

NATURALEZA HUMANA Y TRANSHUMANISMO

ELENA POSTIGO SOLANA

Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN: Hemos recogido hasta aquí algunas de las notas características de la naturaleza humana: su inteligencia, su dimensión social, histórica, biográfica y cultural. Se podrían señalar otros rasgos comunes a todo ser humano como la libertad, la dignidad, la finitud y la vulnerabilidad. No teníamos la pretensión de ser exhaustivos sino de apuntar una tercera vía en la comprensión de la naturaleza humana (entre el biologicismo y el socioculturalismo). Es posible una tercera vía, que recoge algunos elementos desde el pensamiento clásico a nuestros días, pasando por autores contemporáneos como Zubiri, personalistas y demás, y hacer una propuesta de naturaleza humana como aquello que hace al humano ser quien es y no otro animal cualquiera. La especificidad de lo humano es innegable, y su irreducibilidad a materia queda en el horizonte como un punto de fuga, donde quizá haya que invocar la dimensión del enigma o el misterio, con palabras del Profesor Miguel García-Baró, y recuperar la verticalidad del ser humano, el horizonte último de comprensión acerca de quién es, de su sentido y significado. «La ciencia es cumulativa, la sabiduría no», afirmó Jérôme Lejeune. La ciencia progresa exponencialmente, a una velocidad acelerada, el transhumanismo es prueba de ello; por contrario, la sabiduría no. El desarrollo de la razón técnico-instrumental está siendo muy rápido y acelerado; la razón sapiencial, en cambio, procede lentamente, sin capacidad de analizar con calma y detalle todo lo que implican estos cambios. Se nos exige una mayor reflexión acerca de quiénes somos y hacia dónde vamos como especie. El transhumanismo y el posthumanismo se plantean la cuestión de la utilidad, pero no aquellas del significado y el sentido último, o primero, de la existencia humana.

PALABRAS CLAVE: Notas naturaleza humana; ciencia; sabiduría; razón técnico-instrumental; razón sapiencial; transhumanismo; posthumanismo.

Human nature and transhumanism

ABSTRACT: So far we have collected some of the characteristic notes of human nature: its intelligence, its social, historical, biographical and cultural dimension. Other traits common to all human beings could be pointed out, such as freedom, dignity, finitude and vulnerability. We did not pretend to be exhaustive but to point out a third way in the understanding of human nature (between biologicism and socioculturalism). A third way is possible, which collects some elements from classical thought to our days, passing through contemporary authors such as Zubiri, personalists and others, and making a proposal of human nature as that which makes the human being who he is and not just any other animal. The specificity of the human is undeniable, and its irreducibility to matter remains on the horizon as a vanishing point, where perhaps it is necessary to invoke the dimension of the enigma or the mystery, in the words of Professor Miguel García-Baró, and recover the verticality of the being human, the ultimate horizon of understanding about who he is, his meaning and significance. «Science is cumulative, wisdom is not», said Jérôme Lejeune. Science progresses exponentially, at an accelerated speed, transhumanism is proof of this; on the contrary, wisdom does not. The development of the technical-instrumental reason is being very fast and accelerated; Wisdom reason, on the other hand, proceeds slowly, without the ability to analyze in calm and detail all that these changes imply. Greater reflection is required of us about who we are and where we are going as a species. Transhumanism and posthumanism raise the question of utility, but not those of meaning and the ultimate, or first, meaning of human existence.

KEY WORDS: Notes on human nature; Science; Wisdom; Technical-instrumental reason; Sapiencial reason; Transhumanism; Posthumanism.

INTRODUCCIÓN

En esta ponencia expondré el contorno de equívocos e incomprendiones que conforman el proyecto transhumanista radical de transformar la naturaleza humana hasta llegar a alumbrar el advenimiento de una nueva entidad o ser posthumano. También intentaré explicar por qué la prudente mejora particular de determinados aspectos de la vida psicosomática del hombre no sólo no implica abdicación alguna de lo propio del ser humano, sino que confirma y refrenda su condición de tal y, en definitiva, no supone más que otro capítulo del despliegue cultural de la humanidad desde tiempos prehistóricos. Para llevar a cabo lo anterior recurriré a consideraciones filosóficas pasadas y presentes sobre la inteligencia, la artificialidad y sobre la vida humana misma en sus aspectos específicos y mostraré cómo hoy día, lejos de haber habido extravío alguno de comprensión de lo humano, se dispone de los medios para precisar mucho mejor qué sea aquello que es el ser humano, cómo se conforma su vida y qué expectativas se pueden dar tanto de asimilación del pasado como de proyección del futuro.

Por otro lado, pondré de manifiesto cómo este acervo de saberes —que permiten una visión mucho más ajustada del hombre que en centurias pasadas—, no sólo no ha sido incorporado por la mayoría de quienes llevan a cabo los estudios e investigaciones técnicas de los campos disciplinares correspondientes, sino que, antes bien, se han estancado en visiones ya superadas o anticuadas del ser humano.

Por último me detendré en explorar mínimamente las consecuencias de tal proceder y lo identificaré con el peligro de profundización en una tiranía política al estilo de la propugnada por Thomas Hobbes quien, recordemos, allá en la mitad del siglo XVII argumentaba a favor de la sustitución de los mecanismos naturales de gobierno y mando personal por un aparato artificial —el Estado— que suprimiera las veleidades e inconstancias del ser humano frente ante la salvaguarda de un régimen de ley y orden. Pues bien; según esto, el proyecto transhumanista radical llegaría mucho más allá que Hobbes al artificializar no sólo la forma de gobierno sino al hombre mismo, quien de esta suerte quedaría convertido en dócil espécimen de socialización política.

1. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

1.1. Aproximación descriptiva al hombre

Por mucho que una cierta tradición dentro de la ciencia (y en particular de la epistemología científica) se haya nutrido históricamente del desprecio a Aristóteles, lo cierto es que la clasificación zoológica de Linneo (que es continuación de la realizada por el propio Aristóteles y su discípulo Teofrasto) está basada en criterios estrictamente aristotélicos y viene utilizándose sin

solución de continuidad desde hace ya casi tres siglos (desde 1751) sin que nadie, aparentemente, haya planteado sustituirla.

El criterio taxonómico que utiliza es el de la diferenciación de clases por criterios específicos desde el más general, el dominio, hasta el más concreto, la especie. Se consigue así un conjunto de géneros, especies, subespecies, familias, órdenes, etc., todos ellos encajados unos dentro de otros y cuyo conjunto comprende el espectro completo de la vida animal conocida, desde el virus y la bacteria al hombre. Se dispone así de una herramienta práctica de extraordinario valor para ubicar nuevas especies entre las que le son afines y, cuando esto no es posible porque no se encuentra una diferencia lo suficientemente específica, se ensancha la clasificación.

Todo el sistema es, como se ve, muy sensato; no ofrece ninguna dificultad conceptual y está al alcance de la comprensión de cualquiera; es muy «lógico». El hecho es que, más allá de los problemas filosóficos planteados por el nominalismo en el siglo XIII por los que se descubre que la especie carece de entidad real (es mero *flatus vocis*), la verdad es que la clasificación por diferencias específicas es de sentido común y en la práctica funciona a las mil maravillas.

Ahora bien; es preciso darse cuenta de una cosa. Para que no se rompa la impecable sensación de rotundo aplomo y sensatez que ésta produce es preciso reparar en el hecho de que en la clasificación de los animales y plantas el criterio debe ser siempre un criterio empírico, es decir, observable. Así se han llegado a componer con éxito distintas taxonomías, empezando por la basada en los rasgos puramente morfológicos que fue el primero de los criterios utilizados (tanto por Aristóteles como por Linneo) y a la que han seguido clasificaciones de diferencia específica mediante criterios genéticos, ecológicos, etc., cuyo resultado ha sido la consecución de distintas tablas taxonómicas, todas ellas dignas de tenerse en cuenta, una a una o en conjunto, pues su comparación sinóptica es de gran expresividad para el especialista.

Pero, ¿puede alguien imaginarse una clasificación conceptual del reino animal? ¿Cómo llegaríamos al concepto de perro, o sea, a la idea de identidad perruna? ¿Y a la de jaguar, mosquito o musaraña? O bien, ¿en qué diríamos que consiste la elefantidad del elefante (más allá de su mero carácter elefantiásico)? Y aún más, cómo diferenciaríamos al perro del gato por estos medios; ¿cómo distinguiríamos entre perrunidad y gatoidad? La simple idea de una aproximación tal al mundo animal repele al sentido común por no decir al pensamiento mismo. Sin embargo, la pregunta por el hombre ha estado caracterizada justamente por lo contrario, por intentos continuos y sucesivos y de llegar al fondo de lo que es ser hombre. Ese es el sentido de las mitologías, las religiones, las filosofías y de todas y cada una de las culturas (en el sentido de *Weltanschauung* o Cosmovisión) pues siempre contienen una antropología, un concepto más o menos elaborado de qué es el hombre.

1.2. Aproximación conceptual al hombre

De la misma forma que es imposible abordar el mundo animal desde criterios conceptuales, se hace igualmente difícil abordar el hombre mediante criterios taxonómicos. Y es curioso comprobar cómo se produce en ambos casos un extraño remitir a sendos campos contrarios. Me explico. Si se intenta indagar sobre la perrunidad del perro uno no puede proseguir conceptualmente, sino que se ve impelido a describir su morfología, hábitat, dieta, etc., hasta agotar por completo el catálogo de las diferencias con otros animales. Si, por el contrario, se intenta llegar mediante la mera descripción al hombre enseguida se revela que el intento descriptivo es estrictamente imposible y, no sólo porque la variedad de formas de vida humana es mucho mayor que la de cualquier animal, sino sobre todo porque no se sabe adónde y cómo puede llegar a vivir el hombre, en qué hábitat, con qué dieta, con qué organización social y hasta en qué planeta. Así nos vemos abocados a una aproximación conceptual capaz de albergar, bajo un paraguas lo suficientemente amplio, la enorme cantidad de rasgos presentes y posibilidades futuras asequibles al hombre.

Ahora bien; la cosa no parece fácil porque, como decíamos, ¿quién sabe a dónde puede llegar el hombre? Cada animal está sujeto a un biotopo concreto y a unas pautas fijas de conducta, pero ¿cuál es el biotopo del hombre? y ¿cuál su pauta fija de conducta? Aristóteles pensó que el biotopo del hombre era la polis (para él un desarrollo natural) y por eso definió al hombre como *zoon politikon*, como animal que vive en la polis. Por otro lado, para explicar su distinto proceder conductual respecto de los animales habló del hombre como de un ser dotado de un órgano exclusivo suyo (la razón) mediante el cual puede conocer la verdad y obrar en consecuencia. Resumiendo, muy sintéticamente lo que Aristóteles entiende por naturaleza humana se podría definir como el principio de operaciones del ser humano, aquello que le lleva a comportarse conforme a lo que es. Es causa del movimiento, tanto causa eficiente (porque produce de hecho el movimiento), como causa final (determina los fines que se plantea el ser humano).

Con el advenimiento de la modernidad, la idea de la existencia de una forma natural de convivencia idónea para el hombre, al modo de la vieja polis aristotélica, se desvanece por completo y queda sustituida por una desconfianza omnímoda hacia cualquier forma espontánea, natural, de organización política. (La breve pero obligada referencia es, por un lado, a Hobbes con su famoso dictum «el hombre es un lobo para el hombre» y, por otro, a Rousseau con su idea de que, en realidad, el hombre no es más que buen salvaje echado a perder por el contacto con la sociedad). Esta desconfianza de la vida en común entre seres humanos va a ser decisiva para el desarrollo de la forma de gobierno moderna al protagonizar un fenómeno de extensión (al contagiar de desconfianza) a otra instancia natural, la religión, desde siempre parte integrante de todas y cada una de las configuraciones políticas que se han dado en la historia (y aún en la prehistoria) en su doble función legitimante y mediadora del poder.

En la Modernidad la naturaleza humana queda reducida a sus cualidades empíricamente observables, al hombre-máquina, a una visión biologicista y

mecanicista del ser humano. Se podría decir que el transhumanismo es la nueva escena de un viejo argumento y el posthumano no es más que un volver a proponer la idea del hombre-máquina en clave tecnocientífica contemporánea.

La visión transhumanista niega la perspectiva clásica de la naturaleza humana y oscila pendularmente entre una idea mecanicista del ser humano y la reducción de este a su conciencia (como hacen las visiones funcionalistas de la bioética, a saber, se es persona en la medida en que se puede razonar y decidir). El ser humano no es nada más que autoconstrucción permanente, en este caso mediante la ciencia y la tecnología como aliadas. Podremos llegar a ser todo aquello que queramos ser porque en realidad no somos nada cumplido y plenamente realizado. Esta noción la he expuesto en otro escrito hablando del concepto de naturaleza líquida y la obsolescencia del ser humano (artículos en *Arbor* y *Telos*).

1.3. *El mito libertario de los derechos subjetivos*

Utilizo el término mito político en el sentido que le da el profesor Dalmacio Negro, a cuya notable obra debo la claridad de las ideas de filosofía política aquí expresadas. En el contexto de sus escritos mito político es aquella instancia invocatoria de origen épico, que se vehicula como pilar fundacional de la vida política y sobre la que existe un tabú (o prohibición sagrada) que impide que se ponga en duda su legitimidad. En términos prácticos, el mito, en realidad, es sólo un vocativo, o sea, mera invocación cuyo contenido semántico es nulo. No produce información alguna, aunque no por ello carece de importancia pues, como tal vocativo, sirve para llamar, para convocar, para conjurar, a la instancia mitico-legitimadora en aquellos momentos donde es necesario invocarla para la aceptación del discurso político.

Pues bien, evitando expresamente un tratamiento completo de la cuestión, para lo que remito a la obra del mencionado profesor Negro, creo que únicamente dos serán los mitos políticos que será necesario abordar en esta indagación sobre las consecuencias de la realización del proyecto transhumanista radical de intento de transformación de la naturaleza humana. El primero de ellos será, muy probablemente, viejo conocido de los más versados conocedores miembros de la audiencia en la historia del derecho. Me estoy refiriendo a los derechos subjetivos, esto es, a esa sustantivización de determinados supuestos de acción moral que el jurista francés colega de Emile Durkheim en la Universidad de Burdeos León Duguit (1859-1928) calificó de «entes metafísicos». Mucho ha llovido desde aquellos días de principios del siglo XX y mucha ha sido la proliferación de estos «derechos»; tanto, que se está abriendo un nuevo capítulo de transformación de lo que, en puridad, no son sino meras actitudes morales de buen trato a los animales para convertirlas en armas arrojadas de derecho subjetivo que impelan desde el Estado a la creación de nuevas obligaciones. La consecuencia es, naturalmente, la proliferación de una legislación *ad hoc* y, con ella, el establecimiento de una espesa red de reglas, medidas y cortapisas que tienden al provocar el impedimento del ejercicio de

aquello que ha sido secularmente como lo más propio del hombre, la acción moral individual, expresión de su innata libertad.

Y he aquí que, con esta reflexión, llegamos al segundo de los mitos políticos que quería mencionar. Pero, eso sí, se trata de algo tan reforzadamente mitificado que la sola mención de su nombre en un contexto crítico produce el escalofrío propio de la transgresión del tabú u obligación sagrada a no cuestionarlo. Y es que, en efecto, el mayor de los mitos de nuestro tiempo no es sino la libertad. O, mejor, dicho las libertades, en plural, ya que la libertad en singular —como acabo de decir— no es sino un atributo constitutivo y constituyente del ser humano mientras que las libertades son concesiones que el Estado Leviathan concede como derechos subjetivos.

Así pues, libertades políticas y derechos subjetivos son la cara y cruz de un mismo fenómeno, a saber, la artificialización de vida política mediante el establecimiento de un aparato impersonal de regimentación artificial (la legislación) que impide la autorregulación que se da como fenómeno espontáneo través de las formas orgánicas naturales de la tradición, la cortesía y el derecho. Las consecuencias de todo ello son muchas y muy profundas, aunque, desgraciadamente, su discusión en profundidad queda fuera del alcance de esta ponencia por lo que les remito a la obra de Dalmacio Negro antes mencionada. No obstante, de todo ello, sí quisiera recalcar una incuestionable conclusión y es el carácter de «binomio autopotenciado» por el que ambos —libertades y derechos— van escalando autónomamente la proliferación de la regulación en una loca carrera que se retroalimenta sola. Me explico. Con cada «conquista» de libertades civiles le sigue un consecutivo otorgamiento de derechos subjetivos los cuales se han de apuntalar mediante regulación legislativa y ésta, al erosionar la libertad real, impele a la nueva concesión de libertades y derechos, y así sucesivamente. Es muy importante, por tanto, hacer comprender a aquellos partidarios del *Enhancement* o mejoramiento humano que basan sus reivindicaciones en demandas puramente libertarias, y que con ello creen estar al margen del Estado, que están en un error, pues —como acabamos de ver— por cada concesión de libertad otorgada por la legislación del Estado Leviathan estarán añadiendo, lo quieran o no, un nuevo clavo al ataúd de la libertad personal propia del ser humano de la que disfrutarían en un contexto natural de tradición, cortesía y derecho.

Procede ahora pasar a considerar el devenir de la segunda de las herencias intelectuales con las que la modernidad ha conformado nuestro actual presente histórico.

1.4. *El malentendido sobre la inteligencia humana*

La recepción moderna del legado aristotélico relativo a la inteligencia humana se transmite intacto en lo esencial ya que, —si bien es cierto que se producirá una demoledora crítica a las bases epistemológicas de la ciencia aristotélica—, el concepto mismo de razón humana será positivamente endosado tras lo que podríamos llamar «un tácito indulto». En efecto; la ciencia aristotélica, de

raíz lógica y metodología deductiva, quedará derogada en favor de una *nuova scienza* de sesgo matemático y metodología inductiva. Pero esta derogación no alcanzará al carácter procesual, lógico, de la concepción aristotélica de razón, herencia que llega hasta nuestros días intacta conteniendo en su seno una nota, un carácter que es el responsable de todos los equívocos contemporáneos que plantea el desarrollo de la inteligencia artificial.

Ese carácter no es otro sino la supuesta naturaleza procedimental de la inteligencia humana, atributo gratuito que se ha deslizado subrepticamente a través de los siglos incluso después de las críticas feroces a la antropología clásica efectuadas por el psicoanálisis, la posmodernidad y otras visiones disolventes. Sin embargo, ahí está, la idea de que «el darse cuenta» del hombre es, principal y esencialmente, proceso. Es verdaderamente chocante que por encima de esta idea simple de inteligencia hayan pasado grandes filósofos cuyas aportaciones, ciertamente originales y novedosas respecto del legado filosófico grecolatino (léase la filosofía de la vida de Bergson y Dilthey, por ejemplo), han dejado no obstante incólume en lo esencial la concepción procedimental de la inteligencia humana. Algunos, como Heidegger, se han atrevido hasta con una innovación de la venerable metafísica eleática que, ciertamente, incluye esbozos de una nueva antropología filosófica específicamente desmarcada de la idea clásica de permanencia a través de la idea de tiempo, pero sin llegar a abordar directa ni formalmente el problema de la inteligencia humana. Y ¿qué decir de Kant y su epistemología crítica que postula improntas innatas en la cognición humana? Muy bien, pero siempre asumiendo, dando por hecho o pasando por alto que la inteligencia humana sea el producto de un proceso.

Afortunadamente, existe un filósofo que sí abordó el tema y ese filósofo fue español y vecino de esta ciudad durante la mayor parte de su vida. Su nombre es Xavier Zubiri, quien a lo largo de una vida entera de ejemplar dedicación en solitario a la filosofía dejó escrito antes de su muerte en 1983 una impugnación completa tanto de la metafísica griega del ente como de la idea de *nous* que la acompaña. Tal vez sea oportuno añadir en este punto que el hecho de que no sea universalmente conocido y celebrado no debe extrañar pues existen precedentes de hiatos similares en la historia del pensamiento. (Por ejemplo, la recepción de la metafísica aristotélica en Europa se demoró unos mil trescientos años).

Pero, volviendo a la cuestión, en una sucinta síntesis, Zubiri sentencia: el doble error de la metafísica occidental ha sido la entificación de la realidad y la logificación de la inteligencia. La «logificación de la inteligencia» es ciertamente el supuesto básico de todos aquellos que piensan desde el Transhumanismo que se puede llegar a superar la inteligencia humana. Por supuesto, si lo que creen es que dicha inteligencia se puede obtener como un algoritmo, es decir, por algún tipo de secuencia de órdenes, impulsos o sinapsis. Pero, como acostumbraba a decir el propio Zubiri, ¿dónde está escrito que eso tenga que ser así? Pues bien, he aquí mi respuesta: está escrito en la herencia grecolatina recibida que igualaba razón a lógica, idea ésta reforzada por la fascinación barroca por los autómatas, por la idea simple —por no decir simplista— del hombre-máquina, metáfora de

la que aún se nutre el imaginario de una gran parte de los que pugnan por estar en la punta de lanza de las ciencias cognitivas. Pero, ni que decir tiene, que esta idea barroca es una visión arcaizante del ser humano y que quien así piensa se ha quedado encasquillado en una visión antropológica antigua, una visión sobre la que es necesario innovar para llegar a una idea más precisa de aquello que sea ser hombre.

1.5. *El papel de la inteligencia en la definición de naturaleza humana*

No hay nada más difícil que pensar sin supuestos heredados y esto es a lo que yo invito a todos aquellos para los que la idea del hombre-máquina resulte simplista e insuficiente. Al fin y al cabo este es un ensayo filosófico y, eso es en lo que —sensu stricto— implica la actividad filosófica: mirar con extrañeza lo que a todo el mundo le parece corriente y moliente. Para ello, para abrirse a la realidad innovando sobre lo dado, el primer requisito es tener una idea clara de adónde se quiere llegar. Es decir, saber lo que se busca y, en ese sentido, es preciso establecer una meridiana distinción entre llegar a la verdad de algo y encontrar un camino para manipular ese algo. Eso, en el caso que nos ocupa, que no es sino el de superar la visión arcaizante del hombre-máquina y de llegar a una visión al día del hombre es fundamental y más fácil de lo que parece.

Desarrollemos una por una estas dos afirmaciones. Uno. Es fundamental porque, sin duda su mayor escollo en la emergencia y popularización de una idea más ajustada a la realidad del hombre ha sido —o, mejor dicho, está siendo— el prurito científico-técnico de pergeñar modelos en torno al hombre para que tengan una utilidad práctica dentro de los trabajos de IA (Inteligencia Artificial). Si se persiste en esa actitud está bien; pero quien lo haga ha de saber que se aleja de la verdad y desaprovecha «el estado de la cuestión» actual de los saberes alcanzados. Dos. Poner al día una visión del hombre «a la altura de los tiempos» no es particularmente difícil ya que existen suficientes desarrollos parciales en diversos registros disciplinares (en filosofía, historia, lingüística, etc.) cuya intersección sin duda resulta mucho más expresiva de la realidad humana que las manidas metáforas automatizantes heredadas del pasado.

En lo que sigue voy a atreverme a ensayar un esbozo de tal intersección filosófica de saberes, aunque con la salvaguarda previa del ruego por la concisión y esquematismo de las ideas apuntadas.

1.6. *Inteligencia, historia y biografía: tres momentos insoslayables de la naturaleza humana*

En un momento determinado de esta intervención he mencionado la imposibilidad de una aproximación meramente descriptiva a la idea de hombre y, consecuentemente, la necesidad de un enfoque conceptual que establezca la diferencia esencial entre éste y los animales, cosa que —por otra parte— ha sido práctica habitual en las más variadas culturas. Pues bien, vamos a ello.

1.6.1. La Inteligencia como un darse cuenta de que las cosas son «de suyo»

Desde antiguo se ha pensado que la diferencia básica entre el hombre y los animales estriba en los instintos; cuyo enorme peso relativo entre éstos y aquél continúan dando por buena la diferencia, aunque algunos puedan considerarla no esencial sino meramente cualitativa: el hombre está relativamente exento de instintos, mientras que los animales están abrumadoramente ligados a ellos. Bien. Es un inicio. Pero la cuestión decisiva es el tipo de inteligencia que implica estar en alguna medida exento de instintos. Pues bien, como Zubiri nos indica, implica sencillamente una cosa: que la inteligencia humana no es tanto reacción o respuesta sino un «darse cuenta», en propio o de suyo, de algo sobre lo que, más tarde, se aplicarán cálculos y procedimientos que darán resultados sean estos los que fueren. Por lo tanto, la diferencia cualitativa específica de la inteligencia humana no consiste en nada parecido a tomar datos y barajarlos sino en acoger como «de suyo» o «en propio» lo que hay, esto es, en recepcionar, en tomar acuse de lo que llega por los sentidos sin estructuras físicas *ad hoc* interpuestas para imponer la realización de algún tipo de cálculo. La inteligencia humana tiene sesgos y constricciones, indudablemente, y algunas de ellas son también físicas, por supuesto, pero estas cortapisas no son nunca decisivas por sí mismas sino en forma constructa (es decir, amalgamada) con las de la historia y la cultura. Pero, ojo, —la historia y la cultura— tampoco son independientes de las restricciones físicas.

1.6.2. La historia como dinamismo cultural en el mundo físico

Es fundamental comprender este punto para no lanzarse a creer que es posible la independización del hombre de su naturaleza por la cultura. El hombre, mientras sea hombre, habrá de estar siempre nadando entre las dos aguas, las del mundo físico y las de la historia y la cultura. Ninguna de las dos puede abolir a la otra, sino que la realidad del hombre es un estado constructo o amalgamado entre ambas dentro de la matriz dinámica de su biografía personal. El hombre no está ni circunscrito unívocamente ni a un aspecto físico concreto ni a un sesgo cultural dado, aunque —indudablemente— está anclado a lo físico y a lo cultural a través de la necesidad de componer su vida mediante la cultura en el mundo físico. La fuerza física de la naturaleza puede ciertamente aniquilar una cultura, pero no el hecho cultural. Por ejemplo, mediante la explosión de un volcán como en Pompeya en el año 79 o en Santorini en torno a 1600 AC podría quedar aniquilada toda una civilización, pero los supervivientes, los testigos, los arqueólogos o cualesquiera otros seres humanos que sepan del acontecimiento transformarán el fenómeno natural en elemento de cultura en cualquier capacidad dentro del mundo particular —de la biografía— de quien lleve a cabo esa operación.

1.6.3. La estructura empírica de la vida humana

Y es justamente por ese motivo que acabo de explicar, porque la vida humana es un constructo amalgamado de historia, cultura y biografía sobre una matriz

de inteligencia que toma las cosas con distancia, por lo que la corporeidad del hombre no es decisiva en la definición de la naturaleza humana.

Llevado de esta idea, el filósofo Julián Marías, discípulo del anteriormente mencionado Zubiri, ha llegado a proponer el concepto de «estructura empírica» de la vida humana para dar cuenta de las cambiantes posibilidades de transmutación de la corporeidad humana sin abdicación ni de su ser personal ni de su naturaleza humana. En la página 92 de su obra *Antropología Metafísica* escrita en 1970 se puede leer: «Cada uno de nosotros tiene su propio cuerpo, con el cual hace su vida; ahora bien, todos nosotros tenemos un cuerpo “humano”, y esa es nuestra estructura corpórea; en principio y a priori, es igualmente concebible la vida biográfica realizada en otras formas de corporeidad —por ejemplo, en el agua, o como ave, o en figura de octópodo».

Como se ve, este resultado es de gran importancia al propósito de la presente indagación porque implica claramente que la pretensión transhumanista radical de superar la naturaleza humana no está basada sino en la ingenuidad de pensar que con mayores y mejores capacidades el hombre va a dejar de ser hombre. El humano será humano hasta que sea generado de humano. Los cambios accidentales aportados no serán más que eso. Además, eso ya se ha dado y no por eso se ha transmutado ya la naturaleza humana. El hombre hoy puede volar e ir a las profundidades marinas y hasta a otros planetas y dispone además de aparatos de medición y captura de datos que igualan o mejoran los de los animales. Por ejemplo, ningún animal (que se sepa) puede ver a través de lo sólido y el hombre sí a través de los rayos X. ¿Y qué decir de las nuevas tecnologías arqueológicas que permiten el escaneado del sólido suelo bajo los pies de uno para descubrir antiguas construcciones o cualesquiera otras irregularidades del terreno relevantes al arqueólogo? ¿Deja por eso el operario del escáner de ser hombre? ¿Abdica el arqueólogo de su condición humana por disponer de una extensión de sus sentidos tal que le permita saber lo que hay bajo tierra? Evidentemente, no.

Como tampoco alterará la naturaleza humana la inclusión intracorpórea de todas estas tecnologías. Aquí la cuestión que se cifra no es de un supuesto y festivo cambio de naturaleza humana sino del sempiterno análisis ético de la acción humana, cosa de la que el hombre jamás podrá evadirse porque —eso sí— la dimensión moral forma parte inalienable de la naturaleza humana.

1.6.4. Complejidad, acción humana y ética

Llegado este momento, creo que es necesario dejar claro lo anterior desde un punto de vista estrictamente riguroso desde un análisis del hombre que extraiga el aroma a naftalina, a cosa antigua, que sin duda evocará en muchos jóvenes e intrépidos entusiastas de la tecnología la mención de cualquier vocablo adscrito, aún de lejos, al campo semántico del concepto «ética».

Veamos. La pregunta por las consecuencias de la acción humana, esto es, la indagación ética, no es un lujo ni un prurito intelectual académico, sino que es un momento de la estructura que compone la naturaleza humana y, consecuentemente, algo a lo que el hombre no puede renunciar. Para ver esto

con una mirada limpia, contemporánea, y asequible a las nuevas generaciones cuya formación fundamental es científico-técnica, invito a la audiencia a considerar al hombre bajo el prisma del profesor francés Edgar Morin el cual desarrolla una idea del hombre, inspirándose en la teoría de sistemas y la ecología, como un sistema hiper-complejo y eco-organizado. Es decir, como un sistema de múltiples conexiones y de relaciones dinámicas en más de un nivel.

Lo que en definitiva Morin viene a decir es que en todo lo relacionado con el hombre (inteligencia, historia, cultura, sociología, psicología, etc, etc) todo, absolutamente todo, está conectado entre sí mediante relaciones múltiples y dinámicas de temporización y retroalimentación variable. El individualismo y el presentismo (o cronocentrismo) tan extendidos hoy día quedan por tanto ambos desdibujados desde este punto de vista puesto que al hombre no puede nunca considerarse aislado sino en prolongación con la comunidad que le acoge y a ésta no en el momento presente, en este tiempo, sino en conexión con su historia pasada y aún con sus planes de futuro. Y todo ello con indicación de que en este esquema hiper-complejo de lo humano las relaciones entre cada cosa son siempre múltiples y dinámicas, así que si se varía una de ellas —por aparentemente insignificante que parezca— las consecuencias pueden terminar siendo enormes, como en un ecosistema biológico.

Morin pone al día lo que toda otra cultura anterior ha tenido siempre presente de una manera u otra, a saber: que la acción humana tiene siempre consecuencias imprevistas y que, por lo tanto, es mejor calibrar la acción cuidadosamente antes de ejecutarla. Por eso todas las culturas y civilizaciones conocidas han sido siempre conservadoras.

2. PRUDENCIA, MEDIOS Y FINES

Y ya, para terminar, no quisiera dejar de mencionar explícitamente alguna idea sobre cómo debemos actuar frente a los cambios tecnológicos que parece seguro el futuro nos ha de deparar.

En varios otros lugares he tratado con cierto detenimiento las cuestiones derivadas de la acción humana que deben considerarse hoy día como imprescindibles tal y como emergen desde el campo disciplinar específico al que me dedico que es la Bioética. Por ese motivo, por la premura del tiempo disponible y porque los aspectos éticos serán desarrollados en las ponencias de la tarde, me abstendré de mayores desarrollos, aunque no sin dejar dicho lo que a mi juicio constituye la esencia de la acción ética en toda intervención tecnológica sobre el cuerpo del ser humano.

En términos generales y de forma sintética, los elementos que podrían configurar una bioética del mejoramiento humano serían: el análisis detallado de cada una de las intervenciones de planteadas, de sus fines y sus medios. El estudio de su objeto, intención y circunstancias y una decisión prudencial, entendiendo la prudencia como *phrónesis* o recta razón. No actuar a menos que

se conozca con certeza la bondad («primero no hacer daño») de la acción propuesta y abstenerse si no se ve claro que no va a haber consecuencias o efectos negativos, aunque el fin propuesto sea deseable y pueda alcanzarse con éxito.

Deliberación prudencial, responsabilidad, precaución, respeto de la integridad y la vida de las personas, de su dignidad y su libertad, de la justicia y el bien común. Además, una ampliación de la responsabilidad a las generaciones futuras, y no únicamente a las personas sometidas a la acción o intervención tecnológica propuesta (como es en el caso de la edición génica en la línea germinal o embrionaria).

CONCLUSIONES

Hemos recogido hasta aquí algunas de las notas características de la naturaleza humana: su inteligencia, su dimensión social, histórica, biográfica y cultural. Se podrían señalar otros rasgos comunes a todo ser humano como la libertad, la dignidad, la finitud y la vulnerabilidad. No teníamos la pretensión de ser exhaustivos sino de apuntar una tercera vía en la comprensión de la naturaleza humana (entre el biologicismo y el socioculturalismo). Es posible una tercera vía, que recoge algunos elementos desde el pensamiento clásico a nuestros días, pasando por autores contemporáneos como Zubiri, personalistas y demás, y hacer una propuesta de naturaleza humana como aquello que hace al humano ser quien es y no otro animal cualquiera. La especificidad de lo humano es innegable, y su irreductibilidad a materia queda en el horizonte como un punto de fuga, donde quizá haya que invocar la dimensión del enigma o el misterio, con palabras del profesor Miguel García-Baró, y recuperar la verticalidad del ser humano, el horizonte último de comprensión acerca de quiénes es, de su sentido y significado.

«La ciencia es cumulativa, la sabiduría no», afirmó Jérôme Lejeune. La ciencia progresa exponencialmente, a una velocidad acelerada, el transhumanismo es prueba de ello; por contrario, la sabiduría no. El desarrollo de la razón técnico-instrumental está siendo muy rápido y acelerado; la razón sapiencial, en cambio, procede lentamente, sin capacidad de analizar con calma y detalle todo lo que implican estos cambios. Se nos exige una mayor reflexión acerca de quiénes somos y hacia dónde vamos como especie. El transhumanismo y el posthumanismo se plantean la cuestión de la utilidad, pero no aquellas del significado y el sentido último, o primero, de la existencia humana.

Universidad Francisco de Vitoria
elena.postigo@ufv.es

ELENA POSTIGO SOLANA

[Artículo aprobado para publicar en febrero de 2022]

Este artículo responde a la ponencia tenida en las Jornadas sobre *Transhumanismo*, que tuvieron lugar en la Universidad Comillas, Escuela Técnica Superior de Ingeniería, Cátedra Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, los días 29 al 31 de mayo de 2019.