



# Antología de Ética

**¿Cuándo es legítima  
una mejora?**

## 1. INTRODUCCIÓN

Los transhumanistas<sup>1</sup> piensan que la introducción de mejoras biotecnológicas en el ser humano es, en general, positiva, sin importar la vía utilizada para realizarlas. A ellos se suma una pléyade de entusiastas que, asombrados por las nuevas posibilidades de desarrollo personal que parecieran abrir las nuevas tecnologías disponibles, se rinden frente a ellas como ante una panacea universal.

«[A]mpliar las capacidades humanas», superando «el envejecimiento, las insuficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario, y el confinamiento en el planeta tierra», es un programa al que es difícil resistirse. Algunos transhumanistas, incluso, han llegado a pensar que en algunos casos podría llegar a ser una obligación realizar tales mejoras<sup>2</sup>.

Las mejoras propuestas son muchas y de muy diversa índole. Unas ya son posibles, otras se supone estarán disponibles dentro de poco, otras aún son más cercanas a la ciencia ficción si es que no se sitúan francamente en ese campo. Entre las mejoras físicas están las de la elección de las características corporales de índole que podríamos llamar estético (altura, color de piel, color de ojos y pelo); también aquéllas que permiten el desenvolvimiento destacado en algún tipo de actividad física, sea laboral, deportiva o

artística. Por supuesto, también están las que tienen que ver con la salud: se espera poder realizar mejoras al hombre que lo hagan más resistente a contraer enfermedades o a tener mecanismos de autodefensa más eficientes en caso de que se contraigan; también se espera aumentar considerablemente la expectativa de vida (algunos autores dedicados a investigación celular, específicamente a la relativa al envejecimiento de las células, piensan que se podría llegar a la inmortalidad). En el orden cognitivo, se podrían mejorar las capacidades de concentración, de memoria, y en general, las capacidades intelectuales o mentales, como, por ejemplo, el aumento del coeficiente intelectual (hoy la media, considerada normal, es 100 con una desviación estándar de 15/20; o sea, bajo 85 u 80 se considera subdotado, y sobre 115 o 120 superdotado). A las anteriores se podrían añadir las mejoras de las facultades sensibles como la vista o el oído, que son aquéllas en las que más se ha investigado. También se ha trabajado para mejorar la resistencia al trabajo intelectual prolongado, incluyendo la posibilidad de cambiar el ciclo natural de sueño-vigilia hoy ligado a las veinticuatro horas del día terrestre.

Por último, también están las mejoras de orden afectivo y moral, en las que, mediante diferentes tipos de intervenciones, se obtienen o amplifican determinados sentimientos o conductas. Por ejemplo, se ha descubierto que la oxitocina, tomada usualmente por mujeres en período de lactancia para aumentar la cantidad de leche, aumenta los sentimientos empáticos y, en consecuencia, favorece la realización de conductas consideradas también empáticas.

La cosa se complica más cuando las mejoras están definidas de acuerdo a criterios subjetivos individuales o de grupos según los cuales se consideran mejoras no sólo aquellas modificaciones que potencian una facultad, disposición o actividad, sino también otras que por algún motivo son especialmente apreciadas. Existe el caso real, que salió a la luz pública el año 2002,

\* Este trabajo es el resultado de una investigación llevada a cabo junto con el profesor Steven JENSEN, de la University of St. Thomas, Houston, Texas, Estados Unidos. Por eso muchas de las ideas contenidas aquí también deben atribuirse a su autoría. Fue expuesto en la Ciudad de México, en noviembre de 2018, durante el VI Congreso Mundial de Juristas Católicos. Mi agradecimiento se extiende a quienes con sus agudas observaciones críticas me ayudaron a ver, al menos, las debilidades en la presentación de mis ideas, y muy especialmente en particular a Juan Fernando SEGOVIA, Juan Manuel DE PRADA y Juan Carlos NOVOA.

<sup>1</sup> Hemos incluido dentro de los transhumanistas a todos aquellos autores que tienen una actitud altamente positiva respecto de realizar mejoras en el ser humano, sin importar si son o no miembros de Humanity+, que es la asociación transhumanista más importante.

<sup>2</sup> Hugo Tristram ENGELHARDT, «Persons and Humans: Refashioning Ourselves in a Better Image and Likeness», *Zygon* (Chicago), vol. 19, núm. 3 (1984), pp. 281-295, 287.

de una pareja de lesbianas sordas que buscó que «su hijo» fuera también sordo, pues consideraban eso un valor cultural de su comunidad y que, además, les daba la posibilidad de desarrollar una mejor «paternidad-maternidad». Así también podrían darse casos de personas que quisieran al hijo sin piernas, o con síndrome de Down; o lo que sea posible imaginar.

Por el otro lado, existen aquéllos que ante la sola mención de la posibilidad de un hombre mejorado técnicamente tienden a oponerse instintivamente con horror. Están desde los que, como neoluditas, se oponen a la técnica en sí hasta aquellos que entienden que la técnica aplicada al servicio del hombre es también natural, aun cuando rechazan la idea de que el progreso humano pueda ser esencialmente progreso técnico. Entre éstos hay un amplio abanico de posiciones favorables o contrarias a las intervenciones técnicas del ser humano, sobre todo cuando se entra en la evaluación moral de mejoras específicas.

El uso de medios técnicos para mejorar la vida humana es algo que ha existido siempre. También la técnica aplicada de una manera que llega a incorporarse al cuerpo humano como co-constituyéndolo, aunque en este campo ha habido un mayor desarrollo en los últimos dos siglos. El uso de la técnica al servicio del hombre para mejorarlo en sus capacidades, disposiciones o actividades pareciera haber sido aceptado como legítimo de un modo indiscutido por largos siglos. Es sobre todo en el último siglo cuando comienza a discutirse la legitimidad de las intervenciones, pero probablemente más en razón de la desmesura con que muchas de ellas se aplican que porque se discuta la legitimidad que, en principio, ellas pudiesen tener. El asunto es que la evolución de este asunto ha tendido a producir confusiones en las que no se distingue bien si la cuestión es la legitimidad de las mejoras biotecnológicas del ser humano o la medida con que ellas se realizan.

Las preguntas centrales en torno a esta cuestión son dos: a) si esas mejoras son legítimas, y b) si lo

son, en qué condiciones o, mejor, en qué medida. En este trabajo se abordará principalmente la segunda pregunta, aunque ella, evidentemente, supone contestada la primera. Como se verá, además, muchos de los argumentos que intentan determinar el criterio de medida de las mejoras sirven también para fundar su legitimidad. Pero lo que se intenta es configurar un principio que permita discernir qué mejoras son legítimas y qué mejoras no lo son. Hasta los transhumanistas reconocen que no todas las mejoras serían un progreso<sup>3</sup>. De ahí la necesidad de preguntar qué mejoras son moralmente lícitas o ilícitas de realizar<sup>4</sup>.

Algunas de estas mejoras se logran dejando que la naturaleza actúe por sí sola, como cuando el cuerpo crece y madura alcanzando la plenitud de su potencialidad o cuando cicatriza una herida sin ayudas externas. Otras mejoras se obtienen con un cierto uso externo del medio técnico, como el caso del uso de unas zapatillas deportivas que permiten correr mejor, o del uso de un bastón, o del uso de una faja lumbar para evitar daños musculares en el trabajo, o del uso de gafas para ver en la oscuridad; otras, en cambio, requieren la incorporación del medio técnico de un modo que pareciera llegar a co-constituir al individuo: es el caso de un brazo biónico implantado en lugar del natural, o el de una placa de titanio que devuelve la resistencia a un hueso seriamente dañado. El implante coclear, para que cumpla su objetivo, considera elementos que co-constituyen al individuo y otros externos. Estos mismos ejemplos muestran que una mejora puede tener carácter no terapéutico o terapéutico. Además, tanto la mejora no terapéutica como

<sup>3</sup> Dentro de los autores más favorables a las mejoras, quizá el que aborda más directamente el problema de los riesgos de mejoras radicales es Nicholas AGAR, *Humanity's End*, Cambridge, Massachusetts y London, MIT Press, 2010.

<sup>4</sup> En este trabajo abordaré la cuestión desde la perspectiva de la filosofía moral. No apuntaré al ordenamiento jurídico, el que aun cuando es manifestación del moral, no necesariamente coincide con éste, pues las leyes han de hacerse atendiendo a ciertas consideraciones prudenciales que no aparecen necesariamente en la consideración del bien que es fin de toda acción humana.

la terapéutica pueden tener como causa la sola naturaleza o tener, también, la asistencia de la técnica. Hay mejoras que implican una intervención permanente de la técnica, como podría ser el implante de una prótesis de pierna o un marcapasos, o la incorporación de un químico cuya presencia se obtiene por la consumición diaria de una píldora. Otras intervenciones son sólo pasajeras: la escayola que ayuda a soldar un hueso quebrado o la pastilla que quita el dolor de cabeza, o el ritalin, que usado ocasionalmente, aumenta la concentración. Hay intervenciones que producen la mejora a partir de diversos tipos de técnica: ingeniería genética, bioingeniería, farmacia, medicina, educación, práctica de una actividad. Hay mejoras que buscan incorporar nuevas capacidades no consideradas por la naturaleza, otras que intentan mejorar disposiciones naturales o adquiridas, y unas terceras, por último, que intentan directamente producir ciertas actividades desarrolladas con suficiencia.

¿Qué mejoras son legítimas? ¿Aquéllas en las que actúa la naturaleza sin ninguna intervención de la técnica? ¿Aquéllas en las que la técnica co-opera con la naturaleza? Dentro de estas últimas, ¿serán legítimas aquellas intervenciones en las que el aparato técnico es externo e ilegítimas aquéllas en las que llega a co-constituir al individuo? ¿Será legítima la mejora con medios biotecnológicos cuando ella tiene carácter terapéutico y no cuando no lo tiene? ¿Será legítima la intervención del cuerpo humano cuando ella es pasajera? ¿Será legítima la mejora de actividades o disposiciones pero no la de capacidades cuando esta última es la añadidura de una nueva?

Dentro de las respuestas más usuales, está la de sostener que las mejoras de carácter terapéutico son legítimas, mientras que las otras, no. ¿Es efectivamente así? Cualquier respuesta afirmativa obliga a precisar qué es terapéutico y qué no, pues algunos autores transhumanistas, como BOSTROM y SAVULESCU se han esforzado en mostrar que la frontera entre la salud y la enfermedad es puramente convencional. Además, la respuesta

afirmativa no deja de traer aparejado el problema de que mejoras que son producto de la educación o de la sana alimentación, por ejemplo, siendo universalmente aceptadas, no son terapéuticas.

Antes de responder a la pregunta que pretende abordar este trabajo hay que advertir que su alcance va mucho más allá que la discusión entre autores transhumanistas y sus opositores. La pregunta toca a cualquiera que deba lidiar, directa o indirectamente, con las nuevas técnicas y sus productos, pues éstas son las que presentan nuevos dilemas morales, exista o no transhumanismo.

La tesis que sostendré es que el uso de la técnica para mejorar al ser humano es perfectamente legítimo siempre y cuando lo haga respetando la actividad natural. El respeto de lo que es natural no siempre es claro, pero eso no anula la validez del principio general. De esta manera, lo que sugiero es que es la misma naturaleza mejorada la que es el criterio para discernir qué mejoras son legítimas y qué mejoras no lo son.

Desde luego, como se verá, el criterio de la naturaleza, en general, no lleva a identificar mejoras que en sí mismas sean malas, sino más bien a reconocer un modo por el que llegan a constituirse como contrarias a la naturaleza. Por ejemplo, el problema no es una memoria más desarrollada, sino cómo se logra. Sólo serían contrarias a la naturaleza aquellas mejoras consistentes en nuevas capacidades no consideradas en ella.

Otro asunto que hay que advertir antes de explicar esta tesis tiene que ver con el concepto de mejora. Es evidente que es muy central tener la definición de este concepto para poder abordar con razonable expectativa de éxito el problema de la determinación de las mejoras legítimas e ilegítimas. No obstante, no es el propósito de este trabajo explorar esa definición.

Sólo advertiré algo que se puede sospechar desde el momento que se acude al concepto de naturaleza: una mejora no es tal simplemente por un resultado, que es la forma utilitarista de

entenderla; tampoco de modo subjetivista en la que se define a partir de unos fines autoimpuestos por un individuo autónomo. Se entiende como mejora todo aquel proceso que termina en la perfección total del hombre. Eso significa analizar facultades, disposiciones y actividades en el contexto del bien total del ser humano, el cual es, además, un bien común que trasciende al puramente individual.

## 2. LA NATURALEZA COMO CRITERIO

El criterio para determinar qué mejoras son legítimas y cuáles no lo son, como se acaba de anunciar, será el de la naturaleza. El concepto de naturaleza ha sido altamente controvertido en la modernidad y particularmente en el debate en torno al problema que nos ocupa. Más aún si se trata de hablar de una naturaleza humana. Al lado de quienes lo aceptan y asumen existe un sinnúmero de autores que lo rechazan, si no de plano, al menos como criterio de evaluación moral de los actos humanos. De hecho, muchos transhumanistas han declarado por lo menos inútil la recurrencia al concepto de naturaleza para tratar de resolver qué mejoras sería bueno realizar al hombre y a cuáles renunciar <sup>5</sup>.

Han existido diversos conceptos de naturaleza a lo largo de la historia del pensamiento. En una reducción esquemática, las diversas posiciones frente al concepto de naturaleza se podrían dividir como sigue (hago la división pensando, sobre todo, en la naturaleza humana):

<sup>5</sup> Elizabeth FENTON, «Liberal Eugenics. Human Nature. Against Habermas», *Hastings Center Report* (New York), vol. 36, núm. 6 (2006), pp. 35-42; Hugo Tristram ENGELHARDT, «Persons and Humans: Refashioning Ourselves in a Better Image and Likeness», loc. cit., p. 286; Allen BUCHANAN, *Beyond Humanity*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 115 y ss.; Nick BOSTROM, «In Defense of Posthuman Dignity», *Bioethics* (Ciudad Quezón), vol. 19, núm. 3 (2005), pp. 202-214, esp. p. 205.

a) Naturaleza en sentido fuerte. Para quienes conciben la naturaleza en sentido fuerte, todo está determinado por ella, sea que se trate de la naturaleza particular de un ser, sea que se trate de la naturaleza en sentido colectivo, que reúne a todos los seres del mundo. Muchos estoicos concibieron la naturaleza de esta manera, aunque parecen guardar un espacio al menos para la libertad interior.

b) Naturaleza en sentido moderado. En este caso la naturaleza está concebida como una cierta inclinación de un ser a algunos fines que le serían propios porque en ellos se juega su propio bien. ARISTÓTELES, que dice que la naturaleza es el principio intrínseco del movimiento o del reposo de algo <sup>6</sup>, es un buen ejemplo de quienes consideran la naturaleza de este modo. Sobre este concepto fundaré la propuesta que haré aquí.

c) Inexistencia de naturaleza en sentido moderado. Naturaleza en este sentido no señala más que algo común que sirve para identificar a un grupo de seres. Puede dársele o no relevancia moral, pero si llega a tenerla, cualquier fundamentación de la acción en ella será débil. Un ejemplo es FUKUYAMA, quien en su libro con el que participa en la discusión en el tema que nos ocupa termina reduciendo la naturaleza a un asunto de normalidad estadística<sup>7</sup>.

d) Inexistencia de la naturaleza en sentido fuerte. Se niega totalmente la existencia de una naturaleza y la relevancia moral que ella pueda tener en el caso del ser humano. El ejemplo paradigmático de este caso es SARTRE <sup>8</sup>.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Fis.* II, 1, 192b10-15; *Metaf.* V, 4, 1014b16-1015a19. Hemos usado las siguientes ediciones: *Física*, M. BOERI (trad.), Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 73; *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 201-203. Véase Alejandro VIGO, *Aristóteles. Una Introducción*, Santiago de Chile, IES, 2007, pp. 69 y ss.

<sup>7</sup> Francis FUKUYAMA, *Our Posthuman Future*, New York, Picador, 2002, pp. 129-147.

<sup>8</sup> «El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla» (Jean-Paul SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 13).

Las cuatro formas de tomar posición frente al concepto de naturaleza que se han señalado giran, básicamente y en general, en torno al concepto clásico de naturaleza. Es éste el que es aceptado o rechazado. Ese concepto clásico tiene que ver con lo que sería la esencia de algo y la actividad que sigue a dicha esencia <sup>9</sup>.

Existe un par de casos especiales de concebir la naturaleza que son dignos de mención, aun cuando no entran fácilmente en este esquema. En el primer caso se acepta la naturaleza en sentido fuerte para el mundo físico, vegetal o animal, y se niega, también en sentido fuerte, para el mundo formalmente humano. La naturaleza, en este caso, sería enunciada en leyes, que ya no se entenderán a partir del fin al cual las operaciones de un ser se dirigirían, sino como enunciados de una regularidad que aparece como resultado de una observación empírica de los comportamientos de una cosa. Las leyes serían enunciados obtenidos por una suerte de inducción de base empírica. Así, por ejemplo, tal como la ley «el agua hierve a 100° bajo x presión», es un enunciado resultante de una serie suficiente de experimentos donde el comportamiento del agua se repite, así también se puede enunciar una ley relativa a la secreción de jugos gástricos del perro cuando es estimulado por un alimento. El hombre podría ser incluido en ese mundo de naturalezas y leyes físicas, vegetales o animales en la medida en que en él se hallasen tendencias no morales similares a las que se hallan en los cuerpos o seres vivos no racionales. Según esta forma de entender la naturaleza, podría afirmarse, por ejemplo, que es natural del ser humano acoplarse sexualmente con el macho o la hembra, según corresponda, pero no que es natural hacerlo dentro del matrimonio, y antinatural fuera de él. Sería tan natural la tendencia a la unión sexual en el matrimonio como fuera de él, es decir, serían igualmente naturales la tendencia a la fidelidad como a la infidelidad matrimonial.

<sup>9</sup> Como dice ABBAGNANO en el artículo correspondiente de su Diccionario de Filosofía, el concepto de naturaleza griego, además de ser el más antiguo, es el que ha dado forma al uso corriente del término naturaleza (Nicola ABBAGNANO, Diccionario de Filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 748).

Naturaleza, en este sentido, ya no sería expresión de ninguna esencia —la esencia como causa del orden, por contener el fin de las operaciones, es ignorada o negada por ser un asunto metafísico no observable—, aunque sí seguiría siendo expresión de un cierto orden que se manifiesta, precisamente, en las regularidades que se encuentran en el mundo natural. Esta concepción de naturaleza nace con la modernidad y puede encontrarse en autores como COPÉRNICO, KEPLER y GALILEO. El orden propio de la naturaleza, para estos autores, es, además, necesario <sup>10</sup>. También KANT tiene esta misma idea<sup>11</sup>. BACON sistematizó el concepto de ciencia por su relación a la naturaleza entendida de este modo. Probablemente quien más hizo para popularizar esta idea de ciencia fue NEWTON. COMTE, quien inicia el proyecto positivista, resumía esta forma de entender la naturaleza y el concepto de ciencia que trae aparejada: «El carácter fundamental de la filosofía positiva consiste en considerar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y la posterior reducción al menor número posible constituyen la finalidad de nuestros esfuerzos. Consideramos como absolutamente inaccesible y vacía de sentido la búsqueda de lo que llaman causas, sean éstas primeras o finales» <sup>12</sup>.

El ser humano no sería objeto de la ciencia que estudia la naturaleza entendida del modo recién señalado, en la medida en la que en él habría algo que escapa completamente al orden de las regularidades de lo natural. Se trataría del orden cultural, dentro del cual caería lo moral. En este orden no habría naturaleza. Los autores que usan este concepto de naturaleza han señalado que cualquier intento de deducir deberes morales desde la naturaleza implica caer indefectiblemente en la

<sup>10</sup> Véase GALILEO, Op., VII, 700, cit. por N. ABBAGNANO, Diccionario de Filosofía, cit., voz «Naturaleza», p. 748.

<sup>11</sup> KANT, Crítica de la Razón Pura, trad. de P. RIBAS, México, Taurus, 2006, pp. 235-241.

<sup>12</sup> Auguste COMTE, Curso de Filosofía Positiva, lección I, II, Barcelona, Folio, 2002, «La filosofía positiva», p. 31.

falacia llamada naturalista o, más exactamente, en la del serdeber ser.

El segundo concepto de naturaleza es aquél que tiene un sentido colectivo que refiere al conjunto de todos los seres no artificiales que, además, forman sistemas o subsistemas ecológicos con sus propios equilibrios. Naturaleza en este sentido es un concepto ampliamente usado, que llega a ser relevante en la discusión sobre las mejoras, porque en ella, entendido de un modo más amplio como un estado general de las cosas —como «madre naturaleza»<sup>13</sup>—, es usado por algunos transhumanistas precisamente para descartar la relevancia moral que pudiese tener la naturaleza. Según esta idea, todo lo que sucede sin intervención humana sería natural. Así, la naturaleza no sólo «regala» bienes, sino también males, por lo que no sería relevante para tomar decisiones ya que el supuesto es que se quiere evitar los males, aun cuando sean naturales. BOSTROM, por ejemplo, indica que la naturaleza trae regalos «envenenados» que no deberían ser aceptados, como el cáncer, la malaria, la demencia, el envejecimiento, y en el mundo humano el asesinato, la violación, el engaño, el racismo y otros <sup>14</sup>. Si es ampliamente aceptado

<sup>13</sup> NIELSEN distingue tres formas de concebir la naturaleza que han aparecido en el debate acerca de las propuestas transhumanistas. El primero es el de naturaleza como estado general de las cosas o como «madre naturaleza»; el segundo, como la esencia de las cosas; y el tercero como lo que está libre de la intervención humana. Lisbeth W. NIELSEN, «The Concept of Nature and the Enhancement Technologies Debate», en Julian SAVULESCU et al. (eds.), *Enhancing Human Capacities*, New Jersey, Wiley-Blackwell, 2011, p. 22.

<sup>14</sup> «Los transhumanistas replican que los dones de la naturaleza a veces están envenenados y no deberían aceptarse. Cáncer, malaria, demencia, envejecimiento, hambre, sufrimiento innecesario y defectos cognitivos se hallan entre los regalos que deberíamos sabiamente rechazar. Nuestras propias naturalezas especificadas por la especie son en gran medida la fuente de gran parte de la predisposición inaceptable e indigna de respeto para la enfermedad, el asesinato, la violación, el genocidio, el engaño, la tortura o el racismo. Los horrores de la naturaleza, en general, y nuestra propia naturaleza en particular, están tan bien documentados que resulta sorprendente que alguien tan distinguido como Leon KASS esté aún tentado, en este día y hora, de confiar en lo natural como guía de lo que es deseable o correcto normativamente» (Nick BOSTROM, «In Defense of Posthuman Dignity», loc. cit., p. 205). BUCHANAN repite la misma idea en *Beyond Humanity?*, cit., p. 119.

que el hombre se rebele contra la naturaleza en estos casos, no pareciera haber razones que justifiquen la necesidad moral de seguir la naturaleza en otros.

### 3. TRANSHUMANISTAS Y NATURALEZA

Los transhumanistas niegan o quitan importancia a la existencia de una naturaleza humana y por consiguiente a la posibilidad de que sea el criterio para evaluar qué mejoras es razonable realizar y qué mejoras sería conveniente evitar. BUCHANAN argumenta que no hay nada malo en alterar la naturaleza, porque ella incluye cosas buenas y malas; dice además que reemplazar la naturaleza no sería en sí mismo malo, pues podría resultar algo mejor que lo existente; afirma también que aun si hubiese tal naturaleza no sería útil como criterio de evaluación moral de las mejoras, porque es muy abstracta <sup>15</sup>. ENGELHARDT afirma que aun en caso de existir tal naturaleza lo propio de las personas es objetivarla para determinar sus beneficios e inconvenientes y, entonces, cambiarla <sup>16</sup>.

Sin embargo, pareciera que en la mayoría de las propuestas de los transhumanistas sí existe un concepto de naturaleza implícito en función del cual ellos evalúan positivamente las mejoras al ser humano. Ese concepto de naturaleza sería de corte teleológico, al estilo del aristotélico.

Intentaremos definir ese concepto de naturaleza utilizado por los transhumanistas al mismo tiempo que mostraremos cómo hace las veces de fundamento de los juicios morales.

Si se logra mostrar el punto, la discusión sería sobre cuál es el concepto más razonable de naturaleza y sobre cómo los juicios morales se fundamentan en él, y no sobre si hay o no naturaleza.

<sup>15</sup> Allen BUCHANAN, *Beyond humanity?*, cit., pp. 115 y ss.

<sup>16</sup> Hugo Tristram ENGELHARDT, op. cit., p. 286.

Es un síntoma fuerte de que los transhumanistas usan un concepto implícito de naturaleza el sólo hecho de que hablan de «mejoras» (enhancements). Se trata de mejorar la memoria, la inteligencia, la resistencia a la enfermedad, la fortaleza física, los sentimientos socialmente útiles, incluso la apariencia física. Pero hablar de «mejorar» implica hacer una comparación. Y toda comparación se realiza atendiendo a un concepto o elemento común desde el cual se evalúan los extremos comparados. En el caso, por ejemplo, de la memoria, si se habla de mejor o peor memoria, pareciera inevitable hacerlo desde la perspectiva de su acto propio, que es recordar. Será mejor memoria aquella que recuerda más. Pero esto es entender la memoria como una cierta naturaleza, pues se asume que tiene una función propia, que incluye un fin y una actividad, desde la cual se juzga la actividad que realiza como buena o mala, mejor o peor.

Si pareciera bastante claro que los transhumanistas entienden estas diversas capacidades y el cómo se disponen a realizar su actividad a partir de un concepto de naturaleza, no lo es tanto el hecho de si asumen también que hay una naturaleza del ser humano como un todo. ¿Hay una función propia del ser humano como tal para los transhumanistas?

Para los pensadores transhumanistas no es especialmente relevante si las mejoras de las capacidades humanas provienen desde el exterior por ingeniería genética, por efecto de fármacos o por la aplicación de algún recurso biotecnológico, por un lado, o de la actividad que el individuo realiza, por otro <sup>17</sup>. Si el buen rendimiento físico es el resultado de un buen entrenamiento o del consumo de alguna droga, en el supuesto de que ésta no produce daño, no es algo que lo evalúen como significativamente diferente. Si la expectativa de vida se extiende al doble como resultado de una modificación genética, en lugar de practicar una vida más sana, no es demasiado importante. Esto

se explica por la forma que tienen de entender al ser humano. El ser humano sería una suerte de mente o autoconsciencia instalada en un hardware. Habría dos tipos de características del ser humano por mejorar: las que tienen que ver directamente con la calidad mental o de la conciencia (actuar racional y moralmente, hacer descubrimientos científicos, crear arte, o participar en empresas sociales complejas <sup>18</sup>), y las que tienen que ver con el hardware, que sería el cuerpo. Las capacidades del hardware parecen ser simplemente instrumentales. Así, por ejemplo, PERSSON y SAVULESCU argumentan que un individuo de la especie humana podría ser hecho más humano —tener mejores atributos morales— aun si cesa de ser humano en un sentido biológico <sup>19</sup>. Es muy conocida la idea transhumanista de descargar toda la información cerebral en otros hardwares (ordenadores), haciendo prescindible el cerebro y todo el cuerpo humano. ENGELHARDT atribuye la mente y sus propiedades al ser persona y no al ser humano. Por eso, afirma, «humans, since they are persons, need not remain human» <sup>20</sup>. El cuerpo en el que reside la mente, según este último autor, es del humano, no de la persona y, de hecho, muchas veces dificulta la actividad mental. Por eso, lo razonable sería mejorarlo.

Los transhumanistas, como dice JENSEN, parecen concebir la naturaleza humana como una suerte de conciencia o mente desencarnada <sup>21</sup>. Aunque ello no quita el hecho de que sean materialistas, porque conciben esa conciencia como algo que brota de la simple estructura que la soporta. Por eso, en la medida en que la estructura puede ser replicada, la misma conciencia o mente puede ser reencarnada en otro hardware.

Si la naturaleza humana es una mente desencarnada, toda mejora del hardware que la soporta será bienvenida, en la medida que

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Hugo Tristram ENGELHARDT, op. cit., p. 291

<sup>21</sup> Steven J. JENSEN, «The roots of transhumanism», *Nova et Vetera* (Steubenville), vol. 12, núm. 2 (2014), p. 522 (edición en inglés).

<sup>17</sup> Ingmar PERSSON y Julian SAVULESCU, «Getting moral enhancement right: the desirability of moral bioenhancement», *Bioethics* (Ciudad Quezón), vol. 27, núm. 3 (2013), pp. 124-131.



no afecte sus cualidades racionales y morales. Las características racionales y morales se considerarán mejoradas en la medida en que la mente como un todo o cada una de sus facultades mejore su función propia. Por ejemplo, si la mente logra mantener por más tiempo la concentración será una mejora; si la inteligencia llega a ser más rápida, más amplia y más profunda, será una mejora; si la memoria recuerda más, será una mejora; si los sentimientos y habilidades sociales permiten mantener relaciones más amables con otros, será una mejora.

Los transhumanistas no se preocupan de mostrar el lugar que ocupa cada capacidad de la mente en la misma mente como un todo. Ellos parecieran asumir que si alguna parte es mejorada, el todo ipso facto mejora.

Como se ve, los transhumanistas no prescinden de un concepto de naturaleza, sino que manejan uno que, aunque es diferente del que ha sido el más común en la tradición del pensamiento occidental, también tiene carácter teleológico y en este sentido es de carácter aristotélico.

#### 4. RELEVANCIA MORAL DEL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA

¿Es posible encontrar un criterio que permita discernir en general qué mejoras son buenas y han de procurarse y qué mejoras malas y han de evitarse? Es la naturaleza entendida en un sentido teleológico. Se trata de hacer un juicio a partir de ciertos fines inscritos en la naturaleza que se alcanzan por y en la actividad humana. No es el lugar aquí para desarrollar el concepto de naturaleza. Ya lo hemos hecho en otro lugar <sup>22</sup>. Sólo señalaremos que la naturaleza humana está ordenada a dos fines que son ellos mismos actividades: una es la actividad

cognoscitiva intelectual y la otra la actividad volitiva autoposesiva o de autodominio. Esos fines de la naturaleza, como son actividades, no son simplemente un resultado final de la actividad. Se trata de alcanzar un bien en una actividad, por lo que el criterio de la naturaleza obliga a considerar como mejora el bien que se alcanza junto con la actividad en la que se alcanza. Ambos deberán ser perfecciones formalmente humanas, para que la mejora pueda ser considerada como tal. Hay que considerar, además, que ambas actividades son realizadas por un ser cuya operación intelectual y volitiva requiere de la actividad corporal sensitiva y vegetativa, que es integrada en la intelectual. Las mejoras que se introduzcan en estos ámbitos tienen que ser evaluadas desde la perspectiva de la perfección total del hombre considerando su constitutiva complejidad.

En línea con lo anterior, podemos distinguir entre la mejora como resultado y la actividad de mejorar. La mejora como resultado es la capacidad o disposición mejorada. La actividad de mejorar es aquélla de la que resulta la mejora resultado. Por ejemplo, la memoria mejorada, como mejora-resultado, es la mejor disposición para recordar que ella tendrá después del proceso por el que fue mejorada. En cambio, la actividad de mejorar es la actividad que produce la mejora-resultado, en el ejemplo, la práctica constante de memorizar o el consumo de una píldora de la memoria o la modificación del gen de la memoria a través de una intervención de ingeniería genética.

Una mejora humana, de acuerdo con el criterio de la naturaleza, debería considerar ambas, la mejora resultado y la actividad de mejorar, como convenientes a esa naturaleza. Si una de ellas no respeta la función propia humana, simplemente no respeta al ser humano.

Para que la mejora-resultado sea humana se requeriría lo siguiente:

a) Que mejore alguna capacidad o disposición del ser humano (memoria, visión, concentración,

<sup>22</sup> José Luis WIDOW y Steven J. JENSEN, «Transhumanismo, mejoras y naturaleza humana», *Angelicum* (Roma), vol. 2 (2014), pp. 325-357.

sentimientos, fortaleza física, etc.).

b) Que provenga de una actividad formalmente humana; lo que implica copulativamente:

i) Mejorar directa o indirectamente la doble función propia del ser humano.

ii) Brotar de un principio intrínseco en el individuo, y no desde fuera. No significa esto que no pueda haber influencias extrínsecas. Pero ellas no debieran reemplazar el principio intrínseco. El principio intrínseco es la razón y la voluntad.

iii) Terminar en el mismo individuo humano, como una característica intrínseca. No se trata de que no haya resultados exteriores de la actividad humana. Por supuesto, lo más usual es que los haya. Básicamente, que la actividad termine en el individuo mismo significa que su efecto debiera mejorar aquello que lo constituye como individuo humano, que es el ser principio de su propia actividad.

iv) Que la actividad sea consciente.

Cuando se dan estas dos condiciones, se podría afirmar que quien realiza la actividad es verdaderamente su autor. El transhumanismo pareciera considerar que basta a) para que haya realmente una mejora del hombre <sup>23</sup>. Sin embargo, si a) es logrado sin b) el ser humano es mejorado como un artefacto, cuyas mejoras son siempre extrínsecas.

## 5. MEJORAS NATURALES Y NO NATURALES

El criterio de la naturaleza es importante, porque creo que es el que da más de sí para determinar qué mejoras son legítimas y cuáles no. Un padre puede pensar que su hijo tendrá un carácter más apacible si es que desde pequeño escucha música barroca. Otro piensa que puede lograr el mismo resultado con su hijo mediante un tratamiento de fármacos desde sus primeros años. Ambos usan medios técnicos para lograr el resultado. ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro? No es el resultado. Tampoco la diferencia radica en que en un caso haya una mejora terapéutica y en el otro no. Ambas mejoras parecieran no ser terapéuticas. Tampoco la diferencia importante está en el hecho de que en un caso se use tecnología y en el otro no. Ambos la usan. Tampoco es relevante el hecho de que en un caso hay un uso externo de un aparato y en el otro se incorporan químicos que co-constituyen al niño de manera estable. Si bastara esto para hacer ilegítima una mejora, habría que aceptar que una vacuna también lo es. Pero un método pareciera a primera vista aceptable y el otro no. ¿Por qué?

Una de las pretensiones de este trabajo es mostrar las siguientes distinciones: a) la mejora en la que la naturaleza actúa por sus solas fuerzas o apoyada en la técnica; b) el aparato técnico que produce la mejora exterior o interno (co-constituyente); c) la mejora terapéutica o no terapéutica; d) la mejora que supone una presencia permanente o pasajera de un aparato técnico en el cuerpo humano, y e) los tipos de técnica no son definitivos para discernir si una mejora es legítima o no. No se trata de que no

<sup>23</sup> Un ejemplo clarísimo de esto es el artículo de Julian SAVULESCU y Ingmar PERSSON, «Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine», *The Monist* (Manchester), vol. 95, núm. 3 (2002), pp. 399-421. Estos autores sugieren que un hombre que era insensible frente al sufrimiento ajeno —de un mendigo, en el ejemplo que ofrecen— sería significativamente mejorado si mediante el consumo de una droga desarrolla un sentimiento tal que lo haga empático al mendigo y lleve a darle una limosna. Si este hombre, dicen estos autores, toma la droga libremente, entonces no perdería su libertad cuando está bajo sus efectos «he would be the most virtuous person». Estos autores parecieran poner toda la causa de la bondad o maldad de una persona en las acciones exteriores que efectivamente realiza. No habría distinción entre el actuar de una persona humana y, por ejemplo, un robot, en el cual, efectivamente, no hay interioridad. Es decir, ignoran completamente la necesidad de b) para que una mejora sea realmente humana. Otro ejemplo es M. TENNISON, quien propone mejorar moralmente al ser humano mediante la droga psilocybin, que tendría efectos positivos en la empatía y el altruismo. Véase Michael N. TENNISON, «Moral Transhumanism: The Next Step», *Journal of Medicine and Philosophy* (Oxford), vol. 37 (2012), pp. 405-416.

puedan ser relevantes en alguna decisión concreta relativa a mejorar o no a un individuo humano determinado. Se trata, como dije, simplemente de que no parecieran aportar el criterio definitivo.

Sostener que ha de ser la naturaleza sola la que actúe sin asistencia de ningún tipo no pareciera ser la condición necesaria para que esa naturaleza sea respetada. Vestir la ropa que protege del frío, aplicar el parche que cierra una herida, usar las gafas que corrigen una vista deficiente, implantar un marcapasos que apoya el latir de un corazón debilitado, agregar un pedazo de cráneo de titanio que reemplaza a otro perdido en un accidente, consumir una pastilla que contiene un elemento químico que combate una depresión, beber un buen brandy para alegrar el espíritu en una reunión social o para distender el ánimo luego de un largo día de trabajo, beber café para combatir el sueño y poder terminar un trabajo, consumir un plátano para obtener rápidamente nuevas energías para continuar con un esfuerzo físico que se viene realizando, son todos ejemplos de actividades o aparatos técnicos que producen mejoras aportando algo a la naturaleza humana de los cuales nadie discutiría su legitimidad. Entre estos ejemplos están los que se refieren a casos de asistencia técnica de la naturaleza, con aparatos externos o internos, permanentes o pasajeros, de carácter terapéutico o no terapéutico, y de ninguno de ellos pareciera poder decirse que es necesariamente legítimo o ilegítimo. Si es así, no podrá afirmarse que la ilegitimidad de una mejora provenga de que sea asistida técnicamente, o de que el aparato que asiste sea interno en lugar de externo, o permanente en lugar de pasajero o no terapéutico en lugar de terapéutico. Tampoco la fuente de legitimidad parece ser el tipo de técnica. Podría alegarse que no se trata de que la fuente de ilegitimidad provenga de una de estas formas de técnica o aparato técnico, sino en la conjunción de varias. Pero no se ve cómo lo que por sí solo no es ilegítimo pase a serlo sólo por coincidir con otra cosa. ¿Por qué un aparato implantado de modo que pasa a ser co-constituyente del individuo, si no es ilegítimo en sí, lo sería si además será permanente?

Acudamos ahora a ejemplos en los que se vean las mismas mejoras, pero en un caso evaluadas como legítimas y en otro como ilegítimas. ¿Por qué sería aceptable mejorar la inteligencia con música que emana de una maravilla de la técnica, pero no con dosis prolongadas de fármacos? ¿Por qué sería legítimo obtener ciertos resultados en el tenis mejorando la raqueta, pero no consumiendo estimulantes musculares? ¿Por qué un lente usado por el relojero, que mejora varias veces su vista, sería legítimo, pero no hacerse una operación que permitiera tener esa vista de modo permanente? ¿Por qué sería ilegítimo mejorar el carácter moral pasando desde sentimientos y conductas egoístas a sus contrarios mediante el consumo de ciertas sustancias y no lo sería el consumo del brandy? ¿Por qué beber café sería legítimo mientras que intervenir el cerebro para aumentar la capacidad de vigilia no lo sería? Las preguntas se pueden multiplicar. Ya vimos que la respuesta no está en el hecho de que la mejora sea causada desde fuera o mediante el implante de algo que pasa a co-constituir al individuo, tampoco en el hecho de si es permanente o pasajero, terapéutico o no.

La distinción fundamental que me parece explica adecuadamente la legitimidad o ilegitimidad de ciertas mejoras, como ya lo sugerí, es la de que algunas de ellas son naturales y las otras no. Los ejemplos elegidos sugieren que las mejoras en sí no son el problema; tampoco ciertas características accidentales como ser internas o externas, permanentes o no, co-constituyentes o no.

¿Qué significa en este contexto ser natural o no natural?

La naturaleza se mueve desde ciertas capacidades hacia ciertos fines. Así la capacidad sexual se mueve naturalmente hacia la reproducción. Actuar contra la naturaleza no significa tener el ánimo dispuesto contra su fin, sino simplemente desviarse de ese fin. Desviarse del fin se puede dar de dos modos: uno porque la actividad se desliga del fin al que la naturaleza se mueve, como en el caso de la homosexualidad; otro porque, aunque la actividad

se mueva hacia el fin, lo hace no según la dirección que la naturaleza da a ese movimiento: es el caso de la fertilización in vitro.

Para que haya una actividad de mejora natural el fin ha de serlo tanto como el movimiento que lleva a él. En otras palabras moverse en la dirección de la naturaleza implica tender a su fin desde capacidades o disposiciones que realizan su actividad con el mismo movimiento de la naturaleza hacia su fin.

¿Cuándo habría una actividad no natural? Cuando esa actividad por la que se intenta obtener una mejora reemplaza a la naturaleza. Si la mejora simplemente asiste a la naturaleza sin reemplazarla, la mejora sería legítima. Por supuesto, determinar cuándo hay asistencia o reemplazo puede ser fácil en algunos casos y difícil en otros.

Eliminar un brazo sano para reemplazarlo por uno biónico que aumenta la capacidad de mover cosas en el mundo pareciera ser un caso claro de reemplazo de la naturaleza. El mismo implante con carácter terapéutico, es decir, para reemplazar un brazo natural perdido por un accidente parecería un caso claro de asistencia de la naturaleza.

Pareciera claro que el caso de las mejoras terapéuticas tiene por fin asistir a una naturaleza deficiente y no reemplazarla. De hecho, toda terapia intenta recuperar la dirección de las capacidades y disposiciones naturales a su fin. Si no es posible, se hace necesario mantener la terapia, pero eso no es lo que busca la terapia en cuanto tal. El fin sigue siendo la asistencia de la naturaleza.

Practicar ingeniería genética para aumentar la capacidad natural de resistencia a enfermedades pareciera un caso de reemplazo. No así la vacunación, aunque en un primer momento también podría parecerlo. En este caso es la misma capacidad natural la que crea los anticuerpos frente a una enfermedad. Es la naturaleza la que tiene la capacidad de modificarse para resistir mejor ciertas enfermedades.

Comer un plátano para aumentar en el corto plazo la energía necesaria contempla que es la misma naturaleza la que está dotada de la facultad de comer y de asimilar ese alimento energético. Lo mismo ocurre con el consumo de ciertos alimentos para aumentar la fuerza física o para alcanzar una mayor altura corporal. ¿Qué ocurre con el consumo de esteroides para aumentar la fortaleza física o de la hormona de crecimiento para ser más alto? Pareciera ser que en estos dos casos no hay simplemente provisión del material a ser asimilado por la facultad nutritiva, sino que pareciera haber un sometimiento de la facultad que en cierto sentido es pasada a llevar en su actividad propia.

¿Qué ocurre con el consumo de unas píldoras que aumentan la memoria? ¿Es distinto de consumir pasas, de las que solía recomendarse antiguamente su consumo precisamente para mejorar la memoria? Si las pasas efectivamente mejoraran la memoria, su consumo con ese fin sería perfectamente legítimo, pues la actividad de comer y de asimilar es natural. Consumir este tipo de píldoras no es necesariamente no-natural. Dependerá si se trata de reemplazo o asistencia, lo cual puede, a su vez, depender incluso de elementos subjetivos como la intención con que se consumen. Si se consumen para simplemente evitar la actividad que la naturaleza ha provisto para llegar a tener una mejor memoria —la práctica esforzada— probablemente estemos ante un caso de reemplazo. Si hay una deficiencia orgánica o psicológica, el uso puede ser terapéutico —asistencia, en consecuencia—.

A fin de cuentas, las mejoras no naturales tendrán el problema de que, en términos generales, intentan alcanzar fines naturales pero sin la naturaleza. Lograr esos fines sin la naturaleza es un tipo de teje y el objeto sobre el cual se aplica es un artefacto. Cuando se busca mejorar al ser humano sin contar con la naturaleza, lo que ocurre es que se le trata simplemente como un artefacto. Y esto no pareciera legítimo.

