad de



concentración, sino que también lo hacen estudiantes con una capacidad de concentración media que desean mejorarla. Lo que destaca aquí Sandel es cómo hemos tenido que recurrir al uso de las drogas para poder seguir cumpliendo con las exigencias de un mundo que se ha vuelto demasiado competitivo para nosotros.

Es esta exigencia de rendimiento y perfección la que anima la revuelta contra lo recibido. Esta es la raíz más profunda de las reservas morales que plantea el perfeccionamiento. Algunos ven una frontera muy clara entre la optimización genética y otras formas de buscar una mejora en los hijos o en uno mismo. La manipulación genética parece de algún modo peor —más intrusiva, más siniestra— que otras formas de optimizar el rendimiento y perseguir el éxito. Pero, en términos morales, la diferencia es menos significativa de lo que parece. Los que defienden que la bioingeniería se parece a otros medios empleados por padres ambiciosos para configurar y moldear a sus hijos tienen parte de razón. Pero este parecido no justifica que nos lancemos a la manipulación genética de niños y niñas. Más bien nos da razones para cuestionar algunas prácticas educativas habitualmente aceptadas y que se basan más en la presión que en la tecnología. La hiperpaternidad característica de nuestro tiempo traduce un exceso en la ambición de dominio y control que olvida el carácter recibido de la vida. Y esto nos acerca de forma inquietante a la eugenesia (Sandel, M., 2007, pág. 52)

Pero volvamos a Habermas. ¿Es para el alemán un problema el que la intención de un tercero afecte a la biografía de alguien mediante la modificación de sus genes? Las sociedades liberales actuales se caracterizan por darle a los individuos la libertad necesaria para que lleven a cabo sus propios planes individuales. Sin embargo, este espacio ético de libertad también está determinado por aptitudes, disposiciones y propiedades condicionadas genéticamente. En el caso de aquellos cuya disposición genética haya sido configurada de antemano las condiciones de su libertad ética no deberían ser diferentes a priori. “Sin embargo, una programación eugenésica de propiedades y disposiciones deseables provoca reparos morales si fija a la persona afectada a un determinado plan vital, si coarta específicamente su libertad para elegir una vida propia” (Habermas, J., 2001, pág. 74). El adolescente puede convertir en suya la intención que sus padres tenían pre-nacimiento al modificar sus genes, al igual que siempre ha ocurrido con aquellos padres que han motivado a sus hijos para elegir el camino que a ellos les ha parecido más conveniente. Si aquel que ha sido modificado persigue una aspiración concibiendo su talento como una oportunidad y un compromiso con su propio esfuerzo, es irrelevante que el origen sea la socialización con los padres o causa de la manipulación genética.

No obstante, no debemos obviar los casos disonantes, pues es precisamente en estos donde se muestra el aspecto moralmente relevante que se da cuando el destino por naturaleza y el destino por socialización se diferencian. Esos procesos a los que denominamos como de socialización se dan en la acción comunicativa y solo despliegan su fuerza formativa dentro de procesos de entendimiento cuando el niño aun no conoce el “espacio de las razones”. Durante este periodo el niño adopta el papel de una segunda persona de forma que las expectativas de formación de los padres son impugnables. Al no haber accedido el niño aun al “espacio de las razones”, queda en manos del futuro adolescente la posibilidad de responder y liberarse, equilibrando la asimetría de la dependencia infantil haciendo un repaso crítico de los procesos de socialización que coartan su libertad. El problema es que los padres que imponen sus preferencias genéticas sobre sus hijos eliminan esta posibilidad en la medida en la que no permiten la apertura al espacio comunicativo donde el niño es incluido en un proceso de entendimiento. En cuanto al adolescente, una manipulación de este calibre no puede “revisarse como un suceso patógeno de la socialización por la vía de una «apropiación crítica», pues no permite al adolescente que examina retrospectivamente la intervención prenatal un proceso de aprendizaje revisionario” (Habermas, J., 2011, pág. 75). El problema resultante es que una “discrepancia descontenta” como esta no tiene solución. Aquel que esté descontento con las intenciones fijadas genéticamente que se le han asignado no puede “comportarse respecto a sus dotes (y sus trabas) revisando su autocomprensión y encontrando una respuesta productiva a las disposiciones de partida” (Habermas, J., 2011, pág. 76).

En definitiva, el problema que Habermas sustrae sobre las intervenciones eugenésicas con fines perfeccionadores es que limitan la libertad ética al impedir que el afectado se pueda comprender a sí mismo espontáneamente como único autor de su propia biografía pues, aunque rechace las intenciones prefijadas de un tercero, estas son irreversibles. Al mismo tiempo, el problema de la eugenesia liberal no se detiene en dificultar el poder ser sí mismo del afectado, también generaría un nuevo tipo de relación interpersonal. El hecho de que una persona decida la composición genética de otra provoca una relación entre ambas que cuestiona la autocomprensión moral entre aquellos que actúan y juzgan de forma autónoma. Las sociedades liberales se rigen por una comprensión universalista del derecho y la moral, pero la convicción por la que asumimos el estatus normativo e igualitario entre todos los individuos se fundamenta en una reversibilidad fundamental de sus relaciones. Ningún individuo puede ser dependiente de otro de una forma que no se pueda invertir, sin embargo, la programación provoca relaciones asimétricas entre las personas o, como lo llama Habermas: “un paternalismo de una clase peculiar”. Cuando los padres encargan la genética de sus hijos se crea una relación social que

supera la reciprocidad entre aquellos que deberían ser iguales. El que planifica el programa genético tiene la última palabra a la hora de disponer genéticamente de otro amparado por una intención paternalista de llevar a buen puerto la biografía de este, mientras que al afectado solo le queda la posibilidad de interpretar dicha intención, pero no la de poder revisarla o deshacerla. Esta es la diferencia entre el perfeccionamiento genético y la educación por socialización.

Precisamente la irreversibilidad de la ingeniería genética provoca una responsabilidad problemática para aquel que tiene el poder de llevarla a cabo. Una cuestión como esta es la que hace que Habermas se pregunte si esta misma decisión significa la limitación de la autonomía moral del afectado. Tanto las personas nacidas de forma natural como las que han sido producto de una manipulación genética son dependientes de alguna forma de la genética. Sin embargo, la razón que hace al segundo caso relevante para la autocomprensión de la persona se debe a que para ellos es imposible intercambiar los papeles con su programador. Lo realmente relevante no es si la programación limita el poder ser sí mismo y la libertad ética del otro, sino si impide que se de una relación simétrica entre ambos en la que las partes no pueden intercambiarse sus lugares sociales.

¿Podría el Estado solucionar la asimetría a través de una institucionalidad legal del procedimiento que restaurara la simetría en un plano de normalización generalizadora? De esta forma, los hijos dejarían de ser dependientes al convertirse en coautores democráticos de una regulación legal en un consenso que abarcara a todas las generaciones y que elevara la asimetría al nivel superior de la voluntad general. Para Habermas una solución como esta no es eficaz, pues dicho consenso resultaría o excesivo o insuficiente. Podría ser excesivo porque una fijación vinculante de objetivos colectivos podría derivar en la limitación de la autonomía privada de los individuos, mientras que podría ser insuficiente porque pedir permiso para realizar un procedimiento eugenésico no descargaría a los padres de la responsabilidad moral de la elección personal de los objetivos eugenésicos. “En el marco de una sociedad democrática concebida pluralmente, que concede a cada ciudadano el mismo derecho a llevar una vida autónoma, las prácticas de eugenesia perfeccionadora no pueden legítimamente «normalizarse» porque la selección de disposiciones deseadas no puede desacoplarse a priori del prejuizamiento de determinados planes de vida” (Habermas, J., 2011, pág. 80).

Como dijimos anteriormente, para Habermas el mayor problema se resume en la imprecisión entre las fronteras de la naturaleza que “somos” y la dotación genética que nos “damos”. La manipulación de los genes provoca un efecto en cadena que afecta a nuestra autocomprensión como especie, dañando a su vez a nuestras representaciones modernas del derecho y la moral y a los fundamentos normativos de la integración social. El miedo que nos

produce la idea de que sea posible producir seres humanos a la carta se fundamenta en la posibilidad de que las fronteras entre casualidad y decisión que fundan nuestra moral sean desplazadas. De esta forma, la modificación genética nos obligará a replantearnos algunos aspectos acerca de nuestros juicios y acciones morales que hasta ahora dábamos por sentado. En un supuesto como este solo queda preguntarnos si la modificación genética representa realmente un aumento de la autonomía individual o si solo va a contribuir a la socavación de nuestra autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente respeto.

Como Habermas defiende, la dignidad humana en “estricto sentido moral y legal está ligada a esta simetría de las relaciones” (Habermas, J., 2001, pág. 42). Para el alemán el comportamiento moral es una respuesta a la dependencia y necesidad que la dotación genética natural e incorrecta, además de la permanente fragilidad humana, provee a la existencia humana. La dependencia que sentimos hacia los demás es la clave de la vulnerabilidad que nos une. “La autonomía es más bien una conquista precaria de las existencias finitas, existencias que sólo teniendo presente su fragilidad física y su dependencia social pueden obtener algo así como «fuerzas» (Habermas, J., 2001, pág. 43). Es en el ámbito de las relaciones de reconocimiento con los demás donde el hombre desarrolla su propia identidad, por este motivo es aquí donde se producen las regulaciones morales.

Hasta ahora el “ser humano” como marca cultural parecía insustituible, sin embargo, la rápida evolución de la técnica genética pone en entredicho esta suposición, dejando espacio a la pregunta sobre si es posible que la tecnificación de la naturaleza humana modifique la autocomprensión ética de la especie de forma que los individuos ya no puedan comprenderse como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales. Por supuesto, con la técnica genética pasa lo mismo que con otros tantos avances. No tiene porqué ser mala en sí misma, sino que el problema viene dado con el modo de aplicación que se decida darle.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, los dilemas se presentan debido a la ausencia de reparos morales de intervenciones como la eugenesia liberal, que traen consigo el peligro de caer en la tecnificación del ser humano<sup>25</sup>. Al problema biopolítico acerca de la capacidad de decisión de los gobiernos sobre la biología de los individuos y a la degradación de las bases de nuestra moralidad se suma otro más: la limitación de la libertad ética de los individuos modificados genéticamente. Aquel que sabe que su genoma ha sido hecho a la carta no puede tener una relación simétrica con su diseñador, pues ve como se han impuesto sobre él

---

<sup>25</sup> Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* [Traducción de R.S. Carbó]. Paidós. Pág. 49, 50, 53.

los deseos de un tercero sobre los que no tiene capacidad de decisión. Las relaciones de desigualdad como estas otorgan una responsabilidad problemática a aquellos con la capacidad de diseñar el genoma de otro, a la vez que cambian la perspectiva del afectado, que deja de contemplar su vida en primera persona en cuanto comprende que su cuerpo ha sido objeto de una intervención previa al nacimiento que le coloca en una posición de inferioridad respecto de su diseñador.

## Capítulo 5. Hay que saber qué desear

La premisa “hay que saber qué desear” pertenece a la *Meditación de la técnica*<sup>26</sup> que Ortega escribió el siglo pasado en referencia al problema que suponía el rápido avance de la tecnología para el ser humano en la medida en la que este, abierto a un mundo inconmensurable de posibilidades, ya no sabe que desear, dando lugar a lo que el filósofo denomina como “crisis de los deseos”. Aunque la filosofía de la tecnología orteguiana había pasado más o menos desapercibida, el profesor de la universidad de Málaga, Antonio Diéguez, decidió recuperarla en su obra *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*<sup>27</sup>. El propio Diéguez admite que las reflexiones de Ortega acerca de la técnica pueden no ser ni las más originales ni las más profundas, pero sí que hay en ellas una reflexión especialmente relevante acerca del mayor peligro de nuestra relación actual con la técnica: darle la espalda a la naturaleza de forma que olvidemos lo que hay de natural en nosotros y en el mundo, esperando que sea el desarrollo tecnológico el que de contenido a nuestras vidas. Pero antes de seguir avanzando repasemos brevemente la noción de “técnica” en Ortega y Gasset.

Ortega define la técnica como una respuesta del ser humano frente a su deseo de vivir, un deseo que no proviene de un instinto natural de supervivencia, sino de la propia obstinación del hombre por seguir viviendo y que hace que esté dispuesto a enfrentarse a todos los obstáculos que la vida le reserva. El hombre se basa en un sistema de necesidades, como alimentarse o calentarse, que son condiciones naturalmente necesarias para sobrevivir. No hay una fuerza externa que nos obligue a cumplir estas necesidades ni son necesarias en sí mismas, sino que son necesarias en la medida en la que nosotros deseamos vivir. Por este motivo Ortega concluye que “Este vivir es, pues, la necesidad originaria de que todas las demás son meras consecuencias (...) La vida —necesidad de las necesidades— es necesaria sólo en un sentido subjetivo; simplemente porque el hombre decide autocráticamente vivir” (Ortega y Gasset, J., 1933, p. 15).

Este empeño por vivir rivaliza con las veces que la vida complica al hombre este deseo. De esta manera, cuando el ser humano no encuentra en la naturaleza aquello que necesita tiene entonces que recurrir a una segunda línea de actividades: si no encuentra cómo calentarse crea su propio fuego, si no encuentra guarida construye un edificio, si no encuentra alimento se lo produce él mismo. No ocurre lo mismo en el caso de los animales no humanos, quienes ante la falta de recursos en su entorno con los que saciar sus necesidades vitales acaban muriendo en la

---

<sup>26</sup> Ortega y Gasset, J. (1933). *Meditación de la Técnica*. Revista de Occidente.

<sup>27</sup> Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.

mayoría de los casos. Esto es lo que hace a Ortega pensar que la diferencia entre humanos y animales es la capacidad para producir lo que se necesita pero no se tiene a mano. Por eso la diferencia entre acciones como calentarse y hacer fuego es tan importante. Acciones como la segunda, que también pueden ser la construcción de viviendas o la agricultura, son actos que no satisfacen nuestras necesidades como tal, sino que suspenden todas aquellas acciones primitivas a través de las cuales buscábamos satisfacerlas. La segunda diferencia entre hombre y animal es, entonces, que el animal en ningún caso puede rehuir de sus necesidades vitales, mientras que el hombre puede ponerlas en suspensión momentáneamente para ocuparse de esa otra línea de actividades que, aún no satisfactorias en sí mismas, si permiten cumplir con esas necesidades vitales a largo plazo.

Nos damos cuenta entonces de que la vida del hombre va más allá de satisfacer sus necesidades vitales, lo que hace que no vea el alimentarse o el calentarse como algo intrínsecamente suyo, sino como un trámite o una “necesidad ineludible” que deben cumplimentar para poder seguir viviendo su vida. En esos instantes en los que ponemos nuestras necesidades en suspensión nos dedicamos a idear procedimientos que nos permiten fabricar por nosotros mismos aquellos recursos que necesitamos pero que el entorno no nos provee. Esto no es sino la transformación que ejercemos sobre nuestro entorno adaptándolo a nuestras necesidades mediante lo que conocemos como “actos técnicos” que, en su conjunto, dan lugar a la técnica, siendo esta un ámbito específico del ser humano a la vez que supone una imposición de este sobre la naturaleza. Pero el aporte más importante que hace Ortega a este respecto es el siguiente: “Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza” (Ortega y Gasset, J., 1933, p. 19). Lo técnico y lo biológico van en direcciones opuestas. Mientras que lo biológico representa aquello con lo que nacemos y el medio en el que vivimos, lo técnico nos permite crear una nueva circunstancia donde hemos adoptado la naturaleza a nuestras necesidades, esta es, una sobrenaturaleza. Precisamente por esto lo específico del ser humano es el no conformarse con cómo es el mundo.

Algo que hemos pasado por alto hasta ahora es que la técnica no sirve únicamente a las necesidades vitales, sino que la noción de “necesidad” como tal se refiere tanto a estrictamente necesario para sobrevivir como aquello que consideramos superfluo. Hacer una distinción entre ambas es una tarea de gran complejidad, pero hace que Ortega se dé cuenta de una realidad, y es que el empeño del ser humano por vivir es inseparable de su empeño por alcanzar el bienestar.

Esta es, ni más ni menos, la necesidad fundamental del ser humano. De este modo, lo

único realmente necesario es lo superfluo mientras que las necesidades biológicas son casi un estorbo, hasta el punto de que el hombre pierde las ganas de seguir su vida si esta queda reducida a cumplimentar únicamente lo vital. Vemos que alimentarse es una necesidad asociada a la supervivencia, mientras que lo superfluo son las necesidades asociadas a vivir bien, y las únicas que realmente interesan al ser humano. Como ya nos podemos imaginar, si las necesidades humanas van de la mano con el bienestar, para conocerlas primero tenemos que saber qué entiende el ser humano por bienestar. Esto complica las cosas enormemente, pues mientras las necesidades vitales vienen prefijadas en los organismos y son invariables, no ocurre igual con el bienestar, que es una noción subjetiva y móvil, que varía de un sujeto a otro. A su vez, si la técnica responde ante el bienestar, entonces la técnica también es variable. Esto tampoco debería sorprendernos. La vida humana cambia constantemente: las condiciones sociales, económicas, culturales, políticas, etc., de hoy, no tienen por qué coincidir con las de mañana. Una alteración en alguno de los anteriores caracteres puede provocar un cambio sustancial en nuestro concepto de bienestar, que a su vez modificaría a la técnica tradicional. Por este motivo, para Ortega afirmaciones tales como “la técnica es la única cosa positiva o la única realidad inmovible del hombre” no tienen validez.

Es primordial que entendamos que el existir del hombre no es en lo absoluto pasivo. El ser humano se mueve en un mundo que le da facilidades y dificultades al mismo tiempo. Si solo le diera facilidades en ningún momento habría necesitado la técnica, y si solo le diera dificultades no habría ninguna técnica que hiciera posible la supervivencia del hombre en el mundo. Existir es tener que enfrentarse constantemente a los problemas que el medio plantea, por eso Ortega dice que el ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden del todo. El ser del hombre es natural y extranatural a partes iguales, lo que quiere decir que esa segunda parte ha trascendido a la naturaleza. Dicha parte natural se realiza por sí sola, pero el ser humano no la siente como auténtico ser, mientras que esa parte extranatural es una suerte de proyecto de vida que está esperando a ser realizado y que es único para cada individuo. A esta última es a la que vemos como nuestro auténtico yo. De este modo, lo que diferencia al ser humano entre todos los entes del mundo, es que es el único cuyo ser no consiste en lo que ya es, sino en lo que aspira a ser. Al hombre no le queda más remedio que autofabricarse.

Aún así, por muy fundamental que sea la técnica a la hora de la autotransformación, no es la que va primero. La técnica lleva a cabo el programa humano pero no puede definirlo, pues a la técnica le es prefijada su propia finalidad. Esto es lo que hace que el programa vital humano sea pre-técnico. El individuo, a través de su capacidad técnica, desarrolla los procedimientos



más eficaces, simples y seguros para que el ser humano cumpla con sus necesidades, pero estas necesidades, a su vez, también son inventadas y se corresponden con un contexto determinado.

Por tanto, la invención primigenia, el deseo original, es pre-técnico. Pero resulta que el desear tampoco es una tarea para nada sencilla. Por un lado, tenemos los deseos que ya están ahí, que aparecen casi como un tópico de todas aquellas cosas que cualquiera podría desear. Pero encontrar ese deseo original, que es creador de aquello que todavía no está ahí, es una cuestión mucho más complicada. Y esto es lo que nos lleva finalmente a la “crisis de los deseos” que mencionábamos al principio y que está afectando a la potencialidad de la técnica. La evolución que esta ha sufrido en las últimas décadas ha hecho que nos demos cuenta de que estamos viviendo una “época técnica” y que aquello que llamamos “técnica del técnico” se caracteriza por un individuo que ha adquirido la conciencia plena de que posee una capacidad que no tienen el resto de animales y que le permite modificar su entorno a placer. La técnica es un proceso consciente y, los actos técnicos, ilimitados. El ser humano se ha dado cuenta de que vive en una realidad abrumadora donde cualquier idea puede llevarse a cabo, incluso las más extravagantes que podamos pensar. Esta falta de límites ha conseguido llevar al ser humano a una situación en la que, frente a tantas posibilidades de ser, ya no sabe quién o qué es. En definitiva, dice Ortega, la ilimitabilidad de la técnica ha hecho que el ser humano dirija su fe hacia esta de forma que su vida ha quedado vacía. El exceso de posibilidades nos deja incapaces de determinar el contenido mismo de la vida. “Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos” (Ortega y Gasset, J., 1933, p. 69).

Volviendo al presente, Diéguez encuentra cierta relación entre la “crisis de los deseos” orteguiana y la ahora conocida como “vida líquida” del sociólogo Zygmunt Bauman, caracterizada por “carecer de objetivos definidos y permanentes”. El cambio, la maleabilidad, el miedo a quedarse atrás y la flexibilidad han cobrado más fuerza que nunca. Nada tiene esto que envidiarle a la crisis de los deseos provocada por la “hipertrofia de la técnica”, es decir, esa fe desmedida en la técnica que ha dejado vacías nuestras vidas y que nos ha dejado sin saber que queremos. Que las posibilidades al alcance de la ciencia aumenten exponencialmente es inútil si este crecimiento no va acompañado de un reforzamiento de la capacidad de decidir cuál va a ser el proyecto vital para el cual vamos a necesitar de la técnica. En cambio, las múltiples opciones que se presentan ante nosotros solo consiguen desorientarnos, de forma que no sabemos cuáles son los fines que pueden dar sentido a la propia vida y esperamos que la técnica lo haga por nosotros. Pero la técnica al no tener fin en sí misma es incapaz de definir programa vital alguno. Como consecuencia de la indecisión, nos acabamos dejando llevar por los deseos, no nuestros,

sino de las masas. Por este motivo, Diéguez ve imprescindible la educación y la reorientación de los deseos para un uso de la técnica más sensato. Esta sería la única manera de sacarle partido de forma que nos ofrezca posibilidades que realmente sean beneficiosas y que nos orienten hacia la consecución de un proyecto vital.

Sin embargo, volvemos a encontrarnos con la duda de siempre: ¿debería haber algún tipo de límite para las tecnologías de mejora humana? Diéguez encuentra al menos dos elementos en la filosofía de Ortega que justificarían el poner ciertas barreras al transhumanismo: el primero sería la ética del esfuerzo deportivo. El filósofo denunciaba la “persecución de ideales abstractos e irrealizables” (Diéguez, A., 2017, p. 154), pues para él, los ideales debían ser realistas. Frente a ambos extremos, Ortega se decantaba por una “moral del esfuerzo deportivo” que nos permitiera la realización de una serie de objetivos realistas y forjados por nosotros mismos. Partiendo de aquí Diéguez se plantea si el mejoramiento genético podría llevarnos a alguno de estos dos extremos. Dicho de otra manera, si el esfuerzo puro es la voluntad vacía de “ser grandes” habría que medir con mucha precisión aquel momento en el que la mejora genética deja de preocuparse por hacernos realmente mejores, y cuando empieza a ser una carrera sin sentido hacia la acumulación de diferencias que no solo son inútiles, sino que además pueden afectar negativamente a nuestra calidad de vida. Para evitar escenarios como el segundo, solo nos queda ser vigilantes y saber elegir correctamente el momento para introducir estas nuevas tecnologías.

El segundo elemento que Diéguez ve en la filosofía de la tecnología de Ortega para determinar un criterio sobre la aplicación de las biomejoras es sobre la ausencia de la naturaleza humana. No obstante, hay algunos matices por hacer aquí. José Lasaga defendió que “el pasado es siempre el límite absoluto de lo que el hombre puede llegar a ser en el futuro. Ahora bien, su naturaleza humana (biológica y psicológica) pertenece a ese pasado: la Naturaleza es el pasado absoluto de la Historia, algo que el hombre no puede cambiar” (Diéguez, A., 2017, p. 155). La razón de ser de esta afirmación se basa en que en el pasado queda guardado todo lo que hemos sido y la base de aquello que podemos desear ser, aunque esto no quiera decir que tengamos prohibido imaginar nuevas formas de realizar nuestro proyecto vital particular. Visto esto, la única guía del hombre por el sendero de posibilidades ilimitadas de la técnica sería el pasado. La función de la historia es la de hacer memoria, pero no solo de aquellos proyectos que dieron resultado, también nos recuerda aquellos que acabaron en fracaso y las consecuencias negativas que con ellos trajeron. Un ejemplo claro es el proyecto moderno de la eugenesia liberal, el cual muestra lo fácil que es revivir los errores del pasado cuando desconocemos la historia. Este proceso de autofabricación histórica es el que debe servirnos como guía sobre cómo vivir

auténticamente, es decir, sobre cuál es el contenido fundamental de nuestro proyecto vital.

En el segundo apartado estuvimos hablando sobre la diferencia entre la mejora dentro de un rango normal para un ser humano y la mejora que excede cualquier límite humano y que da lugar al denominado posthumano. ¿Cómo vería esta diferenciación Ortega? No podemos conocer la respuesta de boca del propio filósofo, pues el tema es posterior a él, pero por su postura sobre la técnica podemos pensar que, aunque pudiera estar de acuerdo con el primer tipo de mejora, no podría apoyar un tipo de mejora radical. La razón es que este mejoramiento moderado no es sino lo que el ser humano lleva haciendo toda su historia para adaptar el medio a sus necesidades y alcanzar el bienestar. Sin embargo, el producto final del posthumanismo es precisamente un ser ya no humano que acaba por reemplazar a su creador. Si para Ortega la realidad radical descansaba en la vida humana, entonces retirar lo humano de la ecuación provocaría que la técnica perdiera su razón de ser. El posthumanismo promulga que la técnica acabará desplazando lo humano en favor de un ente nuevo, lo cual según el punto de vista orteguiano sería completamente contradictorio porque la técnica nace para reformar la naturaleza a favor de lo humano, y no para reformar lo humano a favor de un entorno futuro posiblemente deteriorado por la tecnología.

De todo lo dicho por Antonio Diéguez, encuentro que lo más importante acerca de su postura es como sitúa la reflexión y el debate por encima de la precipitación, cosa que considero fundamental a la hora de tratar cualquier temática, pero que se vuelve especialmente relevante en la discusión sobre el transhumanismo. Digo esto último porque podría ser muy fácil para nosotros dejarnos llevar por todas las novedades tecnológicas que se nos ofrezcan. Al fin y al cabo es lo que hemos hecho durante los últimos años, momento en el que el progreso tecnológico empezó a avanzar a pasos tan agigantados que, antes de poder adaptarnos a un nuevo avance, ya teníamos el siguiente en la puerta de casa. ¿No es esto acaso de lo que hablaba Ortega? Esta carrera sin pausa por ver que más nos tienen que ofrecer las nuevas tecnologías pero que, por su propio frenetismo, culmina en una crisis de los deseos en la que ya no sabemos ni quiénes somos ni lo que queremos. Precisamente este frenetismo es lo que caracteriza al mundo en el que vivimos, un mundo extremadamente competitivo y demandante que exige de nosotros mucho más de lo que somos capaces de dar. ¿No será el transhumanismo una respuesta a este mismo hecho? ¿No será el transhumanismo, más allá de las aspiraciones de inmortalidad y de juventud eterna, una reacción al “no podemos más”? ¿No será el transhumanismo la expresión última de la productividad desmedida? Con esta última reflexión podemos pasar a la conclusión.

## Capítulo 6. Conclusión

A lo largo del trabajo hemos repasado varias de las problemáticas transhumanistas, de entre las cuales, una que destaca especialmente es el asentamiento total del libre mercado sobre la biología humana, sobre todo, por su asociación con un concepto tan polémico como es el de lo “normal”. El peligro que conlleva un concepto así es que no hay nada que lo sostenga más allá del acuerdo entre los individuos. Lo normal no es algo que se presenta tal cual en la naturaleza, sino que es algo que hemos decidido declarar como normal por su continua presencia en un contexto determinado. Este factor, unido a la cuestión biopolítica acerca de cuánta capacidad de intervención debería tener el estado sobre la biología humana, equivale a darle el trabajo hecho a los estados totalitarios, pues se les estaría otorgando el poder de definir los estándares de normalidad favoreciendo una serie de rasgos por encima de otros. Pero, incluso aunque los gobiernos no tuvieran derecho a dicha intervención, darle un poder (y una responsabilidad) así a los mismos individuos también podría acabar mal. En el caso de que fueran los padres los encargados de decidir cómo sería su hijo ideal, ¿cuánto tiempo pasaría hasta que se formase un ideal de hijo perfecto detrás del cual irían todos los padres? Incluso aunque hablásemos de personas mejorándose a sí mismas, ¿no perseguirían estos al final un modelo ideal de individuo adaptado a las necesidades del mundo actual? Vemos que, independientemente de donde quede la capacidad de intervención, los resultados no difieren tanto, sino que lo que varía es el modelo de aplicación. En el primer caso, serían las instituciones oficiales las encargadas de aplicar las modificaciones, mientras que en el segundo serían instigadas a través de los juicios sociales.

Como decía Sandel, la modificación del genoma humano solo nos llevaría a un mundo de individuos idénticos entre ellos, donde lo diferente acabaría marginado y repudiado. Irónicamente, la escasa diferencia entre los individuos no significaría la creación de una sociedad más justa ni más igualitaria, de hecho, es probable que ocurriera todo lo contrario. ¿Por qué? Pues por la simple razón de que no es posible un mundo de iguales si unos tienen poder para diseñar a otros siguiendo patrones y criterios personales. Incluso aunque el objetivo de la modificación no sea esa, el modificado no va a poder evitar sentir el peso de las intenciones de su diseñador sobre él, a la vez que no se va a sentir dueño ni de su propio cuerpo ni de su propia vida, pues ya antes de su nacimiento otros empezaron a tomar decisiones irreversibles sobre su constitución a las que solo puede responder renegando de ellas en vano o aceptándolas a regañadientes.

A la responsabilidad y la falta de humildad que supone la modificación genética de los otros, se añade la pérdida de la solidaridad, pues, como dije anteriormente, bajo el mito del “hombre hecho a sí mismo”, el que sufre, sufre porque quiere. En una sociedad de individuos ideales, aquel que no quiera o no pueda acceder a la biomejora podría fácilmente ser culpado de sus propios males y abandonado a su suerte. Al final, las relaciones asimétricas entre los individuos; la falta de humildad y solidaridad más el exceso de responsabilidad; y el miedo a lo desconocido en una sociedad de individuos idénticos significan para Sandel la degradación de nuestro sistema moral.

En su momento Ortega ya anticipó lo que sería el resultado de toda la reflexión anterior, y es que la técnica ha dejado de ser una capacidad para adaptar el mundo a nuestras necesidades, para convertirse en una herramienta que adapta al ser humano a las necesidades del mundo que le rodea. Esto, unido a la tecnificación velada de lo humano que trae detrás de sí el transhumanismo, nos revela el verdadero problema de las sociedades actuales: lo humano solo importa en la medida en la que puede seguir produciendo. El valor del individuo ya no reside en su misma finalidad, sino en ser un medio que siga aportando al sistema.

Por supuesto, tampoco podemos caer en la demonización de todo lo que tenga que ver con las técnicas biomédicas, pues estas pueden ser de gran utilidad, lo que no se debe hacer es avanzar sin un análisis previo y sin una dirección clara. Diéguez tiene clara una cosa, y es que los resultados de los debates transhumanistas del futuro dependen de los debates del presente. Tenemos que ser capaces de saber qué es lo que queremos y por qué lo queremos, pero además, también debemos ser capaces de llevar a cabo un debate honesto, donde se tengan en cuenta tanto las posibilidades de la biomejora como sus inconvenientes y consecuencias de cara al futuro. Cualquier otra actitud nos hará movernos a ciegas, de forma que no sepamos si avanzamos hacia delante o hacia atrás. Esta era de la “técnica del técnico” parece caracterizarse por una suerte de obnubilación de cara a la tecnología. El avance de las últimas décadas ha sido tan rápido que, de alguna forma, nos hemos malacostumbrado a él mientras que la curiosidad por esa infinidad de posibilidades que la tecnología nos promete, nos ciega y no nos da espacio para parar a preguntarnos hacia donde estamos yendo ni cuales son las problemáticas que estamos despertando. Si Ortega estaba en lo cierto al decir que la técnica es la clave para llegar al bienestar, entonces es fundamental que nosotros, como seres humanos, nos detengamos a pensar en cómo usar la técnica para construir un mundo en el que nos sea posible vivir sin la necesidad de reemplazar nuestra condición humana por otra distinta.

## Bibliografía

Agar, Nicholas. (2013). *Truly human enhancement: A philosophical defense of limits*. The MIT Press.

Bostrom, Nick. (2005). *A History of Transhumanist Thought*. Faculty of Philosophy, Oxford University [www.nickbostrom.com](http://www.nickbostrom.com)

Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.

Habermas, Jürgen. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* [Traducción de R.S. Carbó]. Paidós.

Humanity+ (s.f.). *Transhumanism*. Recuperado el 23 de febrero de 2023 de <https://www.humanityplus.org/transhumanism>

Humanity+ (s.f.). *The Transhumanist Declaration*. Recuperado el 23 de febrero de 2023 de <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>

Humanity+ (s.f.) *Transhumanist FAQ*. Recuperado el 23 de febrero de 2023 de <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq>

Lara, F. y Savulescu, J. (eds.). (2021). *Más (que) humanos: biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*. Tecnos.

Marcos A.: “Biopolítica mínima”, Red de Investigaciones Filosóficas José Sanmartín Esplugues, 04/02/2022. Disponible en: [http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/textos2022/Scio\\_Biopolitica.pdf](http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/textos2022/Scio_Biopolitica.pdf)

Monterde Ferrando, R. (2021). *El ocaso de la humanidad: La singularidad tecnológica como fin de la historia* [Tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir].

Organización Mundial de la Salud. (1948). *Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud*. Recuperado en marzo, 2023, de <https://www.who.int/es/about/governance/constitution>

Ortega y Gasset, O. (1933). *Meditación de la Técnica*. Revista de Occidente.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (s.f). Mejorar. En *Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.6 en línea]. Recuperado en marzo, 2023, de <https://dle.rae.es/mejorar?m=form>

Rodríguez, B. (2012). Sobre la relevancia moral de la distinción mejora-tratamiento. *Dilemata*, 10, 307-328. Recuperado a partir de <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/181>

Sandel, Michael J. (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería*

*genética*. Marbot ediciones.

Savulescu, J., Bostrom, N. (2009). *Human enhancement*. Oxford University Press Inc.

Vita-More, N. (1983). The Transhumanist Manifesto. *Humanity+*.

<https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>