

# EL DEBATE SOBRE EL MEJORAMIENTO HUMANO Y LA DIGNIDAD HUMANA

## Una crítica a Nick Bostrom

Vicente Bellver Capella

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política  
Universitat de València (España)

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El mejoramiento humano. A) Criterios de clasificación del mejoramiento humano. B) La complejidad del mejoramiento humano. 3. Nick Bostrom y la dignidad del posthumano. 4. Críticas a Bostrom. 5. Concluyendo. Nota bibliográfica.

### 1. INTRODUCCIÓN

En los años cincuenta del pasado siglo se descubrió la estructura de la molécula de ADN que codifica la información genética de todo ser vivo. En la siguiente década se empezó a desarrollar la tecnología que permitía crear moléculas artificiales de ADN, formadas por fragmentos de ADN procedentes de distintos organismos. Sus aplicaciones en la actualidad son incontables y extraordinariamente beneficiosas: desde bacterias manipuladas para producir insulina humana o la hormona del crecimiento, hasta cultivos resistentes a plagas o con mayores propiedades nutricionales. Al tiempo que se realizaban las primeras aplicaciones del ADN recombinante en bacterias y plantas, empezó a plantearse la cuestión acerca de si se podría y debería permitir extender a humanos estas tecnologías.

De forma general se aceptó su uso en las personas en la medida en que sirviera para combatir enfermedades genéticas. Es la terapia génica, que se ha ido desarrollando con mucha mayor lentitud de la prevista, en buena medi-

da por problemas de seguridad que han sufrido algunas de las personas que se han sometido a ensayos clínicos. Pero la controversia se suscitó al plantearse la posibilidad de intervenir no sobre las células enfermas de un paciente, sino sobre las células germinales humanas (óvulos y espermatozoides) con el objeto de introducir “mejoras” genéticas en los futuros seres humanos.

Por primera vez en la historia, el ser humano se veía capaz de “dirigir” su propia evolución genética y no dejarla, como hasta ahora, en manos del azar. Aunque aparecía como algo todavía lejano en el tiempo, se trataba sin duda de uno de los mayores desafíos para la humanidad: ¿se debía permitir que los seres humanos fueran producidos con unas características genéticas elegidas por otros? ¿Nos encontraríamos ante una insidiosa forma de dominio de unos seres humanos sobre otros o ante la emancipación de la especie humana frente a las cadenas de su propia biología?

Los partidarios de intervenir en la línea genética germinal humana entendieron que el

reto no se podía pasar por alto, y que se abría una nueva era que nos conduciría a crear seres humanos mucho mejores de lo que habíamos sido nosotros hasta ahora. Los contrarios advertían de los riesgos que entrañaba el desarrollo de esta posibilidad, del atentado que supondría para las personas así creadas, y de la división social que se produciría entre los genéticamente naturales y los mejorados.

Pronto el debate se amplió para incluir toda suerte de “mejoras” llevadas a cabo en los seres humanos mediante las tecnologías, y se empezó a hablar de las tecnologías de mejoramiento humano (Human Enhancement Technologies). Desde los inicios mismos del siglo XXI el debate sobre la licitud de recurrir a estas tecnologías para conseguir el mejoramiento humano no ha dejado de crecer. A este debate dedico las páginas que siguen. En primer lugar, me aproximaré al concepto del “human enhancement” y a las cuestiones éticas que plantea. A continuación presentaré la posición de uno de los autores que más ha defendido esta posibilidad desde la perspectiva ética, Nick Bostrom. A su entender, el mejoramiento humano no supone ningún atentado contra la dignidad humana; al contrario, exige ampliar el concepto de dignidad humana para incluir a los posthumanos. En la tercera parte señalaré las críticas principales que me suscita el planteamiento de Bostrom. Con este trabajo pretendo acercar al lector español uno de los debates más encendidos del primer decenio del siglo XXI sobre una cuestión que afecta al concepto mismo de ser humano y de sociedad, y al futuro de la humanidad.

## 2. EL MEJORAMIENTO HUMANO

Por “mejoramiento humano” entiendo todas aquellas intervenciones tecnológicas en el ser humano que potencian o modifican alguna de sus capacidades (cognitivas, emocionales, físicas, salud, longevidad, etc.) o incorporan otras de las que antes carecía. A partir de la definición que acabo de dar, y antes de entrar en la controversia acerca de si el mejoramiento

humano es conforme o contrario a la dignidad humana, conviene profundizar en el concepto de mejoramiento humano. Para ello, en primer lugar, propongo cinco criterios de clasificación del mejoramiento humano. En segundo lugar, abordaré algunas cuestiones sobre esta pretensión, que ponen de manifiesto la complejidad e interés del tema.

### A) CRITERIOS DE CLASIFICACIÓN DEL MEJORAMIENTO HUMANO

El mejoramiento humano puede clasificarse en función de cinco criterios: las capacidades en las que incida, la calidad de la mejora que se pretenda, la permanencia (o no) de la mejora a lo largo del tiempo, los sujetos a los que afecte, y de que la mejora cuente o no con la libertad del sujeto.

1.– El mejoramiento humano puede pretender mejorar distintas capacidades del ser humano: físicas, emocionales, cognitivas e incluso, para algunos autores, morales (moral enhancement). En ocasiones se pueden perseguir varias simultáneamente; por ejemplo, se puede pretender no sólo que la persona necesite dormir menos (capacidad física) sino que su rendimiento cognitivo se mantenga o incluso se incremente (capacidad cognitiva). Con carácter general, y si atendemos sólo a este criterio, considero que la complejidad moral de la intervención se incrementa en la medida en que afecta a capacidades más vinculadas a la libertad humana. Así, los problemas más graves provendrían de una eventual actuación sobre la capacidad moral del ser humano; y sucesivamente los derivados de afectar las capacidades cognitiva, emocional y física. Evidentemente no siempre es así: aquellas intervenciones que persiguen romper el reloj biológico de los seres humanos e incrementar indefinidamente la vida humana presentan una serie de dificultades morales incomparables con lo que, por ejemplo, supone ingerir un fármaco que modele temporalmente nuestro ánimo o nuestra memoria.

2.– En función de la calidad de la mejora, nos encontramos con mejoras que únicamente

pretenden incrementar el rendimiento de una capacidad ya existente en la persona (correr más, aumentar la memoria, etc.), que podríamos llamar mejoras potenciadoras; y mejoras que incorporan una cualidad que antes no se tenía (por ejemplo, una inmunidad genética a ciertas armas biológicas), y que denominaré mejoras suprahumanas. En principio, resultan más problemáticas desde el punto de vista ético las intervenciones suprahumanas que las potenciadoras.

3.— En función de la permanencia a lo largo del tiempo, podemos distinguir entre mejoras reversibles, aquellas que pueden desaparecer cuando el individuo lo desee o que simplemente tienen un tiempo de acción (por ejemplo, consumir un neurofármaco que afecta a nuestras emociones durante un tiempo); e irreversibles que son aquellas que no se pueden modificar (por ejemplo, un intervención genética en las células germinales). Obviamente, es mucho mayor la problemática moral que plantean las segundas que las primeras.

4.— En función de los sujetos a los que afecta. Podemos hablar de mejoras que afectan sólo al individuo que se somete a ellas (mejoras morfológicas), mejoras que afectan a los sujetos que se someten a ellas y a sus hijos (mejoras morfológico-reproductivas) y de mejoras que afectan sólo a los hijos (mejoras reproductivas). Es incomparable la trascendencia que tiene una intervención que sólo afecta a quien se somete a ella que la dirigida a los futuros hijos. De hecho, este último tipo de actuación es la que Habermas considera que rompe con la simetría intergeneracional básica entre los seres humanos, en la medida en que unos individuos deciden las características genéticas que van a tener otros.

5.— En función de que se cuente o no con la libertad del sujeto. Según este criterio, distinguimos entre mejoras voluntarias, cuando el sujeto da su consentimiento, e impuestas, cuando el sujeto no lo da o ni siquiera ha tenido la oportunidad de darlo. El caso más claro de mejora impuesta es la que se pueda llevar a cabo sobre los hijos eligiendo sus caracterís-

ticas genéticas. Pero no tendría por qué ser la única.

De la combinación de los criterios mencionados, podemos concluir que las intervenciones genéticas en la línea germinal humana son, con diferencia, las mejoras que plantean problemas éticos de mayor entidad. Se trata de mejoras que pueden afectar a la totalidad de las capacidades del individuo, no sólo incrementando sus rendimientos sino incorporando nuevas capacidades. Son mejoras irreversibles, que se llevan a cabo en los hijos y lógicamente sin poderles consultar su parecer. Junto a éstas, cabe también mencionar las “mejoras morales”. Ante el poder que puede llegar a tener el ser humano como consecuencia de las mejoras a las que va a ser sometido a medio plazo, no es desdeñable el riesgo de que ya no sólo individuos perversos, sino simplemente estúpidos (el *village idiot* del que habla Martin Rees), puedan llegar a acabar con el mundo. Ante la magnitud del riesgo, algunos defienden la intervención coactiva sobre aquellos individuos que se sometan a mejoras, para garantizar que no harán un mal uso de su incrementado poder. Es el mejoramiento moral, que defienden autores como Peter Singer, Julian Savulescu o Thomas Douglas. Sin entrar en mayores honduras, cabe preguntarse: ¿es posible mejorar la conducta libre del ser humano mediante intervenciones tecnológicas en su organismo? ¿Es exigible que cualquiera que se someta a una mejora que incremente sustancialmente sus poderes (por ejemplo, su capacidad cognitiva) se tenga que someter también al mejoramiento moral (por ejemplo, mediante la llamada “píldora moral”, de la que habla Singer)? ¿Es lícito imponer vigilancia a quien, teniendo determinadas capacidades mejoradas, se niega a someterse al mejoramiento moral (como proponen los mencionados autores)?

## B) LA COMPLEJIDAD DEL MEJORAMIENTO HUMANO

A partir de la definición propuesta al inicio, conviene hacer referencia a cinco cuestiones que revelan la complejidad y el interés

del tema: 1ª) ¿Cómo se determina lo que debe considerarse como mejora? 2ª) ¿Por qué se aceptan socialmente ciertas mejoras y no otras? 3ª) ¿En qué se diferencia una mejora de una terapia? 4ª) ¿Sólo caben respuestas extremas ante las tecnologías de mejoramiento humano (TMH): o el rechazo o la aceptación? 5ª) ¿El debate sobre el mejoramiento humano es relevante para el futuro de la humanidad o es una controversia irrelevante?

1.- *¿Cómo se determina lo que debe considerarse como mejora?* El mejoramiento humano se basa en dos elementos fundamentales: la intervención (bio)tecnológica en el cuerpo humano, que es el medio utilizado, y la mejora propiamente dicha, que es el resultado alcanzado. A mi entender no se ha prestado suficiente atención a lo que debe calificarse como mejora. Es cierto que en algunos casos existe un debate amplio acerca de si determinado resultado es una mejora para el ser humano o más bien lo contrario. Sería, por ejemplo, el caso del incremento radical de la longevidad: ¿es bueno que el ser humano pueda vivir centenares de años o, por el contrario, es una maldición? Pero echo en falta una teoría general que permita identificar las genuinas mejoras de las que no lo son. El principal problema para llevarla a cabo está en que el término mejora es necesariamente comparativo: para poder decir que cierto resultado es una mejora es imprescindible identificar con respecto a qué. Y ese término de comparación no es nada sencillo de establecer. Por ejemplo, si una intervención neurológica me permite incrementar y moldear la memoria enteramente a mi gusto y no simplemente ser sujeto de la misma, puedo decir que se trata de una mejora con respecto a mi limitado poder actual sobre la memoria. Ahora bien, ¿es ese el término sobre el que tengo que establecer la comparación? Si entiendo que el término de comparación es el ser humano tal como ha venido siendo hasta ahora, quizá la intervención que me permite manipular la memoria a mi gusto sea una mutilación y no una mejora. Más allá de los ejemplos, quien desee calificar como mejora una intervención tecnológica sobre el cuerpo

humano deberá señalar, primero, con respecto a qué supone una mejora el nuevo resultado y, segundo, descartar que dicho resultado suponga un perjuicio o empeoramiento para la persona en otros ámbitos. Por ejemplo, ser capaz de vivir sin dormir durante días enteros es una mejora con respecto a la capacidad del individuo para hacer cosas. Ahora bien, la vigilia prolongada durante días ¿debe tenerse como un mejoramiento o un empeoramiento de la existencia humana?

2.- *¿Por qué se aceptan socialmente ciertas mejoras y no otras?* Es frecuente que los autores que defienden el mejoramiento humano insistan en que ese afán siempre ha estado presente en la historia de la humanidad y que, en cierto modo, es el destino de la humanidad: convertir la naturaleza hostil en un medio apto para desarrollar su vida. En el tiempo presente el ser humano ha conseguido el dominio completo sobre la naturaleza externa pero aún está lejos de lograr el dominio sobre su propia biología. Los desarrollos (bio)tecnológicos de los últimos cuarenta años lo sitúan en el umbral de esa nueva conquista. Resulta paradójico que el surgimiento de las herramientas mediante las cuales el hombre podría transformar su propia biología comparezcan al mismo tiempo que el ecologismo denuncia el error de la humanidad de tratar de reducir la naturaleza a la condición de almacén de materias primas.

Quienes defienden la emancipación del ser humano respecto de su propia naturaleza no distinguen entre actuaciones dirigidas a paliar deficiencias de la naturaleza humana, actuaciones que potencian el rendimiento humano sin afectar a su constitución biológica esencial, actuaciones que potencian de forma superlativa las capacidades humanas del individuo o de sus descendientes y aquellas otras que van más allá e introducen nuevas capacidades en el ser humano. Según ellos, la misma valoración merece usar unos prismáticos que nos faciliten la visión nocturna, que introducir una mejora en nuestros propios ojos que los capacite para ver por las noches. A su entender, la única diferencia está en que los primeros están socialmente aceptados mientras que aquellos que suponen

una intervención directa sobre nuestro organismo con un fin no estrictamente terapéutico tienden a ser cuestionados.

Es cierto que la existencia humana es un continuo esfuerzo por emanciparse de (al menos ciertos) límites que le impone tanto la naturaleza externa como propia del individuo. Pero lo que ha hecho de ese esfuerzo algo valioso no ha sido tanto la mera liberación del “yugo” natural (lo que podríamos denominar la *libertad respecto de*) sino la consecución de un objetivo que facilite nuestra existencia como seres humanos (lo que podríamos denominar la *libertad para*). Por tanto, podemos hablar realmente de mejora cuando contribuye a que el ser humano alcance su plenitud como humano, no cuando da paso a un ser superior y distinto al humano. De ahí que la educación, la medicina, o la nutrición sean actividades socialmente aceptadas puesto que contribuyen a mejorar la existencia humana; y que, en cambio, se recele de las intervenciones que sólo buscan un incremento de la potencia o de las capacidades humanas, para hacer súper-hombres o algo mejor que hombres.

3.— *¿En qué se diferencia una mejora de una terapia?* Este punto está muy relacionado con el anterior. Quienes se resisten al “mejoramiento humano” defienden las tecnologías que intervienen en el organismo humano cuando buscan prevenir la enfermedad, devolver la salud, o cuidar cuando ya no es posible sanar. Descartan, por el contrario, las tecnologías dirigidas a introducir “mejoras”. Pero esta propuesta ofrece dos dificultades. Por un lado, existe un área amplia y nebulosa en la que es difícil determinar si nos encontramos en el campo de las terapias (lícitas) o de las mejoras (ilícitas). Por otro lado, y aquí está en alguna medida la causa de la anterior dificultad, el concepto de salud (y consecuentemente también el de enfermedad) tiene una importante componente histórica. Nadie cuestiona que las cataratas oculares, que en muchos casos son una consecuencia natural del envejecimiento de los ojos, ahora se vean como un problema de salud que puede ser perfectamente atendido. Si la tecnología ha

convertido un efecto natural de la evolución del organismo humano en un problema de salud atendible, ¿por qué no aceptar que también lo es el reloj biológico del ser humano y que, por tanto, todas aquellas intervenciones dirigidas a evitar el envejecimiento total de la persona son tan lícitas como una operación de cataratas? ¿Por qué se recomienda el consumo de alimentos con antioxidantes, que ralentizan el envejecimiento celular, y se rechazan las intervenciones dirigidas a mantener la extensión de los telómeros, lo que evitaría de raíz el envejecimiento de todas nuestras células? Se puede argumentar que, en el primer caso, sólo se persigue que la persona viva en las mejores condiciones el tiempo máximo que puede vivir; mientras que, en el segundo, se aspira a romper el reloj biológico humano. Lógicamente, para que el argumento resulte consistente es imprescindible justificar por qué se considera ilícito romper con el reloj biológico humano. Y, para hacerlo, probablemente se acuda a un concepto prescriptivo de naturaleza humana y/o a consideraciones prudenciales acerca de los efectos negativos de carácter psicológico y social que traería consigo la ampliación indefinida de la vida humana. En todo caso, para que la distinción entre terapia (lícita) y mejora (ilícita) sea operativa es necesario reconocer el carácter (parcialmente) histórico del concepto de salud y, consecuentemente, la brumosa determinación de los límites entre una y otra.

4.— *¿Sólo caben respuestas extremas ante las TMH: o el rechazo o la aceptación?* Ante las TMH, las reacciones son por lo general intensas, bien sean de temor o de entusiasmo. Relacionadas con esas emociones nos encontramos también con dos posiciones éticas igualmente enfrentadas. Por un lado, el transhumanismo, denominación del movimiento de defensa de la licitud o incluso del deber que tenemos de intervenir mediante las tecnologías sobre nosotros mismos para conseguir mejores humanos o incluso algo mejor que seres humanos. Por otro, el bioconservacionismo, nombre creado desde posiciones transhumanistas para referirse a la actitud de rechazo del mejoramiento

humano, bien por los riesgos que entraña o bien porque supone en sí misma un atentado contra la dignidad humana.

Aunque pueda servir como primera aproximación al debate, este planteamiento del estado de la cuestión es sumamente deficiente porque si bien es cierto que existen esas dos posiciones extremas, más lo es reconocer que existe una enorme diversidad de posiciones. Veámoslo. Unos abogan por el mejoramiento humano como una libertad del individuo para introducir mejoras en uno mismo o en sus hijos. Otros, en cambio, subrayan la dimensión social de este derecho y, por tanto, la necesidad de garantizar el acceso universal al mejoramiento humano, de modo que contribuya al bienestar general y evite el incremento de las desigualdades sociales. Unos subrayan los riesgos de estas tecnologías, aunque no descartan su uso restringido, consensuado y supervisado en ciertas circunstancias. Otros, en cambio, defienden el acceso generalizado a ciertas TMH, mientras que descartan las que entienden inviables o demasiado arriesgadas. Unos tan sólo aspiran a eliminar las deficiencias genéticas de los individuos, mientras que otros se entusiasman ante la posibilidad de llegar a crear seres que tengamos que calificar como verdaderamente posthumanos. Unos son partidarios de valorar las TMH caso por caso y no de ofrecerles una bienvenida general. Otros reconocen los beneficios concretos que podrían proporcionar algunas de ellas, pero consideran que los riesgos que traerían consigo son de tal envergadura que es mejor no abrir esas posibilidades. Por ello, más que un panorama dominado por bioconservadores y transhumanistas, entiendo que lo que existe es una amplia gama de biomoderados, por utilizar un término acuñado para calificar a quienes no se alinean en ninguna de las dos posiciones extremas.

5.— *¿El debate sobre el mejoramiento humano es relevante para el futuro de la humanidad o es una controversia irrelevante?* Tras la clonación de la oveja Dolly, se suscitó una encendida polémica, que se prolongó durante años y que dio lugar a la aprobación de normas que regulaban de alguna manera la clonación de seres huma-

nos. No es infrecuente que en bioética se preste amplia atención a cuestiones como ésta, que resultan muy llamativas pero que todavía no existen en la realidad. ¿Podríamos considerar que el debate sobre el mejoramiento humano es un caso más? ¿Que no es más que un debate “de salón”, que tiene lugar en universidades de élite de países ricos, donde los expertos en bioética se pueden permitir el lujo de ocuparse de otras cuestiones distintas de las más acuciantes para la vida y la salud de los ciudadanos?

En primer lugar, el mejoramiento humano no es sólo una hipótesis que no sabemos si se llevará o no cabo, sino que para muchos ya es una incipiente realidad. El dopaje en los deportes o la selección genética de embriones para que nazca un niño genéticamente compatible con un hermano aquejado de una enfermedad que sólo podría sanarse con un trasplante de médula ósea podrían considerarse fórmulas rudimentarias de mejoramiento humano. En segundo lugar, es probable que las intervenciones tecnológicas en el organismo humano para mejorar su rendimiento o incrementar sus capacidades crezcan exponencialmente en los próximos años. Reflexionar sobre ello y proponer pautas para actuar con acierto parece razonable. Pero, en tercer y último lugar, la cuestión sobre el mejoramiento humano no sólo tiene interés por los problemas éticos y jurídicos que plantea. Constituye todo un desafío filosófico, en la medida en que nos coloca frente a las preguntas que la humanidad se ha hecho desde los inicios de la filosofía: ¿qué es el hombre? ¿qué es la naturaleza?, y ¿qué debemos hacer?

### 3. NICK BOSTROM Y LA DIGNIDAD DEL POSTHUMANO

Nick Bostrom es Catedrático de Filosofía en la Universidad de Oxford, en la que dirige el Instituto sobre el Futuro de la Humanidad. Fue fundador y director de la World Transhumanists Association, que en 2009 cambió de nombre por el de HumanityPlus, que se de-

dica a defender la causa del transhumanismo. También creó el Institute for Ethics and Emerging Technologies (IEET). En 2005 publicó un artículo en la revista *Bioethics* titulado “In Defense of Posthuman Dignity”, que fue posteriormente incluido en una antología de los mejores artículos de la revista publicados a lo largo de los últimos veinte años. Con esta trayectoria, en la que se combina la brillante carrera académica con el activismo social, salta a la vista que Bostrom es uno de los que más ha contribuido a asentar y difundir esta nueva filosofía (como ellos la denominan) tanto entre la opinión pública como entre sus colegas. El artículo que comento tiene el interés de centrarse en una de las cuestiones medulares que se debaten al tratar de las TMH y el consiguiente transhumanismo: si recurrir a estas tecnologías es o no contrario a la dignidad humana. A continuación ofreceré un resumen de lo expuesto por Bostrom en el mencionado artículo de *Bioethics*. En el siguiente epígrafe señalaré las que me parecen las principales deficiencias de sus argumentos. Tanto al presentar las tesis de Bostrom como al criticarle mantendré el orden de su exposición.

Bostrom afirma (1) que las TMH no atentan contra la dignidad humana y (2) que los seres creados mediante su utilización son acreedores a esa dignidad. Para sostener estas tesis, primero presenta los argumentos contrarios que le parecen más consistentes y, a continuación, los critica. En este apartado expongo esos argumentos y las críticas de Bostrom. En el siguiente, ofrezco mis objeciones a las críticas que hace Bostrom.

1.— Los principales argumentos empleados para sostener que las TMH atentan contra la dignidad humana son dos.

1.a.— el ser humano se degrada a sí mismo cuando, en lugar de respetar su propia naturaleza biológica, trata de alterarla. Así lo sostiene, entre otros, Leon Kass, que fue Presidente del President’s Council on Bioethics (2000-2006) de los Estados Unidos y es uno de los expertos en bioética que de forma más temprana, crítica y profunda, insistió en que la pretensión de mejorar al ser humano mediante la tecnolo-

gía es una ofensa a su propia dignidad. Según Kass, el ser humano tiene el deber de respetar la propia naturaleza biológica, que ha recibido como un don.

1.b.— El intento de mejorar a los seres humanos producirá desigualdad y conflicto entre los seres humanos lo que, en definitiva, conducirá a la opresión de los “mejorados” sobre los “naturales”. Este es el principal argumento de George Annas, uno de los juristas biomédicos más destacados del mundo, contra las TMH. Para evitar este desenlace fatal, Annas propone la aprobación de una convención universal dirigida a prohibir tanto la clonación humana como las intervenciones genéticas que afecten a los futuros descendientes.

Frente a estos argumentos, Bostrom ofrece las siguientes objeciones.

1.a.— Las TMH no atentan contra la dignidad de quien las utiliza porque la dignidad humana no se apoya en la naturaleza biológica del ser humano. Bostrom critica a Kass con contundencia: “Los horrores de la naturaleza en general y de nuestra propia naturaleza en particular están tan documentados que llama la atención que alguien tan distinguido como Leon Kass todavía se apoye hoy en día en el concepto de naturaleza como guía de lo que es deseable y normativamente correcto”. Con esa visión de la naturaleza, Kass está bendiciendo la inquebrantable susceptibilidad del ser humano a la enfermedad, el asesinato, el engaño, el racismo... Por eso, más que atentar contra la dignidad humana, las TMH son las que pueden hacerla posible, al liberar al ser humano de todas las lacras de su propia naturaleza.

1.b.— Bostrom pone en duda que las intervenciones genéticas en la línea germinal, a las que se opone Annas, vayan a dar lugar a dos especies distintas. “Parece mucho más probable —sostiene— que se establezca una continuidad entre los individuos modificados o mejorados y entre los humanos no mejorados de la actualidad. El escenario en el que “los mejorados” formen un pacto para atacar a “los naturales” puede resultar excitante en la ciencia ficción pero no parece que vaya a ser el re-

sultado más plausible en la realidad”. Bostrom no niega que estos problemas puedan darse en algún caso hipotético, pero está convencido de que podrán ser atendidos con remedios sociales. Finalmente, entiende que una manera eficaz de conjurar esos riesgos consistiría en exigir que cualquier que pretendiese crear una forma superior de vida humana demostrara que esa nueva vida no va a tener tendencias psicopáticas sino, más bien, inclinaciones humanitarias.

2.- Entre los argumentos esgrimidos para negar a los seres humanos creados mediante las TMH la dignidad que se reconoce a los humanos actuales, Bostrom selecciona dos.

2.a.- En primer lugar se fija en Fukuyama quien, siguiendo una corriente filosófica multiseccular, afirma que todos los miembros de la especie humana, y sólo ellos, tienen un estatuto moral superior al del resto del mundo natural. Si para incluir en el círculo de los seres dignos a los posthumanos, negamos este principio acabaremos excluyendo de la consideración de seres dignos a buena parte de los humanos naturales.

2.b.- En segundo lugar, recuerda los argumentos de Jonas y Habermas. Para el primero el hecho de que unos padres elijan las características genéticas de sus futuros hijos resulta una suerte de dominio inadmisibles. Para Habermas las TMH atentan contra el orden social, en la medida en que rompen la simetría intergeneracional establecida por el hecho de que todos hemos sido concebidos de igual manera.

Bostrom contrargumenta con las siguientes razones:

2.a.- Frente a la posición de Fukuyama, que considera que el círculo de sujetos dignos es fija y la inclusión de unos supone la exclusión de otros, Bostrom apuesta por la idea del círculo moral que se expande, que lleva a incluir a los posthumanos entre los seres dignos, sin necesidad de excluir a algunos de los seres humanos naturales: “Tenemos que trabajar para crear estructuras sociales más inclusivas que proporcionen el reconocimiento moral

adecuado y los derechos legales a todos los que lo requieran, sean varones o mujeres, blancos o negros, carne o silicio”.

2.b.- A las objeciones de Jonas y Habermas responde Bostrom “que sería un error que una persona creyera que no tiene capacidad de elección sobre su propia vida sólo porque algunos (o todos) de sus genes hayan sido seleccionados por sus padres. Más bien tendrá mucha más capacidad de elección que si su constitución genética hubiera sido determinada por el azar. Es más, podrá disfrutar de mucha más capacidad de elección y autonomía en su vida si las modificaciones han sido dirigidas a incrementar el conjunto de sus capacidades básicas. Ser más saludable, inteligente, tener más talentos o más poder de auto-control son bendiciones que tienden a incrementar más que a bloquear los planes de vida”.

#### 4. CRÍTICAS A BOSTROM

El artículo publicado en *Bioethics* tiene el doble interés de ofrecer una síntesis ordenada de los principales argumentos que se han esgrimido contra las TMH (así como de las objeciones que Bostrom les plantea) y, al mismo tiempo, un esbozo de lo que los transhumanistas entienden por dignidad. “La dignidad, en sentido moderno, consiste en lo que somos y en lo que podemos llegar a ser, no en nuestro pedigrí o en nuestros orígenes causales. Lo que somos no está en función sólo de nuestro ADN sino también de nuestro contexto tecnológico y social. La naturaleza humana, en su sentido más amplio, es dinámica, parcialmente configurada por el hombre, y mejorable”. En esta última parte del trabajo crítico, según el orden en que las presenta, las objeciones que hace Bostrom pues todas me parecen más o menos inconsistentes.

1.a.- Es inadmisibles que Bostrom sostenga que, con el concepto de naturaleza que defiende Kass, está aceptando todas las calamidades que asolan al ser humano. Quien defiende la medicina y la ética, como lo hace Kass, está



defendiendo justo lo contrario de lo que le imputa Bostrom. Para Kass la naturaleza biológica no es la norma que deba seguir el ser humano; al contrario, la naturaleza moral del ser humano es la norma a la que debe someterse la naturaleza biológica. Y entre sus exigencias está el deber de sanar pero no el de transformar al ser humano en algo sustancialmente distinto de lo que biológicamente es. Por eso, Kass defenderá la lucha contra los males físicos y morales presentes en la existencia humana, pero rechazará la empresa de crear seres mejores que los humanos. Para Bostrom la naturaleza biológica es una “esclava generosa” que el hombre puede manejar a su antojo. Y según él, para Kass sería una “severa madrastra” que impone al ser humano acarrear con todas las penalidades propias de la biología. Bostrom no comprende que Kass está manejando un concepto no naturalista de naturaleza.

1.b.– Los argumentos que Bostrom emplea para disipar las preocupaciones expresadas por Annas tampoco me parecen atendibles por su ingenuidad. En primer lugar, dice que lo normal es que se genere una variedad de tipos humanos más o menos mejorados que convivan pacíficamente. Si las diferencias que nos vienen dadas por la lotería genética ya son causa de división, ¿qué no sucederá con la aparición de una casta de seres supercapacitados? El hecho de que hayan sido mejorados, ¿no les puede fácilmente llevar a pensar que, por ser mejores, están más legitimados para definir el nuevo orden social? En segundo lugar, y más allá de cuál sea la percepción de sí mismos que tengan los seres mejorados, no se puede negar que nos encontraríamos ante seres sustancialmente distintos de nosotros. Por ello, es lógico que sus valores fundamentales sean distintos de los que nosotros tenemos. No es fácil que puedan compartir los mismos valores dos seres cuando uno de ellos tiene una perspectiva de vida de muchos centenares de años y el otro de menos de cien. Crear un mundo posthumano y, a continuación, pretender que se rija por los valores y derechos que, con no pocas dificultades, hemos acordado que fundamenten nuestras sociedades de humanos

naturales es bastante ingenuo. En tercer lugar, la pretensión de Bostrom de exigir que cualquier forma superior de vida humana que se cree sea humanitaria también da muestras de una notable ingenuidad. Si el sujeto creado es libre, nos encontraremos con un ser con unas capacidades superlativas que hará lo que libremente decida, para bien o para mal. Si se piensa en que se pueden programar sus tendencias, nos encontraremos ante una criatura a la que se le cercena o elimina, sin más, su libertad. Nos encontramos así con que la empresa que pretende ser la máxima expresión de la liberación humana acaba convertida en una suerte de adiestramiento de seres superpoderosos.

2.a.– Frente a Fukuyama, que atribuye el “factor X” de la dignidad sólo a los miembros de la especie humana, Bostrom entiende que el círculo de seres dignos tiene que ampliarse para incluir a los seres mejorados, aunque llegue un momento en que tengan ya poco que ver con los humanos tal como han existido hasta ahora. En este sentido, Bostrom se alinea con los utilitaristas, que abogan por ampliar el círculo de los seres dignos hasta incluir a determinadas especies animales, o incluso con los ecologistas, que defienden la igual dignidad de los seres animados e inanimados. La propuesta de Bostrom incluiría también a los posthumanos. Pero no dice qué criterio debe seguirse para distinguir entre lo que sería un simple objeto y un posthumano digno: por ejemplo, ¿a partir de qué momento un superordenador deja de ser un simple objeto y pasa a la consideración de sujeto digno?

Por otro lado, entiende que el temor de Fukuyama a que la inclusión de unos traiga consigo la exclusión de los humanos naturales menos capacitados (o discapacitados) le parece inconsistente. Pero no dice por qué. Y no estaría mal que lo hiciera porque los utilitaristas defienden que ciertos humanos no merecen una protección especial, y los ecologistas (profundos o radicales) amplían el círculo de moralidad a base de negar la excelencia moral a cada ser humano en particular. A Fukuyama le preocupa que nuevas formas de darwinismo social sean las que fijen el área que abarca el

círculo de los seres dignos. En un futuro en el que todos los seres humanos hayan podido ser objeto de mejoras tecnológicas, los “apotos” (por utilizar la terminología acuñada por Gattaca, la película de referencia en esta materia) podrían fácilmente pensar que los “no apotos” o naturales han decidido no dotarse de las cualidades esenciales para ser dignos y que, en consecuencia, han optado por la exclusión social. Pero Bostrom no dice nada al respecto.

2.b.— Bostrom entiende que la elección de los genes de los hijos por parte de los padres deberá siempre orientarse a mejorar sus capacidades, y niega que ello suponga, como cree Jonas, un ejercicio de dominio ante el que los hijos permanecerían indefensos. “Si, por alguna razón inescrutable, ellos (los hijos) decidieran que prefieren ser menos inteligentes, menos saludables y tener unas vidas más cortas, no les faltarían los medios para conseguir esos objetivos y frustrar nuestros designios. En todo caso, si la alternativa a la elección por parte de los padres de las capacidades de las nuevas generaciones está en confiar el bienestar del niño a la naturaleza, que es azar ciego, entonces los resultados estarán claros. Si la Madre naturaleza fuera un padre real, habría ido a la cárcel por abuso y asesinato de niños”.

De nuevo nos encontramos con que Bostrom no alcanza a ver que se pueda sostener un concepto normativo de naturaleza que no se identifique con la biología. Por eso, opta por reducirla a material biológico carente de significado, que se puede y debe manipular para alcanzar la completa emancipación de la humanidad. Bostrom considera que el mejoramiento humano no es sólo una opción sino un deber y que, por tanto, quienes se oponen a estas intervenciones son unos irresponsables.

No comprende que si los padres deciden los caracteres de los hijos, aunque sea con la mejor de sus intenciones, están imponiéndoles un ideal de (post)humanidad al que necesaria-

mente estarán sometidos durante toda su existencia. El padre que elige los caracteres genéticos de su hijo no consigue con ello el bien del hijo; simplemente proyecta sobre él sus sueños de perfección. Una cosa es que, si la tecnología está disponible y es segura, le evite enfermedades congénitas graves; otra, que lo quiera hacer más inteligente, más longevo, más fuerte y más saludable de lo que se considera conforme a la naturaleza humana. O, no digamos, que quiera hacerlo cualitativamente distinto de lo que ha sido el ser humano hasta ahora. Es difícil encontrar a quien se oponga a la ingesta suplementaria de Omega 3 durante el embarazo para potenciar el desarrollo físico y mental del bebé o incluso a las intervenciones genéticas germinales dirigidas a erradicar la hemofilia de una estirpe, en el caso de que llegaran a ser seguras. Pero sí existen resistencias serias y justificadas para aceptar aquellas intervenciones que, según los que así lo deciden, harían un ser humano mejor o incluso algo mejor que un ser humano.

## 5. CONCLUYENDO

Aunque no le he dicho hasta ahora, comparto con Bostrom el reconocimiento de la dignidad para los seres posthumanos: en principio los posthumanos no serán más que seres humanos con capacidades potenciadas al máximo o incluso con nuevas capacidades. Ahora bien, discrepo de él en dos puntos esenciales. Primero, crear seres posthumanos es un atentado contra su dignidad, entre otros argumentos por los que Bostrom trata de refutar, a mi entender sin éxito. Segundo, crear seres posthumanos contribuye decisivamente a romper la igualdad esencial entre todos los seres humanos. Pero más allá de estas diferencias, entiendo que Bostrom no se toma en serio las críticas al posthumanismo, o por lo menos no las refuta de forma solvente.

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

El artículo sobre el que se centra el presente trabajo es

Bostrom, Nick, "In defense of posthuman dignity", *Bioethics*, Vol. 19, No. 3 (2005), pp. 202-214.

Algunas de las principales obras críticas sobre el mejoramiento humano y el posthumanismo, de las que se ocupa Bostrom, son:

Annas, George; Andrews, Lori; Isasi, Rosario, "Protecting the Endangered Human Species: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations", *American Journal of Law and Medicine*, vol. 28 (2002), pp. 151-178.

Fukuyama, Francis, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona, 2002.

Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.

Jonas, Hans, *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997.

Kass, Leon, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter, San Francisco, 2002.

Para introducirse en el mejoramiento humano a través de dos de sus más conspicuos defensores:

Harris, John, *Enhancing evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

Savulescu, Julian, *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*, Tecnos, Madrid, 2012.

El filósofo del Derecho probablemente más influyente en la actualidad también se ha ocupado del mejoramiento humano:

Dworkin, Ronald, "Jugar a ser Dios: genes, clones y suerte", en Dworkin, Ronald, *Virtud Soberna. La teoría y la práctica de la igualdad*, Paidós, Barcelona, 2003.

Una de las primeras obras que introdujo en España el debate sobre el posthumanismo fue:

Ballesteros, Jesús; Fernández, Encarnación (coords.), *Biotecnología y posthumanismo*, Thomson Aranzadi, Cizur Menor, 2008.

La referencia básica sobre Moral Enhancement es:

Thomas Douglas, "Moral Enhancement", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 25, n. 3 (2008), pp. 228-245.

**Fecha recepción: 26 de febrero de 2012**

**Recibido con modificaciones: 10 de abril de 2012**

**Fecha aceptación: 26 de abril de 2012**