



## El transhumanismo o el fin de las esencias: el (bio)conservadurismo y su reminiscencia aristotélica

Lucía Ortiz de Zárate Alcarazo<sup>1</sup>

Recibido: 11 de noviembre de 2019 / Aceptado: 18 de marzo de 2020

**Resumen.** El transhumanismo o el movimiento a favor del mejoramiento humano a través de la tecnología vive, actualmente, un momento álgido. Los avances en Inteligencia Artificial e ingeniería genética permiten que soñemos con seres capaces de vencer a la muerte y poseer capacidades hasta ahora desconocidas. Sin embargo, en este artículo veremos que no todo el mundo está de acuerdo con estas ideas y hay quienes consideran las promesas del transhumanismo más como pesadillas que como sueños. Estos son los (bio)conservadores. Los (bio)conservadores consideran que las mejoras prometidas por el transhumanismo conllevarán el fin de la especie humana. Frente al transhumanismo, los (bio)conservadores defienden la conservación y protección de la esencia y la naturaleza humana. También se rebelan contra la manipulación ilimitada del ser humano y la limitación de estas prácticas a aquellas contenidas en la esencia humana. Todo ello les otorga cierta reminiscencia aristotélica en la que muchos de ellos se amparan y la cual vale la pena estudiar.

**Palabras clave:** transhumanismo; posthumano; IA; mejoramiento; esencialismo; aristotelismo; Aristóteles; bio-conservadurismo; Fukuyama.

### [en] Transhumanism or the end of essences: (bio)conservatism and its aristotelian reminiscence

**Abstract.** Transhumanism or the movement in favor of human enhancement through technology is at its peak moment. Progress in Artificial Intelligence and genetic engineering allow us to dream of becoming beings who are able to defeat death and possess skills unknown until now. However, in this article we will see that not everyone agrees with these ideas and that there are people to whom transhumanist promises are more of a nightmare than a dream. These people are called (bio)conservatives. (Bio) conservatives consider that the enhancement promises made by transhumanist will carry us to the end of the human specie. Against transhumanist, (bio)conservatives defend conservation and protection of the essence and human nature. They also rebel against the unlimited tampering with human nature and defend the limitation of these kind of practices to the ones restrained by human essence. All these characteristics give (bio)conservatism certain aristotelian reminiscence in which many of them shelter and that is worth studying carefully.

**Keywords:** transhumanism; posthuman; AI; enhancement; essentialism; aristotelism; bio-conservative; Fukuyama.

**Sumario:** 1. Las bases filosóficas de transhumanismo; 2. El mejoramiento humano a través de la tecnología; 3. Las críticas (bio)conservadoras del transhumanismo; 3.1. Los límites de la naturaleza humana en el (bio)conservadurismo; 3.2. El esencialismo del movimiento (bio)conservador; 4. La reminiscencia aristotélica del movimiento (bio)conservador; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid  
luortizdezarate@gmail.com

**Cómo citar:** Ortiz de Zárate Alcarazo, L. (2020) “El transhumanismo o el fin de las esencias: el (bio) conservadurismo y su reminiscencia aristotélica”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 99-118.

La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma -no sólo esporádicamente, un individuo aquí de cierta manera, un individuo ahí de otra- sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Tal vez transhumanismo servirá: el hombre permaneciendo hombre, pero trascendiéndose mediante la realización de nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana.<sup>2</sup>

## 1. Las bases filosóficas del transhumanismo

El transhumanismo es, en palabras de Antonio Diéguez, “una filosofía de moda; la utopía del momento”<sup>3</sup>. Y, sin embargo, los autores más notorios de este proyecto de salvación secularizada que llamamos *transhumanismo* se han esforzado mucho por mostrar que las raíces del mismo se encuentran ya en los clásicos humanistas<sup>4</sup>. Autores como Nick Bostrom, uno de los padres del movimiento por el mejoramiento humano a través de la tecnología, se remontan hasta Giovanni Pico della Mirandola<sup>5</sup> y su *Oración sobre la dignidad humana* (1486) en su intento por mostrar los ya antiguos orígenes de este movimiento:

Te hemos hecho una criatura que no es ni del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal, para que puedas, como libre y orgulloso moldeador de tu propio ser, darte a ti mismo la forma que prefieras. Estará en tu poder el descender hacia las más bajas y animales formas de vida; serás capaz, a través de tu propia decisión, de elevarte de nuevo a los órdenes superiores, cuya vida es divina.<sup>6</sup>

Según estos autores<sup>7</sup>, con los inicios de la Modernidad daría comienzo el nacimiento de una nueva concepción de la naturaleza humana, a partir de la cual, tal como quiere dar a entender Bostrom a través del pasaje citado de Pico della Mirandola, el ser humano se entendería como un ser *infinitamente plástico*. El hombre moderno se caracterizaría por su capacidad para auto-moldearse, para ser

<sup>2</sup> Huxley, J.: *Religion without revelation*, London, E.Benn, 1927., citado de Hughes, J. : *Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*, Cambridge, MA, Westview Press, 2004.

<sup>3</sup> Diéguez, A.: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2019, p. 20.

<sup>4</sup> Véase Bostrom, N.: “A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 2005.

<sup>5</sup> Aunque en este trabajo hemos tomado la obra de Pico della Mirandola como primer antecesor filosófico del transhumanismo, para Bostrom el deseo de adquirir atributos posthumanos se puede rastrear desde mucho antes. De hecho, según el filósofo sueco, las expectativas y deseos que se encuentran en el seno del movimiento transhumanista serían las propias del ser humano desde sus orígenes. Esto es así hasta tal punto que ya en el *Poema de Gilgamesh* se expresa el deseo innato del hombre por esquivar la muerte, algo que solo será posible para el hombre posthumano. Véase Bostrom, N.: *The transhumanist FAQ*, 1999. [en línea], Disponible en: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.

<sup>6</sup> Pico della Mirandola, G.: *Oration on the dignity of man*, Chicago, Gateway Editions, 1956.

<sup>7</sup> Nos referimos a aquellos autores que son referentes en la cuestión del transhumanismo: Nick Bostrom, Raymond Kurzweil, Anders Sandberg, Marvin Minsky o Hans Moravec.

su propio artesano y creador. En estas palabras los transhumanistas encuentran la legitimación de su proyecto de manipulación del ser humano: ya sea a través de la inteligencia artificial (IA) con métodos como, por ejemplo, el procedimiento de volcado o *uploading*<sup>8</sup>, mediante el cual se pretendería *volcar* el cerebro humano en una máquina; o mediante mecanismos de mejoramiento basados en la biología genética y la industria farmacológica. Esta noción del hombre como ser auto-moldeador sería el supuesto fundamental en el cual se basaría el transhumanismo.

De esta concepción típicamente moderna del hombre, el transhumanismo deriva lo que se ha venido a convertir en una de sus consignas más famosas, a saber, que “no hay nada malo en manipular la naturaleza”<sup>9</sup> y “no hay nada de lo que avergonzarse”<sup>10</sup> al respecto. Para el transhumanismo no habría nada que resultase esencial en la naturaleza humana. Así pues, se trataría de un movimiento anti-esencialista según el cual no habría nada que pudiésemos denominar “naturaleza humana” que valiese la pena preservar. Por tanto, el ser humano sería entendido como un todo susceptible de cualquier manipulación o mejoramiento siempre y cuando fuese aceptado y consentido por uno mismo en virtud del derecho de libre elección que posee cada individuo.

Es decir, que para hacer viable la primera, y más importante de las tesis transhumanistas, a saber, que no existe nada merecedor del nombre “esencia” o “naturaleza humana” que nos impida modelar y/o mejorar el ser humano a placer, resulta fundamental que el hombre sea libre. ¿Libre para qué? Libre para elegir, no sólo su destino, sino su propia forma –en el sentido más aristotélico de la palabra<sup>11</sup>–, libre para darse a sí mismo su propia ley. Éste, el otro fundamento del transhumanismo, proviene de otra de las fuentes de las cuales bebe dicho movimiento, a saber, la Ilustración. Del movimiento ilustrado el transhumanismo obtiene muchas de sus ideas, pero nosotros, en este ensayo señalaremos principalmente dos. La primera es la concepción de que el ser humano es su propio auto-legislador. Así, el credo transhumanista rezaría lo siguiente: el hombre que se legisla a sí mismo se crea a sí mismo. Dicha herencia ilustrada ha sido ampliamente estudiada por distintos transhumanistas y es abiertamente reconocida por los mismos. Así, señala James Hughes que “el transhumanismo [...] es un descendiente ideológico de la

<sup>8</sup> Para un análisis detallado de las implicaciones filosóficas del *uploading* véase Hauskeller, M.: “My Brain, my Mind, and I: Some Philosophical Assumptions of Mind-Uploading”, *International Journal of Machine Consciousness*, 4/1, 2012, pp. 187-200.

<sup>9</sup> Bostrom, N.: “Transhumanist values”, *Review of contemporary philosophy*, vol. 4, No. 1-2, 2005, pp. 87-101. Cabe señalar, como se indicará más adelante, que la afirmación de Bostrom es contradictoria en sí misma. Mientras que defiende que no existe nada que merezca el nombre de esencia humana y, por tanto, nada a lo que se le pueda llamar naturaleza, afirman que la naturaleza se puede modificar. En este sentido parece que el transhumanismo admite una contradicción en sus propios fundamentos teóricos pues aquello que no existe no puede modificarse ni manipularse. Además, aunque ellos niegan que hay algo que podamos llamar naturaleza humana es obvio que entienden, dadas sus múltiples referencias al término naturaleza, que sí hay algo que permanece en el hombre a lo largo del tiempo y que es precisamente ello lo que se puede manipular. En este sentido, sería más adecuado que el transhumanismo evitase la formulación de naturaleza cuando a lo que ellos se refieren en casos como estos es a la biología humana. “No hay nada malo en manipular la biología humana” sería más adecuado en su caso.

<sup>10</sup> Bostrom, N.: *The transhumanist FAQ*, 1999, p 35. [en línea], Disponible en: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.

<sup>11</sup> Con esto no se pretende dar a entender en ningún caso que los transhumanistas defiendan o asuman de ninguna forma el proyecto aristotélico. Se trata tan solo de un recurso explicativo.

Ilustración”<sup>12</sup> en la medida en que los defensores del transhumanismo entienden a los seres humanos como seres *autónomos*.

El hombre típicamente moderno, típicamente ilustrado, el hombre que ha alcanzado la mayoría de edad es aquel que se da a sí mismo su propia ley<sup>13</sup>. Hablamos así de un hombre que es capaz de guiarse por su propio entendimiento, por su propia razón y es en ella, en la razón, donde encuentra su sentido y principal asidero, lo que nos lleva a la segunda y más central idea.

La Ilustración era el deseo porque los asuntos humanos fueran guiados por la razón más que por la fe, la superstición, o la revelación; una creencia en el poder de la razón humana para cambiar la sociedad y liberar al individuo de las restricciones impuestas por la costumbre o las autoridades arbitrarias; todo ello respaldado por una visión del mundo cada vez más validada por la ciencia más que por la religión y la tradición.<sup>14</sup>

De este modo, tal y como reconocen los propios transhumanistas, los valores que éstos defienden se encuentran en estrecha sintonía con los propuestos por el movimiento ilustrado. More nos dice que “como los humanistas, los transhumanistas favorecen la razón, el progreso, y los valores centrados en el bienestar más que en la autoridad externa de la religión”<sup>15</sup>. Del mismo modo, en su famosísimo manifiesto *The transhumanist FAQ* Bostrom afirma que “La herencia del Renacimiento se combina con las influencias de Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, Marqués de Condorcet, y otros para dar lugar a las bases del humanismo racional, el cual enfatiza la ciencia y el razonamiento crítico –más que la revelación y la autoridad religiosa– como las formas para aprender acerca del mundo natural y del destino y la naturaleza del hombre y procurar unos fundamentos para la moral. El transhumanismo hunde sus raíces en este humanismo racional”<sup>16</sup>. Así pues, el transhumanismo tiende a caracterizarse como heredero del movimiento ilustrado, por su fe en la ciencia y en la razón.

Finalmente, esta confianza en la ciencia haría que los transhumanistas consideraran a su propio movimiento como una fase más de la evolución humana. Para ello tomarían como referencia el *Origen de las especies*<sup>17</sup> de Darwin, no dudando así en afirmar que los seres posthumanos no serían sino una versión evolucionada de una fase más temprana de la humanidad, los seres humanos. Cabría preguntarse si esta nueva especie o fase evolutiva de los hombres, los seres posthumanos, serían seres humanos o no. La respuesta del transhumanismo es clara en este sentido: “The important thing is not to be *human* but to be *humane*”<sup>18</sup>, es decir, lo importante no es ser humano sino la humanidad. De este modo lo relevante para el transhumanismo no sería conservar aquello que nos hace humanos, si es que hay algo, sino que la

<sup>12</sup> Hughes, J.: “Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 35, 2010, pp. 622-640.

<sup>13</sup> Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2016.

<sup>14</sup> Outram, D.: *The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 3.

<sup>15</sup> More, M.: *The diachronic self. Identity, continuity, transformation*. Dissertation, University of Southern California, 1995.

<sup>16</sup> Bostrom, N.: *The transhumanist FAQ*, 1999, p 40. [en línea], Disponible en: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.

<sup>17</sup> Darwin, C.: *The origin of the species*, New York, Fine Creative Media, 2003.

<sup>18</sup> Bostrom, N.: *The transhumanist FAQ*, 1999, p 36. [en línea], Disponible en: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.

especie posthumana mantuviese aquellas características que consideramos que nos hacen humanos, es decir, nuestra humanidad. En definitiva, Hitler sería un humano inhumano y los *cyborgs* podrían ser no-humanos con humanidad. Así pues, aquello que valdría la pena preservar en nuestra transición hacia una fase más avanzada de nuestra evolución no sería tanto nuestra naturaleza sino aquellos atributos que consideramos propios de los seres con humanidad. Estos serían, entre otros: la compasión, el sentido de humor, la curiosidad, el deseo de ser mejores personas, etc., según la enumeración que lleva a cabo el propio Bostrom en su *The transhumanist FAQ*.

## 2. El mejoramiento humano a través de la tecnología

Dos son, esencialmente, las tendencias que actualmente dominan el ámbito de posibilidades del mejoramiento humano a través de la tecnología. A saber: el transhumanismo inspirado en las promesas de la Inteligencia Artificial, la ingeniería de *software* y la robótica; y el transhumanismo tecnocientífico de base biológica y médica basado, principalmente, en la farmacología y la ingeniería genética. Mientras que los transhumanistas, seducidos por la promesa del *cyborg*, se recrean soñando con el momento en el que los seres humanos podamos trascender la muerte a partir del volcado o *uploading* de nuestros cerebros en máquinas, aquellos de corte biológico sueñan con seres superinteligentes o con humanos cuyas características hagan que la denominación “superhombre” suene más adecuada. La visión a muy larga distancia, la fuerza extrema o una capacidad de aprendizaje desconocida hasta ahora, serían tan solo algunas de las “mejoras” de las que dispondrían los seres trans- o posthumanos, las cuales hasta ahora nos son desconocidas a los seres humanos tradicionales.

Los medicamentos para la mejora cognitiva son solo el comienzo. La ciencia biomédica está produciendo nuevos conocimientos a un ritmo sorprendente; conocimientos que nos capacitarían, si así lo decidimos, para transformarnos a nosotros mismos. Las mejoras biomédicas pueden hacernos más listos, tener mejor memoria, ser más fuertes y más ágiles, tener más resistencia, vivir más tiempo, ser más resistentes a las enfermedades y a las debilidades propias del envejecimiento, y disfrutar de una vida emocional más rica. Pueden incluso proporcionarnos mejor carácter, o al menos fortalecer nuestra capacidad de autocontrol. Los medicamentos meliorativos son solo una parte de la historia. Hay una evidencia creciente, que incluye cambios exitosos de genes en animales de laboratorio, de que los seres humanos podrán en algún momento ser capaces de cambiar sus capacidades físicas, cognitivas y emocionales por medio de la modificación deliberada de sus genes. Y con el tiempo podrían incluso tomar las riendas de la evolución humana.<sup>19</sup>

Se trataría así de llevar a cabo la consumación de un movimiento que ya está en marcha, pues la cirugía estética, las operaciones de cambio de sexo, las prótesis, la medicina anti-edad, las interfaces humano-ordenador más cercanas, etc., ya están aquí. Así pues, ¿qué diferencia habría de haber entre estos procedimientos o, por ejemplo, la adquisición de una memoria propia de un ordenador? Según los

---

<sup>19</sup> Buchanan, A.: *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 4.

transhumanistas la respuesta es: ninguna. Hacerse más inteligentes (individual o colectivamente), mejorar nuestro entendimiento, salvar vidas y evitar el sufrimiento innecesario se encuentran entre los valores defendidos por el transhumanismo<sup>20</sup>, por lo tanto, cualquier cambio que suponga un paso adelante en la consecución de tales fines sería visto con buenos ojos por el movimiento por el mejoramiento humano a través de la tecnología.

Sin embargo, no todas aquellas personas que han reflexionado sobre la cuestión del mejoramiento humano han visto la cuestión del mismo modo. Aquellos que consideran que lo que propone el transhumanismo no es mejoramiento sino el fin de la especie humana y su disolución en la máquina son, habitualmente, denominados con el nombre de (bio)conservadores<sup>21</sup>.

### 3. Las críticas (bio)conservadoras del transhumanismo

#### 3.1. Los límites de la naturaleza humana en el (bio)conservadurismo

Pongamos el siguiente ejemplo. Imaginémonos que, por algún mecanismo propio del avance tecnológico, ya fuera éste una intervención médica de algún tipo según la cual se pudiese manipular y alterar algún gen decisivo a un embrión durante el embarazo o mediante el suministro de un medicamento a un niño nada más nacer, se pudiese alterar el cerebro del recién nacido de forma sustancial, de modo que dicho individuo nunca pudiese experimentar tristeza y viviese toda su vida sumido en un estado de felicidad constante, con un estado de ánimo óptimo en cualquier situación que le permitiera no caer nunca en el desánimo. Todo ello sin que dicha intervención quirúrgica o administración del medicamento tuviera ningún tipo de efecto secundario, solo ser siempre feliz. ¿Qué habría de malo o de no deseable en todo ello? Nada, responderían los transhumanistas más convencidos. La consecución de una vida plena y feliz, libre de dolor y sufrimiento es todo lo que un ser humano podría desear. Y si esto puede estar al alcance de cualquiera de nosotros, ¿quién no lo elegiría? Cualquiera que tenga interés en seguir siendo humano, dirían los (bio)conservadores, donde seguir siendo humano tendría que ver con ser capaz de perpetuar la naturaleza humana.

Aunque no hay un claro consenso entre los pensadores (bio)conservadores acerca de qué es la naturaleza humana, todas las definiciones que éstos nos proporcionan orbitan en torno a la dada por Francis Fukuyama, el más famosos de entre los (bio) conservadores, en su obra *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*. Para Fukuyama la naturaleza humana sería “la suma del comportamiento y las características que son típicas en la especie humana, las cuales se deben más a

<sup>20</sup> Bostrom, N.: “Transhumanist values”, *Review of contemporary philosophy*, vol. 4, No. 1-2, 2005, pp. 87-101.

<sup>21</sup> Cabe señalar que no todos los críticos del transhumanismo son (bio)conservadores. Así, existen otros movimientos que aun compartiendo la componente anti-esencialista del transhumanismo son críticos con las posiciones tomadas por este movimiento. Por tanto, no debemos entender en ningún caso que la única oposición al transhumanismo se encuentra en movimientos esencialistas o (bio)conservadores, sino que también dentro del anti-esencialismo hay lugar para la crítica del movimiento transhumano. En este sentido, véase: Vaccari, A.: “La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista”, *Tecnología & Sociedad*, Buenos Aires, 1 (2), 2013, pp. 39-59.

factores genéticos que ambientales”<sup>22</sup>. Aquí, la palabra típico requiere al menos de una pequeña explicación.

La definición que Fukuyama, en particular, y el (bio)conservadurismo, en general, ofrece de la naturaleza humana es una definición de tipo estadístico. Típico, en este contexto, quiere decir aquello que es más frecuente en el hombre. Tomemos, por ejemplo, el caso de la altura. Sabemos que entre los distintos hombres y mujeres que pueblan la Tierra existen diferencias notables en la altura. Además, ésta suele variar entre las distintas zonas geográficas. Es decir, que no hay nada que estrictamente podamos denominar como la altura “normal”. Lo que sí se da en la especie humana es una estatura mediana y una media<sup>23</sup>. Por tanto, no hay una altura típica que tenga la población en su conjunto, pero sí hay una distribución de alturas típicas. Por supuesto, en esta distribución hay cabida para las variaciones, es decir, que aunque la mayor parte de la población se situara en la parte central de la curva estadística de distribución, existen personas que se situarían en los márgenes de la misma. Así, es obvio que existen personas de muy baja estatura –dos desviaciones estándar por debajo de la media– y personas con estaturas muy por encima de lo “normal” –dos desviaciones estándar por encima de la media–.

Sin embargo, el hecho de que existan casos que varían de la altura típica de la especie humana no quiere decir que carezca de sentido el hablar de esta distribución típica de estaturas. Así pues, la curva de distribución típica de estatura humana será distinta que la curva de los chimpancés o que de cualquier otra especie animal. Ahora bien, y aquí reside la centralidad del debate entre transhumanistas y (bio) conservadores, ¿qué factores determinan la forma de la curva de distribución típica de altura?, ¿los genes o los factores ambientales<sup>24</sup>? “Los genes juegan un papel determinante tanto en la mediana como en la forma de curva; también son responsables del hecho de que las medianas de las curvas entre hombres y mujeres difieran entre sí”<sup>25</sup> nos dice Fukuyama. Si bien, esto no significa que los factores ambientales no jueguen un papel que también es importante. Así, existen numerosos documentos que acreditan que la altura media de la población japonesa era bastante inferior a la de los europeos antes de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, tras el periodo de conflicto, con la mejora de las condiciones socio-económicas del país nipón fue posible llevar a cabo una mejora en las dietas de los japoneses, lo que tuvo repercusiones directas en el aumento de la altura media de los mismos.

“Por tanto, la naturaleza, no establece una única altura media; las alturas medias están normalmente distribuidas dependiendo de la dieta, la salud, y otros factores ambientales”<sup>26</sup>. Es obvio que la altura media y la curva de distribución de alturas típicas ha cambiado de manera notable a lo largo del tiempo. Esto se puede observar sin ningún tipo de duda cuando en los museos observamos las armaduras de los guerreros de la Edad Media, los cuales solían tener estaturas por debajo de la media

---

<sup>22</sup> Fukuyama, F.: *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, New York, Picador, 2002, p. 130. El texto original en inglés es el siguiente: “Human nature is the sum of the behavior and characteristics that are typical of the human species, arising from genetic rather than environmental factors”.

<sup>23</sup> La estatura mediana representa el punto en el que la mitad de la población es más alta y la otra mitad es más baja. La estatura media se refiere a la estatura promedio entre el total de la población.

<sup>24</sup> En este sentido factores ambientales sería un término prácticamente equivalente al de factores culturales.

<sup>25</sup> Fukuyama, F.: *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, New York, Picador, 2002, p. 131.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 132.

de las mujeres europeas en la actualidad. Por lo tanto, es obvio que los factores ambientales tienen un papel decisivo en la curva de distribución típica de alturas, la cual, por estos mismos motivos, varía con el tiempo. Ahora bien, esto no significa que cualquier altura sea posible. La naturaleza, según los (bio)conservadores establece unos límites claros. Límites que están establecidos genéticamente. De este modo, como hemos dicho anteriormente, es posible encontrarse con algunos individuos cuya altura varía de la distribución típica de manera considerable pero, incluso estas desviaciones posibles se dan dentro de unos límites genéticos, es decir, que hay un punto crítico el cual no es posible sobrepasar.

Esto significa que si las calorías ingeridas por una persona son demasiado pocas, esta persona no se hace más baja, sino que se muere y, del mismo modo, la persona que ingiere demasiadas calorías no se hace más alta, sino que desarrolla una condición de obesidad que puede llevarla, eventualmente, a la muerte. Así, “las medias actuales [de altura] para una población dada o un periodo histórico están determinadas en gran medida por el contexto; pero el grado total de varianza y las diferencias promedio entre hombres y mujeres son producto de la herencia y, así, de la naturaleza”<sup>27</sup>. De este modo, no se trataría tanto del hecho de que los (bio)conservadores negasen la importancia del contexto social y cultural en la determinación de ciertas cualidades humanas, sino de poner el acento en las limitaciones que la naturaleza humana establece. Así pues, entraría dentro de los límites morales aceptados por los (bio) conservadores el mejorar aquellos “defectos”<sup>28</sup> presentes en las personas para restablecer su condición “normal”, por ejemplo, restablecer la visión a aquellos que la han perdido. Sin embargo, cosa distinta sería el pretender que un individuo tenga la visión de un halcón, ya que esta es una cualidad que la evolución de la naturaleza humana no le ha otorgado a la humanidad.

Mientras que los (bio)liberales, –es decir, aquellos que consideran que el mejoramiento humano ni es algo intrínsecamente malo ni que, normalmente, conlleve riesgos, y, por tanto, que debería estar permitido<sup>29</sup> –, se esfuerzan por mostrar que no existen características universales<sup>30</sup> a todos los seres humanos las cuales nos permitan hablar de algo así como la naturaleza humana<sup>31</sup>, todos los esfuerzos de los

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 132-133.

<sup>28</sup> En este punto cabe señalar que existe todo un debate que resulta central en el movimiento a favor del mejoramiento humano a través de la tecnología en torno a qué consideramos “normal” y, por tanto, qué aspectos merecen ser calificados como “defectos” y cuales se deben “mejorar”. Es obvio que este es un debate ético de enorme trascendencia que la comunidad transhumanista debe afrontar. Aquello que para una persona puede considerarse un defecto y, por tanto, algo a mejorar, a otra persona le podría parecer perfectamente normal y sin necesidad de ser sometido a modificación alguna. Así pues, alcanzar un consenso acerca de qué aspectos del ser humano son susceptibles de mejora se torna una de las cuestiones más relevantes dentro del debate transhumanista. Véase: Savulescu, J. y Bostrom, N.: *Human Enhancement*, New York, Oxford University Press, 2009., Bostrom, N. y Roache, R: “Ethical Issues in Human Enhancement”, en *New Waves in Applied Ethics*, eds. Jesper Ryberg, Thomas Petersen & Clark Wolf (Pelgrave Macmillan, 2008): pp. 120-152.

<sup>29</sup> Véase, Roache, R. y Clarke, S.: “Bioconservatism, bioliberalism, and the wisdom of reflecting on repugnance”, *Monash Bioethics Review*, 28(1):4, 2009, p. 1-21. Según Roache y Clarke los transhumanistas constituirían una subcategoría dentro de los (bio)liberales la cual se caracterizaría por no sólo rechazar las posiciones (bio) conservadoras y, por tanto, por afirmar que el (bio)mejoramiento humano debería estar permitido sino por reclamar esto como algo deseable.

<sup>30</sup> Resultan especialmente interesantes los escritos del filósofo de la ética David Hull el cual afirma que “el lenguaje humano no está universalmente distribuido entre los seres humanos”. Véase Hull, L.D.: “On Human Nature” en Hull, L. D. y Ruse, M., eds., *The Philosophy of Biology*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 387.

<sup>31</sup> El entomólogo Paul R. Ehrlich afirma que nuestra naturaleza [humana] es no tener una sola naturaleza. Véase



(bio)conservadores van dirigidos a demostrar que aunque el contexto socio-cultural desempeña un papel importante en el desarrollo humano, hay límites establecidos por la naturaleza que no se deben sobrepasar. “Así, el argumento importante no es si los factores ambientales afectan el comportamiento o las características que son típicas [en este sentido distributivo que hemos visto] en la especie humana, sino por cuánto”<sup>32</sup>.

### 3.2. El esencialismo del movimiento (bio)conservador

Esta naturaleza que determina de forma significativa al ser humano, según los (bio) conservadores, se basaría en la conservación de aquello que le da forma, es decir, la esencia, o lo que Fukuyama llama el Factor X. Esta esencia humana o Factor X sería lo que nos permitiría hablar de dignidad más allá de todas aquellas características que consideramos contingentes en los seres humanos. Es decir, que la única forma, según los (bio)conservadores, de justificar objetivamente la igualdad en dignidad de todos los seres humanos es en base a la existencia del Factor X. “Lo que implica la demanda por el reconocimiento igualitario es que cuando desnudamos de todas las características contingentes y accidentales a una persona, por debajo queda alguna cualidad esencial humana que es merecedora de un mínimo nivel de respeto –llamémoslo Factor X”<sup>33</sup>.

El Factor X sería la misma esencia humana, aquello que hace al ser humano lo que es propiamente, es decir, ser humano. Aquella unidad básica que dota de sentido esto que llamamos el hombre. El Factor X no puede ser reducido a una elección moral, a una razón, a una lengua, a una emoción, a la conciencia, a la sociabilidad, a los sentimientos, o a nada similar, sino que son todas estas y otras cualidades juntas las que constituyen el Factor X. Así, ninguna de las cualidades que contribuyen a la dignidad humana puede existir en ausencia de las otras.

La razón humana, por ejemplo, no es la de un ordenador; ésta se encuentra impregnada de emociones, y, de hecho, su funcionamiento es facilitado por éstas últimas. Las elecciones morales no pueden existir sin la razón, esto no es necesario que se diga, pero éstas también encuentran sus fundamentos en sentimientos tales como; el orgullo, el enfado, la vergüenza, y la empatía. La conciencia humana no consiste solo en preferencias individuales y razones instrumentales, sino que se determina intersubjetivamente a través de otras conciencias y sus evaluaciones morales. Somos animales sociales y políticos no meramente porque somos capaces de razonar teóricamente, sino porque estamos dotados con ciertas emociones sociales. Los sentimientos humanos no son los de un cerdo o un caballo porque éstos están aparejados con la memoria y la razón.<sup>34</sup>

Estando el Factor X relacionado directamente con nuestra complejidad, característica esencial de la naturaleza humana, la única pregunta que cabe preguntarse sería por qué los transhumanistas se empeñan en acabar con ésta. Por qué convertir al ser humano en un ser más simple de lo que es y, por tanto, menos humano. La

---

Ehrlich, R. P.: *Human Natures: Genes, Cultures, And the Human Prospect*, Washington, DC, Island Press, 2000.

<sup>32</sup> Fukuyama, F.: *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, New York, Picador, 2002, p. 137.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 172.

respuesta se puede encontrar en los propios presupuestos filosóficos sobre los que se sostiene el transhumanismo, los cuales son claramente utilitaristas. Por ello, el movimiento que aboga por el mejoramiento humano a través de la tecnología busca reducir la complejidad de la naturaleza humana a simples categorías de placer y displacer, o autonomía. Como si el hecho de evitar la experiencia del sufrimiento y la obtención de placer fueran motivos suficientes para saltarse todo el resto de objetivos y propósitos humanos.

De entre todos los ámbitos que conforman nuestra compleja naturaleza, el que el transhumanismo busca reducir a simples categorías con mayor empeño, según los (bio)conservadores, sería el de las emociones. Dicho empeño vendría motivado por la creencia de los transhumanistas de que ellos entienden qué es lo bueno y lo malo. Así, mejorar la naturaleza consistiría en fomentar lo primero e intentar reducir a su mínima expresión a lo último. De este modo, el “mejoramiento” tendría que ver con “hacer a las personas menos agresivas, más sociables, más obedientes, menos agresivas”<sup>35</sup>. Si bien, para los (bio)conservadores, esto que los transhumanistas llaman mejoramiento no es otra cosa que el fin del ser humano. Nadie diría que el dolor y el sufrimiento son deseables, ni que no fuese algo natural intentar reducirlos en la medida de la posible. Pero si hay algo que nos hace, en gran medida, ser lo que somos, esto es, seres humanos, es nuestra reacción, respuesta y confrontación al dolor y al sufrimiento. Incluso sucumbir ante estas dos emociones nos define humanamente. Si eliminásemos de nuestra vida las experiencias de dolor y sufrimiento entonces nunca llegaríamos a experimentar tampoco otros sentimientos que tradicionalmente consideramos “buenos” o deseables como la empatía, la compasión, el coraje, la solidaridad, etc., afirman los (bio)conservadores. Del mismo modo nadie se atrevería a negar que una persona que nunca ha experimentado el dolor o ha tenido que enfrentarse a la muerte sería una persona sin profundidad. De una persona así diríamos que parece faltarle algo. De una persona así diríamos que no es humana, pues lo natural no es sólo la experiencia de lo “bueno”, sino también de lo “malo”.

Esta reflexión acerca de la naturaleza y la esencia humana, o Factor X, tiene un objetivo claro. Éste es responder a la pregunta sobre qué es lo que los (bio)conservadores quieren proteger de los avances de la biotecnología.

La respuesta es, queremos proteger toda la gama de nuestra compleja y evolucionada naturaleza contra los intentos de auto-modificación. No queremos quebrar ni la unidad ni la continuidad de la naturaleza humana y, por lo tanto, de los derechos humanos que en ella se basan.<sup>36</sup>

Queda claro. Lo que los (bio)conservadores buscan preservar es la continuidad y la unidad de aquello que nos permite hablar de naturaleza humana, entendida ésta como la reunión de una multiplicidad de aspectos que dotan al ser humano de una complejidad propia y característica de los mismos. Para conseguir esta unidad y continuidad de la naturaleza humana se necesita salvaguardar aquello que le da sustento, esto es, la esencia humana. Por ello, la premisa esencial sobre la cual se fundamenta el transhumanismo, a saber, que el ser humano es un ser *infinitamente plástico* el cual puede auto-moldearse a placer sería frontalmente rechazada por los

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 172.

defensores del (bio)conservadurismo. El ser humano puede ser sometido a cambios, pero siempre dentro de unos límites los cuales vendrían establecidos por la naturaleza humana.

Según los (bio)conservadores, esta reflexión que ellos llevan a cabo debería ser aceptada sin problema por los transhumanistas. ¿Por qué? Pues porque, en la medida que todos los transhumanistas aceptan el principio de igualdad en dignidad de todos los seres humanos, esto es, que la totalidad de los individuos que componen la especie humana están dotados de una cierta dignidad la cual es imposible arrebatárles, éstos deberían aceptar que tiene que haber una característica común de la cual están universalmente dotados todos los seres humanos, a saber, la esencia humana, en virtud de la cual la totalidad de los seres humano tienen dignidad. Por tanto, abandonar la idea de esencia humana, es decir, de que existe algo intrínseco a la especie que nos hace ser lo que somos y nos permite hablar de naturaleza humana supone abandonar la idea de igualdad de todos los seres humanos. Algo que los transhumanistas no deberían estar dispuestos a permitir ya que dicho principio se encuentra entre sus valores más importantes<sup>37</sup>.

De este modo, la idea de que el ser humano no tenga esencia y, por tanto, de que pueda llevar a cabo cualquier tipo de manipulación o mejoramiento es una idea que, para el (bio)conservadurismo, resulta en sí misma “ofensiva.”, “grotesca.”, “asquerosa.”, “repugnante.” y “repulsiva.”<sup>38</sup>. Esto ha hecho que el transhumanismo se haya convertido en “la idea más peligrosa del mundo”<sup>39</sup>. No solo por su dimensión anti-esencialista, la cual legitima la manipulación de la naturaleza humana hasta hacerla desaparecer, sino porque hace que nos veamos a nosotros mismos como “no ligados a nuestros ancestros ni definidos por la tradición, sino como proyectos de nuestra propia auto-creación, no sólo como hombres hechos a sí mismos sino también como seres hechos por el hombre”<sup>40</sup>.

#### 4. La reminiscencia aristotélica del movimiento (bio)conservador

Hemos visto que dentro del movimiento (bio)conservador las nociones de esencia y naturaleza son fundamentales. Si algo temen los críticos del transhumanismo es que éste acabe con la esencia humana y, por tanto, con su naturaleza. Por ello, y para dar fundamento a sus críticas, no son pocos los (bio)conservadores que no dudan en recurrir explícitamente<sup>41</sup> unos y de forma no tan explícita<sup>42</sup> otros a la filosofía aristotélica. Si bien, es conveniente hacer alguna disquisición al respecto. Aunque los (bio)conservadores requieren de la noción de sustancia para fundamentar sus críticas, y en términos prácticos su comprensión de la misma se parece a la expuesta

<sup>37</sup> Véase Bostrom, N.: “Transhumanist values”, *Review of contemporary philosophy*, vol. 4, No. 1-2, 2005, pp. 87-101.

<sup>38</sup> Kass, R. L.: “The Wisdom of Repugnance: Why We Should Ban the Cloning of Humans”, *Valparaiso University Law Review*, vol. 32 (2), 1998, pp. 679-705.

<sup>39</sup> Fukuyama, F.: “The World’s Most Dangerous Ideas: Transhumanism”, *Foreign Policy* 144, pp. 42-43.

<sup>40</sup> Kass, R. L.: “The Wisdom of Repugnance: Why We Should Ban the Cloning of Humans”, *Valparaiso University Law Review*, vol. 32 (2), 1998, pp. 679-705.

<sup>41</sup> Es el caso Fukuyama.

<sup>42</sup> Este es el caso de bioético Leon R. Kass y los conservadores John Kekes y Roger Scruton. Véase Kekes, J.: *A Case for Conservatism*, Ithaca, Cornell University Press, 1998. y Scruton, R.: *The meaning of conservatism*, Houndmills, Palgrave, 2001. También podemos encontrar un importante cuestionamiento de las propuestas transhumanistas en Sandel, M.: “The Case Against Perfection”, *The Atlantic*, 1-11, 2004.

por Aristóteles, en ningún caso su noción de esencia es idéntica a la sustancia o forma aristotélicas, como trataremos de mostrar más adelante. En una palabra, las ontologías desde las que parten no son la de Aristóteles o la del aristotelismo, pese a que se quieran beneficiar de las ventajas de su antropología y, visiblemente, conserven alguna reminiscencia de esa filosofía. Con el fin de comprender cuales son los puntos de afinidad y desencuentro entre las posiciones y nociones que utilizan los (bio)conservadores y las aristotélicas, quizá nos sea conveniente remontarnos a algunos de los primeros principios y definiciones de la metafísica y la “psicología” aristotélicas.

Lo primero que cabe decir al respecto de la filosofía aristotélica, y es de sobra conocido, es que aquí nos encontraremos en un mundo hilemórfico. Esto es, un mundo en el que las cosas que existen son un compuesto integral de forma y de materia<sup>43</sup>. La forma, podríamos decir, es el fundamento de la cosa, que lleva en su propia raíz un ordenamiento determinado de la misma; la materia no es sino lo ordenado por dicha forma. La forma es aquello que informa, y la materia es aquello informado. Son dos partes integrales, constitutivas, de una misma cosa; sin cualquiera de ellas, la cosa no sería, no existiría.

Así, éste sería el primer punto a destacar: la forma –o cuanto menos la forma sustancial– no existe concretamente antes de informar la cosa, ni después; del mismo modo, la materia concreta no existe ni antes ni después de ser articulada por una forma. La forma es un acto que pone en el ser, que da la existencia, que realiza, que actualiza algo que antes no estaba –en este sentido, algo que estaba en potencia para ser. No existe la forma sin informar algo, ni lo informado, que es la materia, sin nada que lo informe. No existen, por tanto, ni las formas puras –salvo el acto puro, algo en lo que no entraremos– ni la materia sin informar –fuera de la materia prima, consideración de la materia sin atención a forma alguna.

Definido esto, conviene ahora distinguir entre esencia y sustancia o forma sustancial. La esencia de una cosa es su índole, su naturaleza<sup>44</sup>, su manera de ser. “La esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice «que es» por sí misma”<sup>45</sup>. Ahora bien, como tal, por sí misma, la esencia no existe, no es subsistente, sino que se encuentra particularizada en las cosas o individuos que pertenecen a esa naturaleza, que están fundados según la medida de esa esencia. Es decir, que tienen una sustancia –*ousía*– tal.

Por tanto, las cosas tienen una sustancia, es decir, una forma sustancial de ser, que las fundamenta y les hace ser lo que son y cómo son. Esta forma sustancial, aunque particularizada en tal o cual cosa, tal o cual individuo, no se agota en él ni en el conjunto de ellos, sino que, de algún modo, la esencia preexiste sin agotarse en

<sup>43</sup> Véase Aristóteles: *Física* II, 8, 199a30-32. Trad. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995: “la naturaleza puede entenderse como materia y como forma”.

<sup>44</sup> En el libro V de la *Metafísica* Aristóteles da seis definiciones de naturaleza. Aquí nos interesa la quinta acepción: “Se llama «naturaleza», «1» en un sentido, *la generación de las cosas que crecen* [...], «2» y en otro sentido, *lo primero a partir de lo cual comienza a crecer lo que crece, siendo aquello inmanente*, «3» además, *aquello-donde se origina primeramente el movimiento que se da en cada una de las cosas que son por naturaleza* [...]. «4» Además, se llama «naturaleza» *lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza, siendo aquello algo informe e incapaz de cambiar de su propia potencia* [...]. «5» Además, y en otro sentido, *se dice que la naturaleza es la entidad de las cosas que son por naturaleza* [...]. «6» A causa de esta «acepción», y por ampliación ya del significado, y en general, se llama naturaleza a *toda entidad*, puesto que la naturaleza es cierto tipo de entidad”. Véase Aristóteles: *Metafísica* V, 4, 1014b15-1015a15. Trad. R. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2019. La noción de naturaleza así como sus distintas acepciones son también analizadas por Aristóteles en la *Física* I, 2.

<sup>45</sup> Aristóteles: *Metafísica* VII, 4, 1029b10-15. Trad. R. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2019.

esa particularidad. ¿Cómo? Precisamente siendo en ellos, común a todos, universal a todos esos individuos. Aunque el perro ideal no existe como una cosa concreta, todos los perros lo son por compartir la misma esencia, la misma naturaleza. Los escolásticos resolvían esta dialéctica entre el particular informado y la consideración abstracta de la forma de la cosa con la distinción sustancia primera-sustancia segunda; la primera sería la cosa, el todo particular compuesto; la segunda sería la esencia, existente en la realidad particularizada en cada forma sustancial de cada individuo, considerada en abstracto. Podemos ver, por tanto, que los (bio)conservadores toman de la noción de sustancia aristotélica el hecho de que ésta hace ser a las cosas lo que son por sí mismas, esto es, les otorga su naturaleza. Además, esta esencia, que como hemos visto, es fundamento de la naturaleza humana, no es particular de ningún individuo, sino que resulta común a toda la humanidad en su conjunto, algo que recordemos era fundamental dentro del pensamiento (bio)conservador, pues según los defensores de dicho movimiento ésta es la condición necesaria para poder hablar de igualdad, dignidad y derechos humanos.

Ahora bien, en cualquier caso interesa recalcar lo siguiente: las formas sustanciales diferencian a los diversos seres, en tanto que los forman, de modo cualitativo. Son cosas distintas y, según desde qué ámbito las consideremos, son inconmensurables, inmiscibles, oclusas entre sí; pero lo son, desde luego, en el orden del ser. Un hombre y un perro son cosas de naturaleza distinta, no son conmensurables tomándolos en su naturaleza, en su esencia. La esencia determina cómo es una cosa, cómo se desarrolla, cómo se perfecciona. La perfección, el bien de una cosa que, casualmente, tiene naturaleza humana –y que no la tiene superpuesta, sino que lo es fundamental, integralmente– no es la misma que el de otra cosa de naturaleza canina, o pética. La perfección o el fin a que se dirige cada cosa, según su naturaleza, es algo ínsito en su misma forma sustancial; es, con la mayor propiedad, ese ser en potencia para el que está en acto y actualizándose la cosa en cuestión.

Ahora interesa distinguir entre la forma sustancial y las formas accidentales<sup>46</sup> que puede soportar el compuesto o la cosa puesta por la forma sustancial debido a la virtud o el vigor de ésta. Antes, sin embargo, diremos que, entre los seres vivientes y, más, en el hombre, hablamos de una forma sustancial muy característica, que es el alma. El alma es el primer principio de operación y movimiento, es el primer acto de movimiento y reposo de un cuerpo en potencia para ello<sup>47</sup>. Implica una serie de funciones<sup>48</sup>, llamadas vitales, que en el hombre se coronan con la función intelectual, siendo el fin del hombre la virtud en el ejercicio de su racionalidad.

<sup>46</sup> Véase Aristóteles: *Metafísica* V, 30, 1025a10-20. Trad. R. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2019: “«Accidente» se llama «1» *aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces* [...]. «2» «Accidente» se usa también en otro sentido: así, se dice de *las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma y sin formar parte de su entidad* [...]”.

<sup>47</sup> “*el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras «causa» y «principio» tengan múltiples acepciones, el alma es lo causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto [acto] de los cuerpos animados*”. Aristóteles (1978). *Acerca del alma II*, 415b. (Trad. T. Calvo). Gredos, Madrid, p. 180.

<sup>48</sup> Seguramente, el modo más apropiado de llamarlas es el de facultades. Por aproximarlas brevemente, diremos que una facultad es una disposición particular del alma a determinado tipo de objetos, lo que implica la capacidad de realizar determinadas operaciones, convenientes o necesarias para la realización del fin natural. En este sentido, algunas facultades son propias del género de los vivientes –las vitales en general, o las más básicas– y algunas específicas –como discursividad en el hombre. Estas facultades o funciones siguen sin expresar la esencia, según Aristóteles, aunque se deban a ella. Aristóteles (1978). *Acerca del alma II*, 413b-414<sup>a</sup>. (Trad. T. Calvo). Gredos, Madrid., pp. 172 y 173. Nótese que la facultad define al alma sólo en el sentido impropio de que clasifica unos tipos de alma distinguiéndolos de otros: “*en ciertos animales se dan todas estas facultades mientras en otros se dan algunas y en algunos una sola. Esto es lo que marca la diferencia entre los animales*”.

La cuestión es que un hombre puede ser varón, mujer, alto, bajo, rubio, moreno, blanco o negro, pero siempre es un hombre y está informado por un alma racional. Tiene una manera de vivir determinada –política o institucional, en familia, municipio y pueblos– distinta del resto de animales; tiene una suerte de accidentes propios a su especie –por ejemplo, la risibilidad–. Pero el resto son accidentes que no se desarrollan necesariamente por su esencia. También está que un hombre puede ser cojo, pero ello no sale de su esencia, sino que es una privación<sup>49</sup> de una parte corporal cuyo desarrollo implicaba o incluso implicó su naturaleza.

Estas características circunstanciales se deben a formas accidentales, que soporta la forma sustancial de un individuo concreto. Esas formas accidentales tienen que ser soportadas, lo que implica: que la forma sustancial ya la contenga en potencia; que tenga la virtud actual suficiente para asumirla o soportarla. Así, un hombre no puede acicalarse las plumas –porque no es propio del hombre tener plumas– o un anciano seguramente no pueda trepar a un árbol –no porque el hombre no sea capaz de trepar, sino porque ha perdido el vigor físico necesario para auparse. Teniendo esto en cuenta, se pueden encontrar ciertas reminiscencias aristotélicas entre las posturas (bio)conservadoras. Como ya se ha dicho anteriormente, al ponderar los propósitos del transhumanismo, el (bio)conservadurismo sería afín a la filosofía aristotélica al decir que estos arruinan la esencia humana. Pero además, cabe señalar que una de las objeciones más grandes que los (bio)conservadores le hacen al transhumanismo es su intención de un mejoramiento sin límite. Frente a esta pretensión del transhumanismo los (bio)conservadores reivindican un mejoramiento que esté acotado dentro de los límites establecidos por la naturaleza humana. Esto es, en términos aristotélicos, por aquello que se encuentra en potencia contenido en la esencia humana. Es por ello, que recuperar la vista o la audición sí resulta admisible para los (bio)conservadores y también tiene cabida dentro del marco aristotélico. Sin embargo, cosa distinta sería el intentar dotar a los seres humanos de aquellas cualidades que no se encuentran naturalmente dispuestas en el hombre, como podría ser una visión muy precisa más propia de un animal o la capacidad de volar.

Pero es que, además, el tipo de cambio o mejoramiento que propone el transhumanismo es de tal cariz que buscaría o la modificación de la forma sustancial –acción imposible, puesto que no es algo material– o la de los primeros cuerpos generativos de la totalidad integral del cuerpo –como el ADN o las células–, lo que requiere impedir la actualización de la forma sustancial sobre el cuerpo o mermar fatalmente su virtud efectiva. En este sentido, esto se traduciría como un cambio de tipo sustancial en términos aristotélicos. Como sabemos, en Aristóteles sólo existen dos clases de cambios de este tipo<sup>50</sup>: generativo o degenerativo; esto es, o la fundación o generación de una cosa, o su destrucción. La destrucción o degeneración de una cosa, de un compuesto integral, se sucede cuando se separa la forma de la

<sup>49</sup> Véase Aristóteles: *Metafísica* V, 2, 1022b20-35. Trad. R. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2019: “Se dice que hay «privación» «1» en un sentido, cuando se carece de alguno de los atributos que se poseen por naturaleza, aun cuando al que carece de él no le corresponda naturalmente poseerlo: en este sentido se dice que la planta está privada de ojos. «2» En otro sentido, si carece de algo que naturalmente le corresponde, a él o a su género, poseer: así, el hombre ciego y el topo están privados de la vista de maneras distintas, aquél por sí mismo y éste en cuanto género. «3» Además, si carece de algo que le corresponde poseer, en el momento en que naturalmente le corresponde poseerlo: la ceguera es, desde luego, un tipo de privación [...]”.

<sup>50</sup> Véase Aristóteles: *Metafísica* XII, 2, 1069b5-15. Trad. R. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2019: “si los cambios son cuatro, bien según la esencia, bien según la cualidad, la cantidad o el lugar, y puesto que la génesis y destrucción en sentido absoluto son el cambio que afecta a *un esto*”.

materia informada. Éste es el tipo de cambio, un cambio sustancial degenerativo, que supondría el mejoramiento transhumanista sobre una criatura humana según los (bio) conservadores. Un cambio que la destruiría en tanto que tal. Pero hay que tener en cuenta que ese pretendido mejoramiento se da sobre el compuesto, hasta destruirlo, no sobre la forma sustancial o esencia, la cual no se puede modificar.

Sin embargo, al menos desde las coordenadas aristotélicas, la postura de los (bio)conservadores no se sobrepondrá jamás a la otra. La razón es una falta de asimilación total de aquello que es la esencia aristotélica. Los (bio)conservadores, habitualmente, se refieren por esencia a lo que podríamos entender que son las partes materiales cronológicamente primeras en la gestación del individuo humano, como el ADN o las células. Sin embargo, eso no es la esencia, aunque sean las primeras partes corporales informadas o constituyan el tejido general sobre el que se articula el cuerpo en su totalidad. Estas primeras partes corporales no informan el cuerpo, ni siquiera el resto del cuerpo. Informa, organiza, el alma, la forma sustancial<sup>51</sup>; por medio de estas partes corporales o no. Pero la causa sustancial y agente, de la constitución del cuerpo integral, del todo, es el alma, la forma sustancial o esencia humana particularizada.

Así pues, aunque la posición de los (bio)conservadores no se enmarca, por mucho que insistan algunos de ellos, dentro de la ontología aristotélica, sí que podemos observar ciertas reminiscencias de la misma. Sobre todo, en aquello que tiene que ver con el sentido de la esencia y la naturaleza humana, en tanto que la primera fundamenta a la segunda y ésta es universal para todos los seres humanos; y en la idea de que la naturaleza humana establece unos límites que no se pueden sobrepasar o modificar sin dejar de ser humano. Así, lo que afirman los (bio)conservadores y allí donde parecen encontrar mayor sintonía con el pensamiento aristotélico es en el hecho de que un ser humano, si quiere seguir siendo tal, no podría modificarse hasta el punto de adoptar “mejoras” que le dotasen de cualidades que nunca han estado presentes en la naturaleza humana. Esto es, de aquello que no está potencialmente contenido en su esencia.

## 5. Conclusiones

En fin, podríamos decir que mientras que los transhumanistas parecen defender el mejoramiento humano a toda costa, los (bio)conservadores se empeñarían en argumentar que dicho mejoramiento tendría unos costes demasiado elevados para la especie humana, tanto que supondría el fin de la misma.

El miedo más profundo que las personas expresan sobre la tecnología [...] es el miedo a que, al final, la biotecnología cause, en algún sentido, el fin de la humanidad –esto es, la pérdida de alguna cualidad esencial que siempre ha determinado nuestro sentido de quiénes somos y a dónde vamos, a pesar de los evidentes cambios que han tenido lugar en la condición humana a lo largo de la historia.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> “El alma es, en efecto, como el principio de los animales”. Aristóteles (1978). *Acerca del alma I*, 420a. (Trad. T. Calvo). Gredos, Madrid., p. 131.

<sup>52</sup> Fukuyama, F.: *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, New York, Picador, 2002, p. 101.

Sin embargo, aunque las críticas que realizan los (bio)conservadores son pertinentes y, al menos, algunas de ellas deberían ser tenidas en cuenta por la masa crítica transhumanista, su lucha no parece tener perspectivas de alcanzar ningún éxito dialéctico, a nuestro juicio. Arriba expusimos, aunque brevemente, por qué el concepto de esencia que emplean los (bio)conservadores no es el mismo de los aristotélicos, pues se refiere a cierto conjunto de caracteres, a veces genéticos o muy nucleares, pero siempre con un residuo de composición material. Sin embargo, en Aristóteles la esencia se concreta en la forma sustancial, que articula tal cosa de tal condición. No hay algo que se pueda definir como naturaleza o esencia humana, como aquello más fundamental que lo constituya, que lo funda, que lo ponga en el ser, que no sea el alma humana. Los (bio)conservadores en su esfuerzo por hallar ese supuesto, ese algo irreductible humano que es imprescindible, se acercan mucho a la esencia aristotélica, pero no la alcanzan. Por aproximarlo a Aristóteles, podríamos decir que mucho de lo que ellos llegan a apuntar como esencial del hombre es muy cercano a su esencia, pero no es como tal su esencia.

Como bien sabemos, la naturaleza de una cosa se define por su fin, por aquello a lo que tiende, en lo que se realiza de un modo determinado y hace que se desarrolle de una manera concreta. Hay muchos aspectos, muchas circunstancias, que acompañan a lo natural de las sustancias —en este caso, al hombre—, pero esto no es esencial de ellas. Aristóteles, como es sabido, emplea la noción del propio o la propiedad<sup>53</sup> predicable para referirse a estas características, como aquello que se predica sólo y exclusivamente de tal cosa pero no dice su esencia, como la risibilidad en el hombre, o el cacareo en el gallo. Pues bien, podríamos aventurarnos y sugerir que lo que los (bio)conservadores toman como esencial es algo que —cuanto menos para Aristóteles o el esencialismo aristotélico— sería mejor calificado como propiedad de una sustancia de tal naturaleza, pero no su esencia.

Entonces, nos encontraríamos con que, para los (bio)conservadores, lo esencial del hombre no es una cosa, sino un conjunto de cosas, más o menos definido según cada autor, que son las que nos hacen humanos. Éstas pueden ser genéticas a un nivel muy primordial o facultades más articuladas, incluso rasgos culturales o sociales; pero son un conjunto y es material.

Si nosotros tomamos esto en cuenta, la apelación (bio)conservadora a Aristóteles, que parece a veces forzada, y muchas veces gratuita, puede ayudarnos a animar la polémica entre (bio)conservadores y transhumanistas, o, por lo menos, vislumbrar alguno de sus límites. Si abrazamos por un momento la definición aristotélica de esencia, se nos presentará de un modo muy claro lo siguiente: lo que para los (bio)conservadores define la humanidad es un conjunto de cosas, de caracteres de diversa índole. Al igual que, para los transhumanistas, lo que define la humanidad es un conjunto de cosas, caracteres, valores, etc. Como esperamos haber mostrado suficientemente, las disputas entre unos y otros giran en torno a qué cosas constituyen aquello más propio del hombre, y si son alterables o no. Hay otra cosa que parece hermanarlos, y es que el propio hombre es un conjunto. Es decir, un conjunto, digamos, mucho más partido que el compuesto de alma y cuerpo que es el hombre en Aristóteles.

<sup>53</sup> Aunque ya dimos una definición del propio o la propiedad desde la Metafísica, damos ahora otra de la propiedad predicable según la lógica de Aristóteles: “Propio es lo que no indica el qué es ser, pero se da sólo en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación”. Aristóteles (1982). *Tratados de Lógica I. Tópicos*. (Trad. Miguel Candel Sanmartín). Gredos, Madrid. p. 96.



Quizá la cuestión que debieran afrontar ambas posturas en esta polémica, y, en especial, el (bio)conservadurismo, es la siguiente: ese compuesto que es el hombre, ¿es una unidad integral o accidental? Ésta pregunta fuerza a ambas posiciones a definirse, pero en especial al (bio)conservadurismo. La razón es muy simple, o muy lógica, al menos desde la perspectiva aristotélica. Aquello con integridad esencial, ínsita, es aquello cuyo principio organizador es sólo uno. La unidad de la esencia, particularizada en la forma sustancial del hombre, garantiza su unidad integral, que todo el hombre sea uno, pese a ser compuesto. Y es lo que, justamente, permite la diversificación interna en partes y facultades. No hay propiedades si no lo son de algo.

Esto no es algo que se encuentre en ninguna de las propuestas más representativas del (bio)conservadurismo. Incluso si nos quedamos con la condición genética como hipotética esencia, nos topamos con cosas como éstas: el material genético no principia, sino que está principiado; no ordena a un fin, ni implica una fuerza que ejerza la disposición del resto del organismo, sino más bien es empleado como material del resto del organismo; el principio constitutivo de una cosa, desaparece cuando ésta ya se ha corrompido tal cual estaba constituida, pero los cadáveres conservan el material genético; la esencia, aunque particularizada en cada individuo, tiene una sola forma y finalidad universal a toda la especie, pero el material genético define de modo extremadamente detallado a todo el individuo –lo que nos arroja al problema de si hay separación esencial entre tipos genéticos internos a la especie o, peor aún, entre los individuos, que descuadraría toda la posición desde la que trata de argumentar el (bio)conservadurismo al buscar algo que se pueda acoger como natural común a todos los hombres.

Ésta sólo es una enumeración de objeciones que desde el aristotelismo se podrían hacer a algunos argumentos (bio)conservadores. Todas ellas no expresan sólo una debilidad de esta postura ante el esencialismo aristotélico, debilidad que podríamos ver como fruto de la inconmensurabilidad de los dos sistemas. Si lo atendemos de otro modo, veremos que manifiesta cierta debilidad del (bio)conservadurismo ante las tesis transhumanistas, al menos en el aspecto de la confrontación dialéctica.

Como acabamos de ejemplificar, para el (bio)conservadurismo parece que el hombre es un conjunto cuyo fundamento es o se expresa por medio de otro conjunto de caracteres. Entonces, el fundamento del hombre es en algún respecto accidental. Es decir, su constitución no se debe a una sola cosa, sino a varias, y el orden o conjunto de cosas en que consiste podría estar organizado de otro modo. No hay una instancia básica, fundamental, que consista específicamente en un modo de ser que defina al hombre; sino una serie de cosas particulares en cierto orden, en cierta proporción. Aquí ya se nos plantea una pregunta inexorable, y que parece no poder responderse desde esta postura: si lo humano está en el contenido, ¿por qué no alterar la proporción o relación entre las partes de dicho contenido?

Y, ciertamente, ¿qué es lo que impide hacerlo y qué se pierde si lo hacemos? El transhumanismo, en una mejor coherencia de sus postulados, responde claramente: absolutamente nada. Los distintos argumentos transhumanistas conciben que lo propiamente humano es un conjunto, una serie de caracteres –que, además, no son en su formulación materiales. Esos caracteres, que es lo que importa de lo humano, se conservarán, pese a que destruyamos o alteremos radicalmente la condición fisiológica o alteremos el orden y relación de dichos caracteres.

Por esto expuesto, parece que el (bio)conservadurismo no puede contestar de manera contundente al transhumanismo. Con él, admite que lo que expresa el principio universal de los hombres es un conjunto de caracteres concretos –en ocasiones, más concretos que los del transhumanismo–, lo que implicaría que lo constitutivo del hombre es un conjunto de características en determinada relación u orden. Esto comporta fundamentalmente dos obstáculos a su propósito: la humanidad que postula pierde universalidad; y eso esencial humano amenaza accidentalidad. El transhumanismo, evade lo primero a causa de que se enorgullece de lo segundo: lo humano consiste, en efecto, en determinados caracteres. Entonces, esto se conserva, sea en un orden u otro. Es más, se puede ver algo muy propio humano, algo relativo sobre todo a lo libre del hombre, en esa potestad en cierto modo creadora de poner, de manera espontánea, propia, el orden entre esos caracteres.

De este modo podemos concluir que la principal debilidad del (bio) conservadurismo frente al transhumanismo es su incapacidad para asumir la antropología aristotélica a la que parecen querer aferrarse. Sería legítimo, al igual que hacen otros movimientos y corrientes críticos con el transhumanismo, oponerse a este movimiento en base a otras cuestiones. Por ejemplo, como hacen aquellos humanistas de corte socialista preocupados no tanto por qué mejoramientos se llevarán a cabo, sino cómo se llevarán a cabo; si estos cambios generarán desigualdad social o no, etc. Así en el combate filosófico, la balanza se decanta del lado de los transhumanistas. Quizás, a muchos de nosotros, nos pudiera parecer “extraño” que no “grotesco”, o “extravagante” que no “repugnante”, el hecho de que una persona desarrollase una memoria más propia de un ordenador que de un ser humano o que adquiriese una capacidad de geolocalización como la que poseen los murciélagos, pero mientras los (bio)conservadores no consigan fundamentar mejor sus críticas el mejoramiento humano a través de la tecnología se abrirá camino.

Además, aunque a día de hoy haya personas que puedan sentir rechazo ante la idea, por ejemplo, de seres humanos sumidos en un estado de felicidad perpetuo por ver esto como algo no-humano, puede que este sentimiento sea sólo producto de la costumbre. Quizás dentro de cien años pensemos en las personas que llegado el momento no quieran tomar ciertos medicamentos o someterse a ciertas operaciones quirúrgicas para eliminar determinadas emociones “negativas”, pues ello supondría el fin de su humanidad, como equivocadas o ridículas. Del mismo modo que lo pensaríamos sobre enfermos del siglo pasado que padecieran de depresión o alguna otra enfermedad mental y hubieran rechazado los fármacos que podían curarlos por miedo a que éstos les hiciesen sufrir un cambio sustancial a través del cual dejarían de ser seres humanos.

Ahora bien, toda esta crítica al movimiento (bio)conservador no significa que el transhumanismo sea un movimiento exento de fallos o contradicciones. Entre sus más flagrantes contradicciones se encuentra su constante apelación a la modificación genética del ser humano. Es decir, si tan importantes consideran los transhumanistas los condicionamientos culturales, sociales y económicos en todo aquello que se refiere a la conformación de los seres humanos, resulta, cuanto menos sorprendente, la cantidad de tinta que han empleado en justificar la pertinencia de la modificación genética. Algo que, según sus propias tesis, debería tener un peso prácticamente nulo en la composición de un individuo.

Para concluir, consideramos que lo expuesto hasta ahora muestra, aunque de forma superficial, los términos en los que se cifra la lucha entre transhumanistas y

(bio)conservadores, así como la debilidad filosófica de los segundos. Mientras que los debates entre ambos se centran en determinar cuánto peso tienen la genética y la cultura en la conformación del ser humano; cuánto podría ser modificada la primera para seguir siendo humano, si es que esto es algo que resulta deseable y vale la pena preservar, o si, por el contrario, deberíamos dar paso a una nueva fase de la especie humana, los seres posthumanos, la necesidad humana de vivir una vida lo más libre de dolor posible se abre camino. Quizás los transhumanistas pequen de poco precavidos y demasiado entusiastas en cuestiones que son trascendentales para la especie humana y que nunca deberían tomarse a la ligera. Sin embargo, los otros, los (bio)conservadores, probablemente estén luchando contra algo que es inevitable. Mientras el desarrollo tecnológico y científico mantenga la promesa de proporcionar una vida con menos dolor y más placer, la batalla estará perdida para sus opositores. O quién podría negar que el día que nazca el primer ser humano, que mediante algún mecanismo de mejoramiento tecnológico, posea una inteligencia, o alguna capacidad de índole similar, que le haga sobresalir de forma significativa respecto al resto de los de su especie, será el fin de los seres humanos tal y como hoy los conocemos. Qué padre o madre le negará a sus hijos la posibilidad de ser, al menos, tan inteligentes como el resto de sus iguales mejorados a través de la tecnología.

## 6. Referencias bibliográficas

- Aristóteles: *Física*, Trad. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- Aristóteles: *Metafísica*, Trad. R. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2019.
- Aristóteles: *Tratados de Lógica I. Tópicos.*, Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982.
- Aristóteles: *Acerca del alma*, Trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1978.
- Bostrom, N.: “A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 2005.
- Bostrom, N.: *The transhumanist FAQ*, 1999. [en línea], Disponible en: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.
- Bostrom, N.: “Transhumanist values”, *Review of contemporary philosophy*, vol. 4, No. 1-2, 2005, pp. 87-101.
- Bostrom, N. y Roache, R.: “Ethical Issues in Human Enhancement”, en *New Waves in Applied Ethics*, eds. Jesper Ryberg, Thomas Petersen & Clark Wolf (Pelgrave Macmillan), 2008.
- Buchanan, A.: *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Darwin, C.: *The origin of the species*, New York, Fine Creative Media, 2003.
- Diéguez, A.: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2019.
- Ehrlich, R. P.: *Human Natures: Genes, Cultures, And the Human Prospect*, Washington, DC, Island Press, 2000.
- Fukuyama, F.: *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, New York, Picador, 2002.
- Fukuyama, F.: “The World’s Most Dangerous Ideas: Transhumanism”, *Foreign Policy* 144, pp. 42-43.
- Hauskeller, M.: “My Brain, my Mind, and I: Some Philosophical Assumptions of Mind-Uploading”, *International Journal of Machine Consciousness*, 4/1, 2012, pp. 187-200.

- Hughes, J.: *Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*, Cambridge, MA, Westview Press, 2004.
- Hughes, J.: "Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism", *Journal of Medicine and Philosophy*, 35, 2010, pp. 622-640.
- Hull, L.D.: "On Human Nature" en Hull, L. D. y Ruse, M., eds., *The Philosophy of Biology*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 387.
- Huxley, J.: *Religion without revelation*, London, E.Benn, 1927.
- Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2016.
- Kass, R. L.: "The Wisdom of Repugnance: Why We Should Ban the Cloning of Humans", *Valparaiso University Law Review*, vol. 32 (2), 1998, pp. 679-705.
- Kekes, J.: *A Case for Conservatism*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.
- Mirandola, G. P.: *Oration on the dignity of man*, Chicago, Gateway Editions, 1956.
- More, M.: *The diachronic self. Identity, continuity, transformation*. Dissertation, University of Southern California, 1995.
- Outram, D.: *The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Roache, R. y Clarke, S.: "Bioconservatism, bioliberalism, and the wisdom of reflecting on repugnance", *Monash Bioethics Review*, 28(1):4, 2009, p. 1-21.
- Sandel, M.: "The Case Against Perfection", *The Atlantic*, 1-11, 2004.
- Savulescu, J. y Bostrom, N.: *Human Enhancement*, New York, Oxford University Press, 2009.
- Scruton, R.: *The meaning of conservatism*, Houndmills, Palgrave, 2001.
- Vaccari, A.: "La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista", *Tecnología & Sociedad*, Buenos Aires, 1 (2), 2013.