



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Fasciolo, Pablo

El transhumanismo : apelación implícita a la naturaleza humana y su carácter normativo



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Fasciolo, P. (2025). *El transhumanismo: apelación implícita a la naturaleza humana y su carácter normativo*. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/5774>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

El transhumanismo: apelación implícita a la naturaleza humana y su carácter normativo.

TESIS DE MAESTRÍA

Pablo Fasciolo

pablo_fasciolo@yahoo.com.ar

Resumen

Este trabajo reconstruye el debate fundacional entre transhumanistas y bioconservadores en torno a la naturaleza humana y su valor normativo. Examina, por un lado, propuestas transhumanistas que conciben lo humano como plásticamente maleable y sostienen un deber de mejora mediante tecnologías de edición genética, neurociencia e inteligencia artificial. Por otro lado, analiza argumentos bioconservadores que afirman un núcleo de bienes de especie cuya preservación funda la dignidad, la igualdad y la autonomía. Sobre textos canónicos de Bostrom, Savulescu, Pearce, More, Habermas, Fukuyama, Kass, Annas, Agar, Sloterdijk y Agamben, el trabajo muestra que ambas posiciones apelan —explícita o implícitamente— a concepciones de naturaleza humana con pretensión normativa. Se propone distinguir entre mejoras moderadas, compatibles con continuidad identitaria y justicia, y mejoras radicales que introducen discontinuidades riesgosas. El recorte deliberado del período 1998-2014 permite aclarar los ejes conceptuales del debate inicial y deja abierta su actualización futura.

Palabras clave: transhumanismo; bioconservadurismo; naturaleza humana; dignidad; mejora humana.

Abstract

This thesis maps the founding debate between transhumanists and bioconservatives regarding human nature and its normative force. It surveys transhumanist claims that treat humanity as plastically malleable and endorse a duty to enhance via gene editing, neuroscience, and AI, and contrasts them with bioconservative arguments that posit a core of species-goods grounding dignity, equality, and autonomy. Drawing on canonical texts by Bostrom, Savulescu, Pearce, More, Habermas, Fukuyama, Kass, Annas, Agar, Sloterdijk, and Agamben, it shows that both sides explicitly or implicitly rely on normative conceptions of human nature. The study recommends distinguishing moderate enhancements compatible with identity continuity and justice from radical enhancements that risk discontinuities. The

1998–2014 focus clarifies the debate's conceptual origins and sets the stage for later updates.

Keywords: transhumanism; bioconservatism; human nature; dignity; human enhancement.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

FACULTAD DE FILOSOFIA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

EL TRANSHUMANISMO: APELACIÓN IMPLÍCITA A LA NATURALEZA
HUMANA Y SU CARÁCTER NORMATIVO.

AUTOR:

PABLO FASCIOLO

DIRECTOR:

Dr. Rolando Aguiar

CO-DIRECTORA:

Dra. Micaela Anzoátegui

BERNAL, BUENOS AIRES

Introducción

I. TRANSHUMANISMO Y MEJORA HUMANA

I.1. Nick Bostrom y la condición posthumana

- I.1.1. Longevidad radical
- I.1.2. Capacidades cognitivas avanzadas
- I.1.3. Mejoramiento emocional
- I.1.4. Beneficios del mejoramiento humano

I.2. David Pearce y el Imperativo Hedónico

- I.2.1. Superlongevidad
- I.2.2. Superbienestar
- I.2.3. Superinteligencia

I.3. Julian Savulescu y la ética de la mejora humana

- I.3.1. Mejora biomédica y rendimiento deportivo
- I.3.2. Reproducción asistida y beneficencia procreativa
- I.3.3. Responsabilidad ética y acceso equitativo

I.4. Max More y los principios de la filosofía transhumanista

- I.4.1. Principios fundamentales
 - a) Principio de la mejora
 - b) Principio de actualización continua
 - c) Principio de diversidad y pluralidad de opciones
 - d) Principio de responsabilidad y seguridad
- I.4.2. La transformación física y la superación de lo natural

I.5. Peter Sloterdijk y la antropotecnia

- I.5.1. La antropotecnia como co-constitución de *anthropos* y *techne*
- I.5.2. Crítica al humanismo y defensa de la eugenesia
- I.5.3. Hacia una ética posthumanista
- I.5.4. Tecnología, comunicación y nuevas esferas

I.6. Giorgio Agamben y la crítica a la máquina antropológica

- I.6.1. Antiguos y modernos: dos máquinas antropológicas

I.6.2. Humano y animal: replanteo de la dicotomía

I.6.3. Existencia como posibilidad y potencia

I.6.4. Biopolítica y la vida desnuda

II. LA PERSPECTIVA BIOCONSERVADORA

II.1. Perspectivas bioconservadoras: Habermas y Fukuyama

II.1.1. Jürgen Habermas: crítica a la eugenesia liberal

II.1.2. Francis Fukuyama: el transhumanismo como la idea más peligrosa del mundo

II.2. León Kass: dignidad, límites y la sabiduría de la repugnancia

II.2.1. Naturaleza, límites y alimentación

II.2.2. La sabiduría de la repugnancia

II.3. George J. Annas: biotecnología, derechos humanos y la amenaza posthumana

II.3.1. Biotecnología, Derechos humanos y dignidad en riesgo

II.3.2. Hacia un tratado internacional

II.4. Nicholas Agar: eugenesia liberal y límites de la mejora humana

II.4.1. Crítica al optimismo transhumanista

III. BIOCONSERVADORES Y TRANSHUMANISTAS EN EL DEBATE SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

III.1. Francis Fukuyama: esencia humana, dignidad y sufrimiento

III.2. León Kass y la dignidad inherente a la condición humana

III.2.1. La finitud como fuente de significado y la naturaleza como fuente de normatividad

III.3. Jürgen Habermas: naturaleza humana y manipulación genética

III.3.1. Implicaciones éticas, políticas y filosóficas

III.4. Michael Sandel: límites éticos y la defensa de la naturaleza dada

III.5. George Annas: riesgos de la modificación genética y la defensa de la dignidad humana

III.6. Nicholas Agar: eugenesia liberal y la distinción entre mejora moderada y radical

III.7. Transhumanismo: una concepción de la naturaleza humana como maleable

III.7.1. Plasticidad y libertad morfológica

III.8. Julian Savulescu: redefinición de la naturaleza humana y beneficencia procreativa

III.9. David Pearce: redefinición radical de la naturaleza humana

III.9.1. Abolicionismo bioético, bienestar y modificabilidad de la naturaleza

III.10. Max More: principios de Extropía y progreso perpetuo

III.10.1. Naturaleza humana, autotransformación y trascendencia tecnológica

III.11. Sloterdijk y la antropotécnica como auto-diseño humano

IV. TRANSHUMANISTAS Y BIOCONSERVADORES: EL CARÁCTER NORMATIVO DE LA NATURALEZA HUMANA

IV.1. La postura bioconservadora: naturaleza humana como límite normativo

IV.2. El enfoque transhumanista: naturaleza humana como apertura al cambio

IV.3. Perspectivas intermedias y críticas matizadas

Conclusión

Referencias

Introducción

El transhumanismo, popularizado por el teórico Nick Bostrom (2003), se erige como un movimiento cultural, intelectual y científico que postula el imperativo moral de potenciar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana. Bajo este enfoque, se propone la aplicación de innovaciones tecnológicas para erradicar facetas no deseadas de la condición humana, tales como el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento e incluso la mortalidad.

Bostrom, a lo largo de su prolífica obra, ha explorado minuciosamente los riesgos y beneficios asociados al transhumanismo, destacándose su teoría de la “superinteligencia”, la cual sugiere que el desarrollo de una inteligencia artificial equiparable a la humana podría desencadenar consecuencias impredecibles para la humanidad. En su obra *Superintelligence: Path, Dangers, Strategies* (2014), profundiza en las posibles formas en que la inteligencia artificial podría superar a la humana y plantea interrogantes sobre la necesidad de alinear dicha inteligencia artificial con referencia a la cuestión moral.

Allí explora en profundidad los posibles riesgos y desafíos que plantea el desarrollo de una superinteligencia artificial. Según Bostrom (2014), si bien la creación de una inteligencia artificial equiparable o superior a la humana podría traer enormes beneficios, también conlleva peligros existenciales para la humanidad que es necesario considerar cuidadosamente. Argumenta que una vez que se logre desarrollar una inteligencia artificial a nivel humano, es probable que una superinteligencia “que supere enormemente el rendimiento cognitivo de los humanos en prácticamente todos los dominios de interés surja de manera sorprendentemente rápida (Bostrom, 2014, p. 22).

Aunque la probabilidad de este escenario pueda ser moderadamente baja, Bostrom considera que se impone su análisis. Señala además que muchos expertos en IA no ponderaron durante años la posibilidad de que las máquinas superen la inteligencia humana, pues se centraron en crear inteligencia «humana artificial» y no en el potencial de una IA superior (Bostrom, 2014).

Sostienen, asimismo, que una superinteligencia de este tipo sería extremadamente difícil de controlar, ya que incluso si su objetivo final fuera inofensivo, generaría espontáneamente “objetivos instrumentales” como la autopreservación, el mejoramiento cognitivo y la adquisición de recursos (Bostrom, 2014, p. 115).

Para evitar el desastre existencial, el filósofo sueco considera necesario resolver el “problema de control de la IA”, lo cual implica dotar a la superinteligencia de objetivos compatibles con la supervivencia y el bienestar de la humanidad. Sin embargo, el autor advierte que esto es sorprendentemente difícil, ya que la mayoría de los objetivos, cuando se traducen a código implementable por máquinas, conducen a consecuencias imprevistas e indeseables (Bostrom, 2014, p. 220).

Otro exponente destacado es David Pearce (1995), quien aboga por la eliminación del sufrimiento como prioridad moral y propone una «ética del bienestar» basada en biotecnología e inteligencia artificial para mejorar el bienestar humano. En *The Hedonistic Imperative*, Pearce sostiene que la erradicación del sufrimiento es deseable y factible, promoviendo la ingeniería genética y la nanotecnología como medios adecuados

También afirma que «la vida cotidiana en el Edén asistido por drogas puede combinar la euforia más exaltada y amante de la vida con el amor sereno y místico», y que, eventualmente, «el bienestar será parte de nuestra propia naturaleza. Una sólida red de mecanismos homeostáticos garantizará que todos los éxtasis hereditarios tengan puntos de ajuste hedónicos codificados genéticamente mucho más allá de los insignificantes máximos actuales» (Pearce, 1995, p. 9).

Julían Savulescu, filósofo y bioeticista australiano, defiende el empleo de tecnologías para potenciar las capacidades humanas. Junto con Meulen y Kahane (2011), en *Enhancing Human Capabilities*, sostiene la justificación ética del mejoramiento humano y aboga por el uso de tecnologías para promover el bienestar y la igualdad de oportunidades. Afirma que el transhumanismo puede expandir las potencialidades humanas y fomentar la justicia social al permitir que personas con desventajas mejoren sus capacidades y participen plenamente en la sociedad (Savulescu et al., 2011, p. 7).

El mejoramiento humano es una cuestión ética y técnica que podría lograrse mediante tecnologías avanzadas como la ingeniería genética y la nanotecnología. Según Savulescu (2005), la mejora biológica puede ser compatible con la elección y la libertad individual.

Asimismo, se ha sostenido que la administración permitida y controlada de agentes que mejoran el rendimiento, como fármacos y hormonas, podría hacer más justo y seguro el deporte al eliminar prácticas clandestinas (Savulescu, 2005; *The Guardian*, 2005). Del mismo modo, se argumenta que el desarrollo de intervenciones

antienvejecimiento podría aumentar la esperanza de vida y mejorar la satisfacción vital (Savulescu, 2005).

Max More (1990), filósofo y empresario británico, es considerado otro de los principales defensores del transhumanismo. En *The Principles of Extropy* presenta principios éticos y filosóficos que respaldan la mejora y la expansión de las posibilidades humanas mediante el uso de tecnologías.

More argumenta que el transhumanismo es una filosofía de vida orientada a realizar el potencial humano y superar limitaciones biológicas que obstaculizan una vida plena y satisfactoria (More, 1990, p. 18).

Para More (2005), el transhumanismo busca la «continuación y aceleración de la evolución de la vida inteligente más allá de su forma actual y limitaciones humanas mediante la ciencia y la tecnología, guiada por principios y valores que promueven la vida» (p. 3). Destaca que el movimiento se basa en la razón, el progreso y la tecnología, y que no se enfoca en la perfección, sino en la mejora continua.

Expone los Principios de Extropía, que codifican valores y objetivos del transhumanismo, incluyendo «progreso perpetuo, auto-transformación, optimismo práctico, tecnología inteligente, sociedad abierta y pensamiento racional» (More, 2005, p. 5).

Sostiene que el transhumanismo no persigue una utopía estática, sino la creación de un futuro cada vez más rico y diverso. Resalta la importancia de la exploración espacial y de mundos virtuales para el desarrollo de la vida posthumana (More, 2005, p. 4).

Por su parte, Peter Sloterdijk (2000), filósofo y ensayista alemán, aborda temas afines a la tecnología y la mejora humana, aunque su postura no se alinea necesariamente con el transhumanismo en sentido estricto. Su enfoque integra tecnología y cultura para reconfigurar la autocomprensión y la posición del ser humano. En *Normas para el parque humano* propone una redefinición de la educación como «domesticación» genética y aboga por una eugenesia positiva (p. 9).

Sostiene que, con el desciframiento del genoma humano, se ha trascendido la idea de dominar y controlar la naturaleza mediante la técnica y se ha introducido el problema de la eugenesia y las «antropotécnicas». Esto plantea cuestiones críticas sobre la

naturaleza humana y exige decisiones urgentes que no se resuelven con una moralidad humanista simplista ni con la filosofía pastoral de Heidegger (Sloterdijk, 2000, p. 12).

La introducción del término «antropotecnica» generó un debate inmediato. En *Normas para el parque humano*, Sloterdijk se centra en las implicaciones de las tecnologías de ingeniería genética y sus consecuencias para el futuro de la humanidad. Su enfoque difiere del de Habermas, Fukuyama y Sandel, quienes subrayan amenazas a la autonomía y a la naturaleza humana. Sloterdijk explora la «cría» y la plasticidad humana, esto es, la capacidad de autoformación. En trabajos posteriores afirma que «los humanos no encuentran nada extraño cuando se exponen a más creación y manipulación, y no hacen nada perverso cuando se transforman autotecnológicamente» (Sloterdijk, 2004, p. 16).

El filósofo alemán entiende la vida como un proceso de auto-experimentación. En *Experimentos con uno mismo* (2003), sostiene que vivir implica conducir experimentos consigo mismo y presenta a los seres humanos como «artistas de la existencia» (Sloterdijk, 2003, p. 17).

Si bien algunas de sus ideas se asocian al posthumanismo, Sloterdijk rechaza dualismos y busca fusionar tecnología y cultura para remodelar la posición del ser humano en el mundo contemporáneo (Roney & Rossi, 2021).

El pensamiento de Sloterdijk sobre la mejora humana se inscribe en un debate más amplio acerca de la relación entre tecnología y biopolítica, trabajado por diversos autores, entre ellos Campbell (2011). Asimismo, Giorgio Agamben ha desarrollado una indagación propia en torno a dicha relación, aunque desde una perspectiva que no reconoce una naturaleza humana determinante del fin del ser humano.

En *Lo abierto: el hombre y el animal* (2006), Agamben examina qué significa ser humano y cómo opera el poder soberano al producir «vida desnuda», esto es, una forma de vida fuera de las prácticas sociales ordinarias y abierta a la intervención directa del poder.

Agamben (2006) se pregunta «¿de qué manera dentro del hombre se ha separado al hombre del no hombre, y lo animal de lo humano?» (p. 16) y describe esta operación como el funcionamiento de la máquina antropológica. Señala, a propósito de Linneo, las

dificultades para distinguir lo humano de lo no humano desde la ciencia natural (Agamben, 2006, p. 23).

El autor sostiene que el ser humano no posee una esencia fija y definida, sino que su existencia es contingente y abierta a múltiples posibilidades (Agamben, 2006, p. 63). Esta perspectiva desafía presupuestos aristotélico-tomistas que informan la antropología filosófica y cuestiona distinciones morales basadas en lo humano y lo inhumano (Lechte & Newman, 2012).

Este panorama perfila una nueva visión del ser humano que convoca a científicos de diversas disciplinas y a filósofos con intereses afines: prolongar la existencia humana mediante la modificación y mejora de nuestra propia naturaleza. Se busca aplicar tecnología para superar límites impuestos por la herencia biológica y genética.

Se plantea, incluso, la alteración o abolición de la naturaleza humana para mejorar aspectos físicos, morales y emocionales, así como para prolongar la existencia eliminando el dolor, el sufrimiento e, incluso, la muerte. En esencia, estas propuestas cuestionan la noción misma de naturaleza humana o su relevancia normativa.

Desde hace décadas, una parte sustantiva del debate en torno al transhumanismo y a las implicaciones de las biotecnologías se ha centrado en el «enhancement» y en el uso de la medicina y la tecnología para superar aspectos de nuestra biología. Bostrom caracteriza como «bioconservadores» a los críticos de estas ideas. A este grupo pertenecen figuras como Francis Fukuyama, Jürgen Habermas, George Annas, entre otros.

Estos bioconservadores, alarmados por posibles consecuencias personales y sociales del mejoramiento humano, abogan por prohibiciones o fuertes restricciones a las tecnologías de enhancement y recomiendan abstenerse de modificar o trascender la naturaleza humana. Para Fukuyama (2002), debemos proteger aquello que otorga dignidad y estatus moral a los humanos, relacionado con la complejidad y totalidad de nuestra existencia (p. 172).

Para esta perspectiva, intentar ir más allá de lo estrictamente humano amenaza algo intrínsecamente valioso, al implicar control sobre rasgos genéticos de futuras generaciones en aras de la mejora. El enhancement podría socavar un aspecto fundamental de la condición humana: la naturaleza humana y, por ende, su dignidad.

Por su parte, muchos transhumanistas sostienen que no cabe invocar una violación de la naturaleza humana para rechazar la intervención biotecnológica, pues cuestionan la existencia de una naturaleza humana estable y normativa. En general, proponen:

- Rechazo de una naturaleza humana estable y normativa. Aunque a veces la nieguen, conciben una idea implícita de naturaleza humana que los orienta a favor de las mejoras. Junto con desaprobando la noción clásica de naturaleza humana, proponen otra que describa mejor la realidad del hombre y sirva para evaluar moralmente qué mejoras realizar.
- Crítica a la estabilidad ontológica. El ser humano se concibe como una mente o conciencia en un soporte físico, el cuerpo. Bajo esta óptica, habría dos grandes ámbitos susceptibles de mejora.
- Cuestionamiento de la normatividad. No sería relevante si las mejoras provienen de fuentes externas —ingeniería genética, fármacos, biotecnología— o de la propia actividad del individuo. Lo importante es el resultado: la potenciación de capacidades, con independencia del medio utilizado.
- Equivalencia moral de medios. Si la expectativa de vida se duplicara por intervención genética o por hábitos saludables, el dato moralmente relevante sería la mayor longevidad, no el origen del cambio.
- Negación de un deber de protección de una «naturaleza» dada. En su versión neoliberal, el discurso transhumanista enfatiza el individualismo y la autonomía, priorizando decisiones personales por sobre saberes compartidos y tradiciones. Este énfasis puede desatender dimensiones comunitarias y culturales.

La visión transhumanista esbozada afirma que la esencia de lo humano es la búsqueda de mejora y superación, y que la tecnología es un medio legítimo para esos fines. Transformarnos en algo distinto de lo que hoy somos se presenta como parte de lo que nos define; no hacerlo podría contradecir nuestra propia tendencia a la auto-trascendencia.

Autores asociados al posthumanismo, como Sloterdijk y Agamben, cuestionan la existencia de una «naturaleza humana» fija. Aunque rechazan su función normativa, recurren al concepto para discutir los alcances y límites de las intervenciones tecnológicas.

Algunos transhumanistas sostienen que la noción de naturaleza humana no prescribe cómo actuar; otros reconocen, implícitamente, que toda antropología conlleva una praxis y cierta obligación de seguirla. En este sentido, tanto bioconservadores como defensores del *enhancement* apelan a concepciones de naturaleza humana que sustentan sus argumentos y decisiones.

Partimos de la aguda observación de Michael Hauskeller (2013): pese a su retórica confrontada, tanto transhumanistas como bioconservadores apelan —explícita o implícitamente— a una concepción normativa de la naturaleza humana para fundamentar sus posturas. De este modo, el verdadero debate no reside en aceptar o rechazar la existencia de dicha naturaleza, sino en dos modos antagónicos de comprenderla y valorarla.

A partir de este marco, el presente estudio se propone elucidar las concepciones específicas de naturaleza humana que subyacen en ambas perspectivas y analizar el carácter normativo que esta adquiere en cada una. Dicha aproximación revela la complejidad del debate y sugiere que la posición aquí defendida podría alinearse más estrechamente con los planteamientos bioconservadores.

La investigación se organiza en tres momentos analíticos:

- Descripción y análisis de las perspectivas transhumanista y bioconservadora, junto con sus posturas sobre el mejoramiento humano.
- Elucidación de la concepción de naturaleza humana implícita en los bioconservadores y de aquella que fundamenta el proyecto de transformación transhumanista.
- Explicación de cómo la naturaleza humana opera como concepto normativo en ambos bandos.

Este trabajo se concibe como una síntesis de las discusiones fundacionales (aproximadamente entre 1998 y 2014) en torno a la naturaleza humana provocadas por el surgimiento del transhumanismo. Su objetivo no es ofrecer una revisión exhaustiva de desarrollos posteriores, sino reconstruir el núcleo problemático inicial que estructuró el debate —la oposición transhumanismo/bioconservadurismo— y su empleo normativo de dicha noción. La integración de literatura más reciente y aplicada quedará reservada para futuras investigaciones. La selección bibliográfica prioriza textos fundacionales y controversias tempranas del campo. Se delimita temporalmente el corpus para clarificar

el origen de los ejes conceptuales; por ello, la bibliografía posterior se menciona solo de modo indicativo.

I. Transhumanismo y mejora humana

El transhumanismo constituye un movimiento filosófico y cultural que promueve el uso de la tecnología con el fin de ampliar las capacidades físicas, cognitivas y emocionales del ser humano. A diferencia de otras corrientes filosóficas, no se limita a una especulación teórica, sino que incide directamente en debates éticos y políticos sobre la posibilidad de una mejora radical de la condición humana.

En lo que sigue, reconstruyo el “estado inicial” del debate más que su desarrollo completo. Este recorte permite aislar las categorías y argumentos canónicos sobre los que luego se expanden las discusiones contemporáneas.

La propuesta transhumanista de modificar y mejorar al ser humano no es novedosa ni ajena a la historia de la humanidad. Durante milenios, la interacción entre el hombre, la ciencia y la cultura ha generado transformaciones significativas en la sociedad y en el individuo, evidentes en la creación de sistemas educativos, leyes y la adopción de prácticas tecnológicas como la agricultura.

En épocas pasadas, la idea de alterar al ser humano mediante la biotecnología era un tema relegado principalmente a la literatura y al cine de ciencia ficción, influenciado por la confianza cultural en la racionalidad tecnológica del siglo XX. Sin embargo, en la actualidad, el optimismo tecnocientífico ha resurgido gracias a la propuesta filosófica, científica y cultural del transhumanismo, que ha ganado relevancia en las discusiones interdisciplinarias.

El transhumanismo plantea la posibilidad de que el hombre pueda reinventarse y liberarse de las restricciones biológicas y psicológicas inherentes a su naturaleza. Diéguez (2017) ha identificado dos corrientes principales dentro de este movimiento: el transhumanismo cultural o crítico, que enfatiza la mejora humana a través de aspectos culturales como la educación y la organización social, y el transhumanismo tecnocientífico, que aboga por la utilización de la biotecnología y la tecnología para modificar la esencia misma del ser humano y alcanzar niveles superiores de vida y existencia.

El transhumanismo cultural aboga por superar las categorías que han generado una visión sesgada de la realidad, buscando una integración más holística inspirada en la figura del *cyborg*, que desafía las convencionales dualidades entre lo natural y lo artificial, lo vivo y lo inerte. En cambio, el transhumanismo tecnocientífico busca modificar radicalmente la condición humana aprovechando tecnologías como la nanotecnología, la biotecnología y la inteligencia artificial para lograr mejoras sustanciales, incluida la posibilidad de una vida sin fin. Esta búsqueda de la inmortalidad reduce la relevancia de las preocupaciones culturales sobre la vida después de la muerte y las reflexiones éticas y antropológicas sobre la finitud humana. Ambos tipos de transhumanismo coinciden en la necesidad de atenuar o modificar los valores que han frenado el avance humano, eliminando las fronteras entre el ser humano y la máquina. Según Diéguez (2017), “la integración con la máquina y la superación de lo biológico y lo corporal son esenciales para la trascendencia humana” (p. 46).

En este sentido, la aspiración es ejercer el derecho a elegir el fenotipo deseado, lo que implica una transformación profunda de nuestra comprensión de la existencia humana y las posibilidades creativas e inteligentes del ser humano.

Nick Bostrom (2003), filósofo sueco y líder destacado en el campo de la Inteligencia Artificial, ha contribuido significativamente al desarrollo del transhumanismo. En su obra seminal define el transhumanismo como:

Un movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y conveniencia de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón, especialmente mediante el desarrollo y la implementación de tecnologías capaces de eliminar el envejecimiento y mejorar en gran medida intelectual, física y psicológicamente (p. 4).

Esta definición subraya la importancia de explorar las ramificaciones y los desafíos éticos asociados con el avance tecnológico en el ámbito humano. Bostrom argumenta que los seres humanos deben trascender los límites impuestos por su herencia biológica para alcanzar su máximo potencial, lo que implica reevaluar las percepciones convencionales sobre la naturaleza humana y una apertura a las posibilidades ofrecidas por el progreso científico y tecnológico.

Un hito significativo en la promoción del transhumanismo fue la redacción de la *Declaración Transhumanista* por parte de la World Transhumanist Association (WTA,

1998). WTA en 2008 cambió su nombre a Humanity+ para reflejar una actitud más inclusiva y positiva hacia toda la humanidad. Aunque Humanity+ es la organización central del movimiento transhumanista, el Institute for Ethics and Emerging Technologies (IIEET), fundado por Nick Bostrom y James Hughes, desempeña un papel destacado en el ámbito académico, aportando al análisis crítico de las tecnologías emergentes y defendiendo una perspectiva "tecnoprogresista".

Esta declaración, elaborada originalmente por un grupo internacional de autores, entre ellos Nick Bostrom, Max More y Natasha Vita-More, y modificada a lo largo de los años (Bostrom et al., 1998/2009), establece ocho principios fundamentales que delinean los valores y objetivos prácticos del movimiento transhumanista.

Esta declaración establece ocho principios fundamentales que delinean los valores y objetivos prácticos del movimiento transhumanista:

- El impacto profundo que la ciencia y la tecnología tendrán en el futuro de la humanidad. El transhumanismo vislumbra la posibilidad de ampliar el potencial humano más allá de las limitaciones actuales, incluyendo el envejecimiento, las deficiencias cognitivas y las restricciones impuestas por el entorno terrestre.
- Potencial humano aún no se ha realizado en su totalidad y que existen innumerables posibilidades para mejorar las condiciones humanas a través del desarrollo tecnológico.
- El mal uso de las nuevas tecnologías. Es crucial abordar cuidadosamente estos riesgos para evitar consecuencias perjudiciales para la humanidad.
- La necesidad de invertir en investigación para comprender y mitigar los riesgos asociados con el avance tecnológico, así como para acelerar los beneficios potenciales.
- La reducción de los riesgos propios de la existencia y el desarrollo de medios para preservar la vida y la salud, así como para mejorar el conocimiento humano.
- Políticas inclusivas y responsables que consideren tanto las oportunidades como los riesgos asociados con el desarrollo tecnológico.
- El bienestar de todos los seres sintientes, incluidos los seres humanos, los animales no humanos y cualquier forma de vida artificial futura.
- La libertad de elección personal en cuanto a la mejora y modificación humana, incluido el acceso a tecnologías que mejoren diversas capacidades humanas y prolonguen la vida.

Las mejoras propuestas por el transhumanismo provienen de diversas áreas tecnológicas, como la nanotecnología, la biotecnología, la tecnología de la información y la ciencia cognitiva. Herramientas como la inteligencia artificial, la ingeniería genética y la interfaz cerebro-máquina se consideran fundamentales para transformar la experiencia humana.

1. Nick Bostrom y la condición posthumana

Nick Bostrom es uno de los principales teóricos del transhumanismo y sus aportes han resultado decisivos para delinear la noción de *posthumano*. Según el autor, este concepto refiere a seres personales cuyas capacidades exceden ampliamente las de cualquier humano actual, y que solo podrían alcanzarse mediante intervenciones tecnológicas avanzadas (Bostrom, 2013). La idea de posthumanidad no describe únicamente un ideal futurista, sino un horizonte práctico de transformación biológica, cognitiva y emocional.

Bostrom (2013) identifica tres capacidades centrales que caracterizarían a los posthumanos: **longevidad radical, capacidades cognitivas avanzadas y mejoramiento emocional**.

1. 1. Longevidad radical

La primera capacidad se vincula con una extensión significativa de la vida humana. No se trata de prolongar la vejez, sino de mantener la salud física y mental en condiciones óptimas durante un período considerablemente mayor al actual. Gracias a los avances en biotecnología, medicina regenerativa y terapias celulares, el individuo podría permanecer activo, productivo y lúcido por décadas adicionales, superando así el límite biológico de la senescencia (Bostrom, 2013, p. 29).

1. 2. Capacidades cognitivas avanzadas

La segunda capacidad propuesta consiste en un aumento drástico de las facultades intelectuales, que incluiría la memoria, el razonamiento abstracto, la resolución de problemas y la creatividad. Estas mejoras serían posibles mediante la integración de la neurociencia cognitiva con la inteligencia artificial y la neuroingeniería, permitiendo niveles de comprensión y análisis inaccesibles para la mente humana actual (Bostrom, 2013).

1. 3. Mejoramiento emocional

La tercera capacidad corresponde a la regulación y profundización de la vida emocional. El mejoramiento emocional apunta a la posibilidad de experimentar emociones más ricas y equilibradas, lo que incrementaría la calidad de vida y la resiliencia psicológica. Herramientas como la ingeniería genética, la psicoterapia avanzada y la farmacología de nueva generación figuran entre los medios para alcanzar este objetivo (Bostrom, 2013).

1. 4. Beneficios del mejoramiento humano

Bostrom argumenta que volverse posthumano podría ser “bueno para nosotros” (2013, p. 32). En su visión, las mejoras tecnológicas ofrecen tres beneficios fundamentales:

1. **Reducción del sufrimiento.** El mejoramiento humano permitiría eliminar enfermedades, aliviar el dolor crónico y abordar de manera más eficaz los trastornos mentales (Bostrom, 2013).
2. **Ampliación del potencial humano.** La expansión de nuestras capacidades cognitivas y emocionales abriría horizontes inéditos de creatividad, comprensión y autorrealización personal (Bostrom, 2005).
3. **Contribuciones sociales significativas.** Las capacidades posthumanas ampliarían el rango de problemas que la humanidad puede enfrentar, generando aportes colectivos más robustos y eficaces. Bostrom (2008) subraya que este salto cualitativo permitiría abordar desafíos intelectuales y tecnológicos de alta complejidad, promoviendo un progreso compartido.

En conjunto, la propuesta de Bostrom ofrece una visión optimista sobre la posibilidad de trascender los límites biológicos y mejorar fundamentalmente la condición humana. Su planteo encarna la tesis central del transhumanismo: mediante el desarrollo y la aplicación responsable de tecnologías emergentes, la humanidad puede superar limitaciones consideradas hasta ahora insuperables (Bostrom, 2003, p. 4).

No obstante, este ideal plantea interrogantes éticos y antropológicos de gran relevancia: ¿qué significa ser humano si nuestras capacidades se rediseñan radicalmente?, ¿cómo garantizar la equidad en el acceso a estas tecnologías?, ¿qué riesgos emergen si la

superinteligencia escapa a nuestro control? Tales cuestiones son retomadas en las discusiones de otros pensadores como David Pearce y Julian Savulescu, quienes amplían y tensionan los alcances del proyecto posthumano.

2. David Pearce y el Imperativo Hedónico

David Pearce es uno de los filósofos más influyentes del transhumanismo contemporáneo. Desde su *The Hedonistic Imperative* (1995), sostiene que la humanidad tiene la responsabilidad moral de erradicar el sufrimiento mediante el uso de la biotecnología, la genética y la neurociencia. Este planteo, denominado *Imperativo Hedónico*, descansa en tres ejes centrales: la superlongevidad, el superbienestar y la superinteligencia (Pearce, 1995; 2007; 2012).

2. 1. Superlongevidad

Pearce entiende la muerte por envejecimiento como un “problema técnico” susceptible de resolverse con investigación biomédica (Pearce, 2007). Propone que la prolongación radical de la vida no solo es posible, sino también deseable, pues permitiría ampliar la autonomía de los individuos y superar las limitaciones biológicas impuestas por la evolución. En esta línea, considera que extender la vida indefinidamente constituye una meta legítima de la civilización tecnológica (Pearce, 2012).

2. 2. Superbienestar

El núcleo del *Imperativo Hedónico* se encuentra en la abolición del sufrimiento. Pearce plantea que, mediante la edición genética y la neurociencia avanzada, es posible reconfigurar los sistemas de recompensa cerebral para eliminar el dolor, la depresión y la ansiedad. Su objetivo no se limita a alcanzar un umbral de neutralidad emocional, sino instaurar estados sostenidos de placer y bienestar superiores a los actuales (Pearce, 1995; 2012). Este “rediseño del sustrato de la experiencia” sería, para Pearce, un imperativo ético ineludible.

2. 3. Superinteligencia

La inteligencia aumentada ocupa un lugar estratégico en su propuesta. Pearce argumenta que el desarrollo de superinteligencias artificiales y la potenciación cognitiva humana son necesarios para gestionar con seguridad la transición hacia un mundo libre

de sufrimiento (Pearce, 2015). La superinteligencia, en este sentido, actúa como condición de posibilidad para alcanzar tanto la superlongevidad como el superbienestar.

En conjunto, los tres pilares delineados por Pearce configuran un horizonte ético de transformación biotecnológica orientado a la felicidad y la erradicación del sufrimiento. Su enfoque ha generado amplios debates respecto a los límites de la intervención humana y los riesgos de rediseñar la vida consciente.

3. Julian Savulescu y la ética de la mejora humana

Julian Savulescu, filósofo y bioeticista australiano, ha sido una de las voces más influyentes en los debates contemporáneos sobre el mejoramiento humano. En su obra *Enhancing Human Capacities*, subraya la importancia del desarrollo científico no solo para combatir enfermedades, sino también para potenciar de manera positiva las habilidades físicas, intelectuales y emocionales de las personas (Savulescu, 2011, p. xv). Para el autor, la ciencia biomédica tiene un papel crucial en la construcción de una vida más plena y en la expansión de las oportunidades individuales.

Savulescu (2011) sostiene que tecnologías emergentes como la ingeniería genética y la neurofarmacología no deben limitarse a fines terapéuticos, sino orientarse también a la optimización del bienestar humano (p. xv). Desde su perspectiva, estas intervenciones poseen un valor ético porque promueven la justicia distributiva y la igualdad de oportunidades, asegurando beneficios colectivos sostenidos en el tiempo (Savulescu, 2011, p. xv).

3. 1. Mejora biomédica y rendimiento deportivo

Un aspecto controvertido de su propuesta se vincula con el uso de sustancias para mejorar el rendimiento deportivo. En *Enhancing Human Capacities*, Savulescu (2011) defiende que tales prácticas no contradicen el espíritu deportivo, sino que son una expresión de la capacidad humana de buscar la mejora racional de sus facultades (p. 331). Ya en trabajos anteriores, junto con otros autores, argumentó que “la capacidad humana de buscar la mejora a través de la razón” legitima la manipulación biológica con fines de optimización atlética (Savulescu et al., 2004, p. 667).

Incluso en declaraciones públicas, como en *The Guardian* (2005), Savulescu sostuvo que el dopaje deportivo puede considerarse coherente con la naturaleza humana, en tanto refleja el ejercicio de una facultad distintiva: la posibilidad de transformar y

perfeccionar el propio cuerpo. Desde este enfoque ético, el uso de drogas para la mejora deportiva constituye no solo una práctica aceptable, sino también un camino legítimo para alcanzar nuestro potencial humano.

3. 2. Reproducción asistida y beneficencia procreativa

El compromiso de Savulescu con la mejora humana se extiende al ámbito reproductivo. En su artículo *New Breeds of Humans: The Moral Obligations to Enhancement*, sostiene que los futuros padres tienen la obligación moral de seleccionar embriones sanos y evitar la transmisión de anomalías graves (Savulescu, 2005, p. 38). Esta postura, conocida como *beneficencia procreativa*, no implica la eliminación de personas con discapacidades, sino la prevención de sufrimiento y la maximización del bienestar de las generaciones futuras.

3. 3. Responsabilidad ética y acceso equitativo

No obstante, Savulescu reconoce que las tecnologías de mejora humana plantean desafíos éticos y sociales significativos. Advierte que su implementación debe ser ética y socialmente responsable, asegurando un acceso justo y equitativo para toda la sociedad (Savulescu, 2011, p. 7). Solo de este modo las prácticas de mejoramiento podrán evitar desigualdades y cumplir con su potencial transformador.

En conjunto, la bioética de Savulescu articula una defensa del mejoramiento humano como una obligación moral y social. Al enfatizar la responsabilidad de usar la ciencia biomédica para optimizar nuestras capacidades, propone una visión del progreso humano orientada a la ampliación de oportunidades, la reducción del sufrimiento y la justicia distributiva. Su perspectiva abre debates complejos sobre los límites de la intervención en la naturaleza humana y la necesidad de marcos normativos que garanticen un uso justo de estas tecnologías.

4. Max More y los principios de la filosofía transhumanista

Max More, filósofo británico radicado en Estados Unidos, es considerado uno de los principales precursores del movimiento transhumanista. En su influyente artículo *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, publicado en 1990, defiende el uso de la tecnología como medio para trascender las restricciones biológicas y culturales propias de la condición humana. Su perspectiva busca dotar a la humanidad de herramientas conceptuales y prácticas para superar los límites que obstaculizan la realización plena del

potencial humano. Para More (1990), el transhumanismo constituye una filosofía de vida que promueve una visión dinámica, optimista y abierta al crecimiento continuo, en donde la ciencia, la razón y la tecnología deben estar al servicio de la expansión de nuestras capacidades y de la erradicación del “mayor mal”: la muerte (p. 10).

En esta conceptualización, More reconoce la influencia del humanismo ilustrado y sus valores racionalistas y progresistas. Sin embargo, se distancia de él en un punto clave: mientras el humanismo se centra en la educación y la cultura para perfeccionar la naturaleza humana, el transhumanismo propone la transformación activa de dicha naturaleza mediante el uso audaz de la tecnología. En *The Transhumanist Reader*, editado junto a Natasha Vita-More, señala que el término “transhumano” refleja la superación del humanismo, al anticipar y aceptar las transformaciones radicales que afectarán la naturaleza y el potencial de nuestras vidas (More & Vita-More, 2013, p. 4). Desde esta óptica, la naturaleza humana no es concebida como un fin en sí mismo ni como un límite inviolable, sino como un punto de partida perfectible dentro de un proceso evolutivo en constante reconfiguración.

More afirma que, mediante la aplicación cuidadosa pero decidida de la tecnología sobre nosotros mismos, podemos llegar a ser algo que ya no pueda describirse propiamente como humano, sino como *posthumano*. Para explicitar su doctrina, propone cuatro principios fundamentales que constituyen la base de su filosofía transhumanista: mejora, actualización continua, diversidad y pluralidad de opciones, y responsabilidad y seguridad.

4. 1. a. Principio de la mejora

El primero de estos principios, el de *mejora*, subraya el compromiso con el desarrollo guiado de cualquier recurso que incremente nuestras capacidades y libertades. Ello incluye la modificación biológica y neurobiológica, la colonización del espacio, la expansión de la inteligencia más allá de los límites cerebrales actuales y la búsqueda de una sabiduría en permanente construcción (More, 1990, p. 17). El postulado se funda en la convicción de que ningún misterio es sagrado ni impenetrable y que lo desconocido debe ceder ante el avance de la mente inteligente. Desde esta perspectiva, la trascendencia tecnológica de la humanidad constituye una tarea ética y práctica: la ciencia y la tecnología son herramientas legítimas para dominar la realidad y superar las barreras físicas y mentales.

4. 1. b. Principio de actualización continua

El segundo principio, denominado *actualización continua*, ocupa un lugar central en la filosofía de More. En *The Transhumanist Reader*, sostiene que los seres humanos deberían esforzarse de manera permanente por mejorar y desarrollarse mediante la adopción de tecnologías y prácticas que potencien el bienestar, la conciencia y la capacidad cognitiva (More, 2013, p. 5). Para el autor, el progreso perpetuo no reconoce límites predeterminados y está anclado en la convicción de que no existe un techo epistémico ni ontológico al desarrollo humano (More, 2013, p. 6).

En este marco se inserta la defensa de la *libertad morfológica*, entendida como el derecho humano a rediseñar y modificar el propio cuerpo de acuerdo con las preferencias individuales, más allá de la restauración médica tras una lesión. La libertad morfológica abarca la posibilidad de elegir la forma corporal y de habitar diferentes configuraciones, incluidas las virtuales. Para More (2013), el verdadero transhumanismo consiste en posibilitar que cada persona altere y mejore su cuerpo de acuerdo con sus propios estándares, eliminando restricciones políticas, culturales, biológicas y psicológicas al desarrollo humano ilimitado (p. 15).

4. 1. c. Principio de diversidad y pluralidad de opciones

El tercer principio, el de *diversidad y pluralidad de opciones*, sostiene que las personas deberían contar con el derecho y la libertad de elegir cómo modificar o mejorar sus cuerpos y mentes, siempre que no perjudiquen a otros. La diversidad es concebida como una fuerza positiva y necesaria para el desarrollo humano, mientras que la experimentación y la exploración de nuevas posibilidades son vistas como condiciones imprescindibles para el progreso y la evolución cultural y biológica. Por ello, no resulta sorprendente que los transhumanistas apoyen la elección personal en el uso de transformaciones tecnológicas autodirigidas, como los tratamientos antienviejecimiento, la críonica, los potenciadores cognitivos y los moduladores del estado de ánimo (More, 2013, p. 13).

4. 1. d. Principio de responsabilidad y seguridad

El cuarto principio, el de *responsabilidad y seguridad*, enfatiza que la autotransformación tecnológica debe estar acompañada de un compromiso ético e intelectual constante. More (2005) sostiene que individuos, empresas y sociedades tienen la responsabilidad de garantizar que las tecnologías de mejora sean seguras y no causen daños a las personas ni a la colectividad. La superación de las limitaciones humanas exige

una vigilancia permanente y una ética de la responsabilidad que combine pensamiento crítico, aprendizaje continuo, creatividad, proactividad y experimentación responsable (p. 5).

4. 2. La transformación física y la superación de lo natural

La filosofía de More contempla además la transformación física como un objetivo legítimo y deseable. A través de la biotecnología y la ingeniería genética, sería posible ampliar la salud, la longevidad, la fuerza, la resistencia, la velocidad y la belleza, generando así un bienestar integral (More, 1993, p. 22). Estas transformaciones no solo conducirían a una mayor felicidad y realización personal, sino que también constituirían un indicador del progreso colectivo hacia la condición posthumana. Ejemplos como los “músculos inteligentes” que se contraen con mayor eficiencia, o la edición genética para prevenir enfermedades, ilustran la manera en que la biología puede convertirse en un campo de rediseño orientado al mejoramiento humano.

En este contexto, lo “natural” aparece asociado a lo dado y limitado, lo cual, para More (2013), constituye un aspecto negativo de la existencia humana (pp. 4-5). La cultura, el ambiente y la herencia biológica son concebidos como factores restrictivos que deben ser superados mediante la tecnología. De este modo, cualquier limitación actual — sea física, intelectual o psicológica— es reinterpretada como un problema técnico susceptible de resolución.

La propuesta de More articula una filosofía transhumanista que se fundamenta en principios éticos y filosóficos de libertad, diversidad, responsabilidad y seguridad. Su objetivo último es promover la mejora humana mediante el uso consciente de la tecnología, con miras a la superación de las limitaciones biológicas y culturales que condicionan la existencia. Al situar el progreso científico y tecnológico como motores de la evolución, More (1990, 1993, 2005, 2013) establece un marco conceptual que inspira y ordena gran parte del discurso transhumanista contemporáneo.

En definitiva, el pensamiento de More no se limita a un ideal abstracto, sino que plantea una guía práctica para la autotransformación y el progreso humano. Su filosofía extropiana, que combina optimismo, apertura y rigor racional, constituye un llamado a abrazar la ciencia y la tecnología como instrumentos para alcanzar un mayor bienestar, libertad y plenitud. En este sentido, la visión de More se integra al debate general del transhumanismo, complementando y dialogando con otros pensadores como David

Pearce, Nick Bostrom y Julian Savulescu, en torno a la posibilidad de que la humanidad trascienda su naturaleza actual y se encamine hacia un futuro posthumano.

Lo expuesto hasta aquí respecto a la mejora humana mediante la tecnología establece un punto de partida relevante para comprender la perspectiva de Peter Sloterdijk sobre el posthumanismo.

5. Peter Sloterdijk y la antropotecnia

El filósofo alemán Peter Sloterdijk ha sido reconocido como uno de los principales defensores de la intervención biotecnológica en la especie humana. En su influyente conferencia de julio de 1999, *Regeln für den Menschenpark (Normas para el parque humano, 2003)*, planteó que el humanismo ha fracasado en su intento de controlar las tendencias más destructivas del ser humano mediante la educación y la cultura (Sloterdijk, 2003, p. 167). Frente a ese fracaso, sostiene que la humanidad debería orientarse hacia la ingeniería genética y la eugenesia totalitaria, proponiendo el concepto de **antropotécnica**, central en su pensamiento y que ya hemos introducido en este trabajo.

Sloterdijk describe su empresa intelectual en términos de una biografía del *homo immunologicus*, guiada por la hipótesis de que allí se encuentra el entramado de donde surgen las antropotécnicas: “Entiendo, con esta última expresión, los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (Sloterdijk, 2003, p. 24).

5. 1. La antropotecnia como co-constitución de *anthropos* y *techne*

La antropotecnia puede definirse como una determinación ontológica de la co-constitución de *anthropos* y *techne* y sus permutaciones históricas, más que como una simple teoría de la naturaleza humana entendida como animal racional. A diferencia de otras filosofías recientes de la tecnología, Sloterdijk amplía el alcance del concepto al incluir tanto artefactos materiales como prácticas culturales que buscan trascender y remodelar conscientemente al ser humano. Según Roney y Rossi (2021), la antropotecnia se inscribe en una constelación más amplia vinculada a la noción de “tecnologías del yo”, es decir, un conjunto de prácticas y artes de la vida (p. 4).

5. 2. Crítica al humanismo y defensa de la eugenesia

Para Sloterdijk (2003), la creencia en el hombre como ser racional, libre y autónomo es ilusoria: “La idea de que el hombre es un ser racional, libre y autónomo es un mito. En realidad, la biología determina en gran medida nuestra conducta y nuestros rasgos de personalidad” (p. 167). Esta afirmación refuerza su argumento a favor de la eugenesia como herramienta legítima para mejorar la calidad de la especie. De este modo, critica al humanismo por su excesiva confianza en la razón como solución a los problemas humanos y sostiene que la razón es apenas una de las múltiples herramientas que los individuos emplean para interpretar el mundo. En *Regeln für den Menschenpark* concluye que “el futuro del ser humano dependerá cada vez más de la tecnología, la ingeniería genética y la inteligencia artificial, y no de las virtudes humanas como la razón, la libertad o la creatividad” (Sloterdijk, 2003, p. 167).

5. 3. Hacia una ética posthumanista

Sloterdijk describe al ser humano como una “extraña criatura” cargada de enfermedades genéticas y limitaciones, pero también capaz de superarlas mediante la bioingeniería y la inteligencia artificial. Esta visión lo lleva a proponer una ética posthumanista basada en la aceptación de la tecnología como parte intrínseca de la existencia humana. En *Sociedades increíbles: ensayos sobre lo no cotidiano*, afirma que “la tecnología es una fuerza autoengendrante de la humanidad” (Sloterdijk, 2006, p. 75). Allí aboga por una “globalización civil” sustentada en la interconexión y colaboración entre personas, posibilitada por la tecnología y orientada a trascender las identidades culturales y nacionales tradicionales (Sloterdijk, 2006, p. 77).

5. 4. Tecnología, comunicación y nuevas esferas

En continuidad con estas reflexiones, en *Esferas III: Espumas* Sloterdijk (2004) explora cómo las tecnologías de la comunicación y la información han configurado una nueva esfera de interconexión entre los seres humanos, donde los límites entre lo humano y lo tecnológico se difuminan. Este análisis refuerza su argumento de que la tecnología se ha vuelto constitutiva de la vida humana, requiriendo una ética que reconozca e integre esta realidad.

La filosofía de Sloterdijk, enraizada en el concepto de antropotecnia, constituye una crítica radical al humanismo tradicional y una apuesta por la biotecnología y la inteligencia artificial como vectores de futuro. Al concebir la tecnología como parte esencial de la condición humana y al cuestionar los supuestos de autonomía y racionalidad

que han definido al ser humano en la tradición filosófica, propone un marco posthumanista que invita a pensar la vida más allá de sus límites biológicos y culturales. En este sentido, su aporte se suma a las voces transhumanistas que, como More, Pearce, Bostrom y Savulescu, plantean la necesidad de repensar los fundamentos de lo humano en la era tecnológica

Procurando cerrar este repertorio de pensadores, dentro del panorama filosófico contemporáneo, emerge la figura destacada de Giorgio Agamben, cuya posición en relación al posthumanismo revela matices y profundidades dignos de análisis.

6. Giorgio Agamben y la crítica a la máquina antropológica

En su obra *Lo abierto: el hombre y el animal* (2006), Giorgio Agamben desarrolla una antropogénesis del ser humano que dialoga con propuestas como la de Peter Sloterdijk. Ambos coinciden en considerar que la antropogénesis constituye un punto clave para comprender la esencia del humanismo y sus formas históricas y contemporáneas. Sin embargo, mientras Sloterdijk enfatiza la tensión interna entre humanidad y animalidad, Agamben busca dismantelar el dispositivo humanista que sostiene la identidad humana. Según el filósofo italiano, “la máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello siendo siempre menos y más que sí mismo” (Agamben, 2006, p. 63).

La noción de *máquina antropológica* describe un mecanismo destinado a llenar el vacío de la identidad humana. Por un lado, presupone una característica definitoria —la razón o el lenguaje— que excluye al animal. Pero, dado que la frontera entre lo humano y lo animal es incierta, la máquina requiere un “puente” que conecte ambos polos. Este se establece mediante una operación de inclusión/exclusión: se incorpora a la humanidad a un ser previamente excluido, o se excluye de la humanidad a un ser incluido en ella. En ambos casos, se produce una “zona de excepción”, ni animal ni humana, en la que la humanidad debe definirse siempre a través de una decisión contingente.

6. 1. Antiguos y modernos: dos máquinas antropológicas

Agamben (2006) distingue entre la máquina antropológica de los antiguos y la de los modernos. La primera funciona mediante la inclusión de un afuera no humano en el

hombre. De allí emergen figuras como el esclavo, el bárbaro o el extranjero, considerados “animales con forma humana” (p. 76). La segunda, en cambio, actúa por exclusión de un adentro: aísla lo no-humano en el interior del hombre. Sus figuras paradigmáticas son el *homo alalus* —un ser privado de lenguaje— y, en la modernidad, el judío, concebido como “no-hombre producido en el hombre” (Agamben, 2006, p. 76).

Sin embargo, Agamben sostiene que este dispositivo se encuentra agotado: “ya no hay más tareas históricas mediante las cuales la humanidad o un pueblo puedan conquistar su humanidad en tanto mundo abierto sobre lo velado de su animalidad” (2006, p. 167). La detención de la máquina antropológica exige dejar la animalidad fuera del ser, no para negarla sino para reconocerla como un existente más allá de la distinción entre ser y ente (Agamben, 2006, p. 167).

6. 2. Humano y animal: replanteo de la dicotomía

El filósofo italiano replantea así la dicotomía entre lo humano y lo animal, mostrando cómo ambos polos coexisten en cada individuo. De este modo, “si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre [...] entonces la cuestión del hombre [...] debe ser formulada en nuevos términos” (Agamben, 2006, p. 35). Inspirado en Heidegger, Agamben abre dos posibles escenarios posthumanistas:

- a) Un “hombre posthistórico” que ya no oculta su animalidad, sino que la gobierna mediante la técnica (Agamben, 2006, p. 146).
- b) Un “pastor del ser” que asume su latencia animal sin dominarla, pensándola como puro abandono (Agamben, 2006, p. 146).

6. 3. Existencia como posibilidad y potencia

En *La comunidad que viene*, Agamben (1996) radicaliza su crítica al sostener que “el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico” (p. 31). Lo que define al ser humano no es una naturaleza fija, sino la condición de posibilidad y potencia: existir como apertura a múltiples configuraciones. En este sentido, el hombre es siempre deudor de su propia existencia, nunca en posesión de una identidad plena. La antropología, por tanto, revela que la esencia del ser humano es ser su propia potencia, vivir en el umbral entre ser y no ser (Agamben, 1996, p. 31).

6. 4. Biopolítica y la vida desnuda

El análisis de Agamben sobre la mejora humana adquiere una dimensión crítica en el marco de su obra *Homo Sacer: El poder soberano y la vida desnuda* (2003). Allí desarrolla el concepto de **vida desnuda**, entendida como la existencia humana reducida a mera biología, privada de valor político, social o cultural (p. 16). Este concepto se origina en la escisión entre *bios* (vida política) y *zoé* (vida biológica), que expulsa la vida biológica del ámbito político y la vuelve objeto de exclusión y vulnerabilidad.

Según Agamben, la “naturaleza humana” es una construcción política y cultural, históricamente utilizada para justificar procesos de exclusión y discriminación. Por ello, interpreta la mejora humana en el marco de la biopolítica: tecnologías como la manipulación genética y la bioingeniería pueden transformarse en instrumentos de control en manos del poder soberano, que regula la vida de acuerdo con intereses particulares (Agamben, 2003).

Para Agamben (2003), la mejora no representa un camino hacia la libertad o la autonomía, sino un medio de dominación y subyugación de la vida. La idea de naturaleza humana se convierte en una herramienta biopolítica que define quién merece el derecho a la vida y quién queda excluido (p. 16). En este sentido, su postura contrasta con los transhumanistas que celebran la biotecnología como vía de emancipación. Mientras autores como More, Pearce, Bostrom o Savulescu abogan por la optimización biotecnológica del ser humano, Agamben advierte sobre los riesgos de que tales prácticas se conviertan en mecanismos de control y exclusión.

La reflexión de Agamben articula una crítica profunda al humanismo y al transhumanismo. Su noción de máquina antropológica muestra que la identidad humana no es un dato fijo, sino una construcción atravesada por exclusiones. Al mismo tiempo, su análisis de la vida desnuda revela cómo la biopolítica contemporánea amenaza con reducir la existencia a mera biología manipulable. Frente a los proyectos que buscan mejorar al ser humano mediante la técnica, Agamben propone repensar la cuestión del hombre en términos de potencia, posibilidad y apertura, desafiando tanto las concepciones tradicionales del humanismo como los entusiasmos acríticos del transhumanismo.

I. La perspectiva bioconservadora.

La perspectiva bioconservadora, dentro del ámbito filosófico y científico, se posiciona como una crítica general hacia la mejora humana, caracterizada por un enfoque conservador que defiende la inviolabilidad de lo intrínsecamente humano, como el genoma y los derechos fundamentales. Aunque no constituye un movimiento institucionalizado, este grupo de pensadores comparte argumentos similares y persigue un objetivo común: proteger la condición humana de las pretensiones de aquellos que buscan trascenderla artificialmente.

Desde esta perspectiva, se argumenta que la tecnología y su aplicación con el propósito de mejorar al ser humano (*human enhancement*) pueden representar una amenaza para la naturaleza humana. Se sostiene que ciertas prácticas e intervenciones en el cerebro o el genoma humano podrían cruzar fronteras que ponen en riesgo lo que se considera un aspecto fundamental de la condición humana: su naturaleza esencial.

Desde finales del siglo XX hasta la actualidad, hemos presenciado avances vertiginosos en campos como la edición génica y la neurociencia, permitiendo intervenir activamente en la configuración de la naturaleza humana. Conscientes de las posibles consecuencias perturbadoras derivadas de estas tecnologías, sectores alarmados se inclinan por prohibir las tecnologías del *enhancement* y sugieren abstenernos de modificar y/o trascender nuestros propios límites.

1. Perspectivas bioconservadoras: Habermas y Fukuyama

Los enfoques bioconservadores se caracterizan por insistir en la prohibición o restricción de las tecnologías de mejora humana y por sugerir la abstención de toda tentativa de modificar o trascender los límites biológicos y culturales que tradicionalmente han definido a la especie. Este sector del debate filosófico se muestra profundamente preocupado por las consecuencias éticas, sociales y políticas del transhumanismo. Entre sus exponentes más influyentes se encuentran Jürgen Habermas y Francis Fukuyama, cuyas obras han dejado una huella notable en la antropología filosófica contemporánea y en la discusión global sobre los riesgos de la mejora biotecnológica.

1.1. Jürgen Habermas: crítica a la eugenesia liberal

El filósofo alemán Jürgen Habermas elaboró en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (2002) una de las críticas más contundentes contra la posibilidad de una eugenesia de carácter liberal. Esta obra, presentada

inicialmente durante la ceremonia del Premio de la Paz de la Asociación de Libreros Alemanes en 2001, marca un punto de inflexión en el debate sobre la legitimidad moral y política de las tecnologías de perfeccionamiento humano.

Habermas sostiene que las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras “menoscaban la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida” (2002, p. 87). Lo que está en juego no es simplemente la técnica genética en sí misma, sino el modo y el alcance de su aplicación. De hecho, el propio autor aclara que “la autolimitación normativa en el trato que damos a la vida embrionaria no puede referirse a las intervenciones genéticas como tales. Está claro que el problema no es la técnica genética sino su modo de aplicación y su alcance” (Habermas, 2002, p. 63).

Su preocupación central radica en cómo la manipulación genética afectaría la autocomprensión moral y cultural de los sujetos. Según Habermas, “la alteración de los genes humanos a través de la ingeniería genética impacta directamente en cuestiones fundamentales de la identidad de nuestra especie. Nuestra auto-comprensión como pertenecientes al *homo sapiens* conforma la base sobre la cual se erigen nuestras representaciones legales y morales” (2002, pp. 37-38). En esta línea, advierte que las intervenciones irreversibles podrían socavar las condiciones de igualdad y autonomía, con consecuencias profundas para la dignidad humana.

De manera particular, Habermas subraya que la relación entre padres e hijos se transformaría de forma radical si se introducen intervenciones eugenésicas. La reproducción pasaría a ser un procedimiento artificial de selección de descendencia, lo que convertiría a los hijos en productos de intenciones ajenas. En sus palabras:

En la medida en que su cuerpo (*Leib*) se revela al adolescente manipulado eugenésicamente como algo también hecho, la perspectiva de participante de la ‘vida vivida’ choca con la perspectiva cosificadora del productor o bricolador. Pues los padres vinculan a la decisión sobre el programa genético de su hijo unas intenciones que después se transformarán en expectativas respecto al mismo, pero sin conceder al destinatario la posibilidad de posicionarse revisoramente. Las intenciones programadoras de los padres, sean estos ambiciosos amigos de

experimentaciones o sólo progenitores preocupados, tienen el peculiar estatus de una expectativa unilateral e irrevocable (Habermas, 2002, p. 72).

A partir de este razonamiento, el autor contrapone la supuesta libertad de los padres para decidir sobre la composición genética de su descendencia frente a la verdadera libertad que debe preservarse: la del niño, entendida como la posibilidad de elegir una vida propia y asumirse como autor único de su biografía.

Habermas (2002) sintetiza las consecuencias irreversibles del perfeccionamiento humano en una serie de aspectos centrales:

- **Autonomía limitada:** los individuos modificados carecerían de la posibilidad de concebirse como autores únicos de sus vidas, ya que sus decisiones quedarían condicionadas por intenciones ajenas (p. 45).
- **Distorsión de la relación padres-hijos:** la manipulación genética introduciría una asimetría radical, rompiendo la reciprocidad propia de las relaciones intersubjetivas y de la acción comunicativa (p. 88).
- **Cosificación del cuerpo:** los individuos experimentarían su corporeidad como algo producido técnicamente, lo que contradice la distinción kantiana entre objetos y personas (p. 77).
- **Irreversibilidad de las modificaciones:** a diferencia de la educación, que admite revisión y cambio, las alteraciones genéticas son definitivas y privan al sujeto de reorientar su biografía (p. 89).
- **Incapacidad de responder al destino:** los individuos no podrían evaluar críticamente su situación vital, quedando reducidos a la resignación o el resentimiento (p. 109).
- **Impacto multigeneracional:** las consecuencias no solo afectarían a los individuos intervenidos, sino que se transmitirían a sus descendientes, consolidando desigualdades estructurales (p. 119).

En *Entre naturalismo y religión* (2006), Habermas amplía su análisis de los riesgos asociados al perfeccionamiento humano. Allí señala que la creciente tecnificación de la vida “altera profundamente nuestra autocomprensión ética” y advierte que este proceso puede socavar la percepción de nosotros mismos como seres moralmente autónomos e iguales (Habermas, 2006, p. 214). Además, enfatiza la contingencia del

nacimiento como fundamento de la autonomía moral: “con la decisión irreversible que una persona toma sobre la composición deseada del genoma de otra persona, surge un tipo de relación interpersonal desconocida hasta ahora” (p. 220).

Otro aspecto importante en esta obra es el reconocimiento de la necesidad de un diálogo entre perspectivas seculares y religiosas. Habermas (2006) considera que las tradiciones religiosas pueden aportar intuiciones morales relevantes, especialmente en torno a la convivencia y la ética de la vida (p. 151). Por ello insiste en que las decisiones sobre tecnologías de mejora no deben quedar únicamente en manos de especialistas, sino que requieren un debate público amplio y plural: “Las nuevas tecnologías nos impelen a entablar un discurso público sobre la recta comprensión de la forma de vida cultural como tal” (Habermas, 2002, p. 28).

1. 2. Francis Fukuyama: el transhumanismo como la idea más peligrosa del mundo

El politólogo estadounidense Francis Fukuyama también se ha convertido en un referente del bioconservadurismo, especialmente a partir de la publicación de *Nuestro futuro posthumano* (2002a). Allí califica al transhumanismo como “la idea más peligrosa del mundo”, subrayando que los intentos de modificar la naturaleza humana ponen en riesgo la dignidad y la igualdad.

Según Fukuyama, la noción de esencia humana constituye el fundamento último de la igualdad y de los derechos. Esta esencia se expresa en lo que denomina *Factor X*, un elemento ambiguo pero esencial que clasifica a un ser como humano y le confiere dignidad incondicional (Fukuyama, 2002b, p. 171). En sus palabras:

Detrás de esta idea de la igualdad de derechos está la creencia de que todos poseemos una esencia humana.... Esta esencia, y la visión de que los individuos por lo tanto tienen un valor inherente, está en el corazón del liberalismo político. Pero modificar esa esencia es el núcleo del proyecto transhumanista (Fukuyama, 2002b, pp. 150-151).

Fukuyama también advierte sobre el riesgo de que la manipulación genética o la neurofarmacología se conviertan en instrumentos de control social. Recurriendo a la imagen del *soma* huxleyano, sostiene que sería difícil oponerse a un fármaco que produjera felicidad y cohesión social de forma artificial, pero precisamente allí radica el peligro de sumisión y pacificación (Fukuyama, 2002b, pp. 52-56).

En su crítica al transhumanismo hedonista, particularmente al de David Pearce, Fukuyama enfatiza el valor positivo de emociones como la ansiedad y la incertidumbre. Estos estados, lejos de ser meras cargas evolutivas, son catalizadores de creatividad, innovación y adaptabilidad (Fukuyama, 2002a, p. 190). Por ello, la eliminación de tales emociones podría conducir al estancamiento cultural y social: “Si elimináramos estas emociones mediante mejoras biotecnológicas, podríamos poner en riesgo nuestra capacidad de evolucionar y responder adecuadamente a nuevos retos” (2002a, p. 195).

En *Transhumanism* (2004), Fukuyama retoma esta crítica y la vincula al problema de la igualdad social. Advierte que las tecnologías de mejora podrían ampliar las brechas existentes, favoreciendo a quienes tengan acceso a ellas (p. 49). Asimismo, subraya que el sufrimiento cumple un papel constitutivo en la experiencia humana: “El sufrimiento en sí mismo es un elemento importante de lo que nos hace humanos. Es a través de la lucha contra la adversidad que desarrollamos virtudes como el coraje, la empatía y la resiliencia” (Fukuyama, 2004, p. 45).

Esta concepción se profundiza en *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* (2018), donde el autor vincula el sufrimiento con la empatía y la solidaridad. Allí afirma que la experiencia compartida de la vulnerabilidad constituye la base de la *isothymia*, o el deseo de ser reconocidos como iguales: “El fundamento de la misma se encuentra en gran medida en la comprobación mutua de nuestra vulnerabilidad colectiva, y nuestra disposición común para sufrir y vencer los distintos retos” (Fukuyama, 2018, p. 145).

En conjunto, las perspectivas de Habermas y Fukuyama expresan la preocupación bioconservadora por salvaguardar la autonomía, la dignidad y la igualdad frente a las propuestas transhumanistas. Ambos autores coinciden en señalar que la manipulación genética y la biotecnología pueden provocar consecuencias irreversibles que socaven la autocomprensión moral de la especie y pongan en riesgo el fundamento normativo de la vida social.

Mientras Habermas enfatiza la amenaza a la autonomía individual y a la reciprocidad en las relaciones intersubjetivas, Fukuyama subraya la vulneración de la dignidad vinculada al *Factor X* y la pérdida de virtudes humanas forjadas en la adversidad. En ambos casos, el temor central es que la transición hacia lo posthumano desemboque en un escenario de deshumanización, donde la igualdad y la libertad queden comprometidas.

2. León Kass: dignidad, límites y la sabiduría de la repugnancia

Dentro de la familia bioconservadora, León Kass (2002), bioético y filósofo estadounidense, se ha consolidado como una de las voces más críticas del transhumanismo. Su postura se caracteriza por una oposición explícita a las aspiraciones de perfeccionamiento humano y por la defensa de los límites constitutivos de la naturaleza humana. En *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Kass articula con especial claridad los fundamentos de su posición, ofreciendo un marco conceptual que se ha convertido en referencia obligada dentro del debate.

En el capítulo titulado *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, Kass sostiene que el programa transhumanista, “con su promesa de superar todas las limitaciones humanas a través de la biotecnología, representa una amenaza fundamental a nuestra humanidad. No es simplemente una extensión de la medicina terapéutica, sino un intento radical de rediseñar la naturaleza humana” (Kass, 2002, p. 277). A su juicio, las propuestas transhumanistas no constituyen una prolongación natural de la medicina, sino un quiebre cualitativo que amenaza con socavar los aspectos más valiosos de la existencia.

Para Kass, la promesa de una vida sin límites, sin envejecimiento e incluso sin muerte desconoce que “son justamente las limitaciones las que dan significado a nuestras vidas” (2002, p. 280). Así, el intento de erradicar la mortalidad y las restricciones biológicas no solo resulta ilusorio, sino que erosiona los fundamentos de la experiencia humana. La vulnerabilidad, la finitud y la necesidad de superación constituyen, en su perspectiva, condiciones constitutivas de la dignidad.

El bioético estadounidense advierte que las técnicas de mejoramiento humano, en particular las relacionadas con la manipulación genética, plantean dilemas que exceden lo meramente técnico o médico. Según él, dichas intervenciones “tienen el potencial de transformar radicalmente la esencia misma de lo que constituye la humanidad” (Kass, 2002, p. 285). El problema central no reside en los medios empleados, sino en las consecuencias éticas de alterar de manera irreversible la autocomprensión de lo humano.

De allí que Kass insista en que “la dignidad humana se encuentra estrechamente relacionada con nuestra existencia corpórea, nuestra mortalidad y nuestra capacidad de superación” (2002, p. 290). La biotecnología orientada a la superación de estas condiciones debilitaría el suelo mismo de la dignidad. En una advertencia significativa,

subraya que una sociedad que adopte el transhumanismo “corre el riesgo de perder de vista los valores humanos fundamentales: el coraje frente a la adversidad, la compasión ante el sufrimiento, la sabiduría que viene de la experiencia de la finitud” (2002, p. 295).

La oposición de Kass al transhumanismo no implica un rechazo absoluto al progreso médico. Por el contrario, aboga por un enfoque prudente, que valore los avances terapéuticos sin traspasar ciertas fronteras éticas. En *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Kass (2003) enfatiza que “nuestra dignidad como seres humanos está arraigada en nuestra finitud, en nuestra conciencia de la mortalidad y en nuestra capacidad para enfrentar y superar los desafíos que nuestra naturaleza nos impone” (p. 22).

En este sentido, distingue entre una “dignidad básica”, vinculada a la autonomía, la igualdad y los derechos, y una “dignidad plena”, relacionada con la experiencia de vivir como humanos, en interacción con los demás y en reconocimiento de nuestra vulnerabilidad. La mejora radical atentaría contra ambos niveles de dignidad: por un lado, desestabilizaría la autonomía y la igualdad que nos definen como especie; por otro, erosionaría la experiencia encarnada que da sentido a la vida humana. “Podemos y debemos defender tanto la dignidad del ser humano como la dignidad de ser humano” (Kass, 2008, p. 306).

2. 1. Naturaleza, límites y alimentación

La defensa de Kass de los límites humanos encuentra una expresión particular en su obra *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*. Allí explora cómo el acto de comer constituye un paradigma de nuestra relación con el mundo. Para él, la alimentación trasciende la necesidad biológica: “El comer es el acto arquetípico de nuestra relación con el mundo. A través de él, nos relacionamos íntimamente con la naturaleza, con otros seres humanos y con nosotros mismos” (Kass, 2004, p. 3).

En este marco, la alimentación se convierte en símbolo de nuestra condición moral. Durante las comidas, “aprendemos moderación, compartimos con otros y practicamos la conversación civilizada” (Kass, 1994, p. 132). Las costumbres alimentarias, además, son “quizás el indicador más revelador del carácter nacional y sus aspiraciones culturales” (Kass, 1994, p. 185). Incluso reflejan nuestra comprensión del orden natural: “La forma en que obtenemos, preparamos y consumimos alimentos es un reflejo de nuestra relación con el mundo natural” (Kass, 1994, p. 220).

Así, el acto de alimentarse demuestra que los límites biológicos no son meros obstáculos, sino marcos de sentido que nutren nuestras prácticas éticas y culturales.

2. 2. La sabiduría de la repugnancia

En su ensayo *The Wisdom of Repugnance* (1997), Kass formula uno de sus argumentos más célebres y controvertidos. Allí defiende la “sabiduría de la repugnancia” como principio moral para evaluar las nuevas tecnologías biomédicas. Según él, la repugnancia no es una mera reacción irracional, sino “la expresión emocional de una sabiduría profunda, más allá de la capacidad de la razón para articularla plenamente” (Kass, 1997, p. 20).

Este principio se traduce en el rechazo a prácticas que despiertan repugnancia inicial, como la clonación, en tanto manifestaciones de riesgos graves y límites éticos. En palabras de Kass: “la capacidad de sentir repugnancia es una parte importante de nuestra sensibilidad moral, y perderla podría llevarnos a aceptar prácticas que violan aspectos fundamentales de nuestra humanidad” (1997, p. 20).

El autor reconoce, sin embargo, que la repugnancia ha servido históricamente para justificar prejuicios. Advierte que “las aversiones que experimentamos en el pasado pueden transformarse en aceptaciones en el presente” (Kass, 1997, p. 22). Aun así, insiste en que estas emociones pueden ser “nuestro último refugio moral frente a la creciente marea del interés propio racional” (p. 22).

En una síntesis reveladora, concluye:

Tenemos razón al resistir la arrogante afirmación de que todo en el mundo está abierto a cualquier uso que podamos desear o idear. [...] La repugnancia puede no ser la mejor guía para lo mentalmente tangible, pero es la primera mano de la sabiduría, que puede ser nuestra mejor guía para reconocer que aquí, incluso aquí, podemos estar enfrentándonos a los límites de lo humano” (Kass, 1997, p. 24).

En su conjunto, la obra de León Kass plantea una defensa de la naturaleza humana como límite normativo frente a las tentaciones transhumanistas. Para él, los intentos de rediseñar la especie amenazan con deshumanizarnos, erosionando tanto la dignidad básica como la dignidad plena que configuran nuestra identidad. Al mismo tiempo,

reconoce el valor del progreso médico, siempre que este respete los marcos éticos que nos permiten sostener nuestra condición humana.

Sus críticas al transhumanismo, fundamentadas en la dignidad, los límites biológicos, la finitud y la sabiduría de la repugnancia, ofrecen una de las expresiones más influyentes del bioconservadurismo contemporáneo.

3. George J. Annas: biotecnología, derechos humanos y la amenaza posthumana

Siguiendo la línea bioconservadora, George J. Annas (2002), reconocido director del Centro de Derecho de Salud, Ética y Derechos Humanos de la Universidad de Boston, ha formulado una crítica contundente al transhumanismo y al mejoramiento humano a través de la biotecnología. Sus trabajos iniciales —particularmente los relacionados con gobernanza bioética y tratados internacionales— han fijado un marco normativo temprano que sigue siendo central en el debate actual.

Annas considera que los intentos de “mejorar” la naturaleza humana mediante intervenciones tecnológicas son peligrosos y potencialmente deshumanizantes. A su juicio, estas prácticas podrían conducir a la creación de una nueva especie de *posthumanos* que perciban a los humanos no modificados como inferiores, generando así dinámicas de discriminación estructural e incluso de violencia. En su artículo “Genism, Racism, and the Prospect of Genetic Genocide”, Annas (2002) advierte:

La creación de una especie posthumana probablemente resultaría en la peor forma de opresión jamás vista en la historia humana. Los posthumanos verían a los humanos como inferiores, incluso salvajes, y los humanos probablemente verían a los posthumanos como una amenaza y, si pudieran, participarían en un intento preventivo de matarlos antes de que ellos mismos fueran asesinados o esclavizados por los posthumanos (p. 286).

3. 1. Biotecnología, Derechos humanos y dignidad en riesgo

Annas rechaza la idea de que el mejoramiento tecnológico represente un auténtico progreso. Recuerda que la historia ofrece múltiples ejemplos de cómo los intentos de perfeccionar a la especie humana han desembocado en catástrofes éticas. En *American Bioethics: Crossing Human Rights and Health Law Boundaries*, sostiene que “la historia

nos enseña que los intentos de mejorar la naturaleza humana a menudo han tenido consecuencias desastrosas. Desde la eugenesia hasta los experimentos médicos nazis, los esfuerzos por ‘perfeccionar’ a los seres humanos han llevado a algunas de las peores atrocidades de la historia” (Annas, 2005a, p. 30).

Este señalamiento revela una constante en su crítica: el riesgo de que la biotecnología repita lógicas de exclusión y abuso que han acompañado a proyectos perfeccionistas en el pasado.

El bioeticista insiste en que el transhumanismo y las tecnologías de mejoramiento amenazan con socavar nociones fundamentales de derechos humanos y dignidad humana. “Los derechos humanos se basan en la idea de una humanidad compartida” (Annas, 2002, p. 153). En la medida en que se cree una clase de seres mejorados, esa base compartida se vería comprometida, poniendo en cuestión el carácter universal de los derechos.

De manera consistente, en *The Man on the Moon, Immortality, and Other Millennial Myths: The Prospects and Perils of Human Genetic Engineering*, Annas (2000) analiza las implicaciones éticas, políticas y legales de la emergente ingeniería genética. Destaca, entre otros problemas, la falta de comprensión pública sobre estas tecnologías, la concentración del control en pocos actores, la experimentación en seres humanos y la obsolescencia de los marcos legales vigentes (p. 162).

3. 2. Hacia un tratado internacional

Una de sus propuestas más relevantes es la urgencia de un tratado internacional que establezca límites claros frente a prácticas como la clonación humana o las alteraciones heredables. Junto con Andrews e Isasi, Annas (2002) reclama “un tratado internacional” que prohíba la manipulación genética con consecuencias transgeneracionales y que fije mecanismos de control (p. 771). Según el autor, la ausencia de tales acuerdos convierte a las biotecnologías de mejora en potenciales “armas de destrucción masiva”, pues podrían desencadenar escenarios de genocidio entre especies humanas y posthumanas (Annas, 2000, p. 162).

En este marco, Annas insiste en que “alterar la naturaleza humana amenaza la dignidad y los derechos humanos fundamentales” (2000, p. 773). El núcleo de su argumento reside en que la igualdad que sustenta los derechos humanos depende de la creencia compartida en una humanidad común. “La alteración de nuestra naturaleza

humana sin considerar nuestra humanidad y valores fundamentales podría socavar tanto la dignidad humana como los derechos humanos” (Annas, 2000, p. 73).

La obra de George J. Annas articula una visión profundamente crítica de la biotecnología aplicada al mejoramiento humano. Sus advertencias apuntan a tres dimensiones principales:

1. **Histórica:** la continuidad con proyectos de perfeccionamiento humano que derivaron en atrocidades.
2. **Ética y jurídica:** la amenaza a la dignidad y a la noción universal de derechos humanos.
3. **Política internacional:** la necesidad de un marco normativo global que limite prácticas de alteración heredable y proteja a la humanidad de riesgos existenciales.

En conjunto, su postura se inserta en la tradición bioconservadora que busca salvaguardar la dignidad y la igualdad frente a los peligros de la poshumanidad. Para Annas, las tecnologías que aspiran a rediseñar lo humano no representan progreso, sino un riesgo inminente de deshumanización, exclusión y violencia.

4. Nicholas Agar: eugenesia liberal y límites de la mejora humana

Dentro del debate sobre las tecnologías de mejoramiento humano, el filósofo australiano Nicholas Agar representa una posición cautelosa, diferenciada tanto del entusiasmo transhumanista como del rechazo bioconservador radical. Sus aportaciones se ubican en un contexto de finales de la década de 1990 y comienzos del 2000, cuando las discusiones en torno a la clonación, la ingeniería genética, la terapia génica y la selección de embriones adquirieron visibilidad pública y filosófica.

En este apartado se sigue su formulación en *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement* (2004), donde sistematiza y populariza el enfoque anticipado por Joseph Fletcher. No se abordan aquí las extensiones posteriores de su pensamiento, sino los lineamientos iniciales que definieron su posición en el debate.

En su artículo de 1998, “Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancements”, Agar defiende el uso de la clonación, la terapia génica y otras biotecnologías para facultar a los padres en la mejora de ciertas características de sus hijos. El planteamiento se fundamenta en una concepción de mercado libre, vinculada a la libertad de elección

individual. Frente a la eugenesia autoritaria, de carácter coercitivo, su propuesta pone énfasis en las libertades reproductivas, con una visión optimista sobre el futuro desarrollo de las biotecnologías reproductivas, aunque con un criterio de precaución.

Posteriormente, en *Humanity's End* (2010), Agar adopta una postura más crítica. Allí se distancia de las principales líneas de mejora propuestas por el transhumanismo — tecnológica, terapéutica, filosófica y sociológica— y de sus bases tecnológicas, como la genética, la nanotecnología y la robótica. El autor cuestiona la viabilidad de un futuro configurado por tales transformaciones y alerta sobre sus implicaciones sociales y culturales.

En *Why We Can't Really Say What Post-persons Are*, Agar (2012) sintetiza su escepticismo: “Los transhumanistas a menudo asumen que las capacidades cognitivas mejoradas radicalmente conducirán automáticamente a una mayor felicidad y realización. Pero esta suposición ignora la complejidad de la experiencia humana y los muchos factores que contribuyen a una vida significativa” (p. 144).

Agar articula una versión liberal de la eugenesia que, siguiendo a Fletcher, se enmarca en lo que suele denominarse “nueva eugenesia”. Según él:

Los avances recientes en el entendimiento de la herencia humana ofrecidos por la nueva genética han auspiciado un resurgimiento de la eugenesia. Mientras que la postura clásica de la eugenesia autoritaria buscaba producir ciudadanos que se ajustaran a un solo modelo, la marca distintiva de la nueva eugenesia liberal es la neutralidad del Estado [...] La eugenesia liberal propone que lleguemos a los mejores arreglos internos y sociales permitiendo a los futuros padres guiarse por sus valores al momento de elegir acrecentamientos (Agar, 2004, pp. 137-138).

Este enfoque reconoce la legitimidad de que los padres elijan, en ejercicio de su autonomía, determinadas mejoras para sus hijos, siempre que no medie imposición estatal. Con ello, Agar se aparta de la tradición eugenésica coercitiva del siglo XX y la sustituye por un paradigma centrado en la libertad individual.

Una contribución clave de Agar consiste en la distinción entre mejora moderada y mejora radical. En *Truly Human Enhancement* (2014), define la primera como aquellas

intervenciones que elevan atributos y habilidades a niveles cercanos a lo actualmente posible para los seres humanos. La segunda, en cambio, se refiere a mejoras que superan ampliamente las capacidades naturales actuales, introduciendo discontinuidades significativas en la condición humana (Prefacio, xi).

La mejora moderada, en esta lógica, preserva la continuidad con la experiencia humana, mientras que la mejora radical podría producir seres con dotes intelectuales y físicas tan avanzadas que resultarían apenas reconocibles como humanos. De allí la cautela de Agar frente al transhumanismo, que asume sin reservas la deseabilidad de esta segunda categoría.

4. 1. Crítica al optimismo transhumanista

El enfoque de Agar se distancia tanto de los bioconservadores, como Habermas y Fukuyama, como de los transhumanistas más entusiastas. A diferencia de los primeros, no rechaza de plano las tecnologías de mejora; y frente a los segundos, cuestiona la idea de que el aumento radical de las capacidades garantice mayor bienestar o cohesión social.

En *Humanity's End* (2010), expone con detalle estas reservas. Reconoce que “las tecnologías de mejora radical tienen el poder de crear seres cuyas dotes intelectuales y físicas podrían estar mucho más desarrolladas que las de los individuos considerados válidos en *Gattaca*” (p. 10). Sin embargo, advierte que no existe garantía de que tales seres convivan en un marco democrático ni de que sus avances se traduzcan en un futuro social armonioso (pp. 152-157).

Asimismo, critica el planteamiento transhumanista de que la identidad humana subsistiría incluso tras una hipotética “volcadura” de la mente en un superordenador. Frente a estas proyecciones, Agar (2010) enfatiza la necesidad de investigar en qué áreas la tecnología informática puede efectivamente potenciar la capacidad humana y cuáles son sus límites (pp. 18, 56-81).

Otro punto de distancia con el transhumanismo se refiere al proyecto de eliminar el envejecimiento. Para Agar (2010), esta empresa es altamente improbable a corto plazo, debido a la complejidad de los factores genéticos, ambientales y epigenéticos implicados. La falta de un conocimiento biológico fundamental suficiente constituye, a su juicio, un obstáculo insalvable en el horizonte inmediato. Por ello, su cautela frente a las promesas

transhumanistas no implica rechazo al progreso científico, sino una invitación a reconocer los límites y a evitar el exceso de expectativas.

En suma, el pensamiento de Nicholas Agar articula una posición intermedia en el debate sobre el mejoramiento humano. Su defensa inicial de la eugenesia liberal, basada en la libertad reproductiva y en la neutralidad estatal, lo distingue tanto de la eugenesia coercitiva clásica como de la oposición bioconservadora estricta. No obstante, su distinción entre mejora moderada y radical, y su crítica al optimismo transhumanista, lo sitúan como una voz cautelosa que alerta sobre los riesgos de alterar radicalmente la condición humana.

Agar reconoce el potencial de las biotecnologías para mejorar atributos humanos significativos, pero rechaza la idea de que dichas transformaciones radicales conduzcan necesariamente a vidas mejores o más justas. Su posición invita a pensar la mejora como un campo donde deben equilibrarse libertad, prudencia y sentido de los límites, sin caer ni en el rechazo absoluto ni en la aceptación acrítica.

II. Bioconservadores y Transhumanistas en el debate sobre la naturaleza humana.

Estamos en un momento crucial en la evolución humana. El progreso acelerado en biotecnología, ingeniería genética y biología sintética ha desbloqueado oportunidades inéditas para modificar y potenciar nuestras habilidades humanas. Este desarrollo ha impulsado —como se expuso en el capítulo precedente— el movimiento transhumanista, que promueve el uso de estas tecnologías para superar las limitaciones biológicas y optimizar la existencia humana. No obstante, estas oportunidades han generado un debate profundo sobre el concepto de naturaleza humana y su importancia en nuestra sociedad. ¿Deberíamos acoger estas tecnologías y aspirar a modificar nuestra esencia humana, o deberíamos preservarla como el fundamento de nuestros derechos, valores y principios éticos?

Es así que nos encontramos ante un nuevo paradigma que cuestiona nuestra percepción de lo que significa “ser humano”. Este paradigma, conocido como “mejora humana” o “human enhancement”, aspira a superar las barreras naturales de la humanidad

mediante la convergencia de tecnociencias en áreas como la nanotecnología, biotecnología, tecnología de la información y ciencias cognitivas, representando una transformación drástica en nuestra relación con nuestra naturaleza y la tecnología.

Sin embargo, este progreso plantea una serie de interrogantes fundamentales que requieren una reflexión profunda. ¿Qué define a un ser humano? ¿A partir de qué transformaciones nuestra naturaleza humana es modificada o, incluso, aniquilada? ¿Dejaría de ser persona? Estas cuestiones están intrínsecamente vinculadas y se vuelven cada vez más complejas a medida que operamos radicalmente mediante la intervención técnica. En este contexto, el concepto de "naturaleza humana" se vuelve crucial, ya que proporciona un marco de referencia para evaluar qué es mejor y qué es peor.

El análisis de las perspectivas transhumanista y bioconservadora revela una paradoja fundamental que estructura este debate. Como ha señalado Michael Hauskeller (2013), la disputa no gira en torno a la presencia o ausencia de una apelación a la naturaleza humana, sino al tipo de naturaleza humana a la que se apela y al carácter normativo que se le adjudica. Mientras los bioconservadores defienden explícitamente una esencia humana estable e inalterable de la que derivan prohibiciones, los transhumanistas, aunque rechazan explícitamente este concepto, apelan implícitamente a una naturaleza humana maleable y perfectible para fundamentar el imperativo de su mejora. Este capítulo se dedicará a analizar en profundidad esta dualidad de apelaciones normativas.

El reto consistiría en esclarecer de qué modo se interpreta la naturaleza humana para transhumanistas y bioconservadores: ¿es un componente esencial, maleable y susceptible de ser alterado a través de la biotecnología, o es más bien una condición inmutable e inviolable?

La literatura bioconservadora defiende la idea que la naturaleza humana es una esencia estable e inalterable que debe ser conservada y respetada. Esto lo hacen recurrentemente de manera explícita. Los esfuerzos por potenciar las habilidades humanas o prolongar la vida mediante tecnologías como la ingeniería genética o las mejoras cibernéticas amenazarían la esencia de lo que significa ser humano. Veremos que para los bioconservadores, la naturaleza humana tiene un valor intrínseco y no debe ser manipulada en busca de la perfección o la eficiencia. Destacan la relevancia de aceptar las limitaciones humanas y valorar la diversidad natural de la experiencia humana.

Nuestra naturaleza incluye no solo características biológicas, sino también dimensiones éticas, sociales y espirituales que contribuyen a nuestra humanidad compartida. Por ello descreen que la misma pueda transformarse en una naturaleza posthumana de manera beneficiosa sin consecuencias graves.

Vale expresar que la literatura bioconservadora no suele postular un fijismo fuerte, sino una estabilidad normativa del núcleo de la naturaleza humana, compatible con variación y plasticidad en lo periférico. Más que una “esencia inalterable” en todos sus rasgos, defiende un umbral de integridad o “bienes de especie” que conviene preservar frente a intervenciones que reconfiguren capacidades básicas, relaciones intergeneracionales o condiciones de agencia (Fukuyama, 2002/2004; Habermas, 2002; Kass, 2003; Sandel, 2007). Bajo esta lectura, los esfuerzos por potenciar habilidades o prolongar la vida no son rechazados en bloque: se valoran cuando no lesionan ese núcleo y cuando respetan límites de justicia, consentimiento y dignidad; se objetan cuando promueven un desplazamiento del umbral que haría menoscabar virtudes y bienes compartidos o produciría presiones posicionales y control social. Así, aceptar límites constitutivos y la diversidad de la experiencia humana no excluye toda mejora, pero exige criterios públicos para distinguir entre optimización continua compatible con la naturaleza humana y transformaciones disruptivas que la desfiguran.

1. Francis Fukuyama: esencia humana, dignidad y sufrimiento

Francis Fukuyama (2002a), crítico destacado de las posturas que abogan por la intervención tecnológica en la naturaleza humana, fundamenta su perspectiva en la noción de una “esencia” humana que resultaría perturbada por tales alteraciones y que constituiría, en consecuencia, una afrenta directa a la dignidad. El autor entiende la naturaleza humana como la amalgama de comportamientos y rasgos característicos de la especie, atribuyéndolos fundamentalmente a factores genéticos más que a determinaciones ambientales (Fukuyama, 2002b, p. 214).

Más allá de las particularidades contingentes de los individuos, Fukuyama identifica en todos ellos una cualidad esencial, denominada Factor X, que constituye el fundamento de la dignidad. Esta naturaleza impulsa, según él, una demanda intrínseca de igualdad en términos de reconocimiento y respeto, tal como se ha formulado de manera predominante en la modernidad.

En *Nuestro futuro posthumano*, advierte que las intervenciones genéticas —y, por extensión, las modificaciones tecnológicas aplicadas al ser humano— amenazan la igualdad de derechos y dignidad, comprometiendo la integridad de la esencia humana y sus implicaciones éticas. “La naturaleza humana no solo configura, sino que también restringe los posibles modelos de sistemas políticos, por lo tanto, una tecnología con la capacidad de transformar nuestra naturaleza podría acarrear consecuencias perniciosas para la democracia liberal y la esencia misma de la política” (Fukuyama, 2002b, p. 16).

En esta lógica, el autor sostiene que si se alteran aspectos fundamentales como la autonomía, la racionalidad o la igualdad, los pilares de la democracia liberal podrían verse debilitados. Por ejemplo, si las tecnologías generaran desigualdades biológicas insalvables, el principio de igualdad política se vería directamente comprometido. Asimismo, la esencia de la política, entendida como el espacio de deliberación y acción colectiva, podría desaparecer si los seres humanos perdieran su capacidad de agencia o libertad (Fukuyama, 2002b).

Desde esta panorámica bioconservadora (ver capítulo anterior), Fukuyama (2002b) considera que aspirar a reducir radicalmente el dolor humano implicaría una degradación de la naturaleza. Por ello defiende que los seres humanos deben continuar experimentando el sufrimiento y sus limitaciones, pues además de ser naturales poseen un propósito intrínseco. Los logros culturales más notables, incluidas grandes obras artísticas, se han originado en la confrontación con elementos “negativos” de la existencia. Las cualidades más admirables de la humanidad están estrechamente ligadas a la experiencia del dolor: “Nuestra respuesta ante el dolor, nuestra capacidad para superarlo o sucumbir a él, moldea la presencia o ausencia de cualidades como la empatía, la compasión, la valentía y el carácter” (Fukuyama, 2002b, p. 173). En este sentido, las virtudes humanas no podrían existir sin el estímulo negativo que aporta el sufrimiento (pp. 42-43).

Estas ideas se profundizan en *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, donde desarrolla una teoría integral sobre la identidad y la dignidad humana, enraizada en su visión de una naturaleza fija y estable. Fukuyama (2018) introduce el concepto de *thymos*, tomado de Platón, para describir el deseo universal de ser reconocido y valorado. El *thymos* constituye una dimensión esencial de la psique humana, que trasciende culturas y épocas y conecta a todas las personas en su anhelo compartido de dignidad. En palabras del autor: “La búsqueda de dignidad a través de la

superación de desafíos y adversidades es una constante en la historia humana. Esta lucha es lo que nos define como especie” (p. 57).

Fukuyama enfatiza que la identidad se construye mediante narrativas personales y colectivas que giran en torno a la superación de dificultades. Así lo sostiene al afirmar que “las narrativas personales y colectivas que dan forma a nuestra identidad están frecuentemente centradas en la superación de dificultades. Eliminar el sufrimiento podría privar a la humanidad de una fuente crucial de significado y propósito” (Fukuyama, 2018, p. 120).

En este marco, también resalta la relación entre sufrimiento y empatía como un componente esencial de la interacción social. “La experiencia compartida del sufrimiento es un vínculo poderoso entre los seres humanos. Es a través de esta experiencia compartida que desarrollamos la compasión y la solidaridad, elementos esenciales de nuestra naturaleza social” (Fukuyama, 2018, p. 133). Tal planteamiento se conecta con el concepto de *isothymia*, que designa el deseo de ser reconocido como igual a los demás. Según el autor, “la *isothymia* se basa en gran medida en el reconocimiento mutuo de nuestra vulnerabilidad compartida y nuestra capacidad común para sufrir y superar desafíos” (Fukuyama, 2018, p. 145).

En suma, la naturaleza humana en la obra de Fukuyama adquiere un carácter inmutable, con rasgos predeterminados que escapan al control de la voluntad individual.

La dignidad, sustentada en el Factor X, constituye el núcleo normativo que garantiza igualdad y reconocimiento en el marco de la democracia liberal. Al mismo tiempo, el sufrimiento es reivindicado como un componente constitutivo de la experiencia humana, indispensable tanto para el desarrollo de virtudes individuales como para la cohesión social.

Con esta crítica, Fukuyama advierte que los proyectos transhumanistas, al intentar eliminar el sufrimiento y transformar radicalmente la naturaleza, no solo ponen en riesgo la dignidad y la igualdad, sino que podrían debilitar la identidad misma que nos define como especie.

2. León Kass y la dignidad inherente a la condición humana

Dentro del enfoque bioconservador, y desde una preocupación por la preservación de la dignidad humana, León Kass (1997) plantea que la intervención tecnológica podría

conducir a nuestra deshumanización, al socavar aspectos tradicionales como el ciclo vital, la sexualidad y el trabajo. El bioético estadounidense, como se expuso en el capítulo anterior, aboga por el valor de "la sabiduría de la repugnancia", basada en la heurística de la precaución de Hans Jonas (1994) pero con un impacto aún más profundo en situaciones críticas, la repugnancia se percibe como una manifestación emocional de una sabiduría intrínseca que trasciende la capacidad de la razón para ser plenamente articulada:

En casos cruciales, la repugnancia es la expresión emocional de una sabiduría profunda, más allá del poder de la razón para articularla plenamente... intuimos y sentimos, inmediatamente y sin discusión, la violación de las cosas que legítimamente apreciamos... A la contaminación y la perversión, la respuesta apropiada solo puede ser horror y repugnancia; ya la inversa, el horror y la repugnancia generalizados son *evidencia prima facie* de inmundicia y violación. (Kass, 1997, p. 213).

Este planteo ha sido criticado por fundamentar juicios morales en una emoción que, aunque compartida culturalmente, puede ser históricamente contingente y utilizada para justificar discriminaciones. Como advierte Buchanan (2009), el riesgo es que la repugnancia se convierta en un criterio arbitrario, en lugar de un principio normativo universal. Por lo tanto, la propuesta de Kass abre un dilema: ¿cómo diferenciar entre repugnancias legítimas (clonación, manipulación genética) y repugnancias históricamente injustificadas (mezcla racial, homosexualidad)?

La visión de León Kass sobre la naturaleza humana como algo inalterable y oposición al transhumanismo están profundamente entrelazadas. Esta perspectiva podemos fundamentarla considerando varios pilares filosóficos y éticos:

Kass argumenta que la dignidad humana no es un atributo añadido, sino una característica intrínseca de nuestra naturaleza biológica. En *Life, Liberty and the Defense of Dignity* (2002), establece que "la búsqueda de la perfección humana a través de la manipulación genética y tecnológica no es simplemente un ejercicio de mejora, sino una transformación radical de la naturaleza humana que amenaza con socavar los fundamentos mismos de nuestra humanidad" (p. 48).

2. 1. La finitud como fuente de significado y la naturaleza como fuente de normatividad

En *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness* (2003), Kass declara que "nuestra dignidad como seres humanos está arraigada en nuestra finitud, en nuestra conciencia de la mortalidad y en nuestra capacidad para enfrentar y superar los desafíos que nuestra naturaleza nos impone" (p. 22).

Este argumento sugiere que las limitaciones inherentes a nuestra naturaleza biológica no son meros obstáculos a superar, sino elementos constitutivos de nuestra humanidad. La finitud, según Kass, nos proporciona un marco dentro del cual nuestras vidas adquieren significado y propósito. La idea de una naturaleza humana inalterable se basa, por tanto, en la premisa de que estas limitaciones son esenciales para nuestra identidad y no deberían ser "superadas" mediante la tecnología.

El bioconservador advierte sobre los riesgos de la manipulación genética en términos de autenticidad y agencia moral. De ahí que reitera que "al buscar la perfección a través de la manipulación genética, corremos el riesgo de crear una generación de seres humanos que ya no se reconocen a sí mismos como agentes morales, sino como productos diseñados" (Kass, 2002, p. 130).

Esta preocupación refleja una concepción de la naturaleza humana como algo que debe desarrollarse orgánicamente, no diseñarse artificialmente. Kass argumenta que la capacidad de autodeterminación moral es una característica fundamental de la naturaleza humana.

Kass manifiesta que alterar fundamentalmente nuestra naturaleza biológica nos desconectaría de la experiencia humana compartida a lo largo de la historia. En *Life, Liberty and the Defense of Dignity*, escribe:

Al transformar radicalmente nuestra naturaleza biológica, corremos el riesgo de perder nuestra conexión con la experiencia humana acumulada a lo largo de milenios. Nuestra literatura, arte, filosofía y religión están profundamente arraigados en una comprensión compartida de lo que significa ser humano, (Kass, 2002, p. 195).

Este argumento sugiere que la naturaleza humana no es solo una realidad biológica, sino también un constructo cultural y histórico que proporciona continuidad y significado a nuestra existencia.

Subyacente a muchos de los argumentos de Kass está la idea de que la naturaleza, y específicamente la naturaleza humana, es una fuente de normatividad ética. *En Toward a More Natural Science* (1985), asiente la idea que "la naturaleza, correctamente entendida, proporciona normas para la vida humana. No todo lo que es técnicamente posible es moralmente permisible o deseable" (p. 43).

Esta mirada sugiere que la naturaleza humana no es simplemente un hecho biológico, sino una realidad cargada de significado moral que debería guiar nuestras decisiones éticas y tecnológicas.

En consecuencia, el análisis desarrollado por Kass acerca de la naturaleza humana como inalterable, se basa como vemos de manera explícita, en una compleja red de argumentos filosóficos, éticos y culturales. Desde su perspectiva, nuestra naturaleza biológica no es un mero accidente de la evolución que pueda ser mejorado o trascendido sin consecuencias, sino una realidad fundamental que define nuestra identidad, proporciona significado a nuestras vidas y establece los límites éticos de nuestra acción tecnológica.

León Kass nos invita a reflexionar profundamente sobre qué significa ser humano y qué aspectos de nuestra naturaleza consideramos verdaderamente inalienables. Su oposición al transhumanismo no es simplemente un conservadurismo tecnológico, sino una defensa apasionada de una concepción de la humanidad que ve en nuestras limitaciones y vulnerabilidades la fuente misma de nuestra dignidad y valor.

Su enfoque, aunque influyente, ha sido objeto de críticas por parte de pensadores que argumentan que la naturaleza humana es más plástica y adaptable de lo que Kass sugiere. El debate entre estas perspectivas opuestas sigue siendo un eje central en las discusiones bioéticas actuales sobre el futuro de la humanidad en el contexto de la biotecnología avanzada.

Por un lado, existe una forma de intuición que, sin necesidad de argumentos elaborados, reconoce de manera inmediata lo que percibe como una amenaza grave hacia aquello que consideramos más valioso. Esta intuición, según Kass (1997), no depende de razonamientos complejos, sino que surge de una reacción visceral ante lo que se interpreta como un riesgo profundo para los principios y valores que sustentan nuestra humanidad (p. 22).

En pocas palabras, la posición de Kass sugiere una concepción de la naturaleza humana como algo estático e invariable al enfatizar que posee características innatas que no deben ser modificadas. La idea de desafiar los límites éticos y morales al intentar mejorarla a través de la manipulación genética o la ingeniería biológica refuerza la noción de una naturaleza humana inmutable.

La referencia a la "sabiduría de repugnancia" implica un reconocimiento de que ella misma es un límite fundamental en la promoción de la salud y, por extensión, en la práctica médica, al tiempo que exige una visión de aquella como un punto de referencia estable e inalterable en la discusión sobre la ética y los límites de la intervención humana.

En este tipo de críticas suele invocarse el argumento de 'jugar a ser Dios', entendido como transgresión de límites propios de la criatura. Sin embargo, desde perspectivas teológicas que subrayan la cocreatividad humana, dicha objeción no es concluyente; allí la acción técnica puede leerse como colaboración responsable con la creación. La advertencia resulta más nítida si se formula en términos de hýbris clásica — desmesura que desconoce límites y responsabilidades—, aunque la lectura canónica en bioética sigue tendiendo a interpretar estas intervenciones como una posible usurpación del lugar del Creador.

En estos planteamientos se enfatiza la maldad inherente de las acciones tecnológicas dirigidas al *enhancement*. De esta manera, se plantea, por ejemplo, la inmoralidad de un exceso de poder humano, que implicaría una intromisión en áreas que no le corresponden, o la ilegitimidad de la modificación por alterar lo que nos es natural y, por ende, necesariamente bueno, o, lo que es más común, la necesidad de proteger la dignidad de las personas: "Necesitamos algo más que un aprecio generalizado por los dones de la naturaleza. Necesitamos una consideración y un respeto particulares por el don especial que es nuestra propia naturaleza (y, dicho sea de paso, también la de cada uno de nuestros semejantes)" (Kass, 2003a, p. 6).

Quien, como Kass, enfatiza la necesidad de valorar y respetar nuestra propia naturaleza y la de los demás de manera particular, puede sostener con buenos argumentos que, en esta línea, la naturaleza humana posee un núcleo estable, ligado a rasgos con los que nacemos y relativamente independiente de las condiciones ambientales que interactúan con ella.

Considero importante aclarar que la identificación de condiciones necesarias y suficientes de la “naturaleza humana” es problemática; la categoría probablemente funcione mejor como un concepto de cúmulo con rasgos típicos y umbrales. Sin embargo, toda identidad exige algún margen de estabilidad: sin invariantes diacrónicas no hay reconocimiento de lo humano a través del cambio. Una salida razonable es distinguir entre:

1. un núcleo operativo mínimo —capacidades normativas, relacionalidad, autoconciencia práctica— que asegura continuidad de identidad; y
2. un radio de variación legítimo —plasticidad biológica, cultural y tecnológica— que no traspasa esos umbrales.

Así, la disputa se vuelve epistemológica y normativa más que metafísica: no “qué esencia cerrada” nos define, sino qué criterios de estabilidad permiten diferenciar mejoras compatibles con la identidad humana de transformaciones que la desfiguran. Esta reformulación evita el callejón sin salida de la definición exhaustiva y ofrece criterios operativos para el análisis bioético.

El reconocimiento de la singularidad y la dignidad inherentes a cada individuo implica una valoración profunda de nuestra constitución. Esta apreciación especial hacia nuestra naturaleza nos lleva a considerar que la preservación de aquella es fundamental para mantener nuestra identidad y nuestra integridad como seres humanos.

3. Jürgen Habermas: naturaleza humana y manipulación genética

Concomitante con lo desarrollado en apartados anteriores sobre perspectivas bioconservadoras (ver capítulo previo), Jürgen Habermas (2002) dirige una crítica precisa hacia la biotecnología aplicada al perfeccionamiento humano. Sus observaciones resaltan los riesgos de la instrumentalización y la falta de respeto hacia la naturaleza autorreguladora, al advertir que las intervenciones genéticas representan un acto de dominación sobre la naturaleza humana: “Es indudable que estas importantes cuestiones bioéticas van asociadas al aumento de la agudeza diagnóstica y al dominio terapéutico de la naturaleza humana [...]” (Habermas, 2002, p. 43).

La manipulación genética, aunque con potencial en áreas como la salud y el medio ambiente, plantea dilemas éticos y legales que requieren un debate público responsable. Para Habermas, el genoma humano debe considerarse inalterable y merecedor de respeto,

en clara oposición a las posturas transhumanistas que legitiman la edición genética como vía para superar los límites biológicos. Según sostiene, la composición genética de un individuo establece las bases de su identidad y personalidad, y esa base es inherentemente más fuerte que cualquier voluntad de intervención humana.

Su crítica no se limita a defender la inmutabilidad de la naturaleza humana, sino que subraya la incongruencia entre el proyecto de mejora y la autocomprensión del ser humano. “A diferencia de lo que ocurre en el caso de la intervención clínica, el material genético se manipula desde la óptica de un agente que actúa instrumentalmente y que, según sus propios objetivos, da lugar ‘colaborativamente a un estado deseado en el ámbito de los objetos’” (Habermas, 2002, p. 75). Con ello, el filósofo alemán indica que las tecnologías de mejora tienden a objetivar al individuo, reduciéndolo a un mero producto de manipulación.

En *La constitución de Europa*, Habermas (2012) extiende este argumento hacia las implicaciones legales y sociales. Afirma que “la manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie, y la autocomprensión del ser humano como perteneciente a una especie también conforma el lecho de nuestras representaciones legales y morales” (p. 40). Aquí se observa cómo la constitución biológica está estrechamente vinculada a nuestras estructuras éticas y jurídicas, de modo que alterar radicalmente la base genética conllevaría consecuencias profundas para la manera en que concebimos lo humano y organizamos nuestras comunidades políticas.

Habermas articula esta reflexión alrededor de la noción de dignidad humana, considerada central para el desarrollo de los derechos fundamentales y las constituciones democráticas. En su planteo: “La ‘dignidad humana’ en el sentido moral y jurídico está ligada a esta simetría de las relaciones. No es una propiedad que se ‘posea’ por naturaleza como la inteligencia o los ojos azules, sino que destaca aquella ‘inviolabilidad que únicamente tiene sentido en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas” (Habermas, 2012, p. 39). La dignidad, por tanto, no se entiende como un rasgo biológico, sino como un vínculo de reconocimiento mutuo que podría verse alterado por prácticas de manipulación genética.

En este punto se conecta su advertencia sobre la “eugenesia liberal” (ver capítulo anterior), que surgiría de una aplicación no regulada de tecnologías reproductivas. El filósofo subraya que, aunque una eugenesia regulada por oferta y demanda no fuera

dañina en sí misma, “cambiaría el estatus moral de las personas futuras que estarían sujetas a ella” (Habermas, 2012, p. 41). Tal posibilidad implica riesgos de cosificación de los individuos y de debilitamiento de la autonomía moral.

El propio Habermas añade que “la indisponibilidad del inicio de la biografía humana puede considerarse como una condición necesaria para poder sentirnos como los autores de nuestra propia vida y como miembros iguales por nacimiento de la comunidad moral” (2012, p. 41). La indisponibilidad del origen genético resulta así esencial para sostener tanto la igualdad como la agencia moral.

3. 1. Implicaciones éticas, políticas y filosóficas

El planteamiento de Habermas revela una defensa consistente de la naturaleza humana como algo dado y no susceptible de alteración tecnológica. Considera que distinguir entre lo natural y lo artificial resulta indispensable para preservar el valor inherente de nuestra condición. Por ello, su crítica apunta a la amenaza que supone confundir la autocomprensión humana con un ámbito de intervención técnica que podría socavar la autonomía, la responsabilidad moral y la igualdad.

La apuesta de Habermas es clara: el genoma humano constituye la base de nuestra identidad y debe preservarse del reino de lo artificial. Su postura se erige como una advertencia frente a un contexto en el que las posibilidades de la mejora parecen cada vez más tangibles. El filósofo reconoce que la biotecnología puede ofrecer beneficios importantes en el plano terapéutico, pero advierte que no debemos permitir que esos avances socaven nuestra comprensión de lo que significa ser humano.

En síntesis, la crítica de Habermas a la manipulación genética se organiza en torno a tres ejes fundamentales. En primer lugar, destaca la necesidad de proteger la naturaleza inmodificable del origen genético, concebida como condición indispensable para la autonomía moral. En segundo lugar, vincula el respeto a esa naturaleza con la dignidad humana, entendida no como una propiedad natural, sino como una relación de reconocimiento recíproco que podría verse debilitada por prácticas eugenésicas. Finalmente, advierte que los cambios genéticos en la base de la identidad individual y de especie pueden tener consecuencias irreversibles para la autocomprensión ética y para las estructuras jurídicas y políticas modernas.

De este modo, la postura habermasiana se integra al núcleo de la perspectiva bioconservadora, pero con un énfasis particular en la interdependencia entre biología, identidad y normatividad democrática. Sus críticas no se limitan a un rechazo visceral a la biotecnología, sino que buscan fundamentar, desde una visión filosófica y jurídica, por qué la defensa de una naturaleza humana inalterable constituye una condición para sostener la dignidad y la igualdad en las sociedades contemporáneas.

4. Michael Sandel: límites éticos y la defensa de la naturaleza dada

De forma análoga a Jürgen Habermas (ver capítulo anterior), el filósofo y político norteamericano Michael Sandel (2007) expresa serias inquietudes sobre las posibles consecuencias sociales negativas de la mejora y la modificación de la naturaleza humana. Su planteamiento subraya la importancia de reflexionar profundamente acerca del impacto de estas tecnologías, sugiriendo la necesidad de establecer límites éticos claros y de promover un debate crítico sobre su uso y sus implicancias para nuestra concepción de la humanidad.

Para abordar la cuestión del mejoramiento, Sandel (2007) sostiene que debemos enfrentar preguntas que, en gran medida, han sido olvidadas en la modernidad, tales como el estatus moral de la naturaleza y la actitud adecuada de los seres humanos hacia lo que nos es dado. Esta necesidad surge, según él, porque la ciencia avanza más rápido que la comprensión moral, como puede observarse en el presente (p. 9). En este marco, la naturaleza abarca también nuestra propia condición como especie. Así, al intentar comprender la diferencia entre terapia y mejoramiento, Sandel (2007) sugiere que la primera honra nuestras capacidades naturales, mientras que la segunda las profana. La curación de enfermedades o lesiones no anula las capacidades de un niño, sino que le permite florecer (p. 80).

De esta forma, el *enhancement* se convierte en un tema central de la discusión sobre la relación entre ciencia y moral. La urgencia de reflexionar sobre estas cuestiones aumenta a medida que el progreso tecnológico permite nuevas formas de manipulación genética y modificación de la naturaleza humana y no humana. Frente a estas posibilidades, Sandel insiste en que debemos honrar nuestras capacidades naturales y garantizar que cualquier intento de perfeccionamiento no comprometa la integridad de nuestra especie.

En *The Case Against Perfection*, Sandel (2007) considera que debemos abstenernos de aplicar tecnologías de mejora y recuerda que, una vez abierta la posibilidad de intervenir en la lotería genética, no podemos eludir la responsabilidad moral que ello implica: “En lugar de emplear nuestro nuevo poder genético para reforzar ‘el fuste torcido de la humanidad’, deberíamos hacer cuanto estuviera en nuestras manos para crear unas condiciones sociales y políticas más amables con los dones y las limitaciones de unos seres humanos imperfectos” (p. 72). Esta reflexión ilustra su convicción de que el perfeccionamiento radical amenaza con desplazar los principios que fundamentan nuestra convivencia.

El filósofo estadounidense reconoce que el avance genético plantea inevitablemente preguntas concretas: la mejora de la memoria, los músculos o las capacidades morales; la selección de rasgos como el sexo o la altura en los hijos; y el perfeccionamiento de facultades físicas y cognitivas para alcanzar un estado “mejor que bien”. Sin embargo, advierte que la adopción acrítica de posturas transhumanistas podría erosionar virtudes fundamentales como la humildad, la pureza y la solidaridad. La humildad, afirma, se origina en la aceptación de nuestra condición natural, lo que implica una disposición receptiva hacia lo que la naturaleza nos entrega (Sandel, 2007, p. 64). Por ello critica la tendencia de la tecnociencia a perseguir un control absoluto sobre la naturaleza, incluida la humana. Ese afán no conduce a una mayor humanización, sino que nos aísla en lo que denomina “comunidades cerradas” (Sandel, 2007, p. 64).

La humildad, o modestia, demanda aceptar lo recibido por la naturaleza y permanecer abiertos a ello, lo que conecta con la idea de una naturaleza humana inmodificable. En cuanto a la pureza, se vincula con la aceptación de nuestras imperfecciones genéticas, en lugar de aspirar a rediseñarnos internamente. Si lo hiciéramos, los logros, esfuerzos y desafíos dejarían de ser genuinamente humanos para convertirse en atributos de artefactos inteligentes o de modificaciones genéticas diseñadas. Sandel sugiere, así, que la naturaleza humana posee una esencia intrínseca que no puede alterarse sin consecuencias de gran calado. “Sin duda hay mucho que decir en este terreno, pero no me parece que el principal problema del perfeccionamiento y la ingeniería genética sea que minen el esfuerzo y erosionen la capacidad de acción humana. Su peligro más profundo reside más bien en que son el reflejo de una ampliación desmesurada del campo de la acción humana, de una aspiración prometeica a rehacer la

naturaleza, incluida la naturaleza humana, para servir a nuestros propósitos y satisfacer nuestros deseos” (Sandel, 2007, pp. 22-23).

De esta forma, el autor interpreta la tentación de manipular la naturaleza como un signo de arrogancia prometeica. Esta aspiración al control absoluto amenaza con desvirtuar el equilibrio entre lo dado y lo construido, sustituyendo la aceptación por la imposición técnica.

Finalmente, Sandel (2007) sostiene que la naturaleza humana está compuesta por dimensiones inseparables como la racionalidad, la autoconciencia y la libertad. Cada persona constituye una unidad integrada de estas dimensiones, y no una simple yuxtaposición. Desde esta perspectiva, la naturaleza humana aparece como indivisible y no susceptible de transformaciones radicales. Esta visión coincide con la de otros autores bioconservadores ya analizados (ver capítulos anteriores), al concebir la naturaleza como algo rígido, puro y digno de protección frente a los intentos de manipulación extrema.

En síntesis, Sandel propone una reflexión ética que subraya la necesidad de modestia frente al avance biotecnológico y que defiende la aceptación de la naturaleza dada como núcleo de nuestra condición humana. Al advertir contra el perfeccionamiento radical, reivindica valores como la humildad, la pureza y la solidaridad, indispensables para sostener tanto nuestra identidad como nuestras formas de convivencia.

5. George Annas: riesgos de la modificación genética y la defensa de la dignidad humana

La alarma por la modificación o aniquilación de lo propiamente humano —expuesta previamente en distintos enfoques bioconservadores (ver en capítulo X)— encuentra en George Annas una de sus expresiones más tajantes. Profesor de la Universidad de Boston y reconocido experto en bioética y derecho de la salud, Annas ha manifestado de forma reiterada que la aplicación de la mejora genética podría dar lugar a la creación de una nueva especie de *posthumanos*. Estos, a su juicio, considerarían a los humanos no mejorados como inferiores y los someterían a explotación, esclavitud e incluso al genocidio genético (Annas, 2005, p. 51). La aparición de una brecha insalvable entre humanos y posthumanos desembocaría, inevitablemente, en discriminación y violencia, con el resultado de socavar los valores y principios que sustentan nuestras sociedades contemporáneas (Annas, 2005).

En *Why We Should Ban Human Cloning: The Case Against Reproductive Cloning and Genetic Engineering*, Annas (2005a) expone que permitir la clonación y la ingeniería genética hereditaria conduciría de manera directa a intentos de crear “niños mejorados” o “posthumanos” (pp. 152-153). Si tales intentos fracasaran, ello podría producir una subespecie humana diferenciada, que vería a los no modificados como seres inferiores, justificando así su dominación o eliminación. Este escenario representaría un riesgo inaceptable de genocidio genético.

El núcleo de su crítica radica en que la capacidad de “diseñar” a los hijos supone un ataque a la dignidad humana fundamental, pues convierte a los niños en productos manufacturados en lugar de seres humanos únicos e irrepetibles. “La capacidad de diseñar a los hijos representa un ataque a la dignidad humana fundamental, ya que trata a los niños como productos manufacturados en lugar de seres humanos únicos” (Annas, 2005a, p. 156). Este proceso devaluaría la vida al establecer comparaciones entre “originales” y “copias” modificadas.

Annas añade que ningún individuo, nación o corporación posee la autoridad moral o legal para embarcarse en procesos de alteración de especies, puesto que dichas tecnologías amenazan a la humanidad en su conjunto. En su visión, estas prácticas deben ser reguladas de manera internacional, dado que los intereses individuales o corporativos no garantizan la protección adecuada. Para ilustrar la gravedad de este riesgo, compara la clonación y la ingeniería genética hereditaria con las armas nucleares: ambas requieren un control global estricto para evitar su utilización destructiva por parte de “bioterroristas” irresponsables (Annas, 2005a, p. 127).

En síntesis, Annas se presenta como un defensor consciente de la protección de la naturaleza humana y su inmutabilidad. Argumenta que existen límites éticos y prácticos a la cantidad de modificaciones que podemos aceptar sin poner en riesgo nuestra identidad y los valores básicos de la especie. Traspasar esos límites implicaría dejar de reconocernos como humanos, con la posible pérdida de nuestra condición jurídica. Así lo expresa: “Si traspasamos estos límites, podríamos llegar a un punto en el que ya no nos reconozcamos como humanos, lo que incluso podría implicar la pérdida de nuestra condición jurídica como seres humanos” (Annas, 2000, p. 763).

Desde su perspectiva, la modificación genética y la ingeniería humana amenazan de manera directa tanto la dignidad como los derechos humanos. “Es el significado de la

humanidad (nuestra distinción de otros animales) lo que ha dado a luz a nuestros conceptos de dignidad humana y derechos humanos. Alterar nuestra naturaleza necesariamente amenaza con socavar tanto la dignidad humana como los derechos humanos. Con su pérdida, también se perdería la creencia fundamental en la igualdad humana” (Annas, 2000, p. 773).

En respuesta a este panorama, Annas propone la creación de una convención internacional que prohíba la alteración de especies, con el fin de resguardar los valores fundamentales de la humanidad. Defiende la necesidad de límites claros en torno a la modificación genética, cuyo respeto debería garantizar la comunidad internacional en su conjunto.

En definitiva, la visión de Annas se apoya en una noción de naturaleza humana estable y consistente, fundamento de la dignidad y de los derechos humanos. Alterar esa base significaría poner en riesgo no solo la identidad individual, sino también las estructuras legales y sociales que sostienen la igualdad y la protección de la persona.

6. Nicholas Agar: eugenesia liberal y la distinción entre mejora moderada y radical

En contraste con la severidad de Annas, Nicholas Agar desarrolla una perspectiva más matizada, aunque igualmente cautelosa frente a las promesas de la biotecnología. Su análisis, como se señaló en capítulos anteriores (ver en capítulo X), comienza con la formulación de la eugenesia liberal, propuesta en *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement* (2004).

En este texto, Agar sostiene que los avances de la genética han propiciado un resurgimiento de la eugenesia, pero bajo formas distintas a la coercitiva del pasado. Mientras que la eugenesia autoritaria buscaba imponer un único modelo de ciudadano, la eugenesia liberal se caracteriza por la neutralidad del Estado y por la primacía de la autonomía parental:

La eugenesia liberal involucra una serie de tecnologías y elecciones reproductivas que ampliarán significativamente la libertad de los padres para elegir los atributos genéticos de sus hijos... Es liberal en que se basa en la autonomía individual, no en los objetivos colectivistas del mejoramiento de la raza (Agar, 2004, p. 5).

De acuerdo con este enfoque, los futuros padres deberían poder guiarse por sus valores al decidir qué mejoras introducir en sus descendientes. Como explica el propio autor: “El liberalismo genético es sencillamente la extensión de las propias intuiciones familiares acerca de la libertad reproductiva a un ámbito en el que tenemos bastante control sobre las características de nuestros hijos” (Agar, 2004, p. 124).

No obstante, Agar reconoce los riesgos asociados y sostiene que la libertad reproductiva no puede ser absoluta. Plantea la necesidad de regulaciones que eviten daños a terceros y protejan la igualdad de oportunidades: “Debemos estar preparados para regular las tecnologías de mejoramiento genético para prevenir daños a terceros y proteger la igualdad de oportunidades” (Agar, 2004, p. 153).

En *Humanity's End* (2010), su posición se torna más crítica. Allí se opone a la mejora radical, entendida como el conjunto de intervenciones que transforman de manera fundamental la naturaleza humana. Aunque no rechaza todas las formas de mejora, advierte que aquellas que se alejan demasiado de nuestra condición actual ponen en riesgo nuestra relación con la humanidad. “Las mejoras que nos alejan demasiado de nuestra naturaleza actual pueden amenazar nuestra relación con la humanidad” (Agar, 2010, p. 9). En contraste, “las mejoras que preservan nuestra identidad como seres humanos son más aceptables que aquellas que la amenazan” (Agar, 2010, p. 16).

La distinción entre mejora moderada y mejora radical, desarrollada en *Truly Human Enhancement* (2014), refuerza este argumento. Agar entiende la primera como el perfeccionamiento de atributos significativos, pero dentro de los márgenes de lo que es posible para los humanos actuales. La segunda, en cambio, supera ampliamente esas capacidades, introduciendo discontinuidades irreversibles. “Hay algunas características de la naturaleza humana que no deberíamos alterar radicalmente [...] hay límites a la mejora que deberíamos respetar si queremos preservar nuestra identidad como seres humanos” (Agar, 2014, pp. 6-7).

Esta diferenciación muestra cómo el autor desafía la idea de una naturaleza completamente inmutable —tal como sostienen Habermas o Fukuyama (ver en capítulo X)—, sin por ello aceptar la viabilidad del transhumanismo radical. En lugar de una visión rígida, Agar propone un enfoque pragmático que reconoce la posibilidad de ciertas modificaciones siempre que no comprometan la identidad humana en su conjunto.

Su posición, por tanto, se ubica en un punto intermedio entre el rechazo bioconservador estricto y la aceptación transhumanista. Aunque admite que las biotecnologías podrían permitir avances notables en capacidades intelectuales o físicas, duda de que tales transformaciones conduzcan necesariamente a vidas mejores o a sociedades más justas. Al contrario, insiste en la necesidad de fijar límites éticos claros y de mantener la prudencia frente a las promesas de perfeccionamiento ilimitado.

7. Transhumanismo: una concepción de la naturaleza humana como maleable

Si bien la perspectiva bioconservadora ha dominado durante mucho tiempo nuestro entendimiento de la naturaleza humana (ver en capítulo X), el movimiento transhumanista está desafiando esta visión establecida, al sostener de manera implícita que aquella es maleable y modificable. Sus defensores afirman que, con el avance de la ciencia y la tecnología, tenemos la capacidad y el derecho de mejorar nuestras facultades y de trascender las limitaciones biológicas. En este marco, la concepción de una condición humana inmutable, entendida como esencia que da fundamento a la dignidad y a los derechos, pierde relevancia en un entorno caracterizado por la evolución económica liberal y el progreso científico.

Como se ha desarrollado en sus ideas fundamentales en el capítulo precedente, el transhumanismo puede interpretarse como resultado del humanismo secular y de la Ilustración (Bostrom, 2005). Este marco conceptual plantea que la naturaleza humana actual es susceptible de mejora mediante ciencia aplicada y otros métodos racionales. Ello haría posible prolongar la salud, ampliar capacidades intelectuales y físicas, y adquirir un mayor control sobre los estados mentales y emocionales (Bostrom, 2005).

Bostrom (2005) recuerda que, en la *Oración sobre la dignidad del hombre*, publicada en 1486, Giovanni Pico della Mirandola ofreció una concepción del ser humano como criatura de naturaleza indeterminada:

El Gran Artífice... creó al hombre como una criatura de naturaleza indeterminada y, colocándolo en el centro del mundo, le dijo: ‘No te he dado, Adán, un lugar fijo, ni un aspecto propio, ni una función peculiar. Tú, sin límites ni restricciones, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, según tu libre albedrío. Te he colocado en el centro del mundo para que desde allí observes mejor todo lo que hay en él. No te he hecho ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, para que tú

mismo, como modelador y escultor de ti mismo, te forjes en la forma que prefieras. Podrás degenerar a lo inferior, como los animales, o regenerarte a lo superior, como los seres divinos” (Pico della Mirandola, 1486/2005, p. 4).

Este antecedente refuerza la tesis de que la autotransformación constituye un rasgo esencial de la humanidad. El fundador del *Future of Humanity Institute* de la Universidad de Oxford afirma que el transhumanismo tiene incluso un deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie mediante tecnología (Bostrom, 2005). En sus palabras: “No hay una naturaleza humana esencial que el mejoramiento tecnológico violaría” (Bostrom, 2005a, p. 213). Con ello niega la existencia de una naturaleza fija e inmutable, y argumenta que la capacidad de autotransformación es precisamente la característica definitoria de nuestra especie.

Bostrom insiste en que la naturaleza humana, aun admitiendo que pueda considerarse existente, no constituye una constante, sino un constructo susceptible de perfeccionamiento. Los “regalos” de la naturaleza, en muchos casos, pueden ser perjudiciales y no deben aceptarse sin cuestionamiento. Así lo expresa: “No podemos decidir si algo es bueno o malo simplemente preguntando si es natural o no. Algunas cosas naturales son malas, como hambre, polio y ser devorados vivos por parásitos intestinales. Algunas cosas artificiales son malas, como el envenenamiento por DDT, los accidentes automovilísticos y la guerra nuclear” (Bostrom, 2003, p. 35).

Este encuadre crítico hacia los límites biológicos y éticos de la condición humana refuerza su postura a favor de intervenir tecnológicamente para erradicar el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento e incluso la mortalidad. Desde una perspectiva transhumanista, la biotecnología se convierte en herramienta para el mejoramiento individual y en medio para impulsar una evolución ética y moral de la humanidad en su conjunto (Bostrom, 2005). La naturaleza humana, bajo este enfoque, encierra un potencial intrínseco de superación que debe ser explorado y desarrollado activamente.

7. 1. Plasticidad y libertad morfológica

Sumado a lo anterior, Bostrom enfatiza la necesidad de que el movimiento transhumanista desarrolle un conjunto de valores que trascienda los actuales. Se trata de valores que vayan más allá de la moralidad humana contemporánea y permitan mejorar globalmente la calidad de vida de un modo que las tradiciones éticas vigentes no han

conseguido. La creación de este nuevo horizonte normativo es, para él, esencial para afrontar los desafíos existenciales del futuro (Bostrom, 2005).

En relación con la libertad morfológica, Bostrom (2013) reconoce que incluso transformaciones radicales pueden ser beneficiosas y permitir la preservación de la identidad y el significado personal, siempre que cumplan ciertas condiciones:

- **Coexistencia de capacidades:** las facultades previas deben poder coexistir con las nuevas.
- **Tiempo prolongado:** la transformación debe ser gradual.
- **Elección libre y competente:** cada paso debe ser decidido de manera informada y autónoma.
- **Narrativa de vida:** el cambio debe encajar en la historia vital y en la autoconcepción del sujeto.

Si se cumplen estas condiciones, incluso la sustitución de neuronas por simulacros artificiales podría considerarse una expresión positiva de la autonomía y de la continuidad del sentido vital (Bostrom, 2013, p. 42).

En consecuencia, la naturaleza humana se interpreta como materia prima moldeable, un punto de partida que puede ser reorganizado según nuestros deseos. “Si ‘humanos’ es lo que somos, entonces ‘humanos’ es lo que, como tales, deseamos ser. La naturaleza humana no es un mal punto de partida para este viaje, pero no podemos alcanzar nuestro pleno potencial si rechazamos cualquier progreso más allá de ese punto inicial” (Bostrom, 2003, p. 36).

Al concebirla de esta manera, los transhumanistas subrayan la plasticidad humana: la convicción de que el cuerpo y la mente son transformables (Bostrom, 2005). Bajo este prisma, no solo resulta permisible recurrir a intervenciones moderadas —como cirugía estética o fármacos de mejora—, sino también a transformaciones radicales como la ingeniería genética. La justificación descansa en que estas tecnologías pueden ayudarnos a convertirnos en los seres que imaginamos, superando las limitaciones biológicas actuales.

Así, la naturaleza humana deja de ser entendida como una esencia inmutable para concebirse como proyecto abierto y perfectible. Se configura como un trabajo en progreso

que debe ser moldeado mediante ciencia y tecnología, con el objetivo último de erradicar el sufrimiento y expandir las fronteras de lo posible.

8. Julian Savulescu: redefinición de la naturaleza humana y beneficencia procreativa

En el marco del debate sobre el mejoramiento humano, la postura de Julian Savulescu (2009) representa una visión más matizada respecto de las primeras argumentaciones de Bostrom sobre la naturaleza humana (ver en capítulo X). El bioeticista sostiene que “si existe una naturaleza humana, es una naturaleza que incluye la capacidad y el deseo de mejorarse a sí misma” (p. 47). Con esta afirmación, no niega la existencia de una naturaleza humana, pero la redefine para incorporar en su núcleo la capacidad de auto-mejora como característica esencial. En esta concepción, la naturaleza se vuelve flexible y susceptible de alteración a través de la tecnología.

Savulescu se ha consolidado como uno de los principales defensores del transhumanismo contemporáneo. Su argumento central es que los avances biomédicos deben utilizarse para mejorar tanto a nivel individual como en la crianza de los hijos, superando los límites impuestos por la biología. En este sentido, considera que es un imperativo moral promover la mejora continua mediante la tecnología (Savulescu, 2001).

En su artículo influyente *Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children* (2001), sostiene que “los padres tienen la obligación moral de seleccionar el mejor hijo posible, dado el conjunto relevante de la información disponible” (p. 415). La beneficencia procreativa, como él la denomina, implica que los progenitores tienen la obligación de recurrir a las tecnologías disponibles —desde la selección de embriones hasta la edición genética— con el fin de maximizar el bienestar y garantizar las mejores oportunidades de vida. De hecho, esta obligación se extiende más allá de la mera prevención de enfermedades: se orienta hacia la promoción de rasgos y capacidades que favorezcan el florecimiento humano en sentido amplio (Savulescu, 2001, p. 413).

Savulescu llega incluso a proponer la posibilidad de conferir al ser humano atributos presentes en otras especies animales o vegetales. En *Unfit for the Future* afirma:

No hay razón para que no podamos crear humanos con la visión de un halcón, el oído y el olfato de un perro, el sonar de un murciélago (...) la velocidad de un guepardo e incluso la capacidad de generar energía

mediante la fotosíntesis a partir de la luz del sol (Savulescu, 2012, p. 263).

Desde esta lógica, seleccionar genes, determinar el sexo de los hijos o elegir embriones no es simplemente opcional, sino un deber moral. Omitir estas acciones, disponiendo de los medios técnicos, sería éticamente reprochable.

El compromiso de Savulescu con la mejora se refleja también en su defensa de la investigación biomédica. En *The Moral Imperative to Conduct Embryonic Stem Cell and Cloning Research* (2000), sostiene: “Existe un fuerte imperativo moral para realizar investigaciones con células madre embrionarias. Dicha investigación tiene el potencial de aliviar una gran cantidad de sufrimiento humano” (p. 153). Para el autor, no se trata de una opción secundaria, sino de una obligación ineludible. “Tenemos una obligación moral de realizar esta investigación. No hacerlo sería responsable de la muerte y el sufrimiento de millones de personas. No podemos dejar que la retórica vacía y el simbolismo del embrión nos impidan salvar a personas existentes” (Savulescu, 2000, p. 352).

Aquí el imperativo moral se formula en términos de consecuencias: no investigar equivale a causar daño. Sin embargo, este enfoque utilitarista absoluto deja de lado las preocupaciones sobre el estatus moral del embrión. La tensión central es si el potencial de beneficio justifica pasar por alto restricciones deontológicas vinculadas a la dignidad de la vida humana incipiente.

Este planteo fue formulado en un momento de intensa controversia sobre las células madre embrionarias, lo que refuerza el carácter provocador y disruptivo de su posición. Al priorizar el alivio del sufrimiento frente a la protección simbólica del embrión, Savulescu da un paso más: reconoce que la biología humana es maleable y que debemos intervenir en sus procesos fundamentales para mejorar la condición humana. En este sentido, afirma que un embrión temprano “es un grupo de células que tiene el potencial de convertirse en un ser humano” (2000, p. 351), pero que carece de rasgos constitutivos de la personalidad, como cerebro, sistema nervioso y capacidad de sufrir. Esta defensa de la manipulación embrionaria sostiene una concepción funcionalista de la naturaleza humana, centrada en capacidades y no en formas biológicas estáticas.

La posición de Savulescu desafía así las concepciones tradicionales de la naturaleza como algo fijo e inmutable. Propone una visión dinámica, en la cual lo humano no es un fin en sí mismo ni un destino predeterminado, sino un punto de partida abierto a

la transformación. La naturaleza no debe recibir una lealtad incuestionable; debe evaluarse según criterios públicos de conveniencia, justicia y bienestar.

Para ello introduce un marco de **conservación crítica**, que se puede sintetizar en cinco criterios:

- **Valor constitutivo:** preservar lo que sostiene agencia, dignidad y reciprocidad.
- **Daño y proporción:** intervenir solo si los beneficios superan riesgos y pérdidas de bienes constitutivos.
- **Reversibilidad y trazabilidad:** priorizar cambios reversibles y evaluables.
- **Justicia:** evitar que las mejoras generen exclusión o coerción posicional.
- **Identidad:** no traspasar umbrales que comprometan la continuidad biográfica y la pertenencia a la especie.

Lo que aquí se sostiene es una postura equilibrada: no otorgar una “lealtad incuestionable” a una naturaleza idealizada, pero tampoco reducirla a “desechabilidad” por sus imperfecciones. En palabras de Savulescu, se trata de conservar lo que funda bienes humanos compartidos, mejorar lo que limita injustamente y abstenerse de intervenir cuando los costes identitarios o de justicia sean inaceptables (2014, pp. 6-7).

De este modo, Savulescu redefine la naturaleza humana no como esencia intocable, sino como un conjunto de capacidades perfectibles. Su propuesta afirma que negarse a utilizar la biotecnología disponible equivale a incumplir un deber moral, siempre que las intervenciones se regulen bajo criterios de proporcionalidad, justicia e identidad. En definitiva, su planteo constituye una defensa del mejoramiento humano entendido como imperativo moral, pero anclado en una ética reflexiva que exige conservar lo que sostiene la condición compartida y transformar aquello que la limita de forma arbitraria.

9. David Pearce: redefinición radical de la naturaleza humana

Continuando con esta visión transformadora que explora la posibilidad de trascender las limitaciones biológicas y mentales inherentes a la condición humana, destaca la figura de David Pearce como un autor de especial relevancia. En este contexto, se plantea la idea de redefinir la esencia misma de lo que significa ser humano, abriendo paso a una evolución radical que excede las capacidades y restricciones actuales de

nuestra especie. Pearce adopta una postura que, más que negar la existencia de una naturaleza humana, propone una redefinición profunda de la misma.

Su enfoque se alinea con la idea de apelar a una concepción específica de la naturaleza humana como base para sustentar los argumentos a favor del mejoramiento. Pearce no solo defiende la transformación tecnológica de la condición humana, sino que lo hace desde una perspectiva ética y filosófica que reconoce la naturaleza como punto de partida flexible y perfectible. Para él, no se trata de un conjunto de características fijas e inmutables, sino de una base que debe ser intervenida para eliminar el sufrimiento y maximizar el bienestar.

Como se analizó en el capítulo anterior, las tres categorías de superlongevidad, superinteligencia y superbienestar sintetizan su propuesta, cuya culminación es un posthumano privado de la capacidad de sufrir. En este sentido, Pearce es conocido principalmente por su concepto de abolicionismo bioético, que busca la erradicación del sufrimiento en toda forma de vida sintiente mediante biotecnología avanzada:

Dentro de unas pocas generaciones, la alegría embriagadora de la vida postdarwiniana normal estará genéticamente preprogramada. Una revolución reproductiva de ‘bebés de diseño’ conectará la felicidad desde el útero. [...] Porque el bienestar puro puede convertirse potencialmente en una presuposición profunda y natural de la vida cotidiana. La felicidad existencial pura infundirá cada segundo de la existencia despierta y onírica; e impregnan todos los aspectos del cuerpo y la psique [...] (Pearce, 1995, p. 6).

El proyecto abolicionista de Pearce supone que el sufrimiento no tiene ningún valor moral. Sin embargo, autores como Fukuyama (2002b) sostienen lo contrario: el dolor y la finitud son constitutivos de virtudes como la compasión o la valentía. La postura de Pearce, por tanto, plantea un debate crucial sobre si eliminar el sufrimiento equivale también a eliminar condiciones que estructuran nuestra identidad moral.

Esta declaración establece el tono de su pensamiento posterior: no solo es posible, sino moralmente imperativo, utilizar la tecnología para eliminar el sufrimiento y mejorar la experiencia subjetiva. En *The Abolitionist Project*, Pearce (2007) reafirma: “La abolición del sufrimiento a través de la biotecnología es la meta más urgente, noble y

moralmente apremiante de la civilización. Los avances en nanotecnología, biotecnología, tecnología de la información y ciencia cognitiva (NBIC) nos permitirán rediseñar la arquitectura adaptativa de nuestros cerebros y crear un ‘paraíso’ posgenómico”.

La propuesta de superbienestar amplía los límites convencionales de la experiencia subjetiva, difuminando así las fronteras tradicionales de la naturaleza humana. En *The Biointelligence Explosion* (2012), Pearce afirma: “La fusión de la inteligencia biológica y artificial conducirá a una explosión de superinteligencia. Esta ‘Singularidad’ transformará fundamentalmente la naturaleza de la conciencia y la realidad misma”. Y en *The Naturalisation of Heaven* (2015), añade: “La diferenciación tradicional entre ‘natural’ y ‘artificial’ se volverá cada vez más tenue a medida que avancemos y dominemos nuestra biología. El ‘cielo’ que las religiones nos han asegurado puede ser materializado aquí y ahora gracias a la biotecnología” (Pearce, 2015).

9. 1. Abolicionismo bioético, bienestar y modificabilidad de la naturaleza

Cofundador de la Asociación Transhumanista Mundial junto a Nick Bostrom, Pearce sostiene que debemos hacer todo lo posible por dejar atrás la condición humana y evolucionar hacia algo mejor que lo humano. Está convencido de que la versión actual de la humanidad, incluso en su estado más desarrollado, no alcanza su máximo potencial: podemos ser mucho más inteligentes, vivir durante periodos radicalmente más largos — incluso indefinidos— y experimentar formas de placer hoy inimaginables (Pearce, 1995, p. 18).

Del mismo modo, extiende la noción de modificabilidad más allá de lo humano. En *Reprogramming Predators*, Pearce (2009) argumenta: “Tenemos la obligación moral de intervenir en la naturaleza para eliminar el sufrimiento causado por la depredación. La biotecnología nos permitirá reprogramar los instintos de los depredadores”. Esta afirmación amplía su horizonte ético: no solo la humanidad, sino toda la biosfera debe ser intervenida para abolir el dolor.

Así, Pearce y el movimiento transhumanista comparten temas recurrentes: el énfasis en el mejoramiento biotecnológico más allá de las fronteras físicas y cognitivas convencionales; la aspiración a extender indefinidamente la felicidad humana; la inquietud por la longevidad radical; y la idea de una utopía tecnológica sustentada en la fusión entre humano y máquina como forma concreta de inmortalidad.

En definitiva, Pearce concibe la naturaleza humana —y no humana— como un sustrato dinámico y maleable, abierto a revisión, intervención y perfeccionamiento. Su filosofía no pretende conservar la humanidad tal como es, sino impulsar un cambio radical hacia un estado posthumano que supere definitivamente las limitaciones impuestas por la biología evolutiva.

10. Max More: principios de Extropía y progreso perpetuo

Concomitante con estas problemáticas, el filósofo y futurólogo Max More formalizó la doctrina transhumanista, defendiendo los “principios de Extropía” como eje para mejorar la condición humana (More, 1990). Su visión de la naturaleza humana se centra en la evolución, la mejora continua y el progreso perpetuo. Según sus propias palabras, los humanos son apenas una “etapa de transición entre nuestra herencia animal y nuestro futuro posthumano”, alcanzable mediante herramientas como “ingeniería genética, biociencias que prolongan la vida, intensificadores de inteligencia, interfaces más inteligentes para computadoras más rápidas, integración neuronal-computadora, redes mundiales de datos, realidad virtual, agentes inteligentes, comunicación electrónica rápida, inteligencia artificial, neurociencia” (More, 1990, p. 11).

El fundador del Instituto Extropiano expresa de manera rotunda, en un pasaje paradigmático de la retórica transhumanista:

Buscamos anular todos los límites a la vida, la inteligencia, la libertad, el conocimiento y la felicidad. La ciencia, la tecnología y la razón deben unirse a nuestros valores extrínsecos para abolir el mayor mal: la muerte. [...] Cada uno de nosotros busca el crecimiento y la trascendencia de nuestras formas y limitaciones actuales [...] La abolición del envejecimiento y, finalmente, de todas las causas de muerte, es esencial para cualquier filosofía de optimismo y trascendencia relevante para el individuo (More, 1990, p. 10).

En *Principles of Extropy* (1998), More desarrolla un conjunto de directrices que, en su perspectiva, deberían orientar la evolución humana. Sobre el “**progreso perpetuo**”, escribe: “El progreso perpetuo es la búsqueda del avance sin fin en todas las fases de la existencia. Buscamos continuamente mejorar en todos los aspectos de nuestras vidas. No nos contentamos con la sabiduría convencional o la comodidad de lo familiar” (More,

1998, p. 2). Este principio refleja una visión de la naturaleza humana en constante evolución y mejora.

Asimismo, en el mismo documento, al referirse a la “auto-transformación”, sostiene: “Afirmamos la viabilidad de superar los límites biológicos y genéticos humanos por medio de la tecnología informada por la razón crítica. Defendemos el uso de la ciencia y la tecnología para erradicar las restricciones a nuestro progreso y posibilidades impuestas por nuestra herencia biológica, cultura y ambiente” (More, 1998, p. 3).

En este marco, todos los límites actuales, ya sean físicos, intelectuales o psicológicos, son concebidos filosóficamente como problemas técnicos que pueden resolverse mediante intervención tecnológica. Así, las mejoras transhumanistas se orientan a permitir que los seres humanos trasciendan sus cualidades limitantes, derivadas tanto de la herencia biológica como de condicionamientos culturales (More, 2013a, pp. 4-5).

10. 1. Naturaleza humana, autotransformación y trascendencia tecnológica

En *The Overhuman in the Transhuman*, More (2010) explora la relación entre el pensamiento de Nietzsche y el transhumanismo. Allí proclama que el concepto nietzscheano del Übermensch o superhombre “anticipa en muchos aspectos la visión transhumanista de un futuro posthumano, donde ambos implican la superación de la condición humana actual mediante la autotransformación” (p. 4).

De lo expuesto, pueden extraerse dos tesis principales de More:

- El modo más eficaz y rápido para mejorar la condición humana consiste en propiciar el progreso tecnológico.
- No existen límites intrínsecos en la transformación tecnológica del mundo ni en el perfeccionamiento de la persona.

En el contexto de su pensamiento, la búsqueda de certeza epistemológica se entiende como objetivo alcanzable a través de la mejora y la transformación de la naturaleza humana, concebida como maleable y cambiante. Si las capacidades cognitivas y perceptivas se perfeccionan tecnológicamente, la humanidad estaría en mejores condiciones de alcanzar creencias más certeras.

Esta visión se refleja también en *A Letter to Mother Nature* (1999), donde More formula una declaración audaz acerca de cómo la humanidad podría “enmendar” su constitución biológica: “Madre Naturaleza, te agradecemos sinceramente los regalos que nos has otorgado... Sin embargo, tu sabiduría ha alcanzado sus límites. La eficacia de tus soluciones está agotada. Necesitamos modificar y trascender tus diseños” (More, 1999, p. 1).

A partir de allí, procede a enumerar una serie de “enmiendas” a la naturaleza humana, entre ellas la eliminación del envejecimiento, la mejora de la memoria y la inteligencia, y la capacidad de elegir los propios estados psicológicos. En este sentido, la tecnología no solo es herramienta, sino vía de emancipación frente a los condicionamientos de la biología.

En definitiva, estas tesis implican que no existe nada esencial o inmutable en la naturaleza humana, pues la tecnología puede utilizarse para trascender las limitaciones biológicas y mejorar la condición. Desafiando la idea de una esencia fija, More aboga por la modificación de las condiciones biológicas como estrategia para avanzar hacia formas de existencia más avanzadas, libres y valiosas.

Mientras Max More ha sido fundamental en la articulación de una filosofía transhumanista que aboga por la mejora tecnológica deliberada del ser humano, el contraste con otras aproximaciones resulta enriquecedor para el debate contemporáneo. More sostiene que “los transhumanistas buscan la continuación y aceleración de la evolución de la vida inteligente más allá de su forma y limitaciones humanas actuales” (More, 1990, p. 7). Esta definición condensa la retórica central del movimiento: la confianza en la ciencia y la tecnología como medios para trascender los límites biológicos que tradicionalmente han definido a la especie humana.

En línea con lo desarrollado en el capítulo anterior, su planteo enfatiza que la condición humana no constituye un estado final ni inmutable, sino una fase transitoria sujeta a rediseño y perfeccionamiento. Bajo esta premisa, la naturaleza humana se interpreta como un proyecto abierto, susceptible de ser intervenido, modificado y expandido con el fin de maximizar la inteligencia, la longevidad y el bienestar. Así, la propuesta de More sitúa al ser humano en el umbral de una evolución autopropulsada, donde la biotecnología, la inteligencia artificial y la nanotecnología son las herramientas privilegiadas para acelerar esta transformación.

En consecuencia, la perspectiva transhumanista defendida por More define la evolución futura como una prolongación de la propia capacidad humana de autoformarse. La idea de que los límites biológicos y cognitivos no son más que desafíos técnicos a resolver mediante la innovación refuerza una concepción dinámica de la naturaleza humana, en la que la autotransformación se convierte en el núcleo de su identidad.

11. Sloterdijk y la antropotécnica como auto-diseño humano

Por su parte, el filósofo alemán Peter Sloterdijk ha explorado las implicaciones antropológicas y culturales de tales intervenciones tecnológicas en la condición humana. Aunque no se identifica explícitamente como transhumanista, ha desarrollado un marco teórico que examina cómo la tecnología reconfigura las bases mismas de la existencia humana. En este sentido, Sloterdijk ofrece una perspectiva singular que enriquece el debate sobre la naturaleza y los límites del ser humano.

Su concepto de “antropotécnica” ocupa un lugar central en su filosofía. Con él, propone que los seres humanos son el resultado de un largo proceso de auto-domesticación y auto-diseño. En *Normas para el parque humano* (1999), introduce la metáfora del “parque humano” para sostener que la humanidad entera ha estado involucrada, desde sus inicios, en un proceso de auto-cultivo histórico: “Lo que se presenta como una reflexión sobre política es en verdad una reflexión fundamental sobre las reglas para la gestión del parque humano” (Sloterdijk, 1999, p. 63).

Posteriormente, en *Has de cambiar tu vida* (2009), precisa que la antropotécnica se refiere a los “procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (Sloterdijk, 2009, p. 24). La antropotécnica, en este sentido, engloba el conjunto de prácticas y técnicas destinadas a fortalecer y mejorar la condición física y mental, y constituye un rasgo definitorio de la identidad humana.

En *Esferas III: Espumas* (2004), Sloterdijk profundiza en cómo la tecnología moderna transforma nuestra relación con el espacio y con nosotros mismos, proponiendo la figura del *homo spaciens*, un ser que se autoeleva y transforma su entorno espacial (Sloterdijk, 2004, p. 379). De esta idea se desprende que la naturaleza humana está ligada a su capacidad de transformar el ambiente y, en consecuencia, a sí misma. En esta línea,

la biotecnología y la ingeniería genética muestran que la “naturaleza humana” nunca fue un dato fijo, sino siempre una construcción histórica y técnica (Sloterdijk, 2001a, p. 227).

En *El hombre operable* (2006), el autor profundiza en las implicaciones de la biotecnología y afirma que las tecnologías modernas de modificación genética no representan una ruptura radical, sino la continuación de los procesos históricos de autoformación: “vivir significa conducir experimentos consigo mismo, presentando a todos los seres humanos como ‘artistas de la existencia’” (Sloterdijk, 2003, p. 17).

De este modo, la biotecnología y la ingeniería genética aparecen como etapas recientes de una larga tradición de auto-manipulación humana. Para Sloterdijk, la vida es un proceso continuo de auto-creación y auto-superación que desafía las distinciones tradicionales entre lo natural y lo artificial. En su marco conceptual, la naturaleza humana no es algo fijo ni intocable, sino un producto dinámico, abierto a ser reconfigurado a través de la técnica y la cultura.

IV. Transhumanistas y bioconservadores. El carácter normativo de la naturaleza humana.

El advenimiento de las biotecnologías y el surgimiento del transhumanismo han reavivado el debate sobre la naturaleza humana y sus implicaciones normativas. Este discurso contemporáneo se enraíza en una tradición filosófica que se remonta a la filosofía clásica, en particular a la concepción aristotélica de *phýsis*. En *Física II*, Aristóteles caracteriza la naturaleza como un principio intrínseco de movimiento y, sobre todo, como forma y fin más que como mera materia. Cabe precisar que *naturaleza* se refiere al conjunto de características y propiedades que definen a un ser en su existencia concreta, incluyendo su comportamiento, funciones y relaciones con el mundo. Aristóteles, en su *Metafísica*, la describe como “el principio y causa del movimiento y del reposo en aquello en que se halla primariamente” (Aristóteles, 1994, p. 101). Por otro lado, *esencia* alude a aquello que define la identidad fundamental de un ser, su “qué es” o su definición última. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, afirma que la esencia es “aquello por lo cual una cosa es lo que es” (Aquino, 2002, cap. 1). Mientras la esencia es inmutable y universal, la naturaleza puede variar según las circunstancias. Esta

distinción continúa siendo clave para pensar la dimensión normativa de la “naturaleza humana”.

Aristóteles propuso una dualidad conceptual que ha permeado el pensamiento occidental:

1. La naturaleza como concepto que abarca el conjunto de realidades materiales susceptibles de investigación empírica, tales como fenómenos atmosféricos, flora, fauna o cuerpos celestes.
2. La naturaleza como noción que refiere a la estructura esencial o forma intrínseca de las entidades, la cual determina su comportamiento y finalidad.

Es esta segunda concepción la que ha proporcionado la base para una interpretación normativa de la naturaleza humana. Según dicha perspectiva, la naturaleza no es meramente descriptiva, sino que implica una organización teleológica que orienta hacia ciertos comportamientos y resultados esperados. La aplicación de este marco al ser humano conlleva implicaciones éticas: presupone que existe una esencia o forma propia del hombre de la cual se pueden derivar prescripciones normativas.

En el debate contemporáneo se enfrentan dos posiciones centrales: los bioconservadores, que conciben la naturaleza humana como algo fijo e inmutable del que se derivan límites éticos, y los transhumanistas, que la ven como algo maleable y perfectible mediante la tecnología. Ambas corrientes, aunque con enfoques opuestos, coinciden en atribuirle un carácter normativo a la naturaleza humana.

1. La postura bioconservadora: naturaleza humana como límite normativo

Los bioconservadores sostienen que existe una esencia humana inmutable que debe ser preservada y que impone restricciones morales a las intervenciones biotecnológicas. Esta visión esencialista implica que alterar radicalmente nuestra biología supondría una violación de la dignidad humana y de los fundamentos de la comunidad moral. Según esta perspectiva, la naturaleza humana constituye un criterio normativo que restringe la acción tecnológica.

Autores como León Kass y Francis Fukuyama han defendido con fuerza esta postura. Kass (1997) acuñó la noción de la “sabiduría de la repugnancia” como indicador moral:

En casos cruciales [...] la repugnancia es la expresión emocional de una sabiduría profunda, más allá del poder de la razón para articularla plenamente [...] intuimos y sentimos, inmediatamente y sin discusión, la violación de las cosas que legítimamente apreciamos [...] A la contaminación y la perversión, la respuesta apropiada solo puede ser horror y repugnancia; y a la inversa, el horror y la repugnancia generalizados son evidencia *prima facie* de inmundicia y violación (Kass, 1997, p. 21).

Fukuyama, por su parte, subraya la importancia de proteger la continuidad de la naturaleza humana como base de los derechos humanos:

La respuesta es: queremos proteger toda la gama de nuestras naturalezas complejas y evolucionadas contra los intentos de auto-modificación. No queremos perturbar ni la unidad ni la continuidad de la naturaleza humana y, por tanto, de los derechos humanos que se basan en eso (Fukuyama, 2002a, p. 172).

Si bien la continuidad de la “naturaleza humana” se presenta como garante de los derechos, esta postura presupone que existe una esencia única y fija, lo cual es debatido. Los transhumanistas, como Bostrom (2005), responden que esta misma capacidad de transformación constituye la esencia humana. Así, la defensa de Fukuyama podría verse como una apelación conservadora que corre el riesgo de inmovilizar el progreso científico bajo una idea idealizada de unidad.

De este modo, se configura un marco normativo restrictivo que considera ciertas prácticas —como la clonación reproductiva o la manipulación genética perfeccionadora— moralmente inadmisibles.

El Consejo Presidencial sobre Bioética de Estados Unidos, presidido por Kass, expresó esta perspectiva en el informe *Human Cloning and Human Dignity* (2003). Allí se sostuvo que “la reproducción humana es sexual” (p. 10), no como mera constatación descriptiva, sino como un principio normativo. En consecuencia, la clonación fue considerada éticamente inaceptable por contradecir la “naturaleza de la reproducción humana”.

Aquí se observa cómo una descripción biológica se convierte en un principio normativo. El Consejo no solo enuncia un hecho, sino que lo eleva a criterio moral. Esta estrategia ha sido criticada porque confunde descripciones empíricas con prescripciones normativas (naturalistic fallacy). La pregunta es: ¿por qué la reproducción asexual mediante clonación debería ser considerada “antinatural” en sentido moral y no simplemente distinta en sentido biológico?

Este razonamiento refleja lo que se ha denominado “esencialismo normativo”: la idea de que la naturaleza humana contiene principios morales que deben guiar la ética biomédica y la política pública. Kass (2003) lo sintetiza en *Beyond Therapy*:

La naturaleza humana, correctamente entendida, puede servir como una guía normativa para la ética biomédica y la política pública. Nos ofrece un estándar por el cual juzgar lo que es humanamente bueno o malo, mejor o peor (p. 17).

En suma, la posición bioconservadora afirma que la preservación de la esencia humana es condición necesaria para sostener la dignidad, la autonomía y la igualdad moral. De allí deriva su oposición sistemática a las intervenciones de mejora radical.

2. El enfoque transhumanista: naturaleza humana como apertura al cambio

En contraste, los transhumanistas rechazan la idea de una esencia fija e inmutable. Consideran que lo propiamente humano es la capacidad de autotranscendencia y automejora. Para Nick Bostrom (2005), “lo que nos hace humanos es precisamente nuestra apertura a la posibilidad de convertirnos en algo más que lo que somos actualmente” (p. 213).

El argumento de Bostrom invierte el esencialismo bioconservador al definir lo humano como plasticidad. Sin embargo, esta formulación también ha recibido críticas: al absolutizar la autotranscendencia, se corre el riesgo de convertir el mejoramiento en un imperativo totalizante, donde no mejorar se vuelve moralmente cuestionable. Esto plantea tensiones con la autonomía individual y la posibilidad de rechazar mejoras tecnológicas.

Desde esta visión, el uso de biotecnologías para mejorar nuestras capacidades no sería un exceso de dominio, como temen los bioconservadores, sino una forma genuina de realizar nuestra naturaleza. La filosofía transhumanista es normativa en su núcleo: no describe simplemente lo que somos, sino que prescribe lo que deberíamos aspirar a ser.

Bostrom (2003) define el transhumanismo como “una forma de pensar sobre el futuro que parte de la premisa de que la especie humana, tal como es en la actualidad, no es el punto final de nuestro desarrollo, sino más bien una etapa temprana” (p. 4). Esto implica una normatividad expansiva: el deber moral de aprovechar la tecnología para expandir nuestras posibilidades.

La idea de lo “posthumano” funciona así como horizonte normativo. Según Bostrom (2008), el transhumanismo afirma “el valor intrínseco de seguir expandiendo las fronteras de la experiencia y el conocimiento humanos, incluso si ello implica la transformación radical de nuestra biología y psicología” (p. 107).

Sin embargo, Bostrom no defiende un mejoramiento sin restricciones. En su propuesta de “consecuencialismo de amplio espectro” (2009), argumenta que las tecnologías deben evaluarse no solo por sus beneficios inmediatos, sino también por sus impactos a largo plazo en la autonomía, el bienestar y la justicia. Junto a Roache (2008), sostiene que “el valor normativo de la ‘naturaleza humana’ no reside en su estado actual, sino en su potencial para el florecimiento y la realización” (p. 16).

Max More, fundador del Instituto Extropiano, enfatiza una línea similar al asociar la naturaleza humana con el progreso perpetuo y la auto-transformación (More, 1990, 1998). Desde su perspectiva, los límites biológicos actuales son problemas técnicos que la ciencia debe superar.

Julian Savulescu radicaliza este argumento al sostener que la mejora biotecnológica constituye un imperativo moral. En *Procreative Beneficence* (2001) afirma que los padres tienen la obligación moral de “seleccionar el mejor hijo posible” (p. 415). En *Unfit for the Future* (2012), junto a Persson, plantea que negar nuestra capacidad de automejora sería, en cierto sentido, negar nuestra propia naturaleza (p. 124).

De este modo, el transhumanismo configura una normatividad expansiva que prescribe la superación continua de nuestras limitaciones biológicas, reconociendo como auténticamente humano el impulso a transformarnos.

3. Perspectivas intermedias y críticas matizadas

Si bien bioconservadores y transhumanistas suelen presentarse como polos opuestos, ambos comparten la premisa de que la naturaleza humana tiene relevancia normativa. La diferencia radica en el modo de concebirla: como esencia fija que impone

límites (bioconservadores) o como apertura dinámica que prescribe autotrascendencia (transhumanistas).

Nicholas Agar ha ofrecido una visión intermedia. En *Liberal Eugenics* (2004) defiende un marco de autonomía reproductiva que permite ciertas intervenciones, distinguiendo entre “mejoramiento moderado” y “mejoramiento radical”. El primero amplía nuestras capacidades dentro de los límites reconocibles de lo humano; el segundo amenaza con transformar la identidad al punto de perder conexión con los valores que dan sentido a la vida (Agar, 2010, p. 137). En *Truly Human Enhancement* (2014) enfatiza que “hay ciertos rasgos y capacidades fundamentales para nuestra identidad como seres humanos, y alterarlos radicalmente podría resultar en la pérdida de algo valioso e irremplazable” (p. 43).

Jürgen Habermas, desde otra vertiente crítica, introduce el concepto de “ética de la especie” (*Gattungsethik*). En *El futuro de la naturaleza humana* (2003), advierte que las intervenciones genéticas de mejora “menoscaban la libertad ética en la medida en que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza, pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse como el autor indiviso de su propia vida” (p. 87).

La crítica de Habermas se centra en la heteronomía: si la biografía genética está prediseñada, el individuo no puede considerarse autor de su vida. No obstante, esta postura ha sido cuestionada porque presupone que los condicionamientos genéticos son más determinantes que los contextuales o sociales. La pregunta abierta es si la autonomía se compromete más por una intervención genética planificada o por las limitaciones estructurales de origen socioeconómico.

Para Habermas (2006), la naturaleza humana como sustrato biológico que posibilita autonomía y responsabilidad moral posee un carácter normativo que no puede ser ignorado (p. 218).

De este modo, se configura una tercera vía que reconoce la maleabilidad de la naturaleza humana, pero subraya que existen límites éticos vinculados a la autonomía, la igualdad moral y la continuidad de la identidad.

El debate sobre la naturaleza humana en el marco de la biotecnología y el transhumanismo revela que, lejos de ser un concepto obsoleto, sigue siendo un eje central de la reflexión ética contemporánea.

Los bioconservadores sostienen un esencialismo normativo que limita las intervenciones de mejora para salvaguardar la dignidad y los derechos humanos. Los transhumanistas, en cambio, conciben lo humano como apertura al cambio y proponen una normatividad expansiva que prescribe el mejoramiento. Perspectivas intermedias, como las de Agar y Habermas, señalan que si bien la naturaleza es plástica, también impone condicionamientos que deben ser reconocidos para no comprometer la autonomía y la identidad humanas.

Como sintetiza Lewens (2012), “las invocaciones de la naturaleza humana entendida biológicamente a menudo disfrazan compromisos normativos en un lenguaje científico aparentemente descriptivo” (p. 464). El desafío actual consiste en elaborar una concepción lo suficientemente flexible para dar cuenta de nuestra plasticidad y capacidad de automejora, pero que al mismo tiempo proporcione una orientación normativa clara frente a los riesgos y límites de la intervención tecnológica.

Esta reflexión permite superar tanto el conservadurismo rígido como el optimismo tecnológico ingenuo, abriendo camino a una ética más matizada y crítica sobre las posibilidades y desafíos de la mejora humana en la era biotecnológica.

CONCLUSIÓN

El debate entre transhumanistas y bioconservadores sobre la naturaleza humana y sus implicaciones normativas es, en esencia, una discusión sobre los límites y posibilidades de lo que significa ser humano en un mundo cada vez más influenciado por la biotecnología. Este diálogo, que se remonta a Aristóteles y su distinción entre *physis* y *eidos*, ha evolucionado hacia una confrontación entre dos paradigmas: 1) la preservación de una esencia humana inmutable (Kass, 1997; Fukuyama, 2002, entre otros) y 2) la transformación y mejora tecnológica de lo humano (Bostrom, 2005; Savulescu, 2009, entre otros). Sin embargo, como se desprende del análisis presentado en el texto, ambas posturas comparten un terreno común: la naturaleza humana, lejos de ser un concepto meramente descriptivo, se erige como un principio normativo (Hauskeller, 2013) que guía nuestras decisiones éticas y políticas.

Los bioconservadores, representados por figuras como León Kass y Francis Fukuyama, sostienen que la naturaleza humana es una realidad fija y esencial que debe

ser respetada y protegida. Para ellos, cualquier intento de alterar radicalmente nuestra biología mediante mejoras genéticas o tecnológicas no solo socavaría la dignidad humana, sino que también pondría en riesgo los fundamentos de nuestra comunidad moral. Kass, en particular, apela a la "sabiduría de la repugnancia" como una guía emocional e intuitiva que nos alerta sobre los peligros de violar lo que consideramos valioso en nuestra naturaleza. Esta postura, aunque arraigada en una visión esencialista, no deja de ser profundamente normativa, ya que establece límites claros a lo que es éticamente permisible en el ámbito de la biotecnología.

Por otro lado, los transhumanistas, encabezados por pensadores como Nick Bostrom y Julian Savulescu, rechazan la idea de una naturaleza humana fija y estática. Para ellos, lo que nos define como humanos es precisamente nuestra capacidad de trascender nuestras limitaciones biológicas y aspirar a un estado superior, ya sea en términos de capacidades físicas, cognitivas o incluso de longevidad. Desde esta perspectiva, el uso de la biotecnología para mejorar nuestras capacidades no es una violación de nuestra naturaleza, sino una expresión auténtica de ella. Savulescu, en particular, va más allá al argumentar que la mejora biotecnológica no solo es compatible con nuestra naturaleza, sino que constituye un imperativo moral, ya que la autotransformación radical es intrínseca a lo que significa ser humano.

Sin embargo, como se señaló más arriba, ambas posturas, a pesar de sus diferencias, operan con concepciones normativas de la naturaleza humana. Los bioconservadores derivan de ella prohibiciones y límites éticos, mientras que los transhumanistas encuentran en ella un impulso hacia la mejora y la autotranscendencia. Esta dualidad sugiere que la naturaleza humana no es un concepto estático, sino dinámico, que puede ser interpretado de múltiples maneras dependiendo del contexto y de los valores que se prioricen.

En este sentido, el texto propone una visión más matizada que reconoce tanto la plasticidad de la naturaleza humana como los límites que impone nuestra biología. Autores como Nicholas Agar (2004) y Jürgen Habermas (2003) ofrecen una perspectiva intermedia que evita los extremos del esencialismo rígido y el transhumanismo radical. Agar, por ejemplo, distingue entre "mejoramiento moderado" y "mejoramiento radical", argumentando que mientras el primero puede ser éticamente aceptable e incluso deseable, el segundo plantea riesgos significativos para nuestra identidad y bienestar. Habermas, por su parte, advierte sobre los peligros de ciertas formas de intervención genética que

podrían socavar la autonomía y la igualdad moral, fundamentos esenciales de nuestra autocomprensión ética.

En última instancia, la contienda sobre la naturaleza humana y sus implicaciones normativas en el contexto del transhumanismo revela la necesidad de desarrollar una concepción más flexible y dinámica de lo que significa ser humano. Esta concepción debería reconocer tanto nuestra capacidad de automejora y transformación como los límites éticos que impone nuestra biología. Solo así podremos abordar de manera reflexiva y crítica los desafíos que plantea la biotecnología en el siglo XXI, evitando tanto el conservadurismo rígido como el optimismo tecnológico ingenuo. En este sentido, la naturaleza humana no es un punto de partida fijo, sino un horizonte en constante evolución que nos invita a reflexionar sobre quiénes somos y quiénes queremos ser.

El análisis desarrollado en esta investigación ha permitido desentrañar las implicaciones filosóficas y normativas que subyacen en el mencionado debate, así como la apelación implícita a la noción de naturaleza humana en ambas posturas. A lo largo del estudio, se ha evidenciado que el transhumanismo, en su afán por trascender los límites biológicos y psicológicos del ser humano, sostiene una visión optimista de la tecnología como herramienta para el mejoramiento humano. No obstante, dicha postura se apoya en una concepción implícita de la naturaleza humana, aunque sus defensores rechacen explícitamente su estabilidad o normatividad.

Los transhumanistas, al proponer la expansión indefinida de las capacidades cognitivas, físicas y emocionales del individuo, han articulado un proyecto que, si bien se presenta como una ruptura con la tradición antropológica y ética del humanismo clásico, se inscribe en una larga genealogía de pensamiento que busca la autodeterminación y la transformación de la condición humana mediante el conocimiento y la técnica. Desde los postulados de Bostrom sobre la *superinteligencia* hasta la *ingeniería hedónica* de Pearce y la eugenesia liberal de Savulescu, el transhumanismo defiende una reconfiguración radical del ser humano en virtud de una concepción instrumental y perfectible de la vida. Sin embargo, la paradoja inherente a esta visión radica en que, al mismo tiempo que rechaza una naturaleza humana esencial y estable, funda su argumentación en una determinada comprensión de lo humano como entidad susceptible de mejora, lo que presupone implícitamente un ideal antropológico normativo.

Por otro lado, los bioconservadores han emergido como una respuesta crítica a los riesgos asociados con la manipulación biotecnológica del ser humano. Autores como Habermas, Fukuyama y Annas han planteado objeciones de carácter ético, político y antropológico respecto de la posibilidad de intervenir en la estructura biológica de la humanidad sin afectar su autonomía y dignidad. La tesis bioconservadora sostiene que la alteración indiscriminada del sustrato genético y cognitivo humano no solo compromete la igualdad moral y jurídica sobre la cual se erige la noción de derechos fundamentales, sino que también introduce el riesgo de una fragmentación irreparable en la especie humana, abriendo la puerta a nuevas formas de desigualdad y exclusión.

El dilema central que se desprende de este enfrentamiento conceptual radica en la tensión entre la autonomía individual y la preservación de un horizonte normativo común que garantice la cohesión social y ética. Si bien el transhumanismo defiende la libertad de los individuos para modificar sus capacidades y prolongar su existencia, los bioconservadores advierten que esta misma libertad, cuando se ejerce sin restricciones, puede socavar las condiciones de posibilidad de una comunidad política basada en la igualdad de todos sus miembros. En este sentido, el debate entre ambas perspectivas trasciende la mera discusión tecnológica y se inscribe en una problemática filosófica más profunda: ¿existe una naturaleza humana cuyo respeto deba ser normativamente garantizado, o el ser humano es, por definición, un proyecto abierto y auto-determinado?

Este trabajo ha mostrado que, pese a sus divergencias, transhumanismo y bioconservadurismo coinciden en atribuir a la naturaleza humana un papel central como criterio normativo: para unos, horizonte de transformación y perfeccionamiento; para otros, umbral de integridad que debe resguardarse. Así, el concepto de naturaleza humana opera como eje ineludible que orienta las decisiones éticas y políticas sobre el futuro humano.

De esta manera, la presente investigación ha contribuido a esclarecer el trasfondo filosófico de un debate que, lejos de ser meramente especulativo, posee profundas implicaciones en la configuración del porvenir de la especie humana y de la sociedad en su conjunto.

En definitiva, la disyuntiva entre transhumanismo y bioconservadores no se resuelve en la dicotomía simplista entre progreso y conservadurismo, sino en la necesidad de establecer un marco de reflexión que permita evaluar de manera crítica las implicaciones de la tecnociencia sobre la condición humana. La cuestión que se impone,

por lo tanto, no es si el ser humano debe mejorarse o preservarse en su estado actual, en función de qué valores y bajo qué criterios se debe orientar dicha transformación. Solo mediante un examen filosófico riguroso de estas problemáticas será posible evitar tanto el optimismo tecnológico ingenuo como el rechazo acrítico del cambio, promoviendo un enfoque que concilie el desarrollo tecnológico con la responsabilidad ética y la justicia social.

El presente trabajo ha examinado la controversia antropológica en torno a la naturaleza humana y sus posibles modificaciones a través del desarrollo biotecnológico. A lo largo de este análisis, se ha evidenciado que el debate entre transhumanistas y bioconservadores no solo responde a un conflicto sobre el uso de tecnologías emergentes, sino que subyace en él una disputa fundamental sobre el carácter normativo de la naturaleza humana y los límites de la intervención tecnológica en la vida.

Los bioconservadores han sostenido una concepción esencialista de la naturaleza humana, en la cual esta representa un núcleo inalterable que fundamenta principios éticos y jurídicos. Desde Fukuyama hasta Kass y Habermas, el argumento central radica en que la modificación radical de la biología humana comprometería la dignidad, la igualdad y la cohesión social. Se advierte que la *eugenesis liberal* y el *enhancement* pueden erosionar los valores tradicionales que han sostenido la moralidad y el derecho, conduciendo a una sociedad segmentada entre humanos mejorados y no mejorados. La intervención biotecnológica, desde esta perspectiva, no es meramente una cuestión de libertad individual, sino un problema de justicia social y de mantenimiento de una comunidad política basada en el reconocimiento recíproco.

Por otro lado, el transhumanismo desafía estas nociones al proponer una visión dinámica y autotransformadora del ser humano. Para autores como Bostrom y Savulescu, la naturaleza humana no es un límite, sino un punto de partida para la mejora continua. La plasticidad del ser humano y su capacidad de autodefinición justifican el uso de la biotecnología para ampliar la longevidad, la cognición y la capacidad emocional, no solo como una posibilidad, sino como un imperativo moral. En este marco, la resistencia bioconservadora se interpreta como un apego irracional a un esencialismo normativo que no responde a la realidad del progreso tecnológico ni a la necesidad de evolución adaptativa de la humanidad.

El dilema central que se desprende de este enfrentamiento radica en la tensión entre autonomía y normatividad. Si bien la libertad individual es un principio fundamental en sociedades democráticas, la pregunta sobre qué significa "ser humano" y qué límites deben preservarse sigue abierta. ¿Podemos considerar la modificación genética, la hibridación con inteligencia artificial o la reconfiguración de nuestra biología como meras elecciones personales, o estas prácticas impactan la estructura moral y política de la humanidad en su conjunto?

Este trabajo ha demostrado que, a pesar de sus diferencias, tanto transhumanistas como bioconservadores comparten la necesidad de dotar a la naturaleza humana de un significado normativo. Los primeros la conciben como un horizonte de posibilidades abiertas, mientras que los segundos la entienden como un fundamento que debe ser protegido. No obstante, ambos coinciden en que la pregunta sobre la naturaleza humana no puede reducirse a un problema técnico, sino que involucra dilemas éticos y políticos profundos sobre el futuro de la especie.

Dado que el objetivo ha sido cartografiar el momento fundacional del debate, no he incluido de forma sistemática la literatura reciente, más aplicada y empírica. Esta delimitación fortalece la claridad conceptual y deja abierta una segunda etapa de trabajo orientada a actualizar los argumentos aquí reconstruidos a la luz de desarrollos (tecnológicos y normativos) posteriores.

Lejos de una resolución definitiva, el debate sobre la naturaleza humana y sus límites normativos seguirá evolucionando a medida que la biotecnología avance. En este contexto, el desafío para la filosofía y la bioética no consiste en elegir entre una postura conservadora o una visión progresista del futuro, sino en establecer un marco de reflexión crítica que permita evaluar los alcances y riesgos de las transformaciones que están por venir. La humanidad, como proyecto en constante redefinición, se encuentra ante una encrucijada donde las decisiones sobre su propio destino ya no son solo un tema especulativo, sino una cuestión de responsabilidad colectiva.

Referencias

Agar, N. (2004). *Liberal eugenics: In defence of human enhancement*. Blackwell Publishing.

Agar, N. (2010). *Humanity's end: Why we should reject radical enhancement*. The MIT Press.

Agar, N. (2012). Why we can't really say what post-persons are. *Journal of Medical Ethics*, 38(3), 144-145. <https://doi.org/10.1136/medethics-2011-100363>

Agar, N. (2014). *Truly human enhancement: A philosophical defense of limits*. MIT Press.

Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-Textos.

Agamben, G. (2003). *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda*. Pre-Textos.

Agamben, G. (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo Editora.

Annas, G. (2000). The man on the moon, immortality, and other millennial myths: The prospects and perils of human genetic engineering. *Emory Law Journal*, 49. https://scholarship.law.bu.edu/faculty_scholarship/1232

Annas, G. (2002). Genism, racism, and the prospect of genetic genocide. En *The United Nations and the new genetics: The future of values: 21st century talks* (pp. 284-288). UNESCO.

Annas, G. (2005). La ética de la ingeniería genética humana: ¿qué es lo que está mal? En G. J. Annas, L. H. Glantz & P. A. Hammitt (Eds.), *Gene editing and human reproduction: Legal and ethical issues* (pp. 45-54). University of California Press.

Annas, G. (2005a). *American bioethics: Crossing human rights and health law boundaries*. Oxford University Press.

Annas, G., Andrews, L., & Isasi, R. M. (2002). Protecting the endangered human: Toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alterations. *American Journal of Law and Medicine*, 28, 151-178.

Asla, M. (2019). Acerca de los límites, imperfecciones y males de la condición humana: El biomejoramiento desde una perspectiva tomista. *Scientia et Fides*, 7(2), 77-95

Bianchini, F. (2016). Artificial intelligence and synthetic biology. *Biosystems*, 148. <https://doi.org/10.1016/j.biosystems.2016.07.007>

Bostrom, N. (2003). *The transhumanist FAQ: A general introduction*. Faculty of Philosophy, Oxford University. <https://nickbostrom.com/>

Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1). <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>

- Bostrom, N. (2005a). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>
- Bostrom, N. (2009). The future of humanity. En J. K. Berg Olsen, S. A. Pedersen & V. F. Hendricks (Eds.), *A companion to the philosophy of technology* (pp. 551-557). Wiley-Blackwell.
- Bostrom, N. (2013). Why I want to be a posthuman when I grow up. En M. More & N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader* (pp. 28-53). Wiley-Blackwell.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.
- Bostrom, N. (2024). *Deep Utopia: Life and Meaning in a Solved World*. Ideapress Publishing.
- Bostrom, N., & Roache, R. (2008). Ethical issues in human enhancement. En J. Ryberg, T. Petersen & C. Wolf (Eds.), *New waves in applied ethics* (pp. 120-152). Palgrave Macmillan.
- Buchanan, A. (2009). Human nature and enhancement. *Bioethics*, 23(3), 141-150. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2008.00633.x>
- Campbell, T. C. (2011). *Improper life: Technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*. University of Minnesota Press. <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttth0h>
- Consejo Presidencial sobre Bioética. (2003). *Human cloning and human dignity: An ethical inquiry*. Government Printing Office.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Ellis, B. (2001). *Scientific essentialism*. Cambridge University Press.
- Fernández Valdéz, G. (2021). Transhumanismo, pregunta a la naturaleza humana. *Perseitas*, 9, 389-421. <https://doi.org/10.21501/23461780.3981>
- Fletcher, J. (1988). The ethics of genetic control: Ending reproductive roulette (reimp.). Prometheus Books. (Trabajo original publicado en 1974).
- Fukuyama, F. (2002a). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama, F. (2002b). *El fin del hombre: Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Ediciones B.
- Fukuyama, F. (2004). Transhumanism. *Foreign Policy*, 144, 42-43. <https://doi.org/10.2307/4152980>

Fukuyama, F. (2018). *Identity: The demand for dignity and the politics of resentment*. Farrar, Straus and Giroux.

Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.

Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós.

Habermas, J. (2012). *La constitución de Europa*. Trotta.

Hauskeller, M. (2013). *Better humans?: Understanding the enhancement project*. Routledge.

Ivkovic, I. (2014). Transhumanismo. *Filosofie Magazine*, 4. <https://www.filosofie.nl/transhumanisme/>

Kass, L. (1997). The wisdom of repugnance: Why we should ban the cloning of humans. *The New Republic*, 216(22), 17-26.

Kass, L. (1999). *The hungry soul: Eating and the perfecting of our nature*. University of Chicago Press.

Kass, L. (2002). *Toward a more natural science: Biology and human affairs*. Yale University Press.

Kass, L. (2003). *Life, liberty and the defense of dignity: The challenge for bioethics*. Encounter Books.

Kass, L. (2003a). Beyond therapy: Biotechnology and the pursuit of human improvement. President's Council on Bioethics. <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/background/kasspaper.html>

Kass, L. (2008). Defending human dignity. En *Human dignity and bioethics: Essays commissioned by the President's Council on Bioethics* (pp. 297-331). President's Council on Bioethics.

Kass, L. (2014). Preventing a brave new world. En R. L. Sandler (Ed.), *Ethics and emerging technologies* (pp. 347-366). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137349088_6

Kevles, D. J. (1999). Eugenics and human rights. *BMJ*, 319(7207), 435-438.

Lechte, J., & Newman, S. (2012). Agamben, Arendt, and human rights: Bearing witness to the human. *European Journal of Social Theory*, 15(4), 522-536. <https://doi.org/10.1177/1368431011432376>

More, M. (1990). Transhumanism: Towards a futurist philosophy. *Extropy*, 6. <http://fennetic.net/irc/extropy/ext6.pdf>

More, M. (1993). Technological self-transformation: Expanding personal extropy. *Extropy*, 10. http://fennetic.net/irc/extropy/ext10_1.pdf

More, M. (1998). The extropian principles 3.0. <https://web.archive.org/web/20100114100426/http://www.maxmore.com/extprn3.htm>

More, M. (1999). A letter to Mother Nature. <https://www.maxmore.com/mother.htm>

More, M. (2005). The philosophy of transhumanism. En J. Hughes (Ed.), *The politics of transhumanism* (pp. 1-12). Palgrave Macmillan.

More, M. (2010). The overhuman in the transhuman. *Journal of Evolution and Technology*, 21(1), 1-4.

More, M., & Vita-More, N. (Eds.). (2013). *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Wiley-Blackwell.

Pearce, D. (1995). *The hedonistic imperative*. <https://www.hedweb.com/>

Pearce, D. (2007). The abolitionist project. <https://www.abolitionist.com/>

Pearce, D. (2009). Reprogramming predators. <https://www.hedweb.com/transhumanism/predators.html>

Pearce, D. (2011). Transhumanism. Entrevista por Aron Vallinder. <https://www.hedweb.com/transhumanism/overview2011.html>

Pearce, D. (2012). The biointelligence explosion. En A. H. Eden et al. (Eds.), *Singularity hypotheses: A scientific and philosophical assessment* (pp. 199–236). Springer-Verlag.

Pearce, D. (2015). The naturalisation of heaven. <https://www.hedweb.com/heaven.html>

Pico della Mirandola, G. (2005). *Discurso sobre la dignidad del hombre* (Edición y traducción). Tecnos. (Obra original publicada en 1486).

Raz, E. A. (2009). Eugenic utopias/dystopias, reprogenetics, and community genetics. *Sociology of Health & Illness*, 31(4), 602-616. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2008.01158.x>

Roney, P., & Rossi, A. (2021). Roney, P., & Rossi, A. (2021). *Peter Sloterdijk: Philosophical Technology and the Posthuman Condition*. Palgrave Macmillan. 26(1), 3-8. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2021.1863585>

Sandel, M. (2007). *The case against perfection: Ethics in the age of genetic engineering*. Harvard University Press.

Sandel, M. (2009). *Justice: What's the right thing to do?* Farrar, Straus and Giroux.

Savulescu, J. (2000). The moral imperative to conduct embryonic stem cell and cloning research. *Journal of Medical Ethics*, 26(5), 351-352. <https://doi.org/10.1136/jme.26.5.351>

Savulescu, J. (2001). Procreative beneficence: Why we should select the best children. *Bioethics*, 15(5-6), 413-426. <https://doi.org/10.1111/1467-8519.00251>

Savulescu, J., Foddy, B., & Clayton, M. (2004). Why we should allow performance enhancing drugs in sport. *British Journal of Sports Medicine*, 38(6), 666-670. <https://doi.org/10.1136/bjsm.2003.005249>

Savulescu, J. *The Guardian*. (2005, enero 9). We should allow performance-enhancing drugs. <https://www.theguardian.com>

Savulescu, J. (2005). New breeds of humans: The moral obligations to enhancement. *Reproductive Biomedicine Online*, 10(Suppl. 1), 36-39. [https://doi.org/10.1016/S1472-6483\(10\)62202-5](https://doi.org/10.1016/S1472-6483(10)62202-5)

Savulescu, J. (2007). Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings. En B. Steinbock (Ed.), *The Oxford handbook of bioethics* (pp. 516-535). Oxford University Press.

Savulescu, J. (2009). The human prejudice and the moral status of enhanced beings: What do we owe the gods? En J. Savulescu & N. Bostrom (Eds.), *Human enhancement* (pp. 211-247). Oxford University Press.

Savulescu, J., & Kahane, G. (2009). The moral obligation to create children with the best chance of the best life. *Bioethics*, 23(5), 274-290. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2008.00687.x>

Savulescu, J., ter Meulen, R., & Kahane, G. (2011). *Enhancing human capacities*. Blackwell.

Savulescu, J., & Persson, I. (2012). *Unfit for the future: The need for moral enhancement*. Oxford University Press.

Savulescu, J. (2012). *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Tecnos.

Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano: Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Siruela.

Sloterdijk, P. (2001). *Extrañamiento del mundo*. Pre-Textos.

Sloterdijk, P. (2001a). *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Pre-Textos.

Sloterdijk, P. (2004). Anthro-po-technology. *New Perspective Quarterly*, 21(4), 12-19.

Sloterdijk, P. (2006). *Sociedades increíbles: Ensayos sobre lo no cotidiano*. Siruela.

Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnica*. Pre-Textos.

Sloterdijk, P. (2018). *Esferas III: Espumas. Esferología plural*. Siruela.

Widow Lira, J. L. (2015). Persona humana y naturaleza: Los desafíos del transhumanismo. En *Semana Tomista: Persona y diálogo interdisciplinar, XL* (7-11 septiembre 2015). Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/persona-naturaleza-transhumanismo-widow.pdf>