

Humanismo, una de las ideas más peligrosas del mundo

Humanism, One of the World's Most Dangerous Ideas

Mg. Nicolás Rojas Cortés
Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>
Contacto: nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl

RESUMEN

¿Por qué una idea puede ser considerada como una de las más peligrosas del mundo? Este artículo invierte la afirmación de Francis Fukuyama y propone que el humanismo puede ser considerado como una de las ideas más peligrosas del mundo. Se presentarán argumentos clásicos contrarios al mejoramiento genético defendido por el transhumanismo y se ilustrará cuáles son los presupuestos que están en juego en ellos. Afirmaremos que estos argumentos representan una antropotécnica que describe al humano desde una ontología dualista que busca fundamentar la moralidad en su naturaleza. No obstante, mostraremos por qué esta descripción humanista y bioconservadora, antes que ser una descripción correcta de nosotros, es una caracterización ideológica que no está a la altura de las exigencias morales de nuestro presente. De este modo, sostenemos que la negación del progreso cultural y tecnológico implica una actitud violenta y paternalista con respecto a nuestra propia autocomprensión. Se plantea, finalmente, que el humanismo también puede ser considerado como una de las ideas más peligrosas del mundo.

Palabras clave: humanismo, ontología dualista, bioconservadores, mejoramiento genético, antropotécnicas, transhumanismo.

ABSTRACT

Why can we consider an idea to be one of the most dangerous in the world? This article inverts Francis Fukuyama's statement and proposes that humanism



can be considered one of the most dangerous ideas in the world. Classical arguments against genetic enhancement upheld by transhumanism will be presented and the assumptions underlying them will be illustrated. We claim that these arguments represent an anthropotechnique that describes humans from within a dualistic ontology that seeks to ground morality in their nature. However, we will show why this humanistic and bioconservative description—rather than being a correct description of us as—is an ideological characterization that does not live up to the moral demands of our present time. In this way, we argue that the denial of cultural and technological progress implies a violent and paternalistic attitude towards our own self-understanding. Thus, it is argued that humanism can also be considered as one of the most dangerous ideas in the world.

Keywords: humanism; dualist ontology; bioconservatives; genetic enhancement; anthropotechnics; transhumanism.

1. Introducción

El título de este artículo es abiertamente una parodia de una de las afirmaciones bioéticas más conflictivas de principios de nuestro siglo. El año 2004, la revista *Foreign Policy* publicó una serie de escritos que reflexionaban sobre cuáles eran las ideas más peligrosas del mundo (*The World's Most Dangerous Ideas*) y para Francis Fukuyama el transhumanismo era una de ellas. Su opinión desató una disputa intelectual de interesante rendimiento filosófico que continúa hasta nuestros días. Las posiciones enfrentadas en esta disputa pueden ser denominadas, muy a grandes rasgos y sin determinar sus diferencias específicas, como bioconservadores y bioliberales (Villarroel, 2015; Ferry, 2017; Sorgner, 2021b). Mientras que la primera posición alza la voz ante el posible impacto negativo que las tecnologías emergentes (*emerging technologies*) podrían tener en la naturaleza humana, sus relaciones sociales, políticas y económicas, y en el futuro de la especie (con pensadores como F. Fukuyama, M. Sandel y J. Habermas), la segunda abraza las tecnologías de mejoramiento (*enhancement technologies*) a fin de aumentar las capacidades de nuestra especie (salud, inteligencia, fuerza,

etc.) en lo inmediato, y, a largo plazo, alcanzar una existencia más allá de lo humano (entre sus portavoces destacan N. Bostrom, M. More, N. Vita-More, A. de Grey y S. Sorgner). Si bien son muchas las perspectivas desde las que esta discusión se ha desarrollado, como también muchos los escritos que han intentado defender una de las dos posiciones, en esta oportunidad, nuestra intención es invertir la acusación de Fukuyama y esbozar una lectura desde la que el humanismo pueda ser considerado una de las ideas más peligrosas del mundo.

Vale la pena advertir que nuestra intención no implica realizar una defensa del transhumanismo¹, sino el esclarecimiento de los presupuestos que subyacen a las críticas que se han esbozado contra este movimiento. De esta manera, nuestro artículo se presenta como un análisis incisivo de las posiciones propias de los autores que consideramos como humanistas. No nos interesa, por lo tanto, exponer las críticas —a esta altura clásicas— relacionadas a los peligros éticos o los problemas filosóficos del movimiento transhumanista, pues se ha realizado un excelente trabajo en torno a este tópico (Diéguez, 2017; Gabriel, 2018; Hauskeller, 2013; 2019; 2021; Vaccari, 2013; 2019).

En esta oportunidad, el interés específico de este artículo es explicar por qué una idea puede ser catalogada como la más peligrosa del mundo a la vez que nos permitimos predicar lo mismo de la posición que aquí denominamos como humanista. De esta manera, si bien no pretendemos nivelar los acercamientos al debate entre bioconservadores y bioliberales, sí buscamos ofrecer argumentos en contra de la conflictiva afirmación de Francis Fukuyama. En el desarrollo de este objetivo, será nuclear mostrar que tal afirmación solamente es válida si se asumen como tales ciertos presupuestos filosóficos bien específicos y poco útiles para un correcto desarrollo del debate bioético sobre el uso de las tecnologías emergentes.

1 A pesar de que el autor de este artículo mantiene en buena estima varias propuestas transhumanistas, realizar una defensa del movimiento transhumanista es una discusión que se alejaría del núcleo temático del actual número de la revista. Para una excelente defensa y rehabilitación del transhumanismo, véase *On Transhumanism* (Sorgner, 2020). Cabe advertir que el tono acrítico de nuestro artículo ante el transhumanismo se debe a que este movimiento no es el objeto principal de nuestro análisis, sino sus contendientes.

Con la finalidad de ilustrar nuestro objetivo, dividiremos el artículo en cuatro secciones. La primera sección abordará las razones por las que se ha acusado al transhumanismo de ser una de las ideas más peligrosas del mundo para autores como Francis Fukuyama, Michael Sandel y Jürgen Habermas. La segunda sección, siguiendo lecturas propuestas por Friedrich Nietzsche, Peter Sloterdijk y Stefan L. Sorgner, ofrecerá una clave de lectura para comprender al humanismo en cuanto propuesta ontológica y antropológica que impone una autocomprensión dualista sobre nosotros. Siguiendo al filósofo de Karlsruhe, señalaremos que el humanismo es una antropotécnica que tiene por objetivo la crianza de humanos e imponer comprensiones específicas sobre nosotros mismos. En la tercera sección, discutiremos la validez de los argumentos de los primeros autores con la finalidad de mostrar sus debilidades teóricas. Finalmente, en nuestra conclusión, advertiremos cómo es que los argumentos de Fukuyama, Sandel y Habermas pueden ser caracterizados como una forma de humanismo bioconservador que no está a la altura de las exigencias morales de nuestros tiempos y, por lo tanto, también puede ser considerado una de las ideas más peligrosas del mundo.

Nuestra clave hermenéutica es que al asumir como universales y necesarias ciertas descripciones ontológicas y antropológicas de nosotros mismos caemos en el riesgo de cometer diferentes tipos de violencia en contra de nosotros, las entidades con las que compartimos el mundo y del mundo. De esta manera, nuestra parodia deviene en la advertencia de que el no ser capaz de estar al ritmo del progreso cultural, social, filosófico y tecnológico implica una actitud violenta y paternalista (Sorgner, 2022), que también podría ser interpretada como una de las ideas más peligrosas del mundo.

2. Peligros para la naturaleza humana

Los primeros años de nuestro siglo ilustran muy bien que la pregunta por cómo vivir una buena vida sigue vigente y que las posibles respuestas a esta pregunta pueden variar con el desarrollo de las nuevas tecnologías. El siglo anterior demostró aquello cuando las nuevas tecnologías impactaron en la ética médica: ¿cómo entender qué es beneficioso y qué es dañino cuando la vida de una persona puede mantenerse a pesar de encontrarse

en un estado deplorable?, ¿cómo deberían ser distribuidos los escasos y costosos recursos médicos?, ¿quién debería morir y quién vivir cuando los recursos no dan abasto?, etc. (Jonsen, 1998). Con los actuales avances tecnológicos —como la ingeniería genética y, en el caso específico de nuestra discusión, el diagnóstico genético preimplantacional (DGP)—, los dilemas morales se trasladan no solamente hacia nuestra relación con las entidades que necesitan atención médica ahora, sino también hacia nuestra relación con entidades que todavía no nacen². En este contexto, el transhumanismo es presentado como una de las ideas más peligrosas del mundo (Fukuyama 2004).

Si bien Fukuyama no define qué entiende él por transhumanismo, consideramos que una justa disputa solamente es posible con, al menos, una exposición de una definición del movimiento criticado según uno de sus representantes. De este modo, sabemos lo siguiente:

Transhumanists simply share one basic view, which they continually adapt to the latest state of philosophical insight, scientific research, and technological capacity. The view is that the use of technology has generally served human interests. From this point of view, they extrapolate from past effects of technology in order to envision a future where the appropriate use of technology might continue to transcend the limits placed on human existence, which would be in our interest since this would also support the probability of living a good life. Transhumanists accept the premise that humans emerged from evolutionary processes and could die out if the ongoing adaptation to ever-changing environmental conditions is unsuccessful. Constant self-overcoming is thus in our principal interest. It follows from this premise that most transhumanists adopt a naturalistic, nondualist, or relational theory of the human, which means that they consider it implausible to view human beings as consisting of an immaterial soul grafted onto a material body. (Sorgner, 2021b, p. 1)

2 Decimos entidades y no personas, porque la ingeniería genética no es exclusiva de entidades humanas. Además, incluso en el caso de los humanos, no es seguro cuándo se puede predicar la cualidad de “ser persona” de los embriones en gestación.

A primera vista, es evidente la razón por la que ambas posiciones están en conflicto: sus presupuestos filosóficos son incompatibles tanto en la teoría como en la práctica. Esto se puede detectar fácilmente si consideramos las razones que esgrimen no solamente Fukuyama en el *Foreing Policy* para atacar al transhumanismo, sino también Michael Sandel y Jürgen Habermas. Expondremos esta tríada de críticas que hoy ya pueden ser consideradas como clásicas.

En primer lugar, siguiendo los argumentos presentados por Fukuyama, la autotransformación por medio de la tecnología acabaría con la idea de igualdad (*equality*) y ella presupone como válida la creencia de que poseemos una esencia humana (*human essence*) que nos permite relacionarnos más allá de todas nuestras diferencias (Fukuyama, 2002, p. 9; p. 84; p. 130). Así, en segundo lugar, el proyecto transhumanista buscaría modificar esta esencia, lo que en la práctica implicaría un golpe económico a nuestras maneras de relacionarnos, ya que no todos podrían acceder a las mejoras tecnológicas disponibles y la igualdad podría ser desfigurada al comprar psicotrópicos en centros comerciales (2002; pp. 92-93; 2004). En tercer lugar, este movimiento asumiría que lo que constituye a un buen ser humano (*good human being*) es abandonar los límites naturales, lo que eludiría el hecho de que los humanos y sus cualidades morales están estrechamente ligados a su naturaleza fundamental (2002, pp. 100-102).

En el caso de Michael Sandel en su libro *The Case against Perfection* (2007), también se pueden identificar, al menos, tres críticas que se esgrimen en contra del transhumanismo. Es clave advertir que los argumentos que Sandel presenta dependen de presuponer que en la actualidad convivimos en “una ética de la gratitud hacia lo que nos viene dado (*giftedness*)” (Ferry, 2017, p. 89). Este supuesto, en la práctica, se modularía bajo tres aspectos: la humildad, la inocencia y la solidaridad (Sandel, 2007, p. 95). La humildad refiere que, por ejemplo, en el caso de la relación entre padres e hijos, como los padres no pueden elegir a sus hijos, esto exige una apertura a lo inesperado, aceptar las diferencias que no están bajo nuestro control (2007, pp. 86-87). En el caso de la inocencia, Sandel se refiere a que, si nos entendemos como criaturas de la naturaleza o creadas por Dios, entonces, no tenemos una

total responsabilidad sobre nosotros mismos y nuestras capacidades (2007, p. 27). En el caso de la solidaridad, gracias a ella, podemos ser conscientes de que nuestra vida es azarosa y por esto mantener relaciones amables y cooperativas con los demás (Sandel, 2007, p. 89; Ferry, 2017, pp. 88-92).

Finalmente, para cerrar el esbozo de críticas clásicas contra el transhumanismo hace falta mencionar el juicio de Jürgen Habermas en su libro *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (2001). Vale la pena destacar que el filósofo presenta sus ataques acompañándolos de interesantes descalificativos como, por ejemplo, “un puñado de intelectuales completamente alucinados intenta leer el futuro en los posos del café de un posthumanismo de giro naturalista” respecto de los supuestos adeptos al transhumanismo, mientras que sobre sus ideas dice que son “las fantasías nietzscheanas de los que se hacen valer a sí mismos, que ven en la «lucha entre los pequeños y los grandes educadores del hombre» el «conflicto fundamental de cualquier futuro»” (Habermas, 2002d, p. 36). Con esta predisposición a sus adversarios es que el filósofo presenta sus reparos en contra de los que están a favor del mejoramiento genético.

En primer lugar, el filósofo alemán advierte que esto nos lleva a un lugar éticamente problemático: “la imprecisión de las fronteras entre la naturaleza que somos y la dotación orgánica que nos damos” (Habermas, 2002d, p. 37), a lo que inmediatamente ofrece una primera respuesta tentativa citando el artículo *Die Moralisierung der menschlichen Natur und Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen* (1987): “Lo que la ciencia hace técnicamente disponible, los controles morales deben hacerlo normativamente indisponible” (Habermas, 2002d, p. 39). No obstante, el autor reconoce que, por una parte, desde la óptica del Estado constitucional liberal, la autonomía de la investigación merece ser protegida, y, desde un punto de vista sociológico, la aceptación de las tecnologías emergentes tampoco menguará solamente por restringirlas al ámbito médico. Así, el resacralizar la naturaleza no detendría el avance de la técnica (2002d, pp. 39-40). Por esto, en segundo lugar, la propuesta original de Habermas en este debate es la de la autocomprensión:

Otra es la imagen que se obtiene si se concibe la «moralización de la naturaleza humana» en el sentido de la autoafirmación de una autocomprensión ética de la especie de la que dependa si podemos continuar comprendiéndonos a nosotros mismos como autores indivisos de nuestra biografía y reconociéndonos los unos a los otros como personas que actúan autónomamente (2002d, p. 41), lo que implicaría lo siguiente:

La manipulación genética podría modificar nuestra autocomprensión como especie hasta el punto de que el ataque a las representaciones modernas del derecho y la moral alcanzara al mismo tiempo a fundamentos normativos de la integración social insoslayables. (Habermas, 2002d, p. 42)

El problema radicaría en que nuestras autodescripciones y, por lo tanto, nuestras relaciones reguladas normativamente quedarían reducidas a la naturalización de nuestra propia comprensión (Habermas, 2002d, pp. 63-64; 2002b, p. 135). De esta manera, la justificación de nuestras acciones quedaría relegada a la descripción científica (2002b, p. 137), lo que, en el contexto de las tecnologías emergentes, provocaría que las formas de vida estructuradas normativamente estuvieran en peligro (2002d, p. 92).

Nuestra autocomprensión se vería en peligro en la medida en que la manipulación genética podría afectar la autonomía de las entidades que están por venir. Esta posición es ilustrada con particular precisión cuando el filósofo alemán habla sobre el DGP. Él considera que subyacente a las investigaciones sobre los embriones hay una perspectiva de “cría de humanos” (2002d, p. 97), que, en el caso de una sociedad como la norteamericana, alcanzaría la forma del “*shopping in the genetic supermarket*” (Habermas, 2002e, p. 102)³. En específico,

3 La expresión en inglés y las cursivas son de Habermas. No deja de ser interesante que el uso de la expresión se debe a que, a diferencia del contexto específicamente alemán, en donde los debates están saturados “de conceptos normativos de persona y cargado de concepciones metafísicas de la naturaleza” (Habermas, 2002e, p. 102), en el contexto norteamericano, la preocupación es “cómo” implementar las nuevas tecnologías. De esta manera, la expresión del filósofo alemán busca destacar que para los norteamericanos estas tecnologías solamente serían un problema en términos de justicia distributiva.

el autor considera que estos procedimientos instrumentalizan la vida humana (2002d, p. 33; p. 95). De esta manera, ante la técnica DGP, el autor se pregunta si “debemos disponer libremente de la vida humana con fines selectivos” (2002d, p. 34).

En la entrevista que Habermas concedió al periódico *L'Express* el 1 de diciembre de 2002, se lee lo siguiente:

Je m’imagine un jeune homme ou une jeune fille qui apprend un jour que son équipement génétique a été manipulé avant sa naissance sans aucune raison thérapeutique contraignante. Dès lors que les parents ont fait procéder à cette intervention eugénique dans la bonne intention d’améliorer les chances de l’enfant à venir, ils n’ont bien sûr pu se laisser guider que par leurs propres préférences. Or il n’est pas du tout certain que le futur adulte fasse siennes les représentations et les préférences de ses parents. Dans ce cas, s’il ne s’identifie pas à ces représentations, il va les mettre en question, se demander par exemple pourquoi ses parents l’ont doté d’un don mathématique plutôt que de capacités athlétiques ou musicales qui auraient été plus utiles pour la carrière de sportif de haut niveau ou de pianiste qu’il désire embrasser.⁴

El punto de las declaraciones del filósofo alemán es relativamente sencillo: lo que los padres puedan determinar como bueno para sus hijos “creados” —un don para las matemáticas y no un cuerpo apto para el atletismo, o un don para la música— no necesariamente debe representar, a futuro, un bien para estos, ya que la propia

4 “Me imagino a un joven o una joven que un día se entera de que su capital genético ha sido modificado antes de su nacimiento, sin razón terapéutica alguna que lo exija. Los padres que han provocado esta intervención eugenésica con la buena intención de mejorar las posibilidades de su futuro hijo, por supuesto solo pueden guiarse por sus propias preferencias. Y, sin embargo, no hay ninguna seguridad de que el futuro adulto haga suyas las representaciones y preferencias de sus padres. En este caso, si no se identifica con estas representaciones, las cuestionará, se preguntará, por ejemplo, por qué sus padres le dieron un don para las matemáticas en lugar de para el atletismo o la música, que hubieran sido más útiles para la carrera de deportista de alto nivel o de pianista que se propone iniciar” (Traducción de Alicia Martorell incluida en el citado libro de L. Ferry, 2017).

autocomprensión depende del desarrollo social de cada biografía. De esta manera, lo que los padres decidan como valioso de antemano para sus hijos no siempre lo será para ellos en la práctica (Habermas, 2002e, pp. 112-113; Ferry, 2017, p. 95). En una reflexión de segundo orden del tipo “quién soy y por qué sería bueno para mí tener grandes habilidades en matemáticas si quiero dedicarme a ser levantador de pesas profesional”, posiblemente el hijo no esté de acuerdo con la decisión que tomaron sus padres de crearlo con tal habilidad.

Habermas también se opone al DGP, ya que este tipo de investigaciones trataría a los embriones —que para él poseen dignidad humana (Habermas, 2002d, pp. 56 y ss.)— como instrumentos para desarrollar una eugenesia liberal (Habermas, 2002d, p. 64). El impacto más grave de esto sería que si consideramos a estos seres —que, para el filósofo alemán, en potencia, son como nosotros— como medios para ciertos fines, entonces, nuestra propia autocomprensión como especie está en peligro, ya que las tecnologías genéticas posibilitarían predeterminedar nuestra autocomprensión. Esto se entiende si tenemos en cuenta que para el filósofo alemán hay una diferencia entre la esfera social y cultural de la persona y el destino que por naturaleza le ha tocado con respecto a su organismo. En ambos casos, estos son lugares de “comienzos indisponibles y prácticas modeladas históricamente”, que le permiten “al agente las autoatribuciones performativas sin las que no podría entenderse a sí mismo como iniciador de sus acciones y pretensiones” (2002d, p. 82). Sin embargo, para Habermas, al someternos a la instrumentalización, lo que hacemos es erosionar esta suposición que impide el desarrollo de la autocomprensión. Al haber sido creado con una programación, la persona no podría, según Habermas, entender que su programación limita la comprensión de su propia biografía. La justificación de las acciones morales no sería posible de ser realizada autónomamente (2002d, p. 87).

En síntesis, podríamos afirmar que para esta tríada de pensadores hay un conjunto de conceptos filosóficos que describen al ser humano —naturaleza, dignidad, esencia, igualdad, autocomprensión— que se verían en peligro en el momento en que la irrupción del movimiento transhumanista se haga efectiva. Sin embargo, podemos esbozar una

clave de lectura que muestre cómo es que estos conceptos no describen con eficacia a la entidad que somos y que, por consiguiente, también pueda detectarse en estos conceptos un peligro que afecta a nuestra autocomprensión. Para ilustrar este peligro, primero, será necesario dar cuenta de las ideas ontológicas y antropológicas que subyacen a las críticas aquí esbozadas. Este fenómeno se revela con el nombre de humanismo.

3. Humanismo y la domesticación del animal humano

En la sección anterior, hicimos referencia a *El futuro de la naturaleza humana* de J. Habermas. Las ideas de Habermas no son menores en el contexto de la discusión en contra de las formas de pensamiento posthumanistas⁵, ya que, en estricto rigor, el libro de Habermas es una respuesta directa a la conferencia pronunciada por Peter Sloterdijk en 1999, titulada *Normas para el parque humano*. Asimismo, esta conferencia es una respuesta a la conocida *Carta sobre el humanismo* (1946) de Martín Heidegger. El punto central de la lectura de Sloterdijk es que la *Carta* de Heidegger “pone al descubierto las condiciones de posibilidad del humanismo europeo y le formula preguntas que le sobrepasan, abriendo con ello un nuevo espacio de pensamiento trans-humanístico o post-humanístico” (2008, pp. 38-89). A nuestro entender, la comprensión del humanismo abierta por Heidegger y expandida por Sloterdijk es una herramienta clave para entender no solamente las advertencias de Habermas respecto de los peligros para nuestra propia autocomprensión, sino también la fuerza normativa de las categorías utilizadas por Fukuyama y Sandel.

5 El autor transhumanista S. L. Sorgner advierte que a pesar de que Habermas discute con un “posthumanismo de giro naturalista” (Habermas, 2002, p. 36), en realidad, está haciendo referencia al “transhumanismo”, ya que el posthumanismo no necesariamente acepta al naturalismo como uno de sus presupuestos (Sorgner, 2021b, p. 7). Una exposición de las líneas fundamentales del posthumanismo puede encontrarse en la tercera sección del *Posthuman Studies Reader. Core Readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism* editado por Evi D. Sampanikou y Jan Stasienko (2021). Por su parte, P. Sloterdijk sí reconoce diferencias entre lo “post” y lo “trans” humano (Sloterdijk, 2008, p. 39).

Con la finalidad de presentar un concepto que nos permita analizar las expresiones filosóficas que hemos desarrollado en la sección anterior, seguiremos la definición de humanismo propuesta por Heidegger en su *Carta* y la extenderemos incluyendo las consideraciones de Sloterdijk con respecto a las antropotécnicas, como también las ilustraciones de S. L. Sorgner respecto del dualismo ontológico que subyace a las expresiones que se han considerado como humanistas. Este gesto es funcional a nuestro interés de evidenciar cómo es que las expresiones filosóficas críticas respecto del transhumanismo también pueden ser consideradas como una idea peligrosa. Esbozamos, por tanto, una descripción del humanismo desde la discusión específica que nos atañe: la resistencia frente a las tecnologías de mejoramiento. De esta manera, comenzaremos identificando características de lo que llamaremos humanismo por medio de la ilustración de algunos casos de la historia del pensamiento.

Humanismus (en alemán) fue acuñado como concepto en 1808 por el teólogo y filósofo alemán Friedrich I. Niethammer (Sorgner, 2021b, pp. 32-33). Este concepto nace en el contexto de deliberar sobre la reforma del sistema educativo alemán de la época y deriva de la influencia del pensamiento de Cicerón en Niethammer. En una primera instancia, este concepto, al ser influenciado por el concepto latino *humanitas*, y este último al ser identificable con el concepto griego de *παιδεία*, refiere directamente a un sentido espiritual en la medida en que se relaciona con educar para formar en la excelencia a los jóvenes —como lo hacían Gorgias, Trásímaco e Isócrates— (*De Oratore* III, 15-16; Cicerón, 2001, p. 399). No obstante, este no es el único sentido que implica y hereda el concepto de humanismo.

Se debe destacar que el concepto de humanismo también hereda aspectos ontológicos. Este se predica de los humanos en cuanto humanos y lo que los hace ser humanos sería considerarlos *qua* racionales (*De Oratore* I, 101). Tal consideración implica que las entidades de las que se predica la *humanitas* se diferencian, gracias a aquella característica, de los seres vivos no racionales, como plantas y animales (*De Oratore* I, 11; 50), lo que se reflejaría, por ejemplo, en la capacidad de controlar los apetitos frente a las entidades que no lo podrían hacer (*De Oratore* I, 132).

Dada esta particular característica —la racionalidad— es posible predicar una normatividad ética para las entidades humanas. La capacidad de controlar los apetitos es uno de los elementos que le posibilita la excelencia en el ámbito de la moralidad (*De Oratore* I, 67), ya que esto implica la imperturbabilidad frente a las pasiones en el trato con los otros (*De Oratore* I, 69), lo que es un requisito para el gobierno de las fortunas, la administración de negocios y también el cumplimiento de las leyes (*De Oratore* I, 70; 124). Así, con este conjunto de habilidades sería posible predicar la dignidad (*dignitas*) de las entidades humanas, es decir, la fundamentación de su aptitud para una vida ética desde su particular comprensión ontológica (Sorgner, 2021b, pp. 33). Cabe destacar que el propio Habermas estaría de acuerdo con esta descripción, pues en su ensayo *Abstención fundamentada* (2002a) reconoce que diferentes comprensiones de la naturaleza humana “suministraban hechos impregnados normativamente que al parecer también informaban sobre la vida” (2002a, p. 12), algo que, como hemos señalado, sigue afectando a los debates de filosofía práctica incluso en discusiones posmetafísicas que incluyen a las tecnologías emergentes (2002a, p. 13; p. 23). En el fondo, estas descripciones funcionan como fuente de la normatividad para responder a la pregunta por una vida recta, según Habermas.

Las notas descriptivas recién señaladas revelan una comprensión dualista del humano, es decir, una entidad que puede ser descrita como diferente de las otras entidades en cuanto que le corresponde no solamente una descripción material, sino también una racional-espiritual. El filósofo transhumanista Stefan L. Sorgner indica que es válido preguntarse desde cuándo estas formas de pensamiento han dominado nuestros modos de habitar el mundo. Él identifica tres alternativas: desde Platón según su propia propuesta, desde el pensamiento estoico según P. Sloterdijk y desde Descartes según Hassan (Sorgner, 2021b, pp. 42-43).

La razón de proponer a la filosofía de Platón como una primera forma de humanismo radica en advertir la fuerza del impacto que representan las ideas de Platón para nuestros modos de habitar el mundo. Tanto el mito de Er (614 b-621b; Platón, 1988b, pp. 487-497)

como la teoría del alma expuesta en el *Fedón* ilustran una configuración práctica de lo que significa ser una entidad racional. Es necesario destacar que, como bien ilustra el mito de Er, a pesar de que todos los humanos comparten la racionalidad, no a todos les corresponde la misma capacidad para valerse de su racionalidad, fenómeno que se refleja cuando las almas tienen que decidir sobre su resurrección (620c; Platón, 1988b, p. 495). Es evidente que esta capacidad se relaciona con el tipo de alma que le corresponde a cada humano, tal y como es descrito en el mito de los metales (415a; Platón, 1988b, p. 197).

La propuesta de Sloterdijk identifica una forma de humanismo en el pensamiento estoico (Sorgner, 2021b, p. 42). En la filosofía estoica, al alma le corresponden diferentes grados de complejidad, que posicionan al humano en un lugar especial frente a los animales y las entidades naturales. Tal posición especial se refleja, como destacamos al comienzo de este apartado, en una nota fundamental que, en estos modos de pensamiento, solamente se puede predicar de los humanos, a saber, la dignidad. Esto se puede reflejar claramente en *De Officiis* de Cicerón, por ejemplo, al momento en que lo útil se define bajo el paradigma de la conservación de los humanos. Lo dotado de razón puede utilizar a lo no racional, tanto animado como inanimado, en función de satisfacer al instinto de conservación (II, 11, 12; Cicerón, 2001, p. 129). De esta manera, la alta consideración de las capacidades racionales genera una escala ontológica con evidentes implicaciones en la vida práctica.

La última propuesta es la de Hassan, que identifica la irrupción del humanismo en la filosofía de Descartes (Sorgner, 2021b, p. 43). La quinta parte del *Discurso del método* ilustra muy bien que la comprensión dualista que mencionábamos anteriormente se presupone como válida cuando, por ejemplo, Descartes describe que a los animales les corresponde una descripción orgánica mecánica que no le permite acceder a las capacidades humanas (AT VI 57-58; Descartes, 2009, pp. 99-101).

Más allá de determinar efectivamente el momento en que surgió el humanismo, estas propuestas nos permiten detectar un elemento común a las diferentes modulaciones de humanismo: la presuposición de categorías ontológicas dualistas para describir y normar a la entidad

que somos (Sorgner, 2021b, p. 32). Ahora bien, este elemento común ya había sido detectado por el filósofo alemán Martín Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo* (1946) cuando define al humanismo como “[...] meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano” (Heidegger, 2006, p. 21). La propuesta de Heidegger es interesante en la medida en que caracteriza las descripciones del humanismo como una perspectiva propia de la metafísica, es decir, como un olvido de la pregunta por el ser, ya que cada una de estas perspectivas se tomaría a sí misma como válida, bloqueando la posibilidad de seguir preguntándonos por lo que somos (Heidegger, 2006, pp. 23-24). Sin embargo, podemos preguntarnos cómo funcionan estas respuestas y qué implicaciones tienen en nuestra propia autocomprensión. El filósofo alemán Peter Sloterdijk, en su conferencia *Normas para el parque humano* (2000), ofrece una respuesta a nuestras preguntas:

“Se trata nada menos que de una antropodicea, es decir, de una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral. Pero sobre todo, se trata de la pregunta por cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real, ineludiblemente planteada desde aquí como una cuestión mediática, si entendemos como medios aquellos instrumentos de comunicación y de comunión a través de cuyo uso los propios hombres se conforman en eso que pueden ser y serán”. (Sloterdijk, 2008, p. 36)

La idea de Sloterdijk —que es una directa respuesta a la *Carta sobre el humanismo*— ilustra que el humanismo se maneja por medio de antropotécnicas, es decir, por “estrategias de inmunización desarrolladas históricamente por el hombre” (Castro-Gómez, 2012, p. 67). Podemos afirmar, siguiendo a Heidegger y Sloterdijk, que estas técnicas históricas revelan el compromiso fundamental de las diferentes formas de humanismo: rescatar al humano de la barbarie (Heidegger, 2016, pp. 21-22; Sloterdijk, 2008, p. 31). Esto quiere decir que cada respuesta que pretenda determinar cuáles son las características que nos corresponden en cuanto humanos es, desde la perspectiva de Sloterdijk, una forma de domesticar al hombre (2008, p. 32).

Como bien destaca Félix Duque, las antropotécnicas establecen la posibilidad de separarse de otras especies —en especial de aquellas a las que les está negado el lenguaje— por medio de una relación autorreferencial (2002, p. 122; p. 130). Al humano no le hacen falta elementos externos a sí mismo para determinarse, ya que en su búsqueda de respuestas sobre cómo sobrevivir y relacionarse con los suyos encuentra técnicas domesticadoras para que los que son como él puedan reconocerse como iguales. Dicho de otro modo, y en sintonía con Sloterdijk, las reglas para el parque humano son efectivas cada vez que eludimos “la radicalidad de la pregunta por la esencia del hombre” (2008, p. 41) y ofrecemos una respuesta final y última a lo que somos —cristianos, marxistas, existencialistas, burgueses, etc.— como si no hubiese más maneras de comprendernos a nosotros mismos. Lo que Sloterdijk quiere destacar con esta lectura es lo siguiente:

Heidegger está revelando pasmosas consecuencias: al humanismo (en su forma antigua, en la cristiana o en la ilustrada) se le certifica como el agente de un no-pensar bimilenario; se le reprocha haber obstruido, con sus rápidas interpretaciones, aparentemente obvias e irrefutables de la esencia humana, la salida a la luz de la auténtica pregunta por la esencia del hombre. (2008, p. 41-42)

De esta manera, el filósofo de Karlsruhe se apropia de la lectura de Heidegger y la lleva al extremo. El humanismo ya no puede ayudar a sostener las macroestructuras políticas y económicas, porque sus ficciones no alcanzan a rescatar a los hombres de la barbarie. Los grandes relatos, como la descripción desde una perspectiva nacional, revelan, en la época de la posguerra, de la masificación de las telecomunicaciones y del auge de las tecnologías emergentes, lo que estas descripciones metafísicas presuponen, a saber: “El tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa” (Sloterdijk, 2008, p. 32).

Esta clave interpretativa fue esbozada por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche con especial interés en *Así habló Zaratustra* (1885) y desarrollada en sus obras posteriores. De hecho, Sloterdijk se basa

en el discurso *De la virtud empequeñecedora* de Zaratustra para ilustrar cómo es que las técnicas de domesticación han dado forma al animal humano. Este discurso, *grosso modo*, relata cómo viven los humanos que encarnan la ‘doctrina sobre la felicidad y la virtud’, una vida estructurada desde la moderación, el no hacerle daño a los demás y con especial énfasis en el cuidarse de no ser lastimado (2016a, pp. 173-176). La descripción que realiza Nietzsche es evidentemente irónica, ya que se refiere a los cristianos de su época. En efecto, él identifica la dicha de estos humanos con la siguiente máxima: “«Yo sirvo, tú sirves, nosotros servimos» —así reza aquí también la hipocresía de los dominadores— ¡y ay cuando el primer señor es solamente el primer servidor!” (2016a, p. 174). Si bien no es de nuestro interés realizar un examen acucioso de los distintos argumentos con los que Nietzsche ataca al cristianismo, creemos que para nuestro presente asunto vale la pena detenerse en la relación que se está destacando en la máxima recién mencionada. Una virtud que sirve a un señor, que al mismo tiempo es servidor, responde, nuevamente, a una relación autorreferencial. Dicho con otras palabras, el filósofo detecta que los cristianos sirven a un dios, porque este también les sirve a ellos. Es este último el que con su sacrificio ha pagado por nuestros pecados; sin embargo, al aceptarlo asumimos una deuda eterna con este salvador, a saber, el regirnos por sus normas y valores⁶. Una vez ocurrida la imposición de estos valores sobre un

6 La *Genealogía de la moral* (1887) y el *Crepúsculo de los ídolos* (1889) de Friedrich Nietzsche son excelentes investigaciones respecto de la dominación del humanismo cristiano sobre nuestra propia autocomprensión. La deuda eterna con Dios predicada por el cristianismo puede ser considerada como una de las formas más efectivas de domesticar al animal humano, ya que le recuerda que es un animal “marcado” por el pecado eterno y que solamente podrá acceder a una vida más allá del pecado dedicándose a las normas cristianas. Como bien detecta Sloterdijk (2008), este es un caso de la aplicación de una antropotécnica, de una lectura metafísica, sobre nuestra autocomprensión. En el caso particular de la filosofía de Nietzsche, el cristianismo es interesante como un fenómeno de domesticación, porque —tal y como pasa con los animales— el domesticar implica someter al animal a ejercicios o castigos para que se comporte de tal o cual manera. En el caso del cristianismo, para Nietzsche, sus antropotécnicas infligirían un daño enorme a los animales humanos con tal de que su lectura ideológica del humano se haga efectiva.

amplio espectro de la humanidad —o, en palabras de Nietzsche, una vez ocurrida una transvaloración de todos los valores— se podría decir que el animal humano ha sido mejorado.

No obstante, hay que advertir que el “mejoramiento” (*Verbesserung*) en esta clave hermenéutica no implica un fortalecimiento (*Verstärkung*) de la especie, sino un debilitamiento (NF 1885 2 [117]; 2016b, pp. 645 y ss.). La domesticación humanista sobre el humano significa debilitar las diferencias del animal hasta poder imponer sobre este una comprensión ontológica, antropológica y moral que le permita dominarlo. La mentira piadosa de Platón (389b y ss.) es un ejemplo excelente de estas antropotécnicas, ya que al apelar a la existencia de diferentes grados de almas, a algunos ciudadanos les corresponde por naturaleza gobernar por sobre otros. Sin duda alguna, este es un discurso sobre la cría del humano (Sloterdijk, 2008, p. 74). En el caso del cristianismo, esto se ilustra en las prácticas ascéticas que se deben seguir a fin de alcanzar una vida más allá de la terrenal, despreciando a los —pecadores— que no las sigan.

Tras haber planteado así el asunto, uno puede preguntarse, en primer lugar, si estas antropotécnicas domesticadoras pueden ser identificadas también con los presupuestos que subyacen a las argumentaciones de Fukuyama, Sandel o Habermas en contra del transhumanismo, y, en segundo lugar, si puede el humanismo ser considerado como una de las ideas más peligrosas del mundo.

4. Contra los argumentos humanistas

Que los argumentos expuestos en la primera parte de nuestro artículo pueden ser identificados con una forma de humanismo de principios de los 2000 es fácil de aceptar si consideramos los conceptos que estaban en juego en aquellos discursos: la naturaleza, la dignidad, la esencia, la igualdad, la autocomprensión. Sería difícil argumentar que estos conceptos describen de manera efectiva, universal y necesaria a la entidad que somos, porque bastarían ejemplos puntuales para evidenciar que, en la práctica, estos conceptos no resisten un contraste con el progreso cultural y científico de nuestra época.

En el caso de Fukuyama, tal y como destaca Ferry, su problema es “querer arraigar la moralidad en el ser, en la naturaleza” (2017, p. 81). Esto quiere decir que si abandonamos los límites naturales del humano —que serían las características que le corresponden al humano sin haberse modificado técnica o genéticamente para el pensador americano—, entonces, nuestra esencia humana se vería modificada y, por lo tanto, también nuestra igualdad. Lamentablemente, este tipo de argumentación no considera, como sí lo hacen humanistas de la talla de Pico della Mirandola o Kant, que una posibilidad de pensarnos como entidades morales es, al contrario de lo que plantea Fukuyama, el ejercer una distancia con respecto de nuestra naturaleza (Ferry, 2017, p. 82). Además, difícilmente podríamos decir que nuestra moralidad descansa en algo así como una naturaleza que no se debe —pero se puede— modificar, ya que, si uno considera el lenguaje, la razón o las vacunas (Sorgner, 2022) como productos de nuestra evolución y del progreso tecnológico, entonces, difícilmente podríamos admitir que todavía somos seres naturales.

Frente a la propuesta de relacionarnos con gratitud hacia lo que nos es dado (*giftedness*), a fin de no hacernos responsables totalmente de nosotros mismos, como propone Sandel, uno podría conceder que incluso una omisión es una decisión. La pregunta inmediata sería la siguiente: ¿por qué no hacernos responsables de lo que podemos cambiar para mejor? Al comienzo del artículo, mencionamos el DGP, estudio que permite analizar el ADN de embriones humanos con la finalidad de detectar alelos que causan enfermedades o alteraciones cromosómicas. ¿Bajo qué argumentos podríamos admitir que la solidaridad con los demás implicaría el no usar este tipo de tecnologías para combatir el azar genético? Como mencionamos, Habermas advierte que usar el DGP sería equivalente a usar a los fetos de manera instrumental, lo que contravendría al imperativo kantiano de no utilizar a los otros como medios (Habermas, 2002d, p. 56; p. 64). Sin embargo, ni el respeto a la ‘naturaleza dada’ ni el atenerse estrictamente a la máxima kantiana parecen ser razones suficientes como para decidir no ofrecerle una vida más sana a una entidad por venir.

Además, cuando Habermas argumenta que nuestra autocomprensión se podría ver en peligro, debido a las modificaciones genéticas —al ‘crear’ a nuestros descendientes con ciertas habilidades particulares— está ofreciendo tanto una mala comprensión de los alcances del mejoramiento genético, como también una falsa oposición entre libertad para nuestra autocomprensión y opresión, debido a la modificación genética (Habermas, 2002d, p. 62; Sorgner, 2021a). La primera mala comprensión se puede identificar, por ejemplo, cuando Habermas nos advierte de que un hijo diseñado, en su adolescencia, podría exigirles a sus diseñadores-padres las razones de haber sido creado con un don matemático y no con una aptitud atlética para desarrollar la carrera de deportista a la que aspira (Habermas, 2002e, p. 109). Este es un falso dilema y, en realidad, la razón en la que se fundamenta es simple: una comprensión poco verosímil de la ciencia (Ferry, 2017, p. 95). La modificación genética no ha alcanzado el nivel de poder ‘crear entidades’ con habilidades predisuestas. Sería difícil conceder que una persona pueda ser diseñada de antemano con grandes dones para las matemáticas, porque eso sería asumir que las matemáticas no se han desarrollado y evolucionado a lo largo de nuestra historia, sino que simplemente basta con activar algún alelo o inyectar una proteína para que ese imaginario sea posible. La segunda mala comprensión radica en asumir que sin modificación genética somos entidades capaces de ejercitar nuestra autocomprensión sin presión externa alguna. El filósofo Stefan Lorenz Sorgner ha trabajado detalladamente este problema, y ha propuesto leer el mejoramiento educativo y al genético como eventos paralelos (Sorgner, 2021a, p. 317), es decir, como fenómenos que tienen consecuencias similares en la crianza de un descendiente. Si uno cree que la modificación genética es un problema para la autocomprensión de los individuos, entonces, también podría predicar este problema de la educación en la medida en que, por ejemplo, una educación religiosa extremadamente ideológica tampoco permitiría que alguien tuviera una reflexión de segundo orden respecto de sí mismo de manera libre. Uno podría comprender este caso con el siguiente ejemplo: si tenemos a una persona genéticamente modificada que se pregunta por qué tiene grandes habilidades para las matemáticas si en realidad quería

dedicarse a los deportes de alto rendimiento, también podemos tener a un religioso extremista que no entiende por qué siente atracción afectiva por personas de su propio sexo biológico si desde pequeño fue criado escuchando que esos sentimientos representan algo malo para su credo. En ambos casos, el mejoramiento —en el sentido expuesto al final de nuestra segunda sección— que impide una autocomprensión libre depende de los padres (o del ambiente social, en el segundo caso) que han impuesto una comprensión externa sobre su descendiente.

Si tenemos en cuenta la descripción del humanismo realizada en la sección anterior, entonces, podemos homologar los argumentos utilizados en contra de la modificación genética y el transhumanismo con una cierta versión contemporánea de las antropotécnicas que abrazan una comprensión ontológica dualista de nosotros y del mundo (Sorgner, 2021b, p. 32). En este punto de la argumentación, es posible comprender por qué el transhumanismo es la idea más peligrosa del mundo para alguien como Fukuyama. La razón es que los presupuestos ontológicos y antropológicos del movimiento transhumanista no se corresponden con los de las propuestas humanistas que acabamos de esbozar. Al menos no en su interés de fundamentar la normatividad en descripciones ontológicas.

Ofrecer argumentos en contra de las tecnologías emergentes apelando a que estas podrían socavar los fundamentos de nuestra autocomprensión corresponde más a una antropotécnica que a una correcta comprensión de nosotros mismos, porque si nos consideramos una entidad que evoluciona —y falla en ese proceso—, entonces, difícilmente podemos decir que la racionalidad nos corresponde por naturaleza. Se podría apelar a que la racionalidad ha tenido siempre, históricamente, un peso relativo en las interacciones entre los humanos, sobre todo en el ámbito de la racionalidad comunicativa desarrollada por Habermas⁷. Sin embargo, aplicado al contexto de la discusión en torno a la modificación genética, el filósofo alemán nos advertirá, siguiendo una argumentación aristotélica, que el problema de la técnica genética es su aplicación y su alcance (Habermas, 2002d,

7 Agradezco este contraargumento a los evaluadores del artículo.

p. 63). Asumiendo un punto de vista moral kantiano y admitiendo que el feto en algún momento será un miembro de nuestra comunidad, entonces, en un ejercicio contrafáctico, podríamos debatir sobre la posible respuesta de la entidad creada frente a su modificación. En este caso, se estaría asumiendo una concepción logocéntrica de nosotros mismos. Siguiendo lo anterior, los reparos en contra de la modificación genética de Habermas dejarían de lado a las entidades que, por la presencia de alguna alteración en los cromosomas, una enfermedad neurodegenerativa o trastornos de aprendizaje, no pudieran dar cuenta de sí mismas.

No obstante, como hemos señalado, más que ofrecer las correctas líneas descriptivas desde las que hoy podríamos guiarnos por las posibilidades de las tecnologías emergentes, nos parece válido admitir que el humanismo y sus argumentos en contra del transhumanismo, tal y como se entienden en la discusión entre bioconservadores y bioliberales, presuponen la comprensión que Sloterdijk tiene del humanismo, a saber, son también otra manera de criar humanos, y, por lo tanto, separar a la humanidad de la misma humanidad. Como bien señala S. L. Sorgner siguiendo los estudios posthumanistas de Neil Badmington, desde las investigaciones de Darwin y Nietzsche, se hace difícil justificar que la moralidad pueda sostenerse luego de la presencia de estudios científicos de carácter naturalista que dudan de los conceptos claves del humanismo aquí esbozado (Sorgner, 2022, pp. 142-143).

Fiel a su mordaz estilo, el filósofo francés Luc Ferry afirma que basta con salir de las paredes de las universidades norteamericanas y mirar a otros contextos sociales para dudar de que efectivamente las morales del respeto estén arraigadas en la naturaleza (2017, pp. 85-86). En la misma línea de Sloterdijk, la afirmación de Ferry apunta a que difícilmente se podría admitir que una cierta comprensión de la naturaleza humana pueda fundamentar la moralidad, porque, en efecto, la historia de la humanidad nos demuestra lo contrario⁸. La moralidad justificada en

8 “Desde este punto de vista, el humanismo tiene necesariamente que ofrecerse como cómplice natural a todas las atrocidades habidas y por haber que se cometan apelando al bienestar el hombre”, afirma Sloterdijk al explicar por qué para Heidegger no se debería rehabilitar el humanismo (2008, pp. 50-51).

las categorías utilizadas por los bioconservadores no parece salir de su especificidad cultural a pesar de apelar a una comprensión universal de nosotros mismos.

5. Conclusión: humanismo, una de las ideas más peligrosas del mundo

Nos parece, según lo expuesto hasta aquí, que tiene sentido caracterizar los argumentos de Fukuyama, Sandel y Habermas como una forma de humanismo bioconservador (Villaruel 2015), que describe ideológicamente la entidad que somos, e impone descripciones ontológicas que pretenden justificar una cierta comprensión normativa que no parece estar a la altura de las exigencias morales del progreso científico y cultural de nuestra época.

Afirmamos que la descripción es ideológica, porque asume una caracterización contingente del ser humano y pretende predicarla de manera universal y necesaria sobre toda entidad humana, negando las diferencias entre nosotros. Esta perspectiva, tal y como advierte Sorgner, siguiendo a Gianni Vattimo, representa una actitud violenta ante el punto de vista de las demás personas que intentan dar cuenta de sí mismas y sus deseos (Sorgner, 2022, p. 18). En este sentido, es válido realizar las siguientes preguntas: ¿por qué no ayudar a una entidad que podría nacer con problemas genéticos heredados con la tecnología actual?, ¿por qué no permitir que una persona que no se identifica con su género sexual se modifique genéticamente para sentirse cómoda con su cuerpo?, ¿por qué no respetar las posibilidades de libertad morfológica (Sandberg, 2013) que nos ofrecen las nuevas tecnologías y las formas de pensamiento no dualistas? Si la respuesta humanista bioconservadora fuera “porque eso implicaría no respetar nuestra naturaleza humana” o “porque esos son sueños naturalistas nietzscheanos”, entonces, se sigue que aquella descripción de la entidad que somos no está a la altura del progreso científico ni de las exigencias morales de nuestra época.

De hecho, esta actitud de resistencia ante las posibilidades de las tecnologías emergentes también se revela como paternalista en sus pretensiones de esbozar restricciones normativas justificadas en una

comprensión contingente de nosotros mismos. En el caso de Fukuyama, como ya hemos dicho, al aceptar las biotecnologías pone en juego el fundamento de la moralidad humana (2002, p. 102), pero el politólogo estadounidense no parece ofrecer razones de peso para convencernos de su argumento. De hecho, en un gesto muy humanista, revela lo siguiente:

Genetic engineering, moreover, sees a human being not as a miraculous act of divine creation, but rather as the sum of a series of material causes that can be understood and manipulated by human beings. All of this fails to respect human dignity, and this violates God's will. (2002, p. 89)

Es evidente que la exposición argumental del autor no admite la teoría de la evolución como una propuesta considerable en los debates sobre nuestra propia autocomprensión y el fundamento de la moralidad. Tal pretensión de justificación no valdría para las comunidades ajenas a la fe cristiana, de manera que la afirmación de Luc Ferry se sostiene: este tipo de argumentación es culturalmente muy específica. Incluso, es destacable que Fukuyama se refiere con desprecio a los académicos darwinianos contemporáneos, porque reducen la comprensión de los seres humanos a los métodos de la ciencia natural moderna (2002, pp. 160-162).

En el caso de Sandel, su argumentación tampoco se escapa de la especificidad cultural —demasiado cristiana, podríamos decir— que hemos señalado. Al responder a las objeciones con respecto a su ética de la donación, el autor la pretende secularizar cuando indica, en relación con los talentos que tenemos gracias a nuestra naturaleza, que los dones son algo que está más allá de nuestro control (Sandel, 2007, p. 93). Sin embargo, como ya hemos señalado con la entrevista de Habermas, una afirmación como esta parece tener una comprensión poco verosímil de la ciencia. A la fecha, no hay pruebas de que sea posible crear entidades humanas con grandes habilidades atléticas específicas —como señalan estos autores—, pero sí hay procedimientos, como las vacunas de ARNm o el ya mencionado DGP, que pueden ser utilizados para hacernos responsables de enfermedades congénitas o brotes epidémicos. No parece que aceptar lo que nos toca sea una razón suficiente para no admitir las posibilidades de las tecnologías emergentes.

Finalmente, el caso de Habermas es más razonable con respecto a estas tecnologías. Si bien hemos mencionado las razones del autor para estar en contra de la intervención genética que busca la perfección y podría socavar la autocomprensión que justifica la normatividad, el filósofo alemán se muestra abierto a las intervenciones terapéuticas siempre y cuando se diferencien de la intervención liberal. La propuesta de Habermas, como él mismo indica, radica en su negativa ante la admisión de que la autocomprensión del individuo no se vería afectada por la modificación de su naturaleza (Habermas, 2002d, p. 73).

En términos prácticos, como detecta el filósofo español Antonio Diéguez Lucena, los conceptos que esgrimen estos autores tampoco son realmente útiles en el debate bioético (2021, pp. 103 y ss.). Cada uno de estos conceptos ofrece descripciones lo suficientemente vagas que no alcanzan a formular una argumentación fuerte en contra de las tecnologías de mejoramiento genético. Al menos en el caso de Habermas sabemos que él no estaría en contra de una intervención terapéutica para evitar alguna discapacidad mental hereditaria; sin embargo, no podríamos decir lo mismo de los otros dos autores. Además, uno podría preguntar si las cualidades a las que apelan estos autores corresponden solamente a una especie biológica o se podrían expandir a otras especies. Es sabido que los animales son objetos de la experimentación genética; sin embargo, ¿se puede predicar dignidad o autonomía de ellos? Desde una perspectiva logocéntrica, se podría decir que no, porque ellos no serían capaces de dar cuenta de sí mismos, pero tampoco podemos admitir que a todos los seres humanos les corresponda una autonomía tal como para poder dar cuenta de sus intereses. Desde una perspectiva antropocéntrica, tampoco podrían predicarse algunas de estas notas de ellos, y, sin embargo, como admite con sinceridad Fukuyama, el fundamento para esta diferenciación ontológica se debería a su distancia frente a la teoría de la evolución.

Se ha afirmado que el transhumanismo es una de las ideas más peligrosas del mundo, debido a que en su uso liberal de las tecnologías de mejoramiento genético podría socavar los fundamentos de la moralidad. Nuestra 'naturaleza' se vería en peligro y nuestra autocomprensión autónoma estaría dispuesta para la satisfacción de

los deseos de los padres que visitarán los *shopping malls* genéticos. Sin embargo, esto solo es válido si es que ciertos presupuestos filosóficos son admitidos.

Desde la perspectiva que hemos esbozado, en sintonía con Nietzsche, Sloterdijk y Sorgner, podemos afirmar que este humanismo bioconservador es otra antropotécnica violenta y paternalista que se impone con pretensión de universalidad por sobre las diferentes comprensiones que cada uno puede tener de sí mismo. Su violencia radicaría en la imposición de sus conceptos en ámbitos tan delicados como el debate bioético en torno a las tecnologías genéticas. No es menos importante tener en cuenta el valor práctico de estas ideas, sobre todo recordando que personajes como Fukuyama participaron del Consejo Presidencial sobre Bioética junto al bioeticista Leon Kass. Imponer una comprensión tan culturalmente específica sobre la población y con tantas repercusiones en el ámbito político es, sin duda alguna, otra expresión más de la crianza de lo humano. En específico, siguiendo a Nietzsche, la acción de este humanismo busca mejorarnos.

Así, visto desde una perspectiva bioética, las argumentaciones de los humanistas bioconservadores que hemos analizado aquí se revelan, indudablemente, como paternalistas. No solamente asumen que su negación responde beneficiosamente respecto de los intereses de los demás, sino que también restringen las decisiones autónomas de las comunidades sobre las cuales imponen sus concepciones.

Tras haber argumentado así, nos parece que se han esbozado razones suficientes para identificar al humanismo como una de las ideas más peligrosas del mundo, ya no porque se quiera modificar la 'naturaleza humana', sino porque se quiere imponer una comprensión del humano que no está a la altura de las exigencias morales de nuestros tiempos. Si se ha de posicionarse en contra de las posibilidades que traen las tecnologías emergentes, será necesario argumentar y desarrollar concepciones más abiertas a la diversidad cultural y más coherentes con respecto a los avances científicos contemporáneos.

Referencias

- Blain, J. (01 de diciembre de 2002). Interview Jürgen Habermas. *L'Express*. Recuperado de https://www.lexpress.fr/culture/livre/jurgen-habermas_807241.html
- Castro-Gómez, S. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales*, (43), pp. 63-73. <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.06>
- Cicerón. (2001). *Sobre los deberes*. Alianza Editorial.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- (2021). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Herder.
- Díaz Fernández, J. (2020). La Transeducación como una expresión del futuro de la educación. *Revista Ethika+*, (2), pp. 53-78. [10.5354/2452-6037.2020.58525](https://doi.org/10.5354/2452-6037.2020.58525)
- Descartes, R. (2009). *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue.
- Duque, F. (1995). *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Ediciones del Serbal.
- (2002). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Tecnos.
- Ferraris, M. (2018). *La imbecilidad es cosa seria*. Alianza Editorial.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial.
- Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.

- (2004). The World's Most Dangerous Ideas. Recurso web:
<https://web.archive.org/web/20060902204423/http://www.keepmedia.com/pubs/ForeignPolicy/2004/09/01/564801?page=4>.
- Gabriel, M. (2018). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Pasado & Presente.
- (2019). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Pasado & Presente.
- (2021). *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Pasado & Presente.
- Habermas, J. (2002a). “Abstención fundamentada. ¿Hay respuesta posmetafísicas a la cuestión de la «vida recta»?”. En Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós Ibérica. (pp. 11-28).
- (2002b). “Creer y saber”. En Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós Ibérica. pp. 129-146.
- (2002c). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós Ibérica.
- (2002d). “¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie”. En Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós Ibérica. pp. 29-100.
- (2002e). “*Post scriptum*”. En Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós Ibérica. pp. 101-128.
- Hauskeller, M. (2013). *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*. Acumen.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.

- Jonsen, A. R. (1998). *The Birth of Bioethics*. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2016a). “Así habló Zaratustra”. En Sánchez Meca, D. (Ed), *Obras Completas IV* Tecnos. pp. 65-282.
- (2016b). “El crepúsculo de los ídolos”. En Sánchez Meca, D. (Ed), *Obras Completas IV*. Tecnos. pp. 617-694.
- (2016c). “Genealogía de la moral”. En Sánchez Meca, D. (Ed), *Obras Completas IV*. Tecnos. pp. 453-562.
- (2008). *Fragmentos Póstumos. (1885-1889)*. Tecnos.
- Platón. (1988a). “Fedón”. En *Diálogos III* Gredos. pp. 7-142.
- (1988b). “República”. En *Diálogos IV* Gredos. pp. 57-497.
- Sampanikou, Evi D. y Stasiński, Jan (eds.) (2021). *Posthuman Studies Reader Core Readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism*. Schwabe Verlag.
- Sandberg, A. (2013). Morphological freedom - Why we not just want it but need it. En *The Transhumanist Reader*. John Wiley & Sons. pp. 56-64.
- Sandel, M. (2007). *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sloterdijk, P. (2008). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger*. Siruela.
- Sorgner, S. L. (2015). The Future of Education: Genetic Enhancement and Metahumanities. *Journal of Evolution and Technology*, 25(1), pp. 31-48.
- (2021a). El futuro de la educación: mejoramiento genético y metahumanidades (trad. Recio Sastre, A.). *Revista Ethika+*, (3), pp. 303-333. 10.5354/2452-6037.2021.61703

- (2021b). *On Transhumanism*. United States of America: The Pennsylvania State University Press.
- (2022). *We Have Always Been Cyborgs - Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press.
- Vaccari, A. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología & Sociedad*, 1(2), pp. 39-59.
- (2019). Why Should We Become Posthuman? The Beneficence Argument Questioned. *Journal of Medicine and Philosophy*, (44), pp. 192–219. doi:10.1093/jmp/jhy041.
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, (71), pp. 177-190. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>