

Caverna 2.0. Las raíces dualistas del transhumanismo (Cave 2.0. The dualistic roots of transhumanism)

ALFREDO MARCOS

Universidad de Valladolid

amarcos@fyl.uva.es

ORCID: 0000-0003-2101-5781

MOISÉS PÉREZ MARCOS

Facultad de Teología san Vicente Ferrer (Valencia)

mosesper@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8594-6097

Resumen. El transhumanismo (TH) es una moda intelectual que propone la transformación de los seres humanos mediante diversas tecnologías. Expondremos los rasgos más conspicuos del TH, así como las principales críticas que se le han hecho (sección 1). Pero la intención de este artículo no es entrar en esta polémica; aportaremos solo las claves imprescindibles para seguir adelante. Una de las claves intrigantes del TH es que, bajo su pátina tecno-futurista, remite a ideas filosóficas tan viejas como, en apariencia, incompatibles entre sí. Remite al naturalismo radical, tanto como al nihilismo existencialista. Nuestra tesis es que tanto el naturalismo radical como el nihilismo

existencialista son producto de las diversas oleadas del dualismo (platónico, cartesiano...). Una vez que escindimos la libertad de la naturaleza, podemos contar hasta dos, como hacen los dualistas, o quedarnos solo en uno, como hacen los existencialistas, que se paran en la libertad, y los naturalistas, que solo cuentan con la naturaleza. En cualquier caso, la imagen del ser humano, que es libertad y naturaleza (pero sin "y"), sale dañada. Asoma entonces el animal aporético y enfermizo al cual hay que salvar... de sí mismo. ¿Cómo? Siguiendo el método de Procasto, pero ahora con los prefijos *bio* e *info* en lugar de sierra y martillo. Hasta que el pobre ser humano encaje en el lecho de la utopía que algunos visionarios han urdido (sección 2). ¿Y no hay otra vía, otra forma de mejorar la vida humana más respetuosa para con la humana envergadura? Quizá sí, mas para trazar esa tercera vía, entre el naturalismo radical que mutila y el nihilismo existencialista que descoyunta, habría que negar de antemano el dualismo que a los dos engendra, y atenerse a la sensatez común, en línea con la tradición aristotélica, antes que a las ensoñaciones utópicas (sección 3). En nuestra opinión, el concepto aristotélico de naturaleza humana nos habilita para juzgar las antropotecnias mejor que la normatividad extraída de las visiones futuristas propias del TH (sección 4).

Palabras clave: transhumanismo (TH); dualismo; naturalismo; existencialismo; sensatez.

Abstract. Transhumanism (TH) is an intellectual trend that promotes the technological transformation of human beings. We will briefly expose the most conspicuous features of the TH, as well as the main criticisms that have been made to it (section 1). The aim of this article, however, is not to enter into this controversy, so we will provide only the essential keys to be able to move forward. And one of the most intriguing keys of the TH is that, beneath its techno-futurist patina, it refers to certain philosophical ideas as old as incompatible – in appearance – with each other. The TH refers to radical naturalism, as well as to existentialist nihilism. The thesis advocated here is that both, radical naturalism and existentialist nihilism, are products of the various waves of dualism. Once we separate, in the dualistic way, freedom on the one hand and nature on the other, we can count up to two, as the dualists do, or remain just in one, as existentialists do, who stand in freedom, and naturalists as well, who only count on nature. In any case, the image of the human being, which is freedom and nature (without "and"), is damaged. Then the aporetic and sickly animal appears, which has to be saved... from itself. How? Following the Procrustean method, but now with the *bio* and *info* prefixes instead of saw and hammer, until the poor human being fits into the utopian bed that some visionaries have dreamed (section 2). But there could be perhaps a way to improve human life without forcing the human scale. In order to draw this way between the radical naturalism, that mutilates, and the existentialist nihilism, that dislodges and stretches, we should deny in advance the dualism that generates both, and follow the common sense, in line with the Aristotelian tradition, rather than utopian daydreams (section 3). In our opinion, the Aristotelian concept of human nature enables us to judge anthropotechnics better than the normativity extracted from the futuristic visions of the TH (section 4).

Keywords: Transhumanism; dualism; naturalism; existencialismo; common sense.

Introducción: la ola transhumanista

El TH se ha convertido en una auténtica moda cultural que marca la agenda filosófica¹. La ideología transhumanista (Asla 2018) impulsa la modificación drástica del ser humano por medios tecnológicos. Lo técnico se vuelve así sobre –¿contra?– su propio autor para modificarlo. Existe ya todo un debate filosófico y social al respecto. Incluso hay quien sostiene que la política futura se estructurará en función de la actitud de cada cual hacia las antropotecnias (Fuller y Lipinska 2014). Y el TH ya ha tomado posición en el debate: lidera las propuestas más favorables a las antropotecnias. Quizá –por simplificar– podríamos agrupar las antropotecnias en dos tipos: *info-antropotecnias* y *bio-antropotecnias*. El objetivo declarado de estas intervenciones consiste en lograr la llamada mejora humana (*human enhancement*) (Bertolaso 2010, Ursúa 2010).

Entre los pensadores transhumanistas destaca el núcleo de Oxford, y dentro del mismo las figuras de Savulescu y de Bostrom (Savulescu y Bostrom, 2009). Si bien Savulescu se reconoce más como *enhancer* que como transhumanista. Por su parte, en Estados Unidos, Max More fundó en 1990 el *Instituto Extropiano*, dedicado a la promoción de las ideas transhumanistas. A More (2010) le debemos esta definición: “El transhumanismo es una clase de filosofías que buscan guiarnos hacia una condición posthumana”. Reconocemos aquí un claro afán de superación de la naturaleza humana, entendida siempre en términos de constricciones, nunca de limitaciones constitutivas (Sádaba 2009, Asla 2018; Marcos y Pérez 2018, cap. X). Y Existe, además, otro frente de defensa de la antropotecnia profunda, formado por los filósofos posthumanistas continentales, entre los que podemos citar, por ejemplo, a Peter Sloterdijk (2003) o a Giorgio Agamben (2003), y cuya inspiración hay que buscarla en la tradición existencialista y nihilista.

¹ Para una introducción al TH, puede verse Diéguez 2017. Resulta también muy informativo Beorlegui 2019. En un formato más breve puede verse Asla 2018.

El TH ha sido criticado desde muchos frentes. Hay quien piensa que estamos ante meras ensoñaciones futuristas sin viabilidad (Negro 2009). Existe también la posibilidad de impugnar el TH desde el concepto de naturaleza humana (Kass 2002, Sandel 2007). Una práctica que pretende ir más allá de la naturaleza humana destruye de paso los criterios de valoración. En consecuencia, difícilmente se puede llamar mejora. Se trataría, en principio, de un cambio sin componente axiológico. Y, en el fondo, de un cambio a peor, pues la pérdida del componente axiológico, la *indiferencia*, supone ya una pérdida de valor. En palabras de Hans Jonas (1995, 95–6), la mera posibilidad de valor es ya un valor. Parafraseando a Jonas, podríamos decir ahora que el tránsito hacia la imposibilidad de valor es ya un disvalor.

Hay objeciones que vienen desde el ángulo ecológico, ya que el estado de la ciencia no permite predecir los posibles efectos y riesgos (Bertolaso 2010). Hay quien sostiene que, en virtud del principio de precaución, debería al menos producirse una moratoria. Por otra parte, y desde el pensamiento social, se puede dudar de la justicia e igualdad con que se realizarían las presuntas mejoras. En lo político, tanto Habermas (2002), como Fukuyama (2002) insisten sobre los peligros que tiene la mentalidad transhumanista para la libertad y la democracia. En el terreno de la bioética han aparecido también críticas al proyecto de presunta mejora humana (Porter 2017, Postigo 2019). El principio de autonomía queda en entredicho (Habermas 2002). En cuanto a los principios de beneficencia y no maleficencia, es más que dudoso que se puedan aceptar experimentos inciertos sobre seres humanos sin ninguna ganancia clínica. El principio de justicia también quedaría comprometido en la medida en que los recursos disponibles para la presunta mejora compitiesen con los que se dedican a las acciones propiamente terapéuticas.

1. ¿Naturalismo o nihilismo?

Una de las claves más intrigantes del TH es que remite a viejas ideas filosóficas incompatibles entre sí... al menos en apariencia. El TH hunde sus raíces en el naturalismo radical, tanto como en el nihilismo existen-

cialista. El frente anglo-americano se apoya en la tradición científicista y tecnologista, con gotas de futurismo visionario, según la cual la salvación de la humanidad llegará vía tecnociencia. La base filosófica incluye una *completa naturalización* del ser humano, que es visto como un producto superable mediante un control tecnocientífico de la evolución. En el caso de los posthumanistas continentales, como Sloterdijk y Agamben, las bases son diferentes, aunque las consecuencias prácticas sean las mismas. Aquí se parte de la *negación de la naturaleza humana*: “El hombre –dice Agamben (2003, 43)– no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia”. Y esta devaluación de la naturaleza humana, de filiación existencialista-nihilista, podríamos exponerla también con palabras de Sloterdijk (2003, 35–6).

Estas dos raíces del TH, naturalista y existencialista, parecen incompatibles. Pero, la confluencia de ambas se aprecia ya Nietzsche (2004, 4). Si la naturaleza humana es plenamente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos que inventarla técnicamente. La intervención profunda está indicada en ambos casos.

De un lado tenemos las afirmaciones naturalistas, conforme a las cuales el ser humano es simplemente un animal disponible para las bio-antropotecnias. Del otro, las afirmaciones existencialistas, que merodean en torno al ser arrojado a la existencia, carente de naturaleza, condenado a ser libre en medio de un universo ajeno y falto de cualquier sentido. Las info-antropotecnias habrían llegado –por fin– como expresión última de la libertad existencial del ser humano. Las info-antropotecnias prometen llevarnos (al) más allá. Más allá de un cuerpo animal vulnerable y enfermizo, más allá de la talla y del peso, del aspecto, del sexo y de la edad, más allá de cualquier servidumbre biológica ligada a la reproducción o al cuidado, al hambre, al sueño o al frío, más allá de las ataduras familiares y sociales, quizá incluso más allá de la propia muerte, y seguramente más allá del bien y del mal, podrá el ser humano (¿?) trazar con libertad absoluta, a voluntad y desde la voluntad de poder, su propia vida.

La dialéctica entre naturalismo y existencialismo, que en todas sus fases favorece al TH, se establece como sigue. El ser humano es solo naturaleza. De

ahí se seguiría, como irónicamente señala Jonas, “comamos y bebamos que mañana moriremos”, pues “no tiene sentido preocuparse por lo que no ha sido sancionado por una intención creadora” (Jonas 2000, 356–7). Pero esto es insatisfactorio vitalmente y contrario a nuestra elemental e insoslayable experiencia en el mundo de la vida, experiencia que incluye, por supuesto, la autoconciencia, la libertad y los valores. Llegamos, así, a la conclusión de que lo que realmente somos está fuera de la naturaleza, que ya antes habíamos caracterizado por su cierre causal refractario a toda libertad, por su condición de hecho ciego sin valor ni sentido. Lo que somos en realidad, pues, no viene de la naturaleza; pero tampoco puede venir de ningún otro lugar, pues lo habíamos negado previamente –todo es naturaleza, recordemos–. Luego, lo que sentimos como más propio y humano viene de... nada, ha sido simplemente ahí-arrojado. Nada debemos a nadie ni a nada. No hay en nosotros don, solo proyecto, no tenemos pasado, apenas presente, solo futuro. Esta dialéctica se aprecia, por supuesto, en Heidegger y en Nietzsche, pero también podríamos citar a un clásico español, Ortega, que aporta una ventajosa claridad expositiva.

Ortega no considera lo animal o lo natural como parte propia de lo humano, sino como algo contrario a lo propiamente humano. Y la técnica, en consonancia, es presentada, no como una forma de *diferenciar* la naturaleza, sino como algo que va *contra* la naturaleza, como algo radicalmente extranatural. “Es, pues, la técnica –dice Ortega–, la reacción enérgica *contra* la naturaleza” (1939, 8, cursiva añadida).

“Yo no soy mi cuerpo; me encuentro con él y con él tengo que vivir” (1939, 16), remacha Ortega en su línea dualista. “Tenemos, pues, –continúa Ortega– que mientras el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija que para cada especie está definida de una vez para siempre, eso que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término siempre móvil, ilimitadamente variable” (1939, 11). Lo que aquí más llama la atención es el adverbio “ilimitadamente”. El ser humano, como tal, al margen de su cuerpo, gozaría de una plena e indeterminada libertad para hacer de sí lo que desee, de modo “ilimitadamente variable”. Es, el ser humano, en palabras de Ortega, “una entidad infinitamente plástica”

(2004–2010, VI, 66). No se puede evitar aquí el recuerdo del animal enfermo, animal fracasado, aporético, trágico. A esta estirpe de bestias pertenece el “centauro ontológico” (1939, 15) de Ortega².

De nuevo Jonas tiene algo que decir al respecto de esta imagen del ser humano como extranjero arrojado a la intemperie de un mundo extraño: “La frase que hace referencia a haber sido arrojado a una naturaleza indiferente es remanente de una metafísica dualista, y un enfoque no metafísico no tiene derecho a utilizarla” (Jonas, 2000, p. 356). Con agudeza Jonas pregunta: ¿arrojado por quién? Si solo hay naturaleza, ¿el ser humano habrá sido arrojado a la lucidez de la conciencia, al proyecto, desde la ceguera del cierre causal atético? ¿Cómo podemos creer en algo así? En efecto, esto parece tan increíble que nuestra capacidad de *sospecha* se pone inmediatamente en marcha: ¿No será lo humano simple máscara, puro engaño, de la voluntad de poder inscrita en la naturaleza?, ¿no será todo naturaleza? Y vuelta a empezar...

El naturalismo radical y el nihilismo en realidad no son el uno la alternativa al otro, sino que se engendran mutuamente. Son espejos enfrentados. Tienen ambos las mismas consecuencias prácticas, es decir, ambos ponen al ser humano a los pies de un proyecto antropotécnico devastador. Y tienen ambos la misma raíz filosófica: el dualismo. El existencialismo es el residuo del dualismo una vez negada la condición natural del ser humano. El naturalismo es el residuo del dualismo una vez negada la libertad humana y la trascendencia.

Díganoslo con palabras de Jonas (2001, 340). Y esta vez necesitamos el original inglés en aras de la precisión:

The disruption between man and total reality is at the bottom of nihilism. The illogicality of the rupture, that is, of a dualism without metaphysics, makes its fact

² Una crítica muy lúcida a esta idea del ser humano como animal aporético puede verse en Sanmartín 2018. ¿Por qué hemos de creer que el ser humano es un animal fracasado?, ¿por qué no contemplarlo como el animal dotado de funcionalidad y de belleza, antes que como un bicho trágicamente inviable? ¿Por qué no podemos concebirlo como el animal social y espiritual, sede de la dignidad, que forma parte de nuestra experiencia más íntima y cotidiana?

no less real, nor its seeming alternative any more acceptable: the stare at isolated selfhood, to which it condemns man, may wish to exchange itself for a monistic naturalism which, along with the rupture, would abolish also the idea of man as man. Between that Scylla and this her twin Charybdis, the modern mind hovers. Whether a third road is open to it—one by which the dualistic rift can be avoided and yet enough of the dualistic insight saved to uphold the humanity of man—philosophy must find out⁵.

Jonas no propone salvar el dualismo, ni en todo ni en parte, sino salvar la intuición dualista de que el ser humano no es simplemente reducible a *physis*. Aquí tenemos un reto para la filosofía actual, un reto que la mente moderna no supo afrontar. Esta quedó varada entre Escila y Caribdis, en un bamboleo sin término. Quedó fascinada –si se prefiere una metáfora más rortyana– en el juego infinito de los espejos enfrentados.

No es fácil diferenciar al ser humano de la *physis* sin extirpar lo que en él hay de naturaleza, y sin recaer en el dualismo. Pero este es el reto actual. He aquí lo que constituyó para Jonas su “programa de posguerra”:

Quizá el estar físicamente expuesto, con lo que el destino del cuerpo se impone con fuerza [...], contribuyó a la nueva reflexión [...] la parcialidad idealista de la tradición filosófica se me hizo completamente evidente. Su secreto dualismo, un legado milenario, me pareció contradictorio en el *organismo*, cuyas formas de ser compartimos con todos los seres vivos. Su comprensión ontológica cerraría la grieta que separaba la autocomprensión del alma del saber de la física (Jonas 2001a, 145).

Illana Giner (2005, 16), en su introducción a la obra de Jonas *Poder o impotencia de la subjetividad*, llega a decir: “La obra de Hans Jonas conforma una

⁵ “La filosofía deberá descubrir si existe una tercera vía para esta situación, una vía gracias a la cual se pueda evitar la grieta dualista, y que sin embargo conserve el suficiente dualismo como para mantener la humanidad del hombre” (Jonas, 2000, p. 357). En esta versión parece que Jonas quiera salvar “el suficiente dualismo”. Lo que quiere salvar es “enough of the dualistic insight”. El texto está también traducido al español en Jonas 2000a, 301. Aquí se lee: “...guarde lo suficiente de la intuición dualista...”. Esta fórmula está más próxima al sentido original.

unidad, presidida en todo momento por el intento de superar ese ‘secreto dualismo’ ”.

Podríamos calificar como anti-dualista la intención de Jonas, pero no seríamos del todo justos. Anti-dualista es también el naturalismo radical, así como el nihilismo; pero ambos, por más que busquen la muerte del padre, son estirpe del dualismo, enfrentados gemelos. La intención de Jonas consiste en evitar desde el inicio el dualismo para no encontrarse después con su prole inconveniente. Propone emprender de salida ya otra ruta, inspirada en la idea de organismo. Y ahora, tomándonos ciertas libertades respecto de Jonas, podríamos simplificar la propuesta en estos términos: exploremos la vía aristotélica (no-dualista) y olvidemos la platónica (dualista).

2. Una noción aristotélica de naturaleza humana

En Aristóteles hay un naturalismo moderado que no enfrenta al ser humano con sus aspectos animales, sino que integra estos junto con los sociales y espirituales. En Aristóteles tampoco se da una reducción de todo lo humano a su base biológica. Veamos, pues, desde el ángulo aristotélico, la noción de naturaleza humana (Marcos y Pérez 2018), y valoremos las aportaciones que esta noción puede hacer al debate transhumanista.

La naturaleza humana en la tradición aristotélica no es primariamente un concepto, ni puede ser comprimida en una definición. Se trata, en primer lugar, de una *forma* individual, presente en cada ser humano concreto⁴. Es una entidad física, medida en el tiempo y en el espacio y afectada por el cambio, pero con la estabilidad propia de la sustancia. El hecho de que la naturaleza humana sea una forma individual, constitutiva de cada persona, no excluye

⁴ Diéguez cita a Steven Pinker, quien afirma que “para que el mejoramiento genético pudiese ‘cambiar la naturaleza humana’, miles de millones de personas, y no solo unas pocas, tendrían que contestar que sí” (Diéguez 2017, 160). Pero la naturaleza humana, y la dignidad que conlleva, está en cada uno de nosotros, y resulta afectada cada vez que la dignidad de un solo ser humano es violentada. Este es el espíritu del imperativo categórico kantiano: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant 2007, 42).

que todos los humanos tengamos algo en común. Lo tenemos por origen, pues venimos de la familia humana y a ella pertenecemos. Ahí está la base física de las redes de semejanzas que se pueden tender entre las formas individuales. La red de semejanzas que captamos sirve para construir conceptos. Y solo entonces aparece la naturaleza humana en un sentido secundario, como concepto, como noción que nunca llega a agotar la exuberancia de lo real, pero que pone de manifiesto lo que tenemos los humanos de común y que se realiza de manera irrepitible en cada uno de nosotros.

El concepto de naturaleza humana incluye tres rasgos: lo animal, lo social y lo espiritual. No son reductibles entre sí. Es decir, no se puede explicar todo lo humano solo por su base biológica. Y algo análogo hay que decir en relación a lo social y a lo espiritual. No somos simplemente seres socio-culturales, ni espíritus puros. Por otro lado, estos tres aspectos no están yuxtapuestos en cada persona, sino integrados. La relación entre ellos, contrariamente a lo que dice Ortega, no es de oposición, sino de mutua *diferenciación* (Marcos 2012). Diferenciación quiere decir aquí constitución, ontogénesis, en el mismo sentido en el que la embriología usa la palabra. La técnica, que brota del ámbito espiritual, del ensimismamiento orteguiano, no se opone a la naturaleza animal del ser humano, sino que la diferencia y constituye. Y en la medida en la que se oponga a la misma, estará dañando la naturaleza humana y traicionando el sentido que le es más propio (Marcos y Chillón 2015).

Si el ser humano presenta los tres aspectos mencionados, animal, social y espiritual, entonces, para aproximarnos a su conocimiento, tendremos que apoyarnos respectivamente en las ciencias físicas y biológicas, en las ciencias sociales y en las ciencias humanas. Pero sabemos, además, que los tres aspectos están integrados, diferenciados, en cada persona de manera irrepitible. Luego, el conocimiento de la naturaleza humana en cada persona requerirá algo más que las disciplinas científicas. Tendremos que acercarnos a esta realidad concreta a través del arte y la literatura, las tradiciones sapienciales y religiosas, la experiencia cotidiana y el sentido común, la conversación... En fin, a través de una amplia gama de fuentes epistémicas legítimas que nos acercan a la realidad concreta y que deben

jugar en equipo con las disciplinas científicas. Y aun así, nunca acabaremos de conquistar por completo la abundancia de lo real (Feyerabend 2001).

Con todo, parecería que estamos todavía a medio camino. Supongamos que gracias a la colaboración de todas estas fuentes de conocimiento llegamos a aproximarnos a la naturaleza humana. ¿De ahí se pueden extraer indicaciones normativas para valorar las propuestas antropotécnicas?, ¿no estaremos cayendo en la famosa falacia naturalista? No necesariamente. Con Hans Jonas (1995), tendremos que recordar que hay una conexión entre el ser y el bien; que el ser humano, por *ser* más, vale más. Que la humanidad, por tanto, en uno mismo y en cada uno de los demás, ha de ser respetada.

Y, efectivamente, a partir de esta aproximación a la naturaleza humana van apareciendo indicaciones normativas. En conexión con nuestra animalidad aparece la noción de salud, también la de bienestar. Cualquier antropotecnica contraria a las mismas habría de ser impugnada. Y, *sensu contrario*, cualquier intervención terapéutica habría de ser considerada en principio como positiva. En conexión con nuestra sociabilidad aparecen términos normativos, como paz, justicia o libertad⁵. Nos sirven, de análogo modo, para valorar las propuestas antropotécnicas y rechazar aquellas que deterioren la paz, la justicia, la libertad de las personas. En conexión con nuestra espiritualidad aparecen las nociones normativas de verdad, belleza y bien. Pueden, asimismo, ser usadas para valorar las intervenciones técnicas, como es obvio. Y, por último, dado que estos aspectos no se dan por separado, sino siempre de modo integrado y mutuamente diferenciado en cada persona concreta, aparecerán nociones normativas como la de identidad. Serán aceptables, en principio, las intervenciones que no rompan la identidad de la persona y rechazables el resto. Todos estos términos normativos han sido desgajados unos de otros mediante operaciones de análisis. En la realidad concreta de cada persona se dan de modo inseparable.

⁵ En la tradición aristotélica la sociabilidad forma parte de la naturaleza humana, tanto como la animalidad y la espiritualidad. Somos sociales por naturaleza, no, como dice Nietzsche, por necesidad o hastío. Ni siquiera se da oposición entre sociabilidad y autonomía individual, como sugiere Kant bajo la fórmula “insociable sociabilidad”. La relación de la sociabilidad con el resto de los aspectos de la naturaleza humana, en la tradición aristotélica, es de diferenciación, no de confrontación.

La salud está conectada con la libertad y con la identidad personal tanto como pueda estarlo con el bienestar o la verdad, y así sucesivamente. En consecuencia, algo que las antropotecnias también deberían respetar es esta clase de armonía o equilibrio integral de lo humano.

3. La normatividad y los viajes al futuro

Hemos de juzgar, pues, las antropotecnias de una en una (Diéguez 2017; Marcos 2010; 2016; 2017; Marcos y Chillón 2015). Ahora bien, esta posición nos compromete con la búsqueda de criterios. Y ya hemos argumentado a favor del valor normativo de la naturaleza humana y de su utilidad como criterio de juicio. No obstante, podría decirse que también el dualismo es normativo. Sí, pero de una forma extraña, frustrante y a veces incluso cruel (procustea). Prescribe la imposición de la idea, del ideal o de la utopía, sancionadas con el sello del bien, sobre la pobre realidad material y concreta, ligada a la idea del mal. En términos antropológicos, de la libertad absoluta sobre la naturaleza, del espíritu sobre el cuerpo, de la razón sobre las emociones o las tradiciones... Por su parte, tanto el naturalismo radical como el existencialismo nihilista parecen presentar un déficit normativo. Esta es la causa de que ambas posiciones resulten, a la postre, convenientes para que cualquier proyecto antropotécnico escape del escrutinio crítico sensato. Y esta es la razón de que el transhumanismo apele, como filosofías de fondo, ora a una de ellas ora a la otra.

Pero el déficit normativo no se puede mantener indefinidamente, pues en algún momento hay que elegir y hay que argumentar las decisiones. ¿Cómo procede entonces el transhumanismo? Dado que no puede apoyar la normatividad en la propia naturaleza humana ni en la identidad de las personas, es decir, en el ser actual, intenta apoyarla, como toda ideología progresista, en una presunta visión del futuro. Este movimiento se hace muy claro en algunos transhumanistas, como Ray Kurzweil (2012), el profeta de la singularidad, pero de un modo u otro lo encontramos en todos ellos.

Analícemos esta vía de escape hacia el futuro. Es muy importante seleccionar bien las metáforas para hablar del tiempo. Quizá nos pregun-

temos qué pueden tener que ver las imágenes del tiempo con los criterios antropotécnicos. Pero lo cierto es que dichas imágenes los condicionan drásticamente. La imagen más socorrida del tiempo es aquella que lo asimila a una dimensión espacial. Pensamos, así, el tiempo como una línea que recorreremos. En esta imagen, la posición del sujeto sobre la línea marca el momento presente, el futuro está al frente y a la vista, mientras que el pasado queda a nuestra espalda. Miramos hacia el futuro y lo vemos allá al frente. Psicológicamente la imagen es tan elemental como potente. Nadie quiere quedarse parado o retroceder cuando ha emprendido camino hacia una meta. La *visión* del futuro se nos impone, pues, como *misión*. Es muy fácil, entonces, cambiar los términos. El progreso ya no viene definido por una mejora –hay progreso si hay mejora–, sino al revés, es el progreso, el avance hacia el futuro sobre la línea del tiempo, lo que define el bien –hay mejora si hay progreso–. Es decir, será bueno todo aquello que tienda hacia ese futuro que algunos ven, y malo lo que nos paralice o haga retroceder. Quien controle la imagen del futuro controlará también lo que se entiende por bueno y malo. Quien sea capaz de afirmar con mayor convicción hacia dónde vamos, será también quien nos diga hacia dónde *debemos* ir. Esta es la clásica posición progresista, propia de muchas ideologías modernas.

Por otro lado, quien vea con disgusto la imagen del futuro que se le ofrece, estará tentado a abogar por la paralización o el regreso al pasado, a una supuesta *aetas aurea*. Será tachado, por supuesto, de inmovilista o de retrógrado, según prefiera la parálisis o el regreso. Esta fue la posición, por ejemplo, de Platón y es también la de algunos contemporáneos nuestros. Una posición errónea, porque propone algo imposible, como la parálisis o el regreso al pasado, porque supone que cualquier tiempo pasado fue mejor, lo cual dista de ser obvio, y, sobre todo, porque da por buena una imagen incorrecta del tiempo. Todo ello explica, de paso, lo que de otro modo podría parecernos sorprendente: es muy fácil pasar de posiciones progresistas a otras inmovilistas o retrógradas (y viceversa), pues todas ellas comparten una misma idea del tiempo.

Con todo, lo más corriente ha sido pintar el supuesto futuro con los colores de una avanzada y prometeica tecnociencia. La aplicación de la

misma se convierte entonces en una especie de obligación de progreso. Pero el problema no es que la humanidad deba correr en uno u otro sentido del tiempo, hacia el pasado o hacia el futuro, el problema es que no se puede trabajar con una imagen tan pobre y errónea del tiempo. Para empezar, un futuro que esté ahí delante, a la vista, es un futuro que está ya de algún modo presente, al menos ante una vanguardia de visionarios. Y un futuro presente es una extraña contradicción, como ya demostró Karl Popper (1957) al hilo de su crítica al historicismo. Es un futuro desposeído de toda su futureidad. Por eso esta imagen del tiempo no puede ser correcta. Y no solo es contradictoria, sino que también es coactiva, pues presenta –hace presente– un futuro determinado por las preferencias ideológicas de los visionarios, cerrado, hacia el cual, nos guste o no, hemos de dirigirnos todos.

En realidad, el futuro ni está en parte alguna ni se ve, sino que se hace. Hay que hacerlo. La naturaleza y el ser humano están constantemente haciendo el futuro, que no está simplemente a la vista. Hay que crearlo, producirlo, generarlo, actualizarlo. El mundo está abierto a innumerables posibilidades de futuro, que vendrán o no en función, entre otras cosas, de nuestras decisiones. Incluso una vocación, una llamada, que puede orientar nuestra acción hacia el futuro, se hace, no desde este, sino desde el presente que comparten quien llama y el destinatario de la vocación.

En esta nueva imagen del tiempo, nuestra posición cambia. Lo que tenemos a la vista es el pasado, de él aprendemos para decidir y construir un futuro que está abierto, que está aun por hacer y que ha de ser hecho, porque la simple permanencia en el presente o el regreso al pasado son estrictamente imposibles. Por decirlo de otro modo, vemos el pasado, pero no podemos regresar a él. No vemos el futuro, pero tenemos que hacerlo para poder habitarlo algún día como presente. Los ojos son nuestro nexo con el pasado, las manos con el futuro, valga la metáfora. Y esta nueva metáfora invalida la vieja retórica del tiempo, que dividía las decisiones humanas en progresistas-inmovilistas-retrógradas. Invalida incluso esta jerga. Ninguna decisión puede ya ser medida por su proximidad a un futuro tecnológico o cultural supuestamente visto por algunos. De una visión del futuro no puede venir una normatividad legítima, aunque se pueda usar como fuerza

ilegítima de coacción. Las propuestas antropotécnicas han de ser medidas, una a una, por su capacidad para promover y proteger la vida natural y la naturaleza humana, por su capacidad para promover y proteger la posibilidad y el florecimiento de la misma en un universo abierto.

Conclusiones

Tras la exposición de los lineamientos más generales del TH, hemos defendido una valoración crítica de las antropotecnias de una en una, y hemos intentado obtener criterios de juicio. Hemos descartado como fuente de criterios la tradición dualista y sus epígonos naturalistas y existencialistas. Este déficit normativo es compensado por el TH con una deriva hacia ideologías progresistas o futuristas. Sus partidarios vienen a decir: hemos visto el futuro, y está de nuestra parte, luego la colaboración con nuestros proyectos es obligada. La crítica de Popper al historicismo es aquí de aplicación. También lo es una reconsideración de la imagen simplista del tiempo como una línea con el futuro al frente. Pero, si se anula el futuro como fuente de autoridad, entonces el déficit de normatividad reaparece. Nos vemos así obligados a aceptar –incluso políticamente– todas las propuestas antropotécnicas, o bien a descartar algunas y aceptar otras arbitrariamente, sin poder dar razón de nuestras decisiones, o bien a buscar otras fuentes de normatividad. Esta última opción es la que hemos explorado en el cuerpo del artículo.

La naturaleza humana, en clave aristotélica, es una forma individual, presente en cada persona, no un mero concepto sometido a definición. Sobre esta base real, concreta, se elaboran conceptos y se detecta lo que hay de común entre los humanos, a saber, la pertenencia a una misma familia y la posesión de aspectos animales, sociales y espirituales. Dichos aspectos están integrados en cada persona mediante relaciones de diferenciación. Dada la conexión entre el bien y el ser, propia de la filosofía clásica y defendida en nuestros días por autores como Hans Jonas, será posible obtener implicaciones normativas a partir de un conocimiento plural de la naturaleza humana. De los diferentes aspectos de la misma derivan orientaciones

normativas relacionadas con la salud y el bienestar, la justicia, la libertad y la paz, la bondad, belleza y verdad, la identidad y la armonía. Y a la luz de estas orientaciones podremos juzgar sensatamente, de una en una, las diversas propuestas antropotécnicas.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- Aristóteles. 2018. *Obra biológica*. Oviedo: KRK. Traducción de los tratados *De partibus animalium*, *De motu animalium* y *De Incessu Animalium*, por Rosana Bartolomé, con introducción y notas de Alfredo Marcos.
- Asla, Mariano. 2018. "El transhumanismo como ideología: ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso." *Scio*, 15: 63–96.
- Beorlegui, Carlos. 2019. *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas y San Terrae.
- Bertolaso, Marta. 2010. "Super-naturali come vampiri: L'Enhancement in medicina." En *La medicina dei nuovi vampiri*, editado por C. Cullen, 101–115. Milán: Academia Universa Press.
- Diéguez, Antonio. 2017. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Feyerabend, Paul. 2001. *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Paidós.
- Fukuyama, Francis. 2002. *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Ediciones B.
- Fuller, Steve y Lipinska, Veronika. 2014. *The proactionary imperative. A foundation for transhumanism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Giner, Illana. 2005. Introducción a *Poder o impotencia de la subjetividad*, de Hans Jonas, 13–70. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2002. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Jonas, Hans. 1995. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Jonas, Hans. 2000. *La religión gnóstica*. Madrid: Siruela.
- Jonas, Hans. 2000a. *El principio vida*. Madrid: Trotta.
- Jonas, Hans. 2001. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.

- Jonas, Hans. 2001a. *Más cerca del perverso fin*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Jonas, Hans. 2005. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Kant, Immanuel. 2007. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición de Pedro M. Rosario Barbosa. San Juan de Puerto Rico. http://pmb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf.
- Kass, Leon. 2002. *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. San Francisco: Encounter Books.
- Kurzweil, Raymond. 2012. *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Berlín: Lola Books.
- Marcos, Alfredo. 2010. "Filosofía de la naturaleza humana." *Eikasia. Revista de Filosofía*, 6: 181–208 [disponible en <http://revistadefilosofia.com/35-10.pdf>/ Consultado el 19/03/2018].
- Marcos, Alfredo. 2012. *Postmodern Aristotle*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Marcos, Alfredo. 2016. "La bioética ante las nuevas antropotecnias." *Bioethics Update*, 2: 102–114.
- Marcos, Alfredo. 2017. "Antropotecnias y naturaleza humana." En *Técnica y ser humano*, editado por Sanmartín, José y Gutiérrez, Raúl, 101–130. Ciudad de México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Marcos, Alfredo y Chillón, José. (2015). "Técnica y sentido." *Scio. Revista de Filosofía*, 11: 77–100.
- Marcos, Alfredo y Pérez, Moisés. 2018. *Meditación de la naturaleza humana*. Madrid: BAC.
- More, Max. 2010. *Transhumanist FAQ*, URL=<http://www.extropy.org/resources.htm/>. Consultado el 19/03/2018.
- Negro, Dalmacio. 2009. *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Encuentro.
- Nietzsche, Friedrich. 2004. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, José. 1939. *Meditación de la técnica*, URL=https://francescllorens.files.wordpress.com/2013/02/ortega_meditacion_tecnica.pdf/. Consultado el 19/03/2018.
- Ortega y Gasset, José. 2004–2010. *La España invertebrada*, en *Obras completas de José Ortega y Gasset*, vol. III. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. 2004–2010. *Historia como sistema*, en *Obras completas de José Ortega y Gasset*, vol. VI. Madrid: Taurus.
- Popper, Karl. 1957. *The poverty of Historicism*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Porter, Allen. 2017. Bioethics and Transhumanism. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 42: 237–260.

- Postigo, Elena. 2019. "Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana". *Arbor*, vol. 195, n° 792, abril–junio, a504.
- Sádaba, Igor. 2009. *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*. Barcelona: Península.
- Sanmartín, Javier. 2018. "Crítica de la razón cruel: breve análisis de los riesgos de una tecnología sin humanismo." *Scio. Revista de Filosofía* 15: 29–61.
- Sandel, Michael. 2007. *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Marbot.
- Savulescu, Julian y Bostrom, Nick, eds. 2009. *Human Enhancement*. Oxford: OUP.
- Sloterdijk, Peter. 2001. *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pretextos.
- Sloterdijk, Peter. 2003. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Ursúa, Nicanor. 2010. "¿Tendrá la 'Convergencia de Tecnologías' (CT) y la 'Mejora Técnica del Ser Humano' un impacto similar al darwinismo? Implicaciones y consideraciones filosóficas." *Endoxa*, 24: 311–329.
- World Transhumanist Association. 2010. "The transhumanist FAQ." Consultado el 19/03/2018. URL= <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>.