

*El debate en torno al futuro
del ser humano: la cuestión
de las antropotécnicas*



José Ignacio Galparsoro Ruiz
Ateneo Riojano
5 junio 2014

Ateneo Riojano
Muro de Cervantes, 1-1º 26001-Logroño
941251938
info@ateneoriojano.com

Depósito Legal: LR621-2014

1- Introducción

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

En algunos casos, la cuestión hace que se despierten ciertos fantasmas. Se tiene la impresión de que el hombre está suplantando el lugar que tradicionalmente le fue otorgado a Dios. Dios sí sería capaz de proyectar la evolución mediante un diseño inteligente, cuya finalidad sería precisamente el surgimiento de la razón humana. Pero esta última no

debería jamás ocupar el lugar de su creador, pues la razón humana no es más que una pálida e imperfecta copia de la perfecta razón divina. Los defensores de la hipótesis del denominado “diseño inteligente” zanján así el problema.

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

La técnica ha sido considerada por muchos como el intento de dominar el medio externo al hombre. Para lograr tal fin, el hombre no duda en modificarlo. La aplicación de la técnica al ámbito de la naturaleza para beneficio del hombre puede suscitar algunas voces discordantes. Pero está claro que las protestas (provenientes, en gran parte, de los defensores de las utopías religiosas —Iglesias— o políticas —en autores como Habermas o Fukuyama—) suben de tono cuando se plantea la posibilidad de aplicar la técnica al hombre con el fin de modificar la naturaleza humana, para tratar de mejorarla. Estamos ante la cuestión de lo que,

siguiendo a un autor como Sloterdijk podríamos denominar “antropotécnica”.

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

automáticamente abrazar la tecnofilia; reflexionar sobre el problema de las aplicaciones de la *techné* al *bíos* no ha de significar necesariamente que quien reflexiona sea un monstruo apólogo del nazismo. Es preciso espantar estos fantasmas, pues está en juego la libertad del pensar filosófico.

Para abordar el problema, la conferencia se ha estructurado de la manera siguiente: en primer lugar, se exponen las ideas de un defensor del autodiseño humano, como Gregory Stock; a continuación, se presenta la reacción a estas ideas por parte de los defensores del por algunos llamado hiperhumanismo (Fukuyama y Habermas); después, se examinan algunas ideas de autores críticos con Habermas como Sloterdijk y Marchesini; antes de la conclusión, se hace alusión a un autor como Allen Buchanan, que analiza la cuestión desde la óptica del denominado “Human enhancement”.

2.- Stock: en defensa del autodiseño humano

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

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

Para Stock no nos debe caber ninguna duda de que si somos capaces de manipular los embriones, lo haremos. Y ello marcará el inicio del autodiseño humano. No podemos predecir cuándo ni dónde sucederá esto, pero podemos estar seguros de que sucederá y de que ello “transformará el proceso evolutivo”. La reproducción se convertirá en un “proceso social altamente selectivo”, que es “mucho más rápido y efectivo para expandir los genes triunfadores que la tradicional competición sexual y selección de pareja” (Stock 2002, 3).

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

Según Stock, quienes practican esta estrategia de la avestruz basan su posición no ya en razones médicas, sino “políticas, sociales y filosóficas” (Stock 2002, 155)

El fantasma de los horrores que los nazis cometieron bajo el paraguas de la retórica genética tiene mucho que ver con el espontáneo rechazo ante cualquier posibilidad de manipulación genética humana. Este rechazo proviene de campos tan diversos como el de los fundamentalismos religiosos, el de los bioéticos o el de los medioambientalistas (Stock 2002, 156). Todos ellos se oponen categóricamente a las futuras tecnologías reproductivas como la clonación, el diagnóstico genético de preimplantación avanzada o la mejora de la línea germinal. Se presentan a sí mismos como las voces de la razón y de la precaución, intentando proteger a la humanidad de esos peligrosos productos derivados de la ciencia médica. Dado que la humanidad no ha necesitado de tales novedosos procedimientos reproductivos para alcanzar el presente, no ven buenos argumentos para considerar que en el futuro sean necesarios o beneficiosos y estiman que es mejor retrasarlos lo más posible y, llegado el caso, paralizarlos (Stock 2002, 165). Stock no está de acuerdo con esta conclusión y le da la vuelta a los argumentos sobre los que se basan. Y es que impedir la progresión de las nuevas biotecnologías significaría precisamente entorpecer una de las características fundamentales del ser humano, que no es otra que su aventurero espíritu de exploración (Stock 2002, 170).

Es preciso salir de los límites demasiado estrechos de los viejos marcos categoriales en los que se mueven quienes rechazan las futuras tecnologías reproductivas. Para ello sería preciso, en primer lugar, desacralizar el medio ambiente natural y las fuerzas evolutivas que nos moldearon. Sin que ello implicara sacralizarnos a nosotros mismos. Debemos, más bien, ser conscientes de nuestras limitaciones y de nuestras

debilidades. No nos debería sorprender que la idea de que pudiéramos configurar no sólo nuestro mundo futuro sino nuestro propio futuro como especie aterrice a mucha gente.

El hecho de que en el proceso intervenga la conciencia humana no significa que el proceso mismo no esté sujeto a la misma incertidumbre característica del mecanismo de la selección natural. Con la biotecnología se cometerán errores, como los cometen también “la variación por azar y la selección natural” (Stock 2002, 184). Lo que cambia ahora es la introducción de un elemento novedoso: la conciencia humana. Y esto es, para Stock, un hecho: “el enorme proyecto colectivo de una evolución humana consciente ha comenzado” (Stock 2002, 184). De una manera que a muchos puede resultar chocante, Stock viene a afirmar que la concepción de nuestra descendencia en el laboratorio, y no ya en la alcoba, es simplemente la aplicación de un tipo de tecnología (por tanto, la aplicación de un elemento perteneciente a la cultura humana). Las tecnologías reproductivas no hacen sino tomar el relevo de esas tecnologías que utilizaron nuestros antepasados: el fuego, el vestido, etc. (Stock, 2002, 185). Son, por tanto, una manifestación más de la cultura humana. En este sentido, si la cultura es, en un sentido amplio, lo específico del hombre, está fuera de lugar afirmar que el cambio que representan las tecnologías reproductivas —en cuanto pertenecientes al ámbito de la cultura y, por consiguiente, (en la medida en que la cultura es también una parte integrante del ámbito natural) al de la naturaleza— sería un elemento antinatural. Stock deja claro que una transformación consciente de nosotros mismos no significa que seamos menos humanos de lo que éramos hace decenas de

miles de años (Stock 2002, 197). No se trata, por tanto, de ir más allá de los límites humanos: “Rehacernos a nosotros mismos es la última expresión y realización de nuestra humanidad” (Stock 2002, 197). Lo que ahora está ocurriendo es un “nacimiento”, pues se abre para el ser humano “la maravilla de una nueva vida y de nuevas posibilidades (Stock 2002, 199). Y este nacimiento ha de ser considerado como la continuación de un proceso que se inició hace decenas de miles de años. Para Stock no se trata, pues, de renegar de nuestro pasado ni de considerar nuestra constitución biológica como una pesada carga que debiera ser arrojada para liberarnos de ella.

La posición de Stock es, pues, crítica frente a esos transhumanistas radicales que quieren liberarse de la “esclavitud” de nuestros genes. Un significativo ejemplo de esta posición es la mantenida por un personaje como Max More (cuyo verdadero nombre es Max T. O’Connor), quien se presenta a sí mismo como “*Strategic philosopher*”. Los transhumanistas radicales, con More a la cabeza, proponen, pues, un cambio radical en la naturaleza humana, provocado de manera consciente por el propio hombre, cansado de las limitaciones que le ha tocado en suerte en la lotería de la selección natural. Estas posiciones (que en la mayoría de las ocasiones proviene de autores que se mueven fuera del ámbito académico) han tenido un gran impacto mediático, ante lo cual otros autores contrarios a ellas se han creído en la obligación de responder.

3.- Fukuyama y Habermas: en defensa de la estabilidad de la naturaleza humana ante la aplicación de antropotécnicas

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

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

Y, para Fukuyama, esta posición es completamente insostenible. Este autor ya analizaba la cuestión de manera más detallada en un libro escrito unos años atrás (Fukuyama 2002), cuyo título en inglés reza así: *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. Debería haber sido traducido por: *Nuestro futuro posthumano*. No obstante, los editores de la versión en castellano decidieron, movidos probablemente por la oportunidad comercial, titularlo de esta manera: *El fin del hombre*. Fukuyama es un autor conocido por su obra (y por su lema de) *El fin de la historia*; por ello, se habrá creído oportuno conservar la

palabra “fin” en el título en castellano. Sea como fuere, el título de la versión original inglesa denota el interés de este autor por un problema que es planteado con claridad desde el principio:

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

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

Así pues, para Fukuyama existe una “esencia” humana que hay que preservar a toda costa. Otro autor que presenta esta posición es Habermas (2002), en su obra *El futuro de la naturaleza humana*. Es significativo que estos dos autores que se sitúan políticamente en bandos contrapuestos —defendiendo Fukuyama el liberalismo tan criticado por Habermas— mantengan la misma actitud combativa contra las biotecnologías aplicadas al hombre precisamente en base a razones político-morales¹. Los dos autores contemplan el problema de la aplicación de la tecnología a la biología humana desde una perspectiva política: la política debería regular esta aplicación, pues en el caso contrario, la esencia humana y, como consecuencia de ello, la actual configuración ético-política podría verse seriamente amenazada. En sus argumentaciones ambos coinciden en su antipatía por autores como Nietzsche y en agitar los fantasmas del nazismo, en lo relativo a las consecuencias indeseables de su retórica eugenésica. Pero, en el fondo, se esconde una actitud claramente conservadora del actual *status quo* y un temor a que un cambio en la consideración del hombre provoque un cambio en la manera de plantear nuestra cosmovisión.

Habermas parte de una constatación:

¹ El rechazo espontáneo a la aplicación de técnicas al ser humano no es exclusivo ni de la derecha (Fukuyama, Spaemann) ni de la izquierda (Habermas). El oyente no podrá apoyarse decisivamente en sus simpatías políticas para posicionarse en el debate. Puede que en este ámbito también la clásica distinción entre izquierda y derecha esté dando síntomas de envejecimiento y ya no nos sirva, al menos en este debate. Y podríamos sospechar que esta distinción entre izquierda y derecha ya no nos sirve tampoco para otros importantes debates (educación, muerte digna, etc.) que están hoy encima de la mesa.

El avance de las biociencias y el desarrollo de las biotecnologías no sólo amplían las posibilidades de acción ya conocidas sino que posibilitan un nuevo tipo de intervenciones. Lo que hasta ahora estaba ‘dado’ como naturaleza orgánica y como mucho podía ‘cultivarse’ entra ahora en el ámbito de la intervención orientada a objetivos. [...] Se desvanece la frontera entre la naturaleza que ‘somos’ y la dotación orgánica que nos ‘damos’. (Habermas 2002, 24).

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

delimitación de la frontera entre personas y cosas debe permanecer clara. Nos encontramos aquí ante un buen ejemplo de pensamiento dicotómico-dualista, cuya estrategia consiste en trazar líneas perfectamente impermeables entre los términos contrapuestos. A Habermas le molestan las fronteras poco definidas. Por eso quiere clarificar y delinear bien estas fronteras, lo cual contrasta con pensadores como Nietzsche o Derrida que pretenden más bien derribar fronteras. Se entiende, entonces, la animadversión de Habermas para con estos autores.

Habermas explicita aquí claramente su posición favorable de trazar fronteras nítidas para zanjar el problema. La naturaleza “interior” (i.e., la “esencia” del hombre) debería ser, a lo que parece, inexpugnable, intocable e impermeable a la naturaleza “exterior” (i.e., al mundo de la técnica, ejemplificado en las biotecnologías). Se excluye, a priori, cualquier posibilidad de “hibridación” entre la “naturaleza humana” y la alteridad del mundo de la técnica. La técnica es considerada como un mero instrumento, como un elemento extraño que se yuxtapone a la esencia humana, cuya pureza se trata de salvaguardar. Esta posición debería quedar reflejada jurídicamente en esta fórmula: “Derecho a una herencia genética en la que no se haya intervenido artificialmente” (Habermas 2002, 41). En caso contrario, es decir, si se defendiera la “autotransformación genética de la especie” (i.e., la intervención consciente en el proceso evolutivo) se socavarían las más profundas normas éticas del ser humano. Un cambio genético como el propuesto por los transhumanistas traería consigo un cambio en la consideración ética que sería, para Habermas, nefasto.

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

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

Es significativa la inversión axiológica de la pareja natural/cultural que se produce a la hora de considerar la cuestión que nos ocupa. Los antropólogos culturales habían establecido nítidamente una oposición entre naturaleza (mala) y cultura (buena). Para ellos, la cultura habría servido para “domesticar” nuestro lado más salvaje; en esta medida, la cultura nos aleja de la naturaleza, por lo hay que romper las amarras con esta última. Ahora, cuando los defensores más radicales del transhumanismo afirman que, efectivamente, ha llegado la hora de romper amarras con la naturaleza, abandonando la esclavitud que nos mantenía unidos a

la biología, surgen las protestas y se tiende a valorar a lo natural (i.e., a la esencia humana) como lo bueno, frente a la intervención de la tecnología (la cultura) sobre la naturaleza. Ahora lo natural es lo bueno y lo cultural es lo malo. La instrumentalización de la naturaleza humana es el gran peligro que nos acecha. Por eso, hay que salvaguardarla. Aunque para ello sea preciso hacer inverosímiles piruetas argumentativas: hay que salvaguardar la naturaleza humana (su pureza genética) para salvaguardar así lo que caracteriza y distingue a la especie humana de las demás especies (su moral, es decir, su cultura). Es decir, que por un lado se parte claramente de la separación de los dos ámbitos y, por otro, se confunden. Parece indicarse que la cultura es una parte significativa de la naturaleza humana, pero, al mismo tiempo, se evita decirlo explícitamente. Por una parte, se critica radicalmente las “nociones biológicas socialdarwinistas” (Habermas 2002, 36) pero, por otra parte, se utilizan los mismos argumentos de quienes defienden estas nociones para mantener una posición que aparentemente se sitúa en sus antípodas. En lugar de afinar filosóficamente los términos implicados en este problema crucial, la estrategia de Habermas es descalificar al adversario, tachándole de pronazi.

4.- Sloterdijk: en torno a las antropotécnicas

Esto es lo que hizo Habermas (utilizando unas maneras que, siendo benévolos, podríamos calificar de poco elegantes) acusando (en *Die Zeit* y sirviéndose, según cuentan, de la mediación de Thomas Assheuer) a un autor como Sloterdijk de proponer un proyecto de cría de seres humanos, muy cercano a la ideología nazi y

completamente alejado del humanismo ilustrado. El gran “pecado” de Sloterdijk fue limitarse a publicar un libro (Sloterdijk 2000) que reflejaba lo expuesto en una conferencia pronunciada en julio de 1999 en el castillo de Elmau (Baviera), y en el que se decía (sin profundizar demasiado en la cuestión) que las técnicas de la ingeniería genética y, en general, las biotecnologías están abriendo una serie de posibilidades a las que el hombre no debería dar la espalda, escudándose en prejuicios morales. Sloterdijk, pese a mostrarse muy prudente, desata la ira de Habermas, entre otras cosas por cometer la osadía de referirse en su obra a autores “malditos” como Nietzsche o Heidegger². Más allá de estas polémicas estériles (que desprenden el tufillo de una disputa por el trono de la filosofía alemana), creo que merece la pena detenerse en las propuestas de Sloterdijk por ellas mismas, sin prestar demasiada atención a las malhumoradas invectivas provenientes del campo habermasiano.

Así, encontramos una reflexión muy interesante de Sloterdijk en una conferencia impartida en la UNIA, en Sevilla (Sloterdijk 2003). A diferencia de Habermas, Sloterdijk afirma que es difícil establecer una nítida distinción entre lo natural y lo artificial. Y se hace eco de la actitud de la corriente posthumanista, que, liberándose de la actitud de miedo ante las máquinas, recupera la actitud xenolátrica (i.e., la adoración del

² Zizek (2001, 56-sq) critica las “exageradas reacciones” de Habermas: “Es bastante triste ver cómo Habermas intenta controlar los explosivos resultados de la biogenética, encauzar sus consecuencias filosóficas. Toda su intervención revela el temor de que algo pueda modificarse profundamente, de que pueda surgir una nueva dimensión del ‘hombre’, y de que la vieja representación de la dignidad la autonomía humanas no se conserve indemne”.

otro, del extranjero) y se plantea la necesidad de desarrollar un pensamiento ecológico (en su sentido más amplio) que tenga en cuenta no sólo el entorno natural, sino también el tecnológico. La filosofía no se ha preocupado por reflexionar sobre las máquinas, porque las consideraba entidades sin alma. Ha llegado el momento de liberarse de estos prejuicios y de ponerse a pensar con seriedad este problema de la relación del hombre con las máquinas. Hay que liberarse, en primer lugar, de esa histeria antitecnológica, que piensa que tenemos que desarrollarnos al margen de las máquinas. Sloterdijk deja claro que es necesario relacionarse con ellas y que hay que asumir que es imposible vivir en un entorno construido y habitado sólo por humanos. Llega a abogar por una especie de poligamia entre hombre y tecnología, aunque para ello debamos prescindir de la imperante interpretación humanista del mundo, que se estructura sobre la dicotomía entre sujeto y objeto. Los hombres, concluye Sloterdijk, “necesitan relacionarse entre ellos, pero también con las máquinas, los animales, las plantas ..., y deben aprender a tener una relación polivalente con el entorno” (Sloterdijk, 2003).

Otra reflexión interesante la encontramos en un texto publicado en la revista *Sileno* en 2001, que reproduce una conferencia impartida en Madrid (y también en Harvard) en 2000. Aquí, Sloterdijk reflexiona en torno a las bases filosóficas sobre las que descansan posiciones como las de Habermas. Sloterdijk cree que las categorías filosóficas de la metafísica clásica son inútiles para pensar nuestro presente y, más concretamente, para pensar la cuestión de la aplicación de la técnica al ser humano:

Debemos a Gotthard Günther el haber demostrado que la metafísica clásica, basada en la conjunción de una ontología monovalente (el ser, el no ser no es) y de una lógica bivalente, precisa en muchos aspectos de revisión. Con ellas no es posible articular hoy de modo adecuado ni las concepciones básicas actualmente en vigor sobre los objetos de la naturaleza ni las relativas al modo de ser de los eventos culturales. El atenerse a las divisiones conceptuales tradicionales conduce a la incapacidad absoluta de describir de modo ontológicamente adecuado ‘fenómenos culturales’ tales como instrumentos, obras, signos, creaciones artísticas, leyes, costumbres, libros, máquinas y todos los demás artilugios, ya que en construcciones de este tipo la separación básica de alma y cosa, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismo tiene necesariamente que fallar: de hecho, todos los ‘objetos’ culturales son según su constitución híbridos con un ‘componente’ espiritual y otro material; y todo intento de decir lo que ellos —en el marco de una lógica bivalente y de una ontología monovalente— sean ‘propiamente’ conduce sin remedio a reducciones sin salida y a cercenamientos destructivos. Si se toma, al modo platónico, a las ideas por lo propiamente ente, la materia no puede entonces ser sino una especie de no-ser; si se sustancializa la materia, las ideas son dejadas de lado como algo impropio, no-ente, epifenoménico. Estos fallos y reducciones no son obviamente errores de determinadas personas, sino que muestran los límites de una gramática. Son, en este sentido, errores de ‘guías de itinerarios’ para toda una época. La ‘errancia’ no es en tal perspectiva sino la huella que el programa platónico-aristotélico (en general, el programa de cultura superior) ha dejado en la historia mundial: llegar a adueñarse de la totalidad de lo ente por medio de la bivalencia. (Sloterdijk 2001, 82-83).

Según Sloterdijk, los desarrollos de la cibernética y de la biología moderna “obligaron a una nueva descripción, tanto de lo ‘artificial’ como de lo ‘natural’”, surgiendo eso que Sloterdijk denomina “principio de información”, el cual aparece como “un tercer valor entre el polo de reflexión y el cósmico, el espíritu y la materia, los pensamientos y las cosas”. Las máquinas inteligentes y los artilugios culturalmente creados ponen en un aprieto al pensar tradicional, obligándole a reconocer el hecho de que ahí “el ‘espíritu’, la reflexión o el pensar se han introducido en estados de cosas existentes” (Sloterdijk 2001, 83). Esto ya no puede ser pensado con la lógica dicotómica de la metafísica tradicional. Para hacerlo es necesario una lógica como mínimo trivalente y una ontología polivalente. Sloterdijk reconoce los pasos dados en esta dirección por autores como Günther, Deleuze, Derrida, Luhmann, Michel Serres, Bruno Latour, y otros.

El surgimiento del aludido “principio de información” tiene importantes consecuencias, pues éste afecta por ejemplo a la inteligencia artificial, a la memoria y también afecta a la biología. Poder afirmar que “hay genes” significa que la situación ha cambiado. Esto sólo puede ser pensado con otras categorías diferentes de la metafísica tradicional, pues representa “el salto del principio de información a la esfera de la naturaleza”. Es decir, un salto que no podía ser pensado con la lógica bivalente (dicotómica) de la metafísica, que obligaba a establecer un corte radical entre estos dos ámbitos. Esto no deja de tener sus consecuencias, pues, en la medida en que hablamos de memorias realmente existentes (con los genes, por ejemplo), y de sistemas que se autoorganizan (en biología e, incluso,

en inteligencia artificial), “pierde validez la distinción metafísica entre naturaleza y cultura”.

La distinción radical planteada por la metafísica entre lo subjetivo y lo objetivo (poniendo lo anímico y lo humano en una parte y lo cósmico y lo mecánico y no humano, en la otra) salta por los aires. Ya no es posible mantener esta división.

Sloterdijk subraya un caso especialmente relevante:

La intromisión más espectacular de lo mecánico en el campo subjetivo que parecía antes autónomo se enuncia ya en las tecnologías genéticas. Pues éstas ponen un amplio ámbito de condiciones corporales del yo al alcance de las manipulaciones artificiales. (Sloterdijk 2001, 85).

Esta irrupción de lo mecánico en el otrora inexpugnable campo de la subjetividad está rodeada de miedos (y, añade Sloterdijk, de mucho “desconocimiento”) en autores como Habermas, Ernst Tugendhat o Robert Spaemann. Para todos ellos parece que el yo estuviera perdido y se hubiera convertido en una cosa. Si se viola la ciudadela de la subjetividad ésta parece irremediablemente sumirse en la cosificación. Pero esta visión no es más que el fruto de la lógica dicotómica con la que continúan pensando sus autores. Ello trae como consecuencia lo que Sloterdijk denomina “histeria antitecnológica”. Es tal el terror que autores como Habermas tienen de perder el precioso tesoro de la subjetividad que cualquier atisbo de intrusión en este ámbito del mundo mecánico es inmediatamente descalificado. Esto lo ha experimentado el propio Sloterdijk en sus propias carnes. Y no es más que el

resultado de una posición tan profundamente conservadora que llega a convertirse en reaccionaria:

La histeria antitecnológica que tiene preso a un amplio sector del mundo occidental es un producto de la descomposición de la metafísica, como se delata en su aferrarse a falsas divisiones de lo ente para rebelarse contra procesos en los cuales se han superado ya dichas divisiones. Esa posición es reaccionaria en el sentido esencial de la palabra, ya que expresa el resentimiento de la superada bivalencia contra la incomprendida polivalencia. Esto vale sobre todo para los hábitos de la crítica del poder que siguen estando motivados metafísicamente de modo inconsistente. (Sloterdijk 2001, 86)



Las posiciones metafísicas se aferran, pues, al dualismo. La histeria antitecnológica sería uno de los últimos coletazos de la metafísica. Sloterdijk subraya que esta posición es reaccionaria (en términos deleuzianos, reactiva), pues presenta una muy desgastada concepción del poder. La posición de Habermas se ve claramente afectada por esta crítica. Ésta pretende mantener el *status quo*. En el fondo, la de Habermas es una posición extremadamente conservadora.

Algunos autores, como Habermas o el propio Fukuyama, defienden con uñas y dientes la ciudadela de la subjetividad ante lo que ellos interpretan como un ataque proveniente de prácticas entre las que destacan muy particularmente la ingeniería genética. Se interpreta que lo “cósico” invade el terreno de lo subjetivo. Pero hay que insistir en que esta interpretación sólo se sostiene por referencia a la vieja metafísica dualista, que se aferra en establecer una clara distinción entre los dos polos de lo subjetivo y de lo objetivo y en la toma de partido que representa defender a toda costa los derechos del primero de ellos. Todo lo que no sea una defensa de la subjetividad (del “mundo de la vida”, en el vocabulario fenomenológico que muchos de ellos adoptan) es inmediatamente descalificado y tachado de “antihumanismo”. Ante ello, parece razonable reclamar la conveniencia de construir una nueva concepción de la antropología liberada de la vieja metafísica y acorde a una ontología plurívoca. (Un ejemplo de esta nueva concepción de antropología puede ser encontrado en la obra de Jean-Maria Shaeffer *La fin de l'exception humaine* (2007). Otro ejemplo lo podemos encontrar en Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*. También Gilbert Hottois (2005) habla de una antropología no

vinculada ya exclusivamente a una concepción del hombre como animal simbólico, sino que considera también su vertiente de animal técnico).

Hay que llevar hasta sus últimas consecuencias el hecho de que el hombre está en el mundo no con las manos vacías. En las manos tiene herramientas y ello es un elemento constituyente. Si el hombre es hombre es, según Sloterdijk, porque “una técnica lo ha hecho surgir de lo prehumano”. Ello significa que el hombre está vinculado a la técnica, que la técnica no es ajena al hombre y que, en esta medida, está fuera de lugar intentar separar estos dos elementos (el hombre y la técnica), y condenar moralmente los intentos por aplicar la técnica al hombre (actitud que, dicho sea de paso, se condensa en la palabra “antropotécnica”³):

“A los hombres no les ocurre nada extraño cuando se exponen a nuevas producciones y manipulaciones, ni hacen nada perverso o contra natura si se alteran autotécnicamente, suponiendo que tales intervenciones y ayudas ocurran a un nivel de comprensión de la ‘naturaleza’ biológica y social del hombre lo suficientemente alto como para que puedan ser efectivas como auténticas, sensatas y beneficiosas coproducciones con el potencial evolutivo”. (86)

³ Sloterdijk (2012, 24) proporciona la siguiente caracterización de “antropotécnica”: “Procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte.”

5.- Marchesini: La crítica al transhumanismo y al hiperhumanismo

Una posición que coincide en muchos aspectos con la de Sloterdijk la encontramos en un autor menos conocido que éste, pero que ha sabido abordar la cuestión que nos ocupa de una manera clara, directa y muy bien informada. Este autor es el italiano Roberto Marchesini (Marchesini 2002; 2009), que se sitúa al margen de la polémica Habermas-Sloterdijk, y que hace su investigación por una vía independiente de estos dos autores, a los que no cita. A diferencia de Habermas y de Fukuyama —representantes de lo que Marchesini denomina “hiperhumanismo”—, Marchesini plantea el problema huyendo de toda visceralidad, discutiendo ideas y no descalificándolas en función de su presunta afinidad con lamentables hechos históricos. La tecnofobia mostrada por estos autores, en favor de la salvaguarda de una supuesta esencia humana que debería permanecer inalterada ante la amenaza de las modificaciones provocadas por las biotecnologías, es criticada por Marchesini. Pero la crítica a las posiciones hiperhumanistas no significa que este autor defienda la tecnofilia propuesta por el transhumanismo radical. Así, no está de acuerdo en que el cuerpo sea un fardo pesado que sería conveniente abandonar para pasar a otra dimensión que trascendería nuestras condiciones biológicas. Es decir, no se trata de abandonar, como pretenden los transhumanistas más radicales, la pertenencia a la especie *Homo sapiens*.

Marchesini toma sus distancias con respecto a hiperhumanistas y transhumanistas radicales o, lo que es lo mismo, ante tecnófobos y tecnófilos. No se trata de denigrar ni de ensalzar la tecnología aplicada al hombre. Se trata de analizarla con parámetros diferentes a los de

estas dos concepciones. Pero para ello se requiere superar esa concepción filosófica de fondo que recorre a ambas: el “modelo dicotómico” (Marchesini 2002, 72-ss), que se remonta al dualismo platónico-cartesiano y que tiene como consecuencia la consideración de los elementos constitutivos del par “naturaleza/cultura” (y, más concretamente, en el caso que nos ocupa del par “naturaleza/artificio”) como dos ámbitos separados por una infranqueable barrera ontológica. En esto, hay continuidad entre Marchesini y Sloterdijk. Esta concepción ha dado lugar a una radical separación entre hombre y máquina o entre hombre y animal (Ibíd., 77). Y esta separación vendría dada por la cultura, que es vista como algo sustancialmente diferente a la realidad biológica. La cultura no sería más que un apósito o complemento de la realidad biológica. Pero en cualquier caso, se trataría de un elemento ontológicamente diferente. Este modelo dicotómico es sostenido por la concepción dominante (al menos hasta hace bien poco) en la antropología, que habla de un segundo nacimiento del hombre, es decir, de un pasaje desde el ámbito de la naturaleza al de la cultura. Pero esta concepción introduce, a modo de injerto, dentro del ámbito humano un elemento extraño, que es precisamente el que permite diferenciar radicalmente al hombre del animal: “mientras que el animal se realizaría exclusivamente en el seno del contexto natural —es decir, en el interior de la llamada primera naturaleza—, el hombre tendría la necesidad de ser completado —o sea, de la intervención de la cultura, considerada a todos los efectos como una segunda naturaleza” (Ibíd., 79). Del mismo modo, las máquinas son vistas como algo fundamentalmente ajeno al hombre. Se trata de salvaguardar la pureza del hombre con respecto a la

contaminación que pudiera provenir de los ámbitos animal o maquinal, revelándose una posición claramente antropocéntrica. Con ello, el hombre se encierra dentro de sí mismo, renunciando a establecer cualquier relación con su alteridad.

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

Marchesini denomina “antropodescentrismo” (Ibíd.. 175).

Un buen ejemplo de ello es el efecto que la tecnología ha ejercido sobre las presiones selectivas. Ya Darwin (en *El Origen del hombre*) intuyó el efecto de la cultura sobre la selección natural (algo que Patrick Tort [2008] denominó el “efecto reversivo” de la evolución). Este proceso no hace sino acelerarse con la técnica contemporánea, haciendo aún más evidente el “significado conjugativo” de la *techné* y menos plausible el carácter de “apósito” o de suplemento extraño al hombre defendido por la antropología más tradicional (Gehlen). Pero hay que dejar claro que la técnica no podrá en ningún caso sustraerse por completo al proceso selectivo. Para Marchesini, el que la cultura (la técnica) pueda influir sobre la naturaleza (la selección natural) no significa que pueda liberarse completamente de ella (Ibíd., 178).

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

Las de Sloterdijk y Marchesini son, pues, propuestas que consideran la relación con la alteridad del hombre como una oportunidad no sólo positiva, sino incluso necesaria para él. Abogar por que el hombre se encierre en sí mismo sería tanto como ir en contra de su propia naturaleza, y contribuiría más a acercarse con mayor rapidez a su fin que a desarrollar todas sus posibilidades. El hombre no ha de temer, pues, perder su propia esencia si se hibrida con la alteridad. Para Sloterdijk y Marchesini, renunciar a esta hibridación es lo que precisamente conduciría al hombre a renunciar a ser eso que potencialmente, por su propia naturaleza, puede llegar a ser. Por tanto, no se puede apelar a una presunta naturaleza humana inalterable para negar tal hibridación porque, con ello, lo que se está haciendo es precisamente negar lo que constituye una de las características fundamentales de la naturaleza humana, a saber: la de mover constantemente sus límites.

La aplicación de las técnicas al ser humano puede ser entendida, a la manera de los defensores del “transhumanismo”, de un modo radical: como el deseo del nacimiento de una nueva especie biológica heredera de la nuestra. O puede entenderse, a la manera de Marchesini o de Sloterdijk, de otro modo, tal vez más nietzscheano: lo “posthumano” como resultado de las antropotécnicas no sería lo propio de una nueva especie biológica, diferenciada de la nuestra, sino una manera de ser humano que hoy no es reconocida como tal. Representaría una ampliación de los límites de lo que se considera hoy que es lo propio del hombre. Algunos ámbitos de los que hoy se duda —o incluso se niega abiertamente— su pertenencia al campo de lo humano, en un futuro podrían considerarse con total normalidad que entran dentro de este terreno. Entendido de este

modo, lo posthumano designaría la posibilidad de una humanidad más amplia, que abarca características que hoy muchos se niegan a considerar como humanas (por ejemplo, un hombre con chips en su cerebro, o alterado genéticamente).

6.- Buchanan: el “*Human Enhancement*”

Entramos aquí en el tema que en el ámbito anglosajón se denomina “*Human Enhancement*”. La bibliografía es muy extensa. A mi modo de ver, el autor más interesante de cuantos he examinado es Allen Buchanan, que ha publicado varios artículos y dos libros sobre la cuestión (2011a, 2011 b).

Buchanan va a proporcionar argumentos que critican la acérrima defensa que autores como Fukuyama hacen de la inmutabilidad de la naturaleza humana. Buchanan intenta desmontar muchos prejuicios que se han construido en torno a la aplicación de las mejoras biomédicas sobre el hombre. Lo primero es mostrar que desde tiempos inmemoriales existen mejoras no biomédicas y nadie parece que se queje por ello. La mejora no es, pues, algo nuevo. Por el contrario, el progreso humano ha dependido de la mejora. En segundo lugar, Buchanan muestra que deberíamos ser cautelosos en insistir en la excepcionalidad de la mejora biomédica —asumiendo irreflexivamente que porque una mejora implica medios biomédicos, debe ser algo especialmente profundo en sus efectos o especialmente problemático moralmente. Las grandes mejoras históricas —la revolución agraria, las instituciones, la alfabetización, la habilidad numérica, y las computadoras— nos han afectado profundamente; han transformado radicalmente la vida humana y hecho de

nosotros lo que somos. (De hecho, no es evidente que las mejoras biomédicas tendrán un gran impacto; muchas de ellas casi no lo tendrán). Asimismo, cada una de las mejoras históricas no biomédicas ha creado retos morales —en muchos casos los mismos que creará la mejora biomédica. Ni el problema de las malas consecuencias accidentales ni la preocupación sobre el empeoramiento de las injusticias existentes es exclusivo de la mejora *biomédica*. De hecho, estos problemas surgen de las tecnologías en general, no sólo de las tecnologías de la mejora (p. 24).

Otro prejuicio que Buchanan quiere despejar es el siguiente: muchos (por ejemplo, los miembros del Consejo de Bioética del Presidente Bush) ensalzan la sabiduría de la naturaleza en términos evolucionistas y consideran que es insensato interferir con esa sabiduría. Esto es, para él, propio de un pensamiento religioso pre-darwiniano. Porque para Darwin la naturaleza no pone de manifiesto un diseño inteligente, sino categóricamente no inteligente. La evolución no produce obras maestras de diseño, sino inestables obras inacabadas (p. 28). Tampoco sigue un plan. La evolución, más bien, modifica los organismos en respuesta a problemas a corto plazo, sin pensar en los efectos a largo plazo (p. 29).

Buchanan quiere mostrar que la evolución es más como un reparador moralmente ciego, caprichoso, firmemente encadenado que como un maestro ingeniero (p. 29). De la visión que se tenga de la naturaleza dependerá la manera que se tendrá de considerar la cuestión de la mejora. En realidad, lo que condujo a Darwin a la teoría de la selección natural fue la imperfección del diseño biológico (las mutaciones se

producen por azar: son “errores” de la copia del original).

Y este es un buen argumento, según él a favor de lo que se denomina modificación genética intencional, actuación que es demonizada por autores como Habermas. La sigla en inglés es: IGM (Intentional Genetic Modification), que se distingue de la UGM (Unintentional Genetic Modification). La UGM sería el modo que tendría de actuar la selección natural, es decir, el proceso evolutivo sin intervención intencional, es decir, humana. La IGM sería la propia de las antropotécnicas biomédicas.

Para Buchanan, “una de las ventajas principales de la IGM (intentional genetic modification) es que nos ayudaría a evitar o a mejorar los estragos que sufrimos como resultado de la desconsideración de la UGM (unintentional genetic modification) con respecto a la calidad de vida post-reproductiva” (es decir, en la vejez) (p. 33). Por ejemplo, se podrían modificar los genes causantes de tumores, y los genes supresores de tumores podrían hacer frente a la tendencia de las mutaciones acumuladas a causar el cáncer en la vida adulta. En el asunto del envejecimiento de la población no se trata de alcanzar la perfección. Se trata de dar una mejor calidad de vida a todas las personas que llegan a una edad avanzada. (Buchanan no es un autor que como otros caiga en el delirio de prometer la inmortalidad). Y hay que tener en cuenta que si la esperanza de vida se ha alargado tanto se ha debido al impacto de mejoras no biomédicas. Las mejoras biomédicas deberían ir en ayuda de las consecuencias indeseadas de esas mejoras no biomédicas que han hecho incrementar la esperanza de vida sin tener en cuenta la calidad de vida de los últimos años (p. 34).

El hecho de que un rasgo sea una adaptación no significa que sea una buena cosa. Los biólogos evolucionistas creen que la mayoría de los rasgos biológicos que tenemos son el resultado de presiones selectivas durante la era Pleistocena tardía, hace alrededor de 100.000 o 150.000 años. Desde entonces ha habido cambios, pero las características biológicas básicas han continuado siendo las mismas. (p. 35). En esa lejana época, el medioambiente era radicalmente diferente al de hoy. Por ello, algunos rasgos que eran adaptativos en aquel período, ya no lo son hoy. Por ello, en principio la IGM podría limpiar los residuos no deseados de nuestro antiguo pasado mucho más rápida y efectivamente que la UGM. “Menos radicalmente, las drogas podrían ser usadas para contrarrestar los efectos de los genes residuos del Pleistoceno. Tal vez eso sea lo que hace el Ritalin” (36-37).

La mayor limitación es que la UGM selecciona para un propósito determinado: la adaptación reproductiva (la posibilidad de transmitir los genes a la descendencia), no para alcanzar el bien humano. No hay que caer en el error de pensar que si un rasgo existe es que debe hacer un bien, desde el punto de vista de la adaptación reproductiva. “Hay un gran error —con gran potencial para confundir el debate sobre la mejora: el error de equiparar “conducente a adaptación reproductiva” con “bien” (p. 46). Lo que en verdad nos importa a nosotros es la calidad de vida no la cantidad de genes humanos en el futuro. Habiendo establecido esta distinción entre adaptación reproductiva y bien humano, se puede hacer esta pregunta: “¿En qué sentido, si lo hay, es óptima la versión existente de humanidad?” Desde el punto de vista evolutivo, no podemos decir que los actuales seres humanos son los

mejores. “Nunca podemos decir que somos los mejores en términos de adaptación reproductiva; todo lo que podemos decir es que lo estamos haciendo bastante bien porque la población humana está aumentando, no decreciendo [...] No podemos decir que somos los mejores en el sentido de que estamos mejor adaptados a nuestro medioambiente que las antiguas versiones de humanidad o que nuestros antepasados prehumanos [...]. Tenemos que resistir categóricamente a la tendencia común a pensar que el último producto del proceso evolutivo es el mejor, ni desde el punto de vista biológico, ni en términos de valores humanos” (p. 47).

Buchanan llega, a propósito de la naturaleza humana, a una conclusión que coincide con la de Sloterdijk, aunque ambos llegan a ella cada uno por su lado. Buchanan insiste en que no todo aquello que forma parte de la naturaleza humana es bueno. “Si la naturaleza humana y nuestras naturales tendencias son productos de la evolución, sería un milagro el que todas ellas fueran buenas” (p. 53). No obstante, algunas personas insisten en que la mejora biomédica está equivocada porque podría alterar o destruir la naturaleza humana o dar como resultado que nuestras más íntimas relaciones se conviertan en no naturales. A lo cual se podría objetar, según Buchanan, que dado que todo lo que existe (incluida la mejora biomédica, es decir, la antropotécnica) es natural (es decir, parte del mundo natural), ¿cómo podría ser no natural la mejora o dar como resultado elementos no naturales? (p. 53).

Fukuyama afirma que estamos en peligro de destruir la naturaleza humana si nos dedicamos a la IGM. Pero lo cierto, según Buchanan, es lo contrario: “la naturaleza humana será eventualmente destrozada si no usamos la IGM; la UGM se encargará de ello.

Irónicamente, la IGM podría ser la única manera de preservar la naturaleza humana” (p. 56). Por tanto, Buchanan también está criticando implícitamente la manera dicotómica (excluyente) de tratar la cuestión de la relación entre naturaleza y cultura. La IGM es una técnica y, como tal, forma parte de la cultura humana. Y la cultura humana es una parte esencial de su naturaleza. Por tanto, no existe ningún problema ético o filosófico para aplicar esta técnica al ser humano.



7- Conclusión

El desvanecimiento de las fronteras entre lo biológico y lo tecnológico es desde hace tiempo un hecho. Y, además, un hecho que altera nuestra concepción del hombre. Como todos los cambios radicales, éste también provoca desconcierto y temor porque nos afecta de lleno y porque no prevemos adónde nos va a conducir. Más que malgastar el tiempo lamentándonos por la pérdida de nuestra supuesta esencia humana inalterable, deberíamos centrar nuestros esfuerzos en reflexionar sobre lo que, hoy, está sucediendo. Y más nos valdría hacerlo de manera lúcida, presentando argumentos y no cayendo en oportunistas apelaciones a viejos fantasmas (como los del nazismo) destinadas a suscitar reacciones viscerales con el fin de desautorizar, sin posibilidad de réplica, las ideas del oponente. Podríamos hacerlo mostrando cómo las viejas categorías metafísicas (que insisten en plantear las cuestiones desde una perspectiva dicotómica) ya no sirven para expresar los nuevos estados de cosas, en los que, por ejemplo, las fronteras entre naturaleza y artefacto, o entre naturaleza y cultura, se difuminan. Hay, pues, que reivindicar que la contribución de la filosofía para aclarar los términos del debate ha de ocupar un lugar relevante. Lo cual no está nada mal para una disciplina, como la filosofía, que pasa por ser una actividad que no sirve para nada y, por lo tanto, que es inútil. En todo lo expuesto en esta conferencia espero que hayan sabido apreciar la utilidad de lo inútil y su razón de ser en actos como éste, celebrado en este “lugar de encuentro”, que es todo Ateneo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

- Buchanan, Allen (2011a): *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press.
- Buchanan, Allen (2011b): *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press.
- Darwin, Ch. 2009. *El origen del hombre*. Trad. cast. de Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica.
- Descola, Philippe (2012): *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Fukuyama, F. 2002. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona: Ediciones B.
- Fukuyama, F. 2004. "Transhumanism". *Foreign Policy*, 1 Sept. 2004.
- Gehlen, Arnold (1987). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Habermas, J. 2002. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Hottois, Gilbert (2005): «De l'anthropologie à l'anthropotechnique?», *Tumultes*, 2005/2 n° 25, p. 49-64. DOI : 10.3917/tumu.025.0049.
- Janicaud, D. 2002. *L'homme va-t-il dépasser l'humain?* Paris: Bayard.
- Kurzweil, R. 2006. *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York: Penguin.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Marchesini, R. 2002. *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marchesini, R. 2009. *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*. Bari: Dedalo.
- More, M. 1999. "Letter to Mother Nature". <http://www.maxmore.com/mother.htm>.
- More, M. 2003. "True Transhumanism", in *The Global Spiral*. <http://www.metanexus.net/Magazine/Default.aspx>.
- Schaeffer, J.M. (2007), *La fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.
- Sloterdijk, P. 2000. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.

- Sloterdijk, P. 2003. "El post-humanismo: sus fuentes teológicas y sus medios técnicos". Conferencia pronunciada el 9 de Mayo de 2003 en el Aula del Rectorado de la Universidad Internacional de Andalucía. Reseña en la revista *Observaciones Filosóficas*, 2005.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/posthumanismo.html>
- Sloterdijk, Peter, 2001. "El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual", en: *Sileno*, vol. 11, Diciembre 2001, pp. 80-91.
- Sloterdijk, Peter (2012): *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Madrid, Pre-textos.
- Stock, G. 2002. *Redesigning Humans: Choosing our Children's Genes*. London: Profile Books.
- Tort, P. 2008. *L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*. Paris: Éditions du Seuil.
- Zizek, S. 2011. "La filosofía no es un diálogo", en: Badiou, A. y Zizek, S., *Filosofía y actualidad*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 47-66.

Índice

	Página
1- Introducción.....	3
2.- Stock: en defensa del autodiseño humano.....	6
3.- Fukuyama y Habermas: en defensa de la estabilidad de la naturaleza humana ante la aplicación de antropotécnicas.....	11
4.- Sloterdijk: en torno a las antropotécnicas.....	17
5.- Marchesini: La crítica al transhumanismo y al hiperhumanismo.....	26
6.- Buchanan: el “ <i>Human Enhancement</i> ”.....	31
7- Conclusión.....	37
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	38