

UNA ALTERNATIVA A LA NATURALEZA HUMANA LÍQUIDA EN LA ENCRUCIJADA DE LA ERA TECNOLÓGICA

JOSÉ ANTONIO SANTOS ARNAIZ

Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN. Este artículo reflexiona sobre la idea de una ética del débil que muestra su desconfianza frente al auge del individualismo capitalista exacerbado que alimenta un perfeccionismo tecnológico. La modernidad ampliada, como proyecto inacabado, sirve de contexto para mostrar la fuerte disociación entre humanidad y naturaleza. Ambos conceptos puestos en relación con el perfeccionismo de los seres humanos acaban por devaluar e incluso negar una naturaleza humana más o menos permanente. Por ello, apremia retomar un concepto de naturaleza humana entendido como aquel programa de perfeccionamiento de un ser libre, que incluya una serie de elementos comunes debido a rasgos genotípicos y fenotípicos, a la vez que un concepto ontológico de dignidad humana que parta de la igualdad política de todos los seres humanos. El tiempo histórico debe repensarse para que las decisiones éticas, médicas, jurídicas en el ámbito tecnológico se tomen con prudencia y responsabilidad, teniendo en cuenta que lamentablemente los procesos llevados a cabo son irreversibles.

PALABRAS CLAVE: biotecnología, debilidad, dignidad humana, individualismo, naturaleza humana.

An Alternative to Liquid Human Nature at the Crossroads of the Technological Era

ABSTRACT. This paper discusses the idea of an ethic of weakness, expressing distrust about the rise of exacerbated capitalist individualism that drives a technological perfectionism. The extended modernity, as uncompleted project, provides context around the strong separation between humanity and nature. Both concepts posts in relation to perfectionism of the human beings eventually devalue and even deny a more or less permanent human nature. It therefore urges return to a concept of human nature understood as the development program of a free human being, which includes a number of common elements due to genotypic and phenotypic traits, while an ontological concept of human dignity that stems from political equity of all human beings. Historical time must be rethought to make ethical, medical and legal decisions in technology with prudence and responsibility, considering that unfortunately processes undertaken are irreversible.

KEY WORDS: biotechnology, weakness, human dignity, individualism, human nature.

Los actuales cambios producidos en la biotecnología hacen pensar en las infinitas posibilidades de mejora de la humanidad¹. Esa pretendida mejora implica, en ocasiones, ir más allá del perfeccionamiento del ser humano, a través de los avances que proporciona la terapia genética con la finalidad de acabar con el sufri-

¹ Para una crítica a la postmodernidad en la que se abordan varias de las ideas aquí expuestas, remito a mi trabajo «Tiempo histórico, naturaleza humana y perfeccionismo», incluido en SANTOS, J. A., ALBERT, M. y HERMIDA, C. (eds.), *Bioética y nuevos derechos*, Comares, Granada, 2016, pp. 17-27.

miento y curar enfermedades graves. El devenir de la evolución de las sociedades post-industriales y el utilitarismo practicado por sus individuos hacen cada vez más justificados los prejuicios hacía la supresión de demasiados límites. Difuminadas las fronteras entre lo natural y lo artificial se abre el camino a la ausencia de cada vez menos límites éticos, en el que el posthumanismo y el transhumanismo marcan una nueva era, pero que a la vez presentan semejanzas con épocas pasadas. En el marco de la biotecnología, pasado y futuro abren una brecha difícilmente salvable.

Entre líneas sigue patente la clave –o una de las más importantes– de la modernidad: la certeza de que el futuro será mejor que el pasado y el presente, siendo además pleno². La similitud entre la vieja y la nueva modernidad me lleva a postular lo que he denominado modernidad ampliada, entendida ésta como aquel proyecto inacabado, rupturista con el pasado posterior a la segunda posguerra y caracterizado por una fuerte disociación entre humanidad y naturaleza. Dentro de este marco permanece la creencia no sólo en mundos y hombres nuevos, sino en que esos mundos nos harán mejores y traerán consigo hombres más perfectos. El objetivo último de la tecnología aplicada al hombre es «el control genético de los hombres futuros»³. Una visión trufada de buenos deseos y posibilidades de acción, pasada por el tamiz de una ciencia *domesticada* y altamente tecnológica, que toma como marco de referencia la idea del progreso en sí mismo. Subyace así el interés por hacer nuevos hombres: los ciborgs⁴. El superhombre es ahora el hombre (bio) tecnológico, que todavía está por llegar y cada vez se le espera con mayor expectativa. Tal perspectiva acerca del nuevo hombre implica, por el contrario, una cada vez más acrecentada crisis del concepto de naturaleza humana, unida al incremento de su politización en detrimento de su carácter fundamentador. Según Dalmacio Negro, ha aumentado la politización al intensificarse «el imperio del pensamiento utópico suscitado por la nueva religión y los éxitos científicos y técnicos la creencia en la neutralidad racionalista del artificialismo moderno»⁵. La religión civil de la que habla el autor ha terminado por negar toda realidad ontológica a la naturaleza humana; esto es, se trata de una religión sustituida por otra en este proceso de secularización de Occidente. Lógicamente, la crisis como tal de la naturaleza humana no es nueva, encontrándose su punto de partida después de la revolución francesa, aunque sí lo es el nivel de maduración gestado en el siglo XX y consolidado en el XXI. El análisis sosegado de la naturaleza humana se ve perturbado desde el momento en que las bioideologías han puesto de relieve una visión de ella, total o bastante moldeable, sin carácter de cierta permanencia o directamente negando su existencia. Hasta el extremo de que se puede hablar de una naturaleza humana líquida, como ya dijera Bauman de la modernidad⁶.

² BALLESTEROS, J., *Postmodernidad. Decadencia o resistencia* (1989), 2ª ed., Tecnos, Madrid, 2000, pp. 35- 36.

³ JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Se cita por la edición española *El principio de responsabilidad*, 2ª ed., trad. de J. M^a. Fernández Retenga, Herder, Barcelona, 2004, p. 53.

⁴ Pienso que este término es el más ejemplificador de la época venidera.

⁵ NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 194.

⁶ BAUMAN, Z., *Liquid Modernity*, Polity Press y Blackwell Publishers, Cambridge, 2000, 228 pp.

En la actualidad se ha producido un cambio de paradigma respecto al concepto de naturaleza humana⁷; en particular, a raíz de la secuenciación del genoma humano, extremo que dificulta aún más tener una importante certeza en torno a la definición de aquel concepto. Hasta el punto de afirmarse que la «naturaleza humana no es una entelequia etérea, sino que está anclada en la realidad robusta del genoma»⁸. Para postular una definición de este término hay que acudir al lenguaje, a sabiendas de que éste nos lleva indefectiblemente a un terreno inseguro. La naturaleza humana puede entenderse como aquel programa de perfeccionamiento de un ser libre⁹, que incluye una serie de elementos comunes debida a factores genéticos y al medio en el que éste se desenvuelve. Dicho sea de paso, integrar y recuperar los valores humanos sería un paso más en la asunción de un concepto de naturaleza humana particular.

Este conjunto de notas características propias del ser humano han ido cambiando a lo largo del tiempo, dado que parte de ellas se han visto también en animales irracionales. Según Mosterín, hay estudios que demuestran la existencia de una especie de conciencia de la muerte también en el caso de los elefantes, que reconocen la muerte de sus congéneres; así «la muerte de la matriarca de la familia causa una general consternación y puede conducir a la disgregación del grupo»¹⁰. Por tanto, determinadas caracteres y cualidades ya no son tan genuinos del ser humano, incluso algunos de los elementos que tradicionalmente eran propios del ser humano en otros de su misma especie no se detectan, tal es el caso de la autoconsciencia en enfermos mentales graves. Es decir, estos seres humanos pueden no ser conscientes de por qué actúan de esa manera, no siendo capaces de racionalizar debidamente ese mensaje. Singer establece una equiparación entre seres humanos y animales irracionales cuando afirma que debería preguntársele al investigador si estaría dispuesto a realizar el mismo experimento a un «ser humano con daño cerebral cuyo nivel mental fuese el mismo que el del animal que pensaba utilizar». De ahí que se cuestione si «el experimento es lo bastante importante como para justificar que se cause sufrimiento a los animales, ¿por qué no lo es como para justificar que se cause sufrimiento a humanos del mismo nivel mental? ¿Cuál es la diferencia entre ambos? ¿Solamente que uno es miembro de nuestra especie y el otro no?». Concluye así el autor que «apelar a esa diferencia revela un perjuicio no más defendible que el racismo o cualquier otra forma de discriminación arbitraria»¹¹. Como contraargumento valdría la pena señalar que para poder identificar una discriminación debe tratarse de seres orgánicos en los que sea posible establecer una comparación real; circunstancia un tanto difícil en este caso por pertenecer a categorías diferentes.

⁷ Varias de los argumentos aquí expuestos, en torno a la naturaleza y dignidad humanas, han sido tratados en profundidad en mi libro *Los olvidados del nacionalsocialismo. Repensar la memoria*, CEPC, Madrid, 2014, pp. 159-186.

⁸ MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, Espasa Calpe, Madrid, 2006, p. 12.

⁹ Para Aristóteles «el Ser se entiende de lo que es accidentalmente o de lo que es en sí», es decir, en ese juego entre potencia y acto. *Metafísica* (siglo IV a.C.), Porrúa, México, 1978, libro V, cap. 7, p. 83.

¹⁰ Cfr. MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, op. cit., pp. 346 y 347.

¹¹ SINGER, P., *Animal Liberation* (1975). Se cita por la edición española *Liberación animal* (trad. de ANDA revisada por Celia Montolio), 2ª ed., Trotta, Madrid, 1999, p. 121.

A la vista de este escenario, quizá sea adecuado abogar por una superación de la concepción puramente científica de las cosas. Por ello, una nota característica para diferenciar al ser humano del animal irracional es su dignidad. Dando una definición prescriptiva, la dignidad humana se puede definir como aquella cualidad intrínseca, inviolable e inherente a cualquier ser humano, «que debe ser aceptada incondicionalmente, no por lo que dice o por lo que hace, sino, simplemente, por el mero hecho de ser»¹². No es una cualidad que tenga que ser otorgada, ya que existe independientemente de que sea o no reconocida por parte de otros hombres, o tan siquiera del consenso político. Por tanto, se puede hablar de un valor intrínseco de la vida humana¹³. Una postura contraria, como la de Mosterín, lleva a afirmar que «los derechos y valores intrínsecos no existen y sólo está justificado hablar de ellos en contextos retóricos, donde el buen fin quizá justifique a veces el mal medio de un uso confuso y mitológico del lenguaje. Nada tiene valor intrínseco. El valor es un efecto de la valoración. Algo tiene valor en la medida en que los valoremos, y no a la inversa. El valor económico de un bien o servicio es el resultante de las valoraciones que los agentes que actúan en el mercado hacen de ese bien. Si nadie lo valora, el bien carece de valor. Lo mismo ocurre con el valor estético y el moral»¹⁴. Si se descarta el valor esencial de la vida humana, indirectamente, se están poniendo en entredicho las acciones tendentes al respeto de los derechos humanos.

En el campo de la ética, elogiar y abogar por la admisión de valores humanos implica acercarse a la realidad del presente cargados del pasado, de un pasado razonable en línea con la igualdad política de todos los seres humanos. La asunción de esta argumentación implica ser conscientes de que una tragedia como la ocurrida durante el nacionalsocialismo puede repetirse de nuevo. Si no se considera al ser humano en cuanto tal, es decir, en cuanto individuo de la especie humana merecedor de un determinado trato. Por consiguiente, resulta preferible utilizar el término ser humano al ser más abarcador e integrador que el de persona o individuo, a pesar de que un análisis detenido muestra que «el uso descriptivo y el uso normativo de estos términos no están tan separados como se puede suponer»¹⁵. Es decir, dentro del concepto de ser humano caben diferentes tipos de personas o de individuos. Deliberadamente no se utiliza el término *humán*¹⁶, sostenido por Mosterín, al considerar que esta terminología acaba por devaluar, jerarquizar y segregar a los seres humanos que no reúnen determinadas condiciones. Con razón, Habermas replantea las dos fórmulas del imperativo categórico kantiano vinculándolas a la

¹² TORRALBA, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, Herder, Barcelona, 2005, p. 400.

¹³ Singer crítica que «obispos y bioeticistas conservadores», todavía «hablen en tono reverencial del valor intrínseco de la vida humana, sin tener en cuenta su naturaleza o calidad», SINGER, P., *Rethinking Life and Death*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 4.

¹⁴ MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, *op. cit.*, p. 380.

¹⁵ LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T., *La pendiente resbaladiza*, Plaza y Valdés y Dilemata, Madrid, 2010, p. 234.

¹⁶ Mosterín considera que el *humán* individual sería un «individuo autónomo y responsable, valioso como tal individuo irreplicable». La persona sería «el *humán* dotado de un destino único, que al menos en parte él mismo se ha labrado». Esto lleva en la práctica a negar «la condición de personas a los infantes prelingüísticos y a los subnormales profundos», «Persona: una familia de nociones interrelacionadas», en DUBY, G. (ed.), *Los ideales del Mediterráneo*, Icaria, Barcelona, 1997, pp. 231 y 232.

existencia de una segunda persona como interlocutor: «La idea de humanidad nos obliga a asumir la perspectiva de un nosotros, desde la que nos contemplemos mutuamente como miembros de una comunidad *inclusiva*, que no excluya a ninguna persona»¹⁷.

Por tanto, quizá sea posible la puesta en valor de una ética del débil como parte de una filosofía (post)metafísica preocupada por el actuar del hombre en relación con sus iguales, sobre todo, con aquellos que de alguna manera presentan una *debilidad*. Bien es verdad que abogar por una ética del débil no significa caer, indefectiblemente, en una ética de la compasión. Resulta preciso sustituir la compasión por la responsabilidad. Una visión lacrimógena de la situación del diferente, del portador de una *debilidad*, no beneficia a nadie: ni al sujeto que la padece ni al que la observa. Por ello, un camino transitable es respetar al otro como un igual. Esta posición persigue como objetivo mirar con respeto, responsabilidad y prudencia las decisiones que afecten a las generaciones venideras, por la cultura que se está promoviendo en el presente y la desazón con que se vislumbra el futuro.

La nueva religión civil imperante en esta modernidad ampliada ha acabado por negar toda realidad ontológica a la naturaleza humana. Una tarea a considerar en el actual tiempo histórico puede ser retomar un concepto de naturaleza humana como el aquí esbozado. Desde ciertos sectores de la sociedad y de los estados se ha promovido un modelo de individualismo y de capitalismo feroces como elementos caracterizadores de la modernidad ampliada que han conducido a una mercantilización del ser humano. Una concepción superadora de una perspectiva puramente científica y mercantilista de las cosas busca postular una definición de dignidad humana que parta de la igualdad política de todos los seres humanos, no estableciendo distintos grados de personas ni distinciones entre éstas y los seres humanos. La constatación de la indiferencia hacia al prójimo reaviva la necesidad de no vivir de espaldas a los demás.

Un calculado optimismo en cuanto a los avances de la biotecnología ayuda a tomar conciencia prudente y responsable frente al abanico de posibilidades que se abren a nuestro alrededor, por su irreversibilidad. La visión de una naturaleza humana con vocación de cierta permanencia puede ayudar a mirar con cautela el perfeccionismo exagerado en la mejora de la humanidad. Esto no significa censurar todo estudio acerca de la evolución o de la genética, pero sí poner atención en la toma de decisiones jurídicas, médicas y éticas que son irreversibles para terceros con la mirada puesta en dejar un mundo habitable.

Universidad Rey Juan Carlos
Joseantonio.santos@urjc.es

JOSÉ ANTONIO SANTOS ARNAIZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]

¹⁷ Cfr. HABERMAS, J., *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, pp. 96-100 (98).