
Los riesgos del transhumanismo desde una perspectiva iusfilosófica

The risks of transhumanism from a philosophical-legal perspective

Cristina HERMIDA DEL LLANO

Universidad Rey Juan Carlos

cristina.hermida@urjc.es

<https://orcid.org/0000-0001-8213-3840>

RECIBIDO: 14/12/2020 / ACEPTADO: 03/02/2021

Resumen: En esta contribución se analizan, desde un punto de vista filosófico-jurídico, los riesgos que encierra el transhumanismo, al defender la transformación de los seres humanos a través de la aplicación directa de las tecnologías avanzadas. Aquí se analizan los puntos débiles del transhumanismo, cuestionando sus fines, principios morales o concepción del ser humano. Se argumenta en favor de la defensa del humanismo que defiende la autonomía personal y la dignidad humana. Asimismo, se resalta cómo una adecuada formación ética puede ayudar a evitar los peligros que encierra el seguimiento a ciegas tanto de la ciencia como de la técnica.

Palabras clave: Transhumanismo, posthumanismo, derechos humanos, técnica, dignidad humana, ciencia

Abstract: In this paper, I analyze the risks of transhumanism from a legal-philosophical perspective, a development that proposes to transform human beings through the direct application of advanced technologies. I highlight the weak points of transhumanism, calling into question its goals, its moral principles and its conception of the human being. Instead, I defend a humanism that preserves personal autonomy and human dignity. Moreover, I point to the need for an adequate ethical education to recognize the enormous danger involved in blindly following science and technology.

Keywords: Transhumanism, posthumanism, human rights, technique, human dignity, science.

I. INTRODUCCIÓN

Los seres humanos nunca hemos dejado de preguntarnos por nuestro ser y el sentido de nuestra existencia. Esta permanente inquietud de preguntarnos por nosotros mismos, que es también necesidad, como ha señalado Aretxaga, la hemos llevado a cabo siempre de forma comparativa, bien sea frente a Dios –o los dioses–, frente a otros seres humanos o, como parece ocurrir en la actualidad, frente a los animales y las máquinas inteligentes. Lo que ocurre es que mientras que el ser humano cuando trataba de definirse frente a lo divino o el resto de seres humanos, se consideraba el centro del universo, «la tendencia actual se inclina más bien a desmarcarse de dicha centralidad tanto para verse como una especie animal más, surgida del proceso evolutivo, como para no temer ser igualado, superado y has-

ta sometido por los híbridos ciborgs y las cada vez más potentes máquinas inteligentes»¹.

La cuestión ahora se ha tornado diferente: ¿Se puede dejar la mejora y el progreso de la humanidad en manos de la ciencia y la tecnología? A esta compleja y profunda pregunta ha respondido el transhumanismo afirmativamente, al tener este movimiento como objetivo la transformación de la condición humana a través de la aplicación directa de las tecnologías avanzadas², en aras de mejorar las capacidades humanas a nivel físico, cognitivo, sensorial, moral, emocional, psicológico e intelectual. De esta manera, conforme señala Llano, siguiendo a Walker³, el principal objetivo del transhumanismo cibernético, es tribararía en «la creación de un tipo distinto de ser humano, que podría considerarse más bien una nueva especie «transhumana» (en un estado de evolución intermedio) o «posthumana» (una vez completado su proceso de transformación mediante la aplicación directa de la tecnología); esta nueva especie sería una versión mejorada respecto de la nuestra»⁴. De ahí que el término «transhumanismo» se emplee a menudo como sinónimo de mejora humana aunque no se puede identificar con «posthumanismo».

II. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DEL TRANSHUMANISMO

Las primeras tesis fundamentales del transhumanismo se rastrean en la primera mitad del siglo XX, concretamente en 1923, fecha en la que por primera vez fueron defendidas por John Burdon Sanderson Haldane, genetista y biólogo evolutivo británico, quien junto con Ronald Fisher y Sewall Green Wright, viene siendo considerado uno de los padres fundadores de la genética

¹ ARETXAGA BURGOS, R., Recensión de la obra de BEORLEGUI, C., *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, Universidad Pontificia de Comillas/Sal Terrae, Madrid/Santander, 2019, 647 pp., en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* n° 25, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2020, p. 230.

² Estas tecnologías avanzadas son posibles a través de la farmacología, la ingeniería técnica, la NBIC –acrónimo de los cuatro componentes de las tecnologías emergentes: la nanotecnología, la biogenética, la informática y las ciencias cognitivas–, la robótica y la inteligencia artificial. Vid. LLANO ALONSO, F. H., *Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2018, p. 25.

³ WALKER, M., «Transhumanism», en AL-KHALILI, J. (ed.), *What's Next? Even Scientist Can't Predict the Future – or Can They?*, Profile Books, London, pp. 80-92.

⁴ LLANO ALONSO, F. H., *Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, op. cit., pp. 25-26.

de poblaciones. J. B. S. Haldane en su provocador ensayo *Dédalo o la ciencia y el futuro* (1923), recogido en la obra que comparte con Russell, titulada *Dédalo e Ícaro. El futuro de la ciencia*⁵, sostuvo que los grandes avances derivarían de las aplicaciones de las ciencias avanzadas a la biología humana, poniendo así en evidencia su notable interés por el desarrollo de la ciencia de la Eugenesia, por la ectogénesis y por la aplicación de la genética con el fin de mejorar características humanas, tales como la salud o la inteligencia. Sin duda alguna, de gran interés resulta el ensayo de réplica que elaboró el filósofo Bertrand Russell en su opúsculo *Ícaro, o el futuro de la ciencia* (1924)⁶.

Aunque solo unos años más tarde, John Desmond Bernal, cristalógrafo de origen irlandés de la Universidad de Cambridge, publicó la obra *El mundo, la carne y el diablo* (1929)⁷, quien verdaderamente es considerado como el fundador del «transhumanismo» es el biólogo Julian Huxley, tras haber acuñado el término en un artículo del mismo título, redactado en 1957⁸, en el que precisaba con contundencia lo siguiente: «Hasta ahora la vida humana ha sido, en general, como Hobbes la describió, «desagradable, brutal y corta»; la gran mayoría de los seres humanos (si aún no han muerto jóvenes) han sido afectados con la miseria (...) La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma –y no

⁵ HALDANE, J. B. S., «Dédalo o la ciencia y el futuro», en HALDANE y RUSSELL, *Dédalo e Ícaro. El futuro de la ciencia*, KRK Pensamiento, 2005, Oviedo, pp. 25-87.

⁶ *Ibid.*, pp. 89-132. Con palabras de Bertrand Russell, recogidas en la parte de conclusión final: «Suelen pensar los humanos que el progreso científico tiene necesariamente que ser una bendición para la humanidad, pero mucho me temo que se trate de otra confortable ilusión del siglo XIX que nuestra época, bastante más realista, debería descartar. (...) La ciencia no reemplaza a la virtud; para una buena vida es tan necesario el corazón como la cabeza. (...) Por eso resulta ser el corazón tan importante como la cabeza. Por el momento, con lo de «corazón» me refiero a la suma total de impulsos bondadosos. Cuando tal sucede, la ciencia los convierte en efectivos, pero si están ausentes, la ciencia sólo sirve para que los hombres se comporten de manera ingeniosamente diabólica. (...) La ciencia no le ha proporcionado al hombre más autocontrol, más bondad o más dominio para abandonar sus pasiones a la hora de tener que tomar decisiones. Lo que ha hecho ha sido proporcionar a la sociedad más poder para complacerse en sus pasiones colectivas, pero, al hacerse más orgánica la sociedad, ha disminuido el papel que desempeñan en ella las pasiones individuales. Las pasiones colectivas de los hombres en su mayoría son malignas; con mucho, las más poderosas. Son el odio y la rivalidad con otros grupos humanos. Por lo tanto, todo cuanto en la actualidad le proporcione al hombre poder para complacerse en sus pasiones colectivas es perjudicial». Este pasaje se extrae de «Ícaro o el futuro de la ciencia (1924)», también disponible en https://www.filosofos.net/russell/obras/russell_obras_icaro.htm [01/11/2020].

⁷ BERNAL, J. D., *The World, the Flesh and the Devil. An Enquiry into the future of the three Enemies of the rational soul* (1929), disponible en foyle.quarkweb.com [01/11/2020].

⁸ HUXLEY, J., «Transhumanism», en *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London, 1957, pp. 13-17.

sólo de forma esporádica, un individuo aquí de una manera, un individuo no de otra manera, sino en su totalidad, como humanidad—. Necesitamos un nuevo nombre para esta nueva creencia. Quizás transhumanismo servirá»⁹.

Ahora bien, el significado contemporáneo del término transhumanismo se atribuye a uno de los primeros profesores de futurología, Fereidoun M. Esfandiary, conocido como FM-2030¹⁰, quien trató «los nuevos conceptos del humano» en *La Nueva Escuela* en torno a 1960, llegando a calificar a las personas que eran partidarias de tecnologías, estilos de vida y visiones del mundo transicionales «posthumanas», como «transhumanos»¹¹. Entre sus obras, destaca por su carácter visionario *Up-Wingers: A Futurist Manifesto* (1973).

Los primeros «transhumanistas» comenzaron a frecuentar reuniones a comienzos de la década de los ochenta en la Universidad de California, convirtiéndose pronto la ciudad de Los Ángeles en el centro principal del movimiento transhumanista. Allí FM-2030 impartió clases sobre sus ideas futuristas al tiempo que en el local del EZTV, frecuentado por transhumanistas y otros futuristas, Natasha Vita-More presentaría su película *Breaking Away* (1980), en la que mostraba cómo la destrucción de las limitaciones biológicas era comparable con la gravedad terrestre, al superarse conforme uno se adentraba en el espacio. Será en 1983 cuando se difunda por primera vez el *Transhumanist Manifesto* (1983), es decir, el *Manifiesto Transhumano*¹², redactado por ella misma, texto que se convierte en un referente básico del transhumanismo, habiendo sufrido diversas modificaciones hasta el momento¹³.

También en California, el filósofo Max More, desde muy pronto interesado por la criónica¹⁴, fue quien junto con Tom Bell fundó en 1988 el Instituto

⁹ En su versión original en inglés, se encuentra disponible en <https://web.archive.org/web/20160625132722/http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley> [01/11/2020].

¹⁰ Ello obedecía a que se definía a sí mismo como una persona del siglo XXI que accidentalmente había despegado en el siglo XX y sentía profunda nostalgia por el futuro. *Vid.* <https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy> [01/11/2020].

¹¹ ROMAÑACH CABRERO, J., «Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo y los derechos humanos», en *Universitas*, n.º 24 (2016), pp. 2-38, particularmente, p. 3; disponible en <http://dx.doi.org/10.20318/universitas.2016.3175> [01/11/2020].

¹² VITA-MORE, N., *Transhumanist Manifesto* (1983); disponible en <http://www.transhumanist.biz/transhumanmanifesto.htm> y <https://natashavita-more.com/transhumanist-manifesto/> [01/11/2020].

¹³ DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017 (2ª reimpresión 2019), p. 37.

¹⁴ Sobre este tema, recomiendo la lectura de la obra de LLEDÓ YAGÜE, F. y INFANTES ESTEBAN, S., *Aspectos jurídico-científicos de la criónica en seres humanos: el derecho a vivir después de la muerte (La brecha entre la vida y la muerte se reduce...)*, Dykinson, Madrid, 2019.

Extropiano (*Extropy Institut*), convirtiéndose en 1990 en el responsable principal de una doctrina formal transhumanista que tomó la forma de *Principles of Extropy*¹⁵. More estableció los fundamentos del transhumanismo moderno en 1990¹⁶, otorgando una nueva definición a esta corriente de pensamiento que pasaría entonces a denominarse movimiento internacional transhumanista, o movimiento de la extropía, haciendo uso de este término como antónimo de intropía y, en definitiva, apostando por una perspectiva pragmática y dinámica de la evolución humana y el progreso¹⁷. Con palabras de Max More: «El transhumanismo es una clase de filosofías que buscan guiarnos hacia una condición poshumana. El transhumanismo comparte muchos elementos del humanismo, incluyendo un respeto por la razón y la ciencia, un compromiso con el progreso, y una valoración de la existencia humana (o transhumana) en esta vida. (...) El transhumanismo forma parte de un movimiento intelectual y cultural cuya posibilidad y conveniencia afirma una mejora fundamental de la humanidad a través de la razón aplicada. (...) El progreso no debe inclinarse ante el miedo, sino que debe proceder con los ojos bien abiertos»¹⁸.

En 1998 los filósofos Nick Bostrom y David Pearce fundaron la *World Transhumanist Association* (WTA), esto es, una organización internacional no gubernamental, verdadero referente en el tema actualmente, que promovería y animaría el debate en torno a las posibilidades de mejora radical de las capacidades humanas a través de las tecnologías basadas en la nanotecnología, en la ingeniería genética y en la cibernética. En 1999, la WTA redactó y aprobó la *Declaración Transhumanista. The Transhumanist FAQ*, ofreciendo dos plausibles definiciones de transhumanismo¹⁹. A diferencia de lo que había mantenido el Instituto Extropiano hasta ese momento, los miembros de la WTA advertirían que el impacto tecnológico sobre la sociedad obligaba a prestar la misma atención a las cuestiones sociales que a las técnicas, teniendo en cuenta la obvia dificultad de lograr un acceso igualitario a nivel universal

¹⁵ Vid. <https://ticsalutsocial.cat/es/actualitat/transhumanismo-a-caballo-entre-el-humanismo-y-el-posthumanismo/> [01/11/2020].

¹⁶ MORE, M., «Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy», en *Extropy*, 6 (1990), pp. 6-11. Sobre ello, vid. DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, op. cit., pp. 32-33.

¹⁷ Vid. <http://www.extropy.org/> [01/11/2020]. Vid. MORE, M., «Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy», en *Extropy*, 6, op. cit.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ En esta misma línea, el transhumanista Anders Sandberg ha propuesto también varias definiciones parecidas.

de las tecnologías de mejora humana. Como ha precisado Romañach, «este movimiento del transhumanismo sostiene que estamos en un salto evolutivo, porque hemos salido de la tierra, y disponemos de la tecnología que nos permite pasar del humano biológico al posthumano; hemos aprendido a reemplazar partes orgánicas de lo humano con el concepto ciborg y estamos a las puertas de crear cuerpos artificiales a través de la robótica, el conocimiento de la genética; la información pasa de nuestros cerebros a los ordenadores e Internet y poco a poco se van «desanimalizando» nuestros cuerpos. Progresivamente vamos dejando de depender de las fuerzas de la naturaleza; nuestro libre albedrío sólo será pleno cuando nos libremos de ella; cuando seamos inmortales»²⁰. Conforme a esto, la naturaleza podría terminar volviéndose contra nosotros, lo que justificaría el combate desde las herramientas que nos ofrece la tecnología.

Estas reflexiones, a mi juicio, obligan a recordar las sabias palabras de Ortega y Gasset cuando afirmaba: «es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades (...) La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción»²¹. Podríamos decir que para el transhumanismo, gracias a la desconexión con la naturaleza, se podrían llegar a romper las cadenas del ser humano, convirtiendo a éste en un sujeto mucho más libre.

Curiosamente, declaraciones de este tipo se detectan incluso entre personajes del panorama político europeo de nuestros días, como Giuseppe Vattino, designado en 2012 diputado al Parlamento en Italia, quien llegó a afirmar que el transhumanismo consigue que las personas estén «menos sujetas a los caprichos de la naturaleza, como las enfermedades o los fenómenos climáticos extremos». Verdaderamente, como ha resaltado Diéguez, entre otros, en los últimos años el transhumanismo se ha colocado en la agenda política de algunos países²².

²⁰ ROMAÑACH CABRERO, J., «Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo...», *op. cit.*, particularmente, p. 3.

²¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 66.

²² DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, *op. cit.*, p. 39.

Por las propias características del transhumanismo, este movimiento se ha apoyado no pocas veces en trabajos cinematográficos y obras literarias de ciencia ficción que defendían la existencia de una futura humanidad diferente, atrayendo así a muchos partidarios y detractores de una amplia gama de perspectivas o enfoques²³. Entre los detractores, a veces conocidos como bioconservadores²⁴, se sitúan filósofos como Jürgen Habermas, Francis Fukuyama –quien ha llegado a considerarlo como «la idea más peligrosa del mundo»²⁵–, o el experto en salud, bioética y derechos humanos, George Annas, quien ha promovido una «Convención sobre la Conservación de la Especie Humana»²⁶. Como contrapartida, entre los grandes defensores, se suele citar al político Zoltan Istvan, al tecnólogo Ray Kurzweil y a los filósofos Nick Bostrom, Julian Savulescu, o Ronald Bailey, quien con contundencia ha sostenido que es un «movimiento que personifica las más audaces, valientes, imaginativas e idealistas aspiraciones de la humanidad»²⁷. Hay quien incluso ha llegado a declarar que, en realidad, la humanidad ya sería posthumana debido a que los avances en medicina de los últimos siglos han alterado sustancialmente nuestra especie.

Como vemos, el transhumanismo invita no solo a la reflexión sino también a la polémica, no dejando indiferente a nadie: mientras que unos consideran que abre un abanico de posibilidades para mejorar al ser humano, por el contrario, otros alertan de los peligros que conlleva esta doctrina, a la que tachan de engañosa y manipuladora. Hay quien incluso asegura que la mejora de lo humano y el transhumanismo han pasado del mundo de la ciencia ficción a la ética práctica; del escenario imaginario e ilusorio a plantear si es reco-

²³ ROMAÑACH CABRERO, J., «Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo...», *op. cit.*, particularmente, pp. 3-4.

²⁴ MACIP, S. y WILLMOTT, Ch., *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, Cátedra de la Divulgació de la Ciència. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2013, p. 59.

²⁵ FUKUYAMA, F., «Transhumanism», *en Foreign Policy* 144 (September, 2004), pp. 42-43. También recomendando la lectura de estas otras obras del autor: *The End of History and the Last Man*, Penguin, London, 1992; *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Picador/Farrar, Straus and Giroux, New York, 2002.

²⁶ ANNA, G. *et al.*, «Protecting the endangered human: toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alterations», *American Journal of Law and Medicine* 28 (2002), pp. 151-178.

²⁷ SEQUEIROS, L., «El transhumanismo cuestiona las tesis tradicionales de nuestra cultura ¿Qué implicaciones religiosas, además de las éticas, tendría el hombre biónico?», 2016; disponible en http://www.tendencias21.net/El-transhumanismo-cuestiona-las-tesis-tradicionales-de-nuestra-cultura_a42090.html [01/11/2020].

mendable a la vista de que la ética de la ciencia es una ética de resultados y, en consecuencia, como dice Llano, «habrá que contemplar sus efectos negativos cuando sus previsiones fracasen»²⁸.

En esta contribución me centraré en resaltar los graves riesgos que conlleva la defensa de la concepción transhumanista, desde un punto de vista iusfilosófico, teniendo en cuenta dos dimensiones que a veces llegan a solaparse²⁹: la cuestión de la verosimilitud de las metas transhumanistas (críticas prácticas) y la de los principios morales o visión del mundo que sustenta el transhumanismo (críticas éticas en sí).

III. CRÍTICAS IUSFILOSÓFICAS AL TRANSHUMANISMO

III.1. *Una visión futurista y ciertamente ilusoria*

Estamos en este caso en la dimensión práctica o crítica práctica que cuestiona la verosimilitud de las tesis transhumanistas. Tengamos en cuenta que las propuestas éticas del transhumanismo nos remiten al ámbito del futuro, por lo que, como ha señalado Romañach, «nos encontramos en escenarios más vinculados a la ilusión que a la realidad social de la humanidad»³⁰. Podría decirse que el transhumanismo se sitúa en un escenario futuro creyendo en una nueva especie inteligente, hacia la cual debería evolucionar la humanidad, pero sin existir ningún tipo de garantías de que ello se pueda verdaderamente lograr ni tampoco de los resultados beneficiosos que ello podría traer consigo. Como ha precisado Macip y Willmott: «No podemos garantizar que las mejoras están seguras para quienes se las apliquen. Los efectos nocivos para la salud pueden llegar a ser muy graves»³¹ o, como estos autores se preguntan, ¿se debe permitir a los científicos que usen nuevas tecnologías si no pueden garantizar si son seguras?³²

²⁸ LLANO ALONSO, F. H., *Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, op. cit., p. 39.

²⁹ Pensemos, por ejemplo, en las cuestiones éticas que plantea la posibilidad de cambiar los condicionantes biológicos para superar posibles deficiencias genéticas.

³⁰ ROMAÑACH CABRERO, J., «Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo...», op. cit., particularmente, p. 10.

³¹ MACIP, S. y WILLMOTT, Ch., *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, op. cit., p. 86.

³² *Ibid.*, p. 165.

Buena prueba de esta visión futurista e irreal del transhumanismo, sin base cierta, es que, como ya se ha resaltado anteriormente, sus tesis principales han servido de argumento para numerosas novelas y películas de ciencia ficción que remiten a mundos imaginarios, los cuales están años luz de la realidad. Es más, en los escenarios más pesimistas aparecen distopías en las que el uso de la bioingeniería ha producido verdaderos horrores y profundos lamentos³³. Ello obliga, a mi juicio, a que el pensamiento iusfilosófico permanezca alerta, sin quedar rezagado ante la inesperada dinámica social, resultado de los extraordinarios y vertiginosos avances que se están produciendo en el ámbito científico y tecnológico³⁴.

III.2. *Visión utilitarista del progreso y de la libertad*

Las críticas éticas en sí ponen de relieve la errónea concepción moral o visión del mundo que sustenta el transhumanismo. Salta a la vista que el transhumanismo se apoya en una visión utilitarista, teleológica o consecuencialista del progreso humano y de la libertad, creyendo que los únicos valores de corrección moral que realmente importan son el incremento de la felicidad y el bienestar del grupo junto con la reducción del sufrimiento humano. Conforme a la doctrina utilitarista elaborada por Jeremy Bentham, James Mill y John Stuart Mill, al ser una ética consecuencialista, trataría de alcanzar fines para el mañana, no compensar injusticias del ayer. Se trata pues de una visión racional y razonada de las leyes para que persigan un bien moral y un beneficio para todos. Con palabras de Bentham, recogidas en *Introducción a los principios de la moral y la legislación* (1789): «la naturaleza ha puesto al género humano bajo el dominio de dos dueños soberanos: el placer y el dolor. Solo a ellos corresponde indicarnos lo que debemos o no debemos hacer».

Siguiendo esta línea de pensamiento, entre otros, David Pearce ha promovido el imperativo ético de que los humanos trabajen hacia la abolición del sufrimiento en toda la vida sensible por estar adentrándonos, a su juicio, en la era posdarwinista³⁵. De hecho, partiendo de que, como ya resaltara Vol-

³³ <http://www.euroseniorpremia.net/salut/transhumanismo.pdf> [01/11/2020].

³⁴ DEMETRIO CRESPO, E., *Fragments sobre Neurociencias y Derecho Penal*, B de F/Euros editores, Buenos Aires/Montevideo, 2017, pp. 2-3.

³⁵ SOLER, J., «El imperio del placer», *El País*. Tribuna, 21 de febrero de 2018; disponible en https://elpais.com/elpais/2018/02/21/opinion/1519233035_395860.html [01/11/2020].

taire «la felicidad es una ilusión, solo el sufrimiento es real», su manifiesto *The Hedonistic Imperative* (1995) describe cómo las tecnologías –entre otras, la ingeniería genética, la nanotecnología, la farmacología y la neurocirugía– pueden llegar a erradicar cualquier forma de experiencia desagradable entre los animales humanos y no humanos, quedando reemplazado el sufrimiento por el bienestar, proyecto que no duda en definir como «ingeniería del paraíso»³⁶.

Ahora bien, como con agudeza se ha preguntado Soler: «El placer, sin el contrapeso del dolor, ¿sigue siendo placer? ¿En dónde queda el derecho a la tristeza? No puede perderse de vista que un mundo habitado por gente herméticamente satisfecha, por más afinado que tenga el pensamiento, no tendría motivos para defenderse de los abusos de las élites políticas y económicas. Tampoco puede soslayarse que para que el transhumanismo funcione la evolución posdarwinista tendría que ser escrupulosamente democrática, accesible para todos y cada uno de los habitantes del planeta»³⁷.

Cuando Bostrom en 2014 sugirió que las máquinas inteligentes debían tener valores, con significado humano, desde los que poder motivar sus decisiones y acciones, estaba ya entonces pensando en valores vinculados a la corriente utilitarista fundamentada en la maximización de la felicidad y la minimización del sufrimiento³⁸. De acuerdo con Romañach, cabría afirmar que «estos planteamientos ponen de relieve las limitaciones de los planteamientos éticos transhumanistas, basados principalmente en la razón y en el utilitarismo, que dejan de lado muchas visiones y análisis distintos presentes en las diferentes creencias, culturas y religiones que conforman la humanidad»³⁹.

Queda pues claro que el progreso humano se asocia en el transhumanismo a una visión utilitarista; ahora bien, como afirma Espinosa Rubio, este proyecto centrado en tratar de intensificar el grado de bienestar y la libertad no se puede decir que sea algo nuevo ya que «responde al viejo proyecto moderno de conocer y transformar lo real para conseguir mayor calidad de vida

³⁶ <https://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm> [01/11/2020].

³⁷ SOLER, J., «El imperio del placer», *op. cit.*

³⁸ BOSTROM, N., *Superintelligence, Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press. Oxford, 2014.

³⁹ ROMAÑACH CABRERO, J., «Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo...», *op. cit.*, particularmente, p. 11.

en todos los órdenes, empezando por uno mismo»⁴⁰. En todo caso, lo que está detrás del transhumanismo es el intento de afianzar dentro de un marco democrático (de corte liberal), que los sujetos tengan derecho a desarrollar al máximo el ejercicio de su libertad personal, a través del uso de la tecnología, bien sea a través de la eliminación de obstáculos o a través de la potenciación de posibilidades externas e internas⁴¹, eso sí, desde una fundamentación claramente utilitarista.

III.3. *El combate de los valores morales*

Las metas o fines transhumanistas pueden convertirse en amenazas frente al humanismo o los valores morales a pesar del intento de disfrazar esta doctrina como defensa de los derechos morales⁴², tratando de llevar hasta sus últimas consecuencias el uso de técnica para la mejora o progreso humano. Como con acierto han recordado Macip y Willmott, algunos escándalos demuestran cómo, en nombre de la ciencia, se ha explotado e instrumentalizado a personas que son especialmente vulnerables⁴³. Esta elocuente declaración de alguna forma nos advierte que argumentar en favor de la ciencia no garantiza en absoluto que la práctica que se lleve a cabo sea siempre respetuosa con «los criterios morales relevantes para la convivencia humana»⁴⁴, esto es, los derechos humanos. Es por ello que resulta imprescindible mantenerse vigilante ante posibles abusos o extralimitaciones de la ciencia que puedan poner en riesgo las exigencias o valores morales básicos de la sociedad.

Es más, desde mi punto de vista, el transhumanismo pone en entredicho los rasgos inherentes a los derechos humanos fundamentales, puesto que éstos son inalienables, inviolables, irrenunciables, intransigibles, personalísimos,

⁴⁰ ESPINOSA RUBIO, L., «El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías)», *Teoría del Humanismo*, Pedro Aullón de Haro (coord.), vol. 3, 2010, pp. 583-615.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Los derechos humanos o *derechos morales* son más bien «el título», «el justificante», «la razón», de que se pongan en funcionamiento y se activen mecanismos de protección normativa, en aras de que un determinado derecho humano se convierta en derecho fundamental. HERMIDA DEL LLANO, C., *Los Derechos Fundamentales en la Unión Europea*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 9-10.

⁴³ MACIP, S. y WILLMOTT, Ch., *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, op. cit., p. 197.

⁴⁴ ROBLES, G., *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Cuadernos Civitas, Madrid, 1992, pp. 19-23.

indisponibles⁴⁵. Indisponibilidad se utiliza aquí en un doble sentido: «indisponibilidad activa», en cuanto que no son alienables por el sujeto que es titular de los derechos, es decir, el propio titular se encuentra obligado a respetar sus derechos; e «indisponibilidad pasiva», al no ser los derechos expropiables o limitables por otros sujetos. De este modo, paradójicamente, los derechos humanos fundamentales se convierten en un límite no sólo para los poderes constituidos sino también para la propia autonomía de sus titulares⁴⁶, lo que es sumamente importante para el tema que nos ocupa. Desde esta perspectiva, quizás se entienda mejor el art. 3.2 de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, puesto que al prohibirse las prácticas eugenésicas, el tráfico de cuerpos humanos, o de partes del mismo y la clonación reproductora de seres humanos, se establecieron no tanto límites al poder del Estado como a la libertad de la sociedad civil⁴⁷. Probablemente, por otro lado, la inclusión de la referencia al tráfico de seres humanos en esta importante declaración de derechos a nivel internacional a comienzos del siglo XXI, se haya debido a la constatación de que este «vergonzoso fenómeno» azotaba entonces a la mayoría de las naciones candidatas a la UE⁴⁸.

En cuanto a la expresión «prohibición de la clonación reproductora de seres humanos», expresa ésta muy bien el sentir del Parlamento Europeo defendido en su *Resolución sobre la clonación del embrión humano* de 28 de octubre de 1993⁴⁹, texto en el que el grupo señaló «su firme convicción de que la clonación de seres humanos, ya sea con fines experimentales, en el contexto de tratamientos para la fertilidad, diagnóstico preimplantatorio, trasplante de tejidos o para cualquier otro propósito, es contraria a la ética, moralmente

⁴⁵ Como ha precisado LAPORTA, F., al referirse a la inalienabilidad de los derechos, como rasgo esencial y característico de ellos, en *Entre el Derecho y la Moral*, Fontamara, México D.F., 1993 y 1995: «... nadie puede renunciar a tales derechos, ni siquiera en el uso o ejercicio de uno de ellos: el derecho de libertad», p. 84. O, como advierte también en «Sobre el concepto de derechos humanos», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.º4, Centro de Estudios Constitucionales y seminario de filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Alicante, 1987: «Los derechos humanos, en tanto en cuanto son ‘inalienables’, se le adscriben al individuo al margen de su consentimiento, o contra él, y se le inmuniza moralmente incluso frente a su propia voluntad», p. 44.

⁴⁶ FERRAJOLI, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 2001, 2.ª ed., pp. 47-48.

⁴⁷ Sobre ello, *vid.* RUBIO LLORENTE, F., «La Carta Europea de los Derechos», e *Claves de razón práctica*, n.º 122 (mayo 2002), pp. 9 y 11.

⁴⁸ *Vid.* PRODI, R., «Ampliación y Constitución», en *Anuario de El Mundo. Constitución y Convención* (Madrid, 2003), p. 12.

⁴⁹ *Vid.* DO n.º C 315, de 22 de noviembre de 1993, p. 224.

repugnante, vulnera el respeto por la persona y constituye una violación grave de los derechos humanos fundamentales, que no puede ser justificada o aceptada bajo ninguna circunstancia»⁵⁰.

Detrás del transhumanismo se esconde la exaltación de un individualismo radical pernicioso, el cual termina salpicando a la propia comprensión de los derechos fundamentales puesto que se pierde de vista que los derechos no pueden ser entendidos en abstracto individualmente. Tengamos en cuenta que los derechos fundamentales interactúan unos con otros hasta el punto de que no se puede hablar de ningún derecho ilimitado. Dicho de otra manera: cuando el principio de la autonomía de la voluntad se lleva al extremo y, por decirlo de una manera clara, se sobredimensiona, los sujetos quedan remitidos a la soledad y al egoísmo individualista en sus decisiones, olvidándose que éstas se toman dentro de un contexto personal, social, cultural.

Conviene así reflexionar sobre cuestiones tan profundas como las siguientes: «¿Estamos redefiniendo el concepto de vida? ¿Estamos llevando la ciencia más lejos de lo razonable solo por el placer de poder decir que somos capaces de hacerlo?»⁵¹. La apuesta que hago aquí en defensa de la dignidad humana, propiedad ontológica y, por tanto, con un valor intrínseco e irrenunciable de cada hombre, en realidad, impide apoyarse en una concepción voluntarista de la persona humana que consigue a cualquier precio la emancipación del individuo, alegando el rechazo a una supuesta forma de paternalismo o alienación⁵².

III.4. *Jugando a ser Dios*

El transhumanismo se ha servido de la tesis de la perfectibilidad de la naturaleza humana defendida por el humanismo y, trascendiendo –a través del uso de la ciencia y la técnica– los límites naturales tradicionalmente entendidos

⁵⁰ Querría advertir que, a primeros de noviembre de 2003, España manifestó su acuerdo con EEUU para que la ONU prohibiera la clonación terapéutica. Según EEUU, autorizar la clonación terapéutica transformaría la incipiente vida humana en un recurso natural para ser explotado, dañando el sentido del valor y de la dignidad del individuo.

⁵¹ MACIP, S. y WILLMOTT, Ch., *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, op. cit., p. 176.

⁵² De ahí que Cartabia, a propósito del surgimiento de nuevos derechos, haya señalado que esta tendencia viene apoyada en una concepción voluntarista de la persona humana: «*I will, therefore I am, could be the motto of the new rights*». Vid. CARTABIA, M., «The Challenges of «New Rights» and Militant Secularism», *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom, Pontifical Academy of Social Sciences*, Acta 17, 2012, pp. 428-455, en especial, p. 435. Disponible en www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta17/acta17-cartabia.pdf [01/11/2020].

como insuperables, ha sostenido sin disimulos la tesis antinaturalista. Conforme a ella, como explica Llano, «la naturaleza no es sagrada, por lo que nada impide modificarla, mejorarla o aumentarla; es más, esa alteración-mejoramiento de la naturaleza humana se considera incluso un deber moral hacia nuestra especie»⁵³. Según esta afirmación, el transhumanismo no solamente se enfrentaría al humanismo cristiano sino a cualquier forma de sacralización de la naturaleza, tal y como defiende Max More en la Declaración transhumanista de los principios extropianos⁵⁴. Pensemos que estos planteamientos transhumanistas han tratado a menudo de legitimarse poniendo de relieve el error de la falacia naturalista, conforme al cual el mundo del ser y de la naturaleza deberían permanecer inalterables al tener alcance normativo, quedando confundidos los mundos del ser y del deber ser. En este sentido, Buchanan ha advertido: «El discurso sobre la naturaleza humana y lo natural frecuentemente es imperialismo moral indisimulado: es hacer pasar opiniones morales altamente subjetivas como si fueran enunciados de hecho. Además, el discurso sobre la naturaleza humana es usado a menudo para estigmatizar, degradar y marginar a ciertas personas»⁵⁵.

No les falta razón a los que opinan que desde el transhumanismo «se juega a ser Dios». De hecho, la clonación, desde un punto de vista religioso, se ha interpretado como una intromisión en territorio divino, al considerarse «casi como crear una vida desde cero», en palabras de Macip y Willmott⁵⁶. Son así numerosas las profundas cuestiones que surgen para los creyentes: «¿nuestro clon tendría la misma alma que nosotros o sería diferente?». Coincidiría con Macip y Willmott en afirmar que «es algo más que una mera cuestión metafísica para creyentes porque, dependiendo de la respuesta, los clones podrían ser considerados por algunos como humanos de pleno derecho o solo como una entidad biológica inferior sin alma, prácticamente como los animales. Lo que recuerda a los debates actuales sobre qué es necesario para ser considerado una ‘persona’ y nos remite a momentos no tan lejanos de la historia, cuando había grupos de personas que se consideraban oficialmente ‘inferiores’ por motivos tales como el color de su piel. ¿Resucitarían estos temas si la clonación humana llegara a ser una realidad?»⁵⁷.

⁵³ LLANO ALONSO, F. H., *Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, op. cit., p. 66.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁵⁵ BUCHANAN, A., *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2011 A., p. 174.

⁵⁶ MACIP, S. y WILLMOTT, CH., *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, op. cit., p. 123.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 123.

Más claro no lo ha podido decir el filósofo moral Dworkin⁵⁸, cuando al referirse al rechazo de la clonación reproductora de seres humanos, que se apoya en los «derechos humanos fundamentales», reconoce que se está apelando a un valor independiente y no derivado⁵⁹ pernicioso para los seres humanos. Con palabras suyas: «se piensa que ‘jugar a ser Dios’ es malo en sí mismo, independientemente de todas las malas consecuencias que tendrá o podría tener para un ser humano identificable», que no son pocas, entre otras, podrían citarse «la potencial creación de ciudadanos de ‘segunda categoría’ y el abuso de los derechos humanos; no hay un beneficio claro para la humanidad; el posible daño físico y psicológico a los clones»⁶⁰. De este modo los científicos, sostiene Dworkin, al «haber aumentado de un modo espectacular el poder sobre la naturaleza», han provocado «una grieta en aspectos fundamentales del diseño divino», abriéndose camino «un periodo de inseguridad moral». La salida a esta situación no es otra más que asumir que «nuestras convicciones morales profundas» se han socavado y nos encontramos «en una especie de caída moral libre».

No cabe duda de que el transhumanismo coloca al ser humano en el lugar de Dios. Dicha posición queda ejemplificada en la declaración de la Comisión Teológica Internacional *Comunión y Servicio: La persona humana creada a imagen de Dios* (2002)⁶¹, en la que se declara en el punto 91 que «cambiar la identidad genética del hombre como persona humana mediante la producción de seres infrahumanos es radicalmente inmoral», puesto que tal cosa supondría que «el hombre tiene pleno derecho de disponer de su propia naturaleza biológica». Al mismo tiempo, en esta misma línea, se considera la creación de un superhombre

⁵⁸ DWORKIN, R., «Jugar a ser Dios: genes, clones y suerte», *Claves de razón práctica*, n° 135, Madrid, septiembre de 2003, pp. 4-12.

⁵⁹ Según R. Dworkin, existen dos tipos de valores a los que se puede recurrir para evaluar los efectos de la nueva tecnología: en primer lugar, los valores independientes son aquéllos que no derivan de los intereses de personas particulares, sino que, de algún modo, son *intrínsecos* a los objetos o acontecimientos. En segundo lugar, los valores derivados, dependen del interés de las personas particulares. Esto quiere decir que para evaluar si una nueva técnica debe regularse o prohibirse, se debe uno preguntar por los posibles impactos que esa decisión tendrá sobre los valores individuales. Se trata de indagar si una determinada decisión o práctica es o no eficiente en términos de coste-beneficio. Sobre ello, *vid.* DWORKIN, R., *Life's Dominion*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1993 (trad. al castellano: *El dominio de la vida: una discusión sobre el aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Ariel, Barcelona, 1998).

⁶⁰ MACIP, S. y WILLMOTT, Ch., *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, *op. cit.*, p. 125.

⁶¹ Declaración disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html#La_ciencia_y_la_administraci%C3%B3n_del_conocimiento [01/11/2020].

o de un ser espiritualmente superior como «impensable», teniendo en cuenta que la verdadera perfección solo puede provenir de la experiencia religiosa.

Son muchos los teólogos cristianos y activistas laicos de varias iglesias y denominaciones que no han dudado en expresar objeciones similares al transhumanismo, afirmando que los cristianos podrán lograr en el más allá lo que prometen algunas corrientes radicales del transhumanismo, tales como una extensión de vida infinita o la abolición del sufrimiento. Es por ello que, desde esta perspectiva religiosa, el transhumanismo se habría convertido en uno de tantos movimientos utópicos que tratan de crear «el cielo en la tierra», confiando en alcanzar una vida eterna «terrenal» en vez de «celestial». Por todo lo anterior, no deja de sorprender que también existan algunos pensadores religiosos que muestran su apoyo a las metas transhumanistas, entre otros, los teólogos Ronald Cole-Turner y Ted Peters, quienes sin tapujos han defendido que la doctrina de la co-creación, en realidad, obliga al uso de la ingeniería genética en aras de mejorar la biología humana.

III.5. *Trivialización y cosificación del ser humano*

Decía el filósofo español Julián Marías que la vida constituye una lucha entre dos impulsos contrapuestos: «el afianzamiento y extensión de la zona personal, y la invasión y reducción de ésta por lo impersonal, en último extremo por la cosificación»⁶². Conforme a ello, cabría decir que el transhumanismo constituye una corriente de pensamiento que cosifica al ser humano desde el momento que lo considera tan perfeccionable como lo podría ser una máquina.

En esta misma línea, me gustaría recordar también aquí las palabras de otro filósofo español, J.L.L. Aranguren, a propósito de la filosofía orsiana, concebida por él como un esfuerzo de integración y superación de lo que el positivismo había separado: «En la filosofía de Xenius, el ser humano es tan animal como ángel: la humanidad es el resultado de la tensión entre ambos. Por debajo, el hombre es animal; por encima, ángel. Pero no es ninguna de las dos cosas en estado puro, sino ambas a la vez»⁶³. Ello pues, diría Aranguren, nos impide defender cualquier intento de cosificación del ser humano.

⁶² MARÍAS, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1993 (1.ª reimpresión 1994), p. 140.

⁶³ HERMIDA DEL LLANO, C., Recensión de la obra de Navarra Ordoño, Andreu, *La escritura y el poder. Vida y ambiciones de Eugenio D'Ors*, Barcelona, Tusquets, 2018, 543 pp., en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*, nº 25, *op. cit.*, p. 274.

Lo que parece evidente es que el transhumanismo invita a que se produzca un cambio de paradigma desde el punto de vista antropológico. Con palabras de Aretxaga, siguiendo a Beorlegui: «Este cambio de perspectiva –acaso de paradigma antropológico– supone un reto teórico y filosófico para los especialistas en estas materias, a la vez que conlleva profundas repercusiones en el ámbito de la ética, así como en el modo de organizar nuestras vidas y sociedades»⁶⁴.

Cabría afirmar por ello que el transhumanismo trae consigo un desvío de la atención hacia lo intrascendente y, como con acierto ha apuntado Espinosa Rubio⁶⁵, responde a una posición materialista (no hay alma ni vida ultraterrena) pero, paradójicamente, no identificando la personalidad con el cuerpo, sino afirmando que algún día la conciencia podrá ser transferida a una computadora. Literalmente precisa: «En este sentido de rebasar cualquier compartimentación ontológica, los animales y las máquinas son considerados también sujetos y objetos morales»⁶⁶, lo que tiene graves consecuencias desde el punto de vista de la ética práctica sobre todo en lo que se refiere a las máquinas.

De gran interés creo que resulta la obra de Bill McKibben, desde la perspectiva de la ética ambientalista, quien ha argumentado en *Enough: Staying Human in an Engineered Age* (2003) contra las tecnologías apoyadas por los transhumanistas, al considerar erróneo moralmente que los humanos puedan modificarse a sí mismos (o a sus hijos) mediante la superación de limitaciones universales tales como el envejecimiento, la mortalidad o la limitación biológica de las capacidades cognitivas o físicas. A su juicio, en un mundo donde todas estas limitaciones fueran superadas por la tecnología, la vida humana habría perdido todo su sentido, lo que le conduce además a no descartar la posibilidad de que existan sociedades que renuncien a la tecnología, como ocurre de hecho, por ejemplo, en la China Ming, el Japón Tokugawa o los actuales Amish⁶⁷.

⁶⁴ ARETXAGA BURGOS, R., Recensión de la obra de BEORLEGUI, C., *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, op. cit., p. 230.

⁶⁵ ESPINOSA RUBIO, L., «El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías)», P. Aullón de Haro (coord.), *Teoría del Humanismo*, vol. 3, 2010, pp. 583-615.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Los Amish son un grupo religioso conocido por evitar ciertas tecnologías modernas. Los transhumanistas argumentan que en un futuro no lejano resulta probable que existan los «Humanish», esto es, personas que optan por continuar siendo humanos, cuya elección consideran que debería respetarse y protegerse.

III.6. *División entre ricos y pobres*

Otro problema que no podemos pasar por alto es que el supuesto perfeccionamiento humano podría provocar al final una clara brecha desigual entre las clases sociales con más poder económico y las más necesitadas, al no poder asumir todos los sujetos de la misma manera el coste elevado de este proceso de supuesto perfeccionamiento⁶⁸. Con palabras de Macip y Willmott: «Existe el peligro de crear nuevas clases sociales los posthumanos (ricos y mejorados por métodos químicos, genéticos o mecánicos) y humanos ‘tradicionales’ (pobres y sin mejoras)»⁶⁹. Es más, la defensa del transhumanismo podría conducir también a una situación en la que las relaciones de poder se perpetuaran injustamente, al conseguir acceder más fácilmente al mejoramiento humano los dominadores frente a los dominados. Como ha afirmado Aretxaga, siguiendo a Beorlegui: «No podemos obviar que está en juego el futuro de todos los humanos, en la medida en que un uso inadecuado de tales tecnologías podría conllevar la desaparición de nuestra especie –y de otras– o la consolidación de una sociedad cada vez más injusta y desigual si solo se beneficia de los progresos una parte de la población humana, generalmente la mejor situada en nuestro panorama social tan individualista y mercantilizado»⁷⁰.

Han sido algunos autores críticos con la corriente del transhumanismo libertario los que se han centrado en las consecuencias socioeconómicas que estas tecnologías podrían llegar a tener sobre clases sociales desfavorecidas. Recordemos que McKibben es uno de los autores que con más fuerza ha sostenido que las tecnologías de perfeccionamiento humano quedarían claramente en manos de los que ostentan mayores recursos financieros, ampliándose, con ello, la brecha entre ricos y pobres, lo que podría incluso llegar a provocar una *brecha genética*. Del mismo modo Lee Silver ha insistido en que también dichos métodos conducirían a una gran escisión a nivel social entre los que tienen y no tienen acceso a tales tecnologías, en función de si las reformas de carácter socialdemócrata se realizan o no al mismo ritmo que los avances tecnológicos. Dicho en pocas palabras: el transhumanismo podría terminar otorgando to-

⁶⁸ LLANO ALONSO, F. H., *Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, op. cit., pp. 71-72.

⁶⁹ MACIP, S. y WILLMOTT, Ch., *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, op. cit., p. 87. Recomiendo también la lectura de pp. 93 y 109.

⁷⁰ ARETXAGA BURGOS, R., Recensión de la obra de BEORLEGUI, C., *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, op. cit., p. 231.

avía más poder a aquellos que ya de por sí lo tienen, esto es, a los poderosos dentro de la sociedad.

En realidad, estas hondas preocupaciones también se detectan en los transhumanistas no-libertarios, entre los que se encuentran los denominados *transhumanistas democráticos* en el seno de la WTA, los cuales han apostado por que los problemas sociales y ecológicos sean tratados mediante una combinación de reformas políticas y tecnológicas. El bioético James Hughes, en su libro *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future* (2004), ha sugerido que los progresistas y dentro de ellos los tecno-progresistas deberían formular e implementar políticas públicas con el objetivo de minimizar la separación causada por las diferencias económicas en el acceso a las tecnologías emergentes, en lugar de decidir prohibirlas sin más. A su juicio, esta última opción contribuiría a agravar todavía más el problema desde el momento en que las tecnologías quedarían, en última instancia, a disposición de los más ricos en el mercado negro o sería factible en todos aquellos países en los que no existiera dicha prohibición.

Creo que no es exagerado afirmar que resulta plausible que se pudieran generalizar los casos de discriminación, al solo poder acceder a las mejoras humanas los sujetos con mayor cantidad de recursos económicos dentro de la sociedad; por no hablar de los problemas que originaría también que se pudiera discriminar a una persona en virtud de su genoma humano. No lo ha podido sintetizar mejor Romañach:

«Podríamos resumir diciendo que los objetivos de desarrollo sostenible y el sistema de derechos humanos es el sueño al que aspiran los frágiles y los pobres de la sociedad, la inmensa mayoría de ella; y los sueños de transhumanismo son el sueño de los ricos, el sueño de los poderosos que sueñan con ser inmortales pensando que su sueño es original, posible y novedoso. Un sueño de súper inteligencia, inmortalidad y la omnipotencia, que ya aparece reflejada en la epopeya Gilgamesh hace más de 4000 años.

Un sueño antiguo con herramientas nuevas, alejado de la realidad con la que ha convivido la humanidad en los últimos 200.000 años, y una aspiración inconsistente con nuestro conocimiento actual de los aproximadamente 14.000 millones de años de existencia del universo.

Que toda la vida es sueño y los sueños, sueños son...»⁷¹.

⁷¹ ROMAÑACH CABRERO, J., «Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo...», *op. cit.*, particularmente, p. 29.

III.7. *Deshumanización a través de la técnica, entendida como un fin en sí mismo*

Los transhumanistas y otros partidarios de la ingeniería genética afirman que los beneficios potenciales de las tecnologías de mejora humana superan los peligros potenciales, de tal manera que el imperativo moral, si hay alguno, sería empezar a usar estas tecnologías tan pronto como fuera posible. A ello además añaden en su defensa que «alterar la naturaleza» es algo que los humanos han hecho durante milenios con beneficios tangibles. En esta línea encontramos, por ejemplo, a autores como el bioético James Hughes, para quien los avances exponenciales en la bioinformática pueden facilitar el examen de los posibles efectos de la ingeniería genética en humanos mediante su previa experimentación en un modelo virtual. También ilustran esta posición, aunque de forma más razonable y moderada, el activista biopolítico Jeremy Rifkin y el biólogo Stuart Newman, quienes aun siendo conscientes de que la biotecnología puede permitir llevar a cabo profundas modificaciones en la identidad de los organismos, con contundencia, han rechazado la modificación genética de los humanos ante el temor de que pueda quedar evaporada la frontera que separa al hombre de su creación. De hecho, en esta misma dirección, el filósofo Keekok Leeve ha sostenido que la tecnología ha servido para transformar «lo natural en artefactual».

Si analizamos el panorama normativo, observamos que las legislaciones de diferentes países del mundo han abordado la cuestión de las modificaciones biológicas y genéticas de muy diferente manera. Aunque, en términos generales, podemos decir que existe una actitud permisiva en cuanto a las investigaciones y desarrollos tecnológicos enfocados al mejoramiento de la condición humana, en donde sí que se observan fuertes restricciones es en el campo de las modificaciones genéticas. Buena prueba de ello es que en el año 1997, numerosos países suscribieron el *Convenio del Consejo de Europa para la Protección de los Derechos Humanos y la Dignidad del Ser Humano Respecto de las Aplicaciones de la Biología y la Medicina*. En dicho texto normativo, expresamente los Estados parte adquirieron el compromiso de prohibir modificaciones al genoma humano que pudiera tener consecuencias hereditarias. Es decir, las mejoras al código genético únicamente podrían estar referidas a casos puntuales como mejoras o tratamientos médicos, pero en modo alguno las mejoras transhumanistas podrían implicar la producción de cambios que pudieran trasladarse a la descendencia.

Resulta sumamente peligroso y nocivo el hecho de que la técnica deje de ser un simple instrumento, pasando a convertirse en un fin en sí mismo.

Ortega tuvo la lucidez de afirmar que «la reforma de la naturaleza o técnica, como todo cambio o mutación, es un movimiento con sus dos términos, *a quo* y *ad quem*». Puesto que el término *a quo* es la naturaleza, según está ahí, para modificarla resulta imprescindible fijar el otro término, hacia el cual se la va a conformar. Pues bien, como precisó el filósofo español, «este término *ad quem* es el programa vital del hombre»⁷², algo irrenunciable.

En definitiva, de nosotros depende no olvidar el alegato de Ortega y Gasset de que la técnica no puede dejar de ser «como un gigantesco aparato ortopédico» que los técnicos crean, a sabiendas de que «toda técnica tiene esta maravillosa y –como todo en el hombre– dramática tendencia y cualidad de ser una fabulosa y grande ortopedia»⁷³. De ahí que la técnica sea lo opuesto de la adaptación del sujeto al medio: «la adaptación del medio al sujeto»⁷⁴.

III.8. *Visión sesgada del género humano y protección del derecho a la intimidad*

Otro inconveniente, sobre el que ha llamado la atención Romañach⁷⁵, es que todas las propuestas transhumanistas provienen de hombres, ignorando completamente la perspectiva femenina o de género en sus planteamientos. De este modo se pasan por alto trabajos y obras llevados a cabo por mujeres como Dana Haraway en *Un manifiesto para ciborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* (1985). Si esto es así, no cabe duda de que el transhumanismo implica un reduccionismo, al aportar una visión sesgada de la diversidad humana y de la realidad antropológica.

A ello se añade, el problema que entraña cómo garantizar el respeto efectivo al derecho a la intimidad que necesariamente debe existir sobre la información biológica y genética de cada individuo. De hecho, en el supuesto

⁷² ORTEGA Y GASSET, J., «Meditación de la técnica. V. La Vida como fabricación de sí misma – Técnica y deseos», en *Ensimismamiento y alteración*, *op. cit.*, p. 95.

⁷³ ORTEGA Y GASSET, J., «Otros ensayos. El mito del hombre allende la técnica», en *Ensimismamiento y alteración*, *op. cit.*, p. 183.

⁷⁴ ORTEGA Y GASSET, J., «Meditación de la técnica. III. El estar y el bienestar – La ‘necesidad’ de la embriaguez. – Lo superfluo como necesario. – Relatividad de la técnica», en *Ensimismamiento y alteración*, *op. cit.*, p. 67.

⁷⁵ ROMAÑACH CABRERO, J., «Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo y los derechos humanos», *op. cit.*, p. 11.

caso de que se produjeran mejoras transhumanas, parece razonable pensar que debería crearse un nuevo marco jurídico capaz de proteger el derecho a la intimidad de las personas que hubiesen optado por mejoras biológicas, mecánicas o genéticas. Si pensamos sobre ello con calma, detectamos que, en realidad, lo que está detrás de estas reflexiones es la pregunta constante, formulada por Macip y Willmott: «¿Debe regularse la Ciencia para proteger a la humanidad? ¿Quién debería hacerlo? ¿Dónde pondríamos los límites?»⁷⁶.

A la vista de los numerosos riesgos que encierra el transhumanismo hasta aquí expuestos, coincidiría con las declaraciones de Capella, a comienzos del siglo XXI, de que «urge que la razón jurídica ilustrada actúe en el ámbito de la investigación, la ingeniería y la terapia genéticas –y, en general de la investigación biomédica–, cubriendo la amplísima zona de anomia que hoy permite a las empresas del ramo terapéutico y farmacológico especular sin límites con los seres humanos»⁷⁷. Aunque no se diga expresamente en esta cita, la razón jurídica ilustrada podemos serlo todos, tratando de permanecer activos y alertas frente a posibles extralimitaciones del transhumanismo. Como ha precisado con lucidez Aretxaga: «Se trata, como puede verse, de cuestiones de hondo calado que, como señalan los especialistas más sensatos, no pueden dejarse tan solo en manos de los científicos ni de los intereses económicos –u otros menos confesables–, especialmente los de las grandes corporaciones. La importancia de lo que está en juego es de tal magnitud que se hace urgente que todos –científicos, políticos y opinión pública en general– nos hagamos eco de los retos y oportunidades que tales cuestiones representan, para que sepamos encontrar las respuestas más adecuadas con la seriedad y reflexión, pero también urgencia, que la situación demanda, evitando las posturas maximalistas, tanto del optimismo tecnófilo superficial e injustificado como del alarmismo catastrofista tecnófobo. Los riesgos y las oportunidades existen y, por ello, también las responsabilidades»⁷⁸.

En definitiva, a modo de conclusión, siguiendo al filósofo alemán Marcus Gabriel, creo que urge luchar por la defensa de una nueva Ilustración, gracias a la cual todo el mundo recibiría una educación ética capaz de afrontar los

⁷⁶ MACIP, S. y WILLMOTT, Ch., *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, op. cit., p. 165.

⁷⁷ CAPELLA, J. R., «Las transformaciones de la función del jurista en nuestro tiempo», *Revista de Crítica Jurídica*, n° 17 (agosto 2000), pp. 51-69, concretamente, p. 69.

⁷⁸ ARETXAGA BURGOS, R., Recensión de la obra de BEORLEGUI, C., *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, op. cit., p. 231.

peligros que supone seguir a ciegas a la ciencia y a la técnica⁷⁹, resultado de la insatisfacción permanente del ser humano. Ortega ya se ocupó de recordar este aspecto cuando afirmaba que «el hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto –la *insatisfacción*– es lo más alto que el hombre posee, precisamente porque se trata de una insatisfacción, porque desea tener cosas que no ha tenido nunca. (...) esta insatisfacción es como un amor sin amada o como un dolor que siento en unos miembros que nunca ha tenido»⁸⁰. Es, por ello, a todas luces deseable y urgente que esta nueva Ilustración no pierda de vista que el verdadero humanismo es aquel que preserva la autonomía personal y la dignidad humana⁸¹.

IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNA, G. *et al.*, «Protecting the endangered human: toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alterations», *American Journal of Law and Medicine* 28 (2002), pp. 151-178.
- ARETXAGA BURGOS, R., Recensión de la obra de BEORLEGUI, C., *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, Universidad Pontificia de Comillas/Sal Terrae, Madrid/Santander, 2019, 647 pp., en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* n° 25, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2020.
- BERNAL, J. D., *The World, the Flesh and the Devil. An Enquiry into the future of the three Enemies of the rational soul* (1929). Disponible en foyle.quarkweb.com [01/11/2020].
- BOSTROM, N., *Superintelligence, Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press. Oxford, 2014.
- BUCHANAN, A., *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2011 A.
- CAPELLA, J. R., «Las transformaciones de la función del jurista en nuestro tiempo», *Revista de Crítica Jurídica*, n° 17 (agosto 2000), pp. 51-69.

⁷⁹ GABRIEL, M., «El orden mundial previo al virus era letal», *El País*, 25 de marzo de 2020. Disponible en https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html [01/11/2020].

⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 182.

⁸¹ PARENS, E., «Is Better Always Good? The Enhancement Project», en *Enhancing Human Traits*. Erik Parens (ed.), Georgetown University Press, Washington D.C., 1998, pp. 1-28; «Toward a More Fruitful Debate About Enhancement», en *Human Enhancement*, Julian Savulescu and Nick Bostrom (eds.) Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 181-197.

- CARTABIA, M., «The Challenges of «New Rights» and Militant Secularism», *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 17, 2012, pp. 428-455; disponible en www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta17/acta17-cartabia.pdf [01/11/2020].
- DEMETRIO CRESPO, E., *Fragmentos sobre Neurociencias y Derecho Penal*, B de F / Euros editores, Buenos Aires / Montevideo, 2017.
- DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017 (2ª reimpresión 2019).
- DWORKIN, R., «Jugar a ser Dios: genes, clones y suerte», *Claves de razón práctica*, n°135 (septiembre de 2003), pp. 4-12.
- DWORKIN, R., *Life's Dominion*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1993. (Traducción al castellano: *El dominio de la vida: una discusión sobre el aborto, la eutanasia y la libertad individual*), Ariel, Barcelona, 1998.
- ESPINOSA RUBIO, L., «El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías)», *Teoría del Humanismo*, Pedro Aullón de Haro (coord.), vol. 3 (2010), pp. 583-615.
- FERRAJOLI, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 2ª ed., 2001.
- FUKUYAMA, F., «Transhumanism», en *Foreign Policy* 144 (September, 2004).
- FUKUYAMA, F., *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Picador/Farrar, Straus and Giroux, New York, 2002.
- FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Penguin, London, 1992.
- GABRIEL, M., «El orden mundial previo al virus era letal», *El País*, 25 de marzo de 2020; disponible en https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html [01/11/2020].
- HALDANE, J. B. S., «Dédalo o la ciencia y el futuro», en Haldane y Russell, *Dédalo e Ícaro. El futuro de la ciencia*, KRK Pensamiento, 2005, Oviedo, pp. 25-87.
- HERMIDA DEL LLANO, C., *Los Derechos Fundamentales en la Unión Europea*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- HERMIDA DEL LLANO, C., Recensión de la obra de NAVARRA ORDOÑO, A., *La escritura y el poder. Vida y ambiciones de Eugenio D'Ors*, Barcelona, Tusquets, 2018, 543 pp., en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*, n° 25, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2020.
- HUXLEY, J., «Transhumanism», en *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London, 1957.
- LAPORTA, F., *Entre el Derecho y la Moral*, Fontamara, México D.F., 1993 y 1995.
- LAPORTA, F., «Sobre el concepto de derechos humanos», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n° 4, Centro de Estudios Constitucionales y seminario de filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Alicante, 1987.
- LLANO ALONSO, F. H., *Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2018.

- LLEDÓ YAGÜE, F. y INFANTES ESTEBAN, S., titulada *Aspectos jurídico-científicos de la criónica en seres humanos: el derecho a vivir después de la muerte (La brecha entre la vida y la muerte se reduce...)*, Dykinson, Madrid, 2019.
- MACIP, S. y WILLMOTT, Ch., *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, Cátedra de la Divulgación de la Ciencia. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2013.
- MARÍAS, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1993 (1.ª reimpresión 1994).
- MORE, M., «Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy», en *Extropy*, 6 (1990), pp. 6-11.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- PARENS E., «Toward a More Fruitful Debate About Enhancement», en Julian Savulescu y Nick Bostrom (eds.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 181-197.
- PARENS E., «Is Better Always Good? The Enhancement Project», en Erik Parens (ed.), *Enhancing Human Traits*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1998, pp. 1-28.
- PRODI, R., «Ampliación y Constitución», en *Anuario de El Mundo. Constitución y Convención*, Madrid, 2003.
- ROBLES, G., *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Cuadernos Civitas, Madrid, 1992.
- ROMAÑACH CABRERO, J., «Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo y los derechos humanos», en *Universitas*, nº 24, (2016), pp. 2-38; disponible en <http://dx.doi.org/10.20318/universitas.2016.3175> [01/11/2020].
- RUBIO LLORENTE, F., «La Carta Europea de los Derechos», en *Claves de razón práctica*, nº 122 (mayo 2002).
- RUSSELL, B., «Ícaro o el futuro de la ciencia (1924)»; disponible en https://www.filosofos.net/russell/obras/russell_obras_icaro.htm [01/11/2020].
- SEQUEIROS, L., «El transhumanismo cuestiona las tesis tradicionales de nuestra cultura ¿Qué implicaciones religiosas, además de las éticas, tendría el hombre biónico?», 2016; disponible en http://www.tendencias21.net/El-transhumanismo-cuestiona-las-tesis-tradicionales-de-nuestra-cultura_a42090.html [01/11/2020].
- SOLER, J., «El imperio del placer», *El País*. Tribuna, 21 de febrero de 2018. Disponible en https://elpais.com/elpais/2018/02/21/opinion/1519233035_395860.html [01/11/2020].
- VITA-MORE, N., *Transhumanist Manifesto* (1983). Disponible en <http://www.transhumanist.biz/transhumanmanifesto.htm> y <https://natashavita-more.com/transhumanist-manifesto/> [01/11/2020].
- WALKER, M., «Transhumanism», en *What's Next? Even Scientist Can't Predict the Future – or Can They?*, Jim Al-Khalili (ed.), Profile Books, London.

