

---

# La revaloración del concepto de naturaleza humana en la sociedad tecnológica. Una introducción a propósito del *human enhancement*

*The revaluation of the concept of human nature in our technological society. An introduction in the context of the human enhancement proposal*

Héctor VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ

Centro Sociedad Tecnológica y Futuro Humano, Universidad Mayor, Chile

[hector.velazquez@umayor.cl](mailto:hector.velazquez@umayor.cl)

<https://orcid.org/0000-0002-9445-741X>

RECIBIDO: 24/11/2020 / ACEPTADO: 05/02/2021

---

**Resumen:** El presente texto realiza un acercamiento introductorio a los límites y alcances del concepto de naturaleza humana y sus intentos de redefinición conceptual, en el contexto de la discusión contemporánea sobre su pertinencia. Ello como un elemento de valoración crítica con ocasión de la propuesta transhumanista de mejora humana mediante el uso de las biotecnologías emergentes para la potenciación de nuestras capacidades físicas, mentales y conductuales.

**Palabras clave:** naturaleza humana, transhumanismo, biotecnología.

**Abstract:** This text is an introduction to the analysis of the limits and scope of a redefinition of human nature, in the context of the contemporary discussion on the relevance of this notion. The above, as an element of critical discussion on the transhumanist proposal of human enhancement through the use of emerging biotechnologies to improve the physical and mental capacities of the human being.

**Keywords:** Human nature, Transhumanism, Biotechnology.

## I. INTRODUCCIÓN

Desde sus inicios, el planteamiento transhumanista ha girado en torno a la propuesta de mejora (*enhancement*) de la condición humana mediante la implementación de los recursos biotecnológicos a la mano o en desarrollo. Este proyecto, que ve en la condición humana actual biológica y cultural un atavismo para el desarrollo de las capacidades humanas a potenciarse mediante la implementación de las biotecnologías emergentes, ha reanimado en los últimos años la discusión en torno a si es posible establecer la existencia de una naturaleza humana o, si por el contrario, ello es del todo inviable.

En este texto haré una incursión introductoria al debate actual sobre la definición de *naturaleza humana*, con ocasión de la propuesta transhumanista de mejora. La tesis que intentaré justificar es que para conceptualizar lo humano no es necesario formular una definición fijista, homogeneizadora o intentar la enumeración de un elenco de características supuestamente presentes en todos los humanos por igual; sino que, al contrario, comprender nuestra condición pasa por reparar en diferentes dimensiones interrelacionadas de modo dinámico, de las que sería posible entresacar cierta orientación normativa al momento de decidir qué intervenciones biotecnológicas y mejoras priorizar. Y de ese modo, no confundir mejora (*enhancement*) con perfeccionamiento humano (*fluorishing*), particularmente en el contexto de la actual sociedad tecnológica.

## II. *HUMAN ENHANCEMENT*: UNA PROPUESTA CULTURAL PRÁCTICAMENTE CONSOLIDADA

Lo que comenzó como una manifestación de tecno-optimismo en el contexto de los avances cibernéticos en torno a la cuarta década del siglo pasado, se convirtió con el tiempo en una robusta propuesta de mejora del ser humano mediante el aprovechamiento de las técnicas que se iban suscitando en virtud del avance tecnocientífico. El sueño de la mejora humana tomó cierto cariz eugenésico desde la propuesta de Julian Huxley para trascender nuestra condición humana actual, mediante el arribo a un *transhumanismo*. Muy pronto el cyborg se convirtió en modelo para visualizar cómo pudiera y debiera ser un ser humano futuro híbridamente tecnologizado. Para los años 90 del siglo XX el transhumanismo se había ya institucionalizado en los ámbitos cultural, académico y mediático<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Aunque hay referencias anteriores a la de Huxley acerca del nuevo ser humano trascendido, suele tomársele como el autor del concepto *transhumanismo*, publicado en su *New Bottles for New Wine*, de 1957. En sucesivas etapas de su formulación como movimiento, la propuesta transhumana se inspiró en el *cybernetic organism* del psiquiatra Nathan Clyne y el ingeniero Manfred Klines, de 1960, hasta dar pie a verdaderos manifiestos como el *Cyborg Manifesto* de Donna Haraway, en 1985; o expresiones más formales que convirtieron al transhumanismo en una arenga cultural a favor de una *deseable y posible mejora de la condición humana a través de la tecnología*, según la célebre fórmula de Nick Bostrom. La bibliografía acerca del transhumanismo es hoy ingente, pero algunos textos siguen siendo de obligada referencia sobre sus principales tesis, además de una visita por los *websites* de las diferentes organizaciones y movimientos que

Es difícil no empatizar con la idea de una humanidad cuyas condiciones fisiológicas, cognitivas o conductuales se vean potenciadas exponencialmente en favor de una vivencia menos vulnerable, más asertiva o empática de nuestra condición corpórea, nuestras facultades intelectuales o nuestro actuar moral y social. Los defensores del transhumanismo se han pronunciado en diversos momentos sobre las diversas tecnologías que consideran más propicias para alcanzar esa mejora de un modo más eficaz. Han delineado el *cómo cambiar* al ser humano y los resultados a alcanzar con esa mejora; esto es, el *para qué* de dicho cambio. Pero en cierto sentido han obviado en esa ecuación la definición sobre *qué* se pretende cambiar.

¿En qué consiste lo humano o la naturaleza humana a partir de la cual (término *a quo*) se propone esa transformación transhumana (término *ad quem*)? ¿Posee tal punto de partida algún rasgo o característica que hiciera pertinente condicionar, restringir o siquiera ponderar con más previsión el *enhancement* biotecnológico, e incluso disuadirnos de él? En otras palabras, ¿existe algo así como una naturaleza humana base que abandonar mediante la optimización 2.0 de nuestra condición?

### III. EL DEBATE SOBRE LAS BIOTECNOLOGÍAS

Para una valoración sobre la propuesta de modificación transhumana, parece pertinente la distinción entre *biotecnologías terapéuticas*, que buscan recuperar algún estándar de salud perdido (cirugías, implantes, etc.); y las *biotecnologías emergentes* (ingeniería genética, terapia génica, nanomedicina, etc.), cuya intención radicaría en explorar nuevos límites de las capacidades físicas, mentales o conductuales de la humanidad promedio, en favor de una eventual

---

lo promulgan a nivel mundial: BOSTROM, N., *Transhumanist Values*, Oxford University Press, Oxford, 2005; BOSTROM, N. y SAVULESCU J. (eds.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2017; BUCHANAN, A., *Beyond Humanity?*, Oxford University Press, Oxford, 2011; AGAR, N., *Humanity's End Why We Should Radical Enhancement*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2010; AGAR, N., *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defense and Limits*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2014; KURZWEIL, R., *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, Penguin Books, London, 2006; MARCHESINI, R., *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005; SANNA, I. (ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma, 2005; FERRY, L., *La revolución transhumanista*, Alianza Editorial, Madrid, 2018; BRAIDOTTI, R., *Lo Posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2013; DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Madrid, 2017.

super inteligencia, super longevidad y super bienestar como *características* de una nueva humanidad<sup>2</sup>.

La propuesta del uso de las biotecnologías emergentes ha dividido opiniones. Hay quienes las aprueban sin cortapisa como una forma de exploración de una posible potenciación artificial del ser humano; y quienes, por el contrario, sugieren una reflexión prudente y una actitud precautoria antes de avanzar por esa ruta; y priorizar, en cambio, el desarrollo de las biotecnologías terapéuticas, con la intención de lograr una cada vez más eficaz mitigación de las enfermedades y disfunciones.

Evocar la libertad irrestricta de investigación en apoyo a la aplicación de las biotecnologías emergentes en favor del *enhancement* humano, parece invocar como único contrapeso para tal libertad la práctica del ensayo y error; la valoración optimista de lo alcanzado frente a lo buscado. Esto es, el actuar bajo una ética de consecuencias en la que se valore *a posteriori* si una determinada ruta de investigación ha de continuar o debe reconsiderarse, pero no antes de su ejecución. Y no con base en criterios deontológicos, que al enjuiciar *a priori* la investigación, daría pie –según esta perspectiva– a restricciones injustas y prejuiciosas de la operación científica.

En contraste, sugerir precaución y prudencia ante la implementación de las biotecnologías emergentes, suele apoyarse en el principio de que *no todo lo que nos es posible nos es permitido*<sup>3</sup>. Según lo cual, antes de explorar las posi-

---

<sup>2</sup> En favor de una intervención biotecnológica para lograr una super inteligencia que amplíe nuestras capacidades cognitivas, se han pronunciado autores como Nick Bostrom, Vernor Vinge y Hans Moravec; acerca de buscar un superbienestar mediante el dominio biotecnológico de nuestras emociones, están a favor David Pearce, Katherine Hayles o Natasha Vita-More; sobre la superlongevidad, Ray Kurzweil, Aubrey de Grey, Robert Ettinger o Max More. Sobre estas tesis: BOSTROM, N., *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford, 2014; SIBILA, P., *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006; SERRA, M.À., «Mejoramiento humano en el tercer milenio. Mitos y realidades», CORTINA, A., SERRA, M.À. (coords.), *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2016; VELÁZQUEZ, H., «¿Es la naturaleza humana modificable mediante la biotecnología? Transhumanismo: del perfeccionamiento ético al *enhancement*», *Naturaleza y Libertad*, 10 (2018) pp. 347-372.

<sup>3</sup> El genetista chino He Jiankui, anunció en noviembre de 2019 que había logrado mediante edición genética germinal dar origen a unas gemelas con la intención de que nacieran inmunes al VIH. Al inicio las críticas se dirigían hacia la inseguridad del experimento, pero también hizo ver, dada la desaprobación de una buena parte de la comunidad genetista internacional, que este tipo de prácticas que comprometen no solo al individuo objeto de la modificación sino a su linaje, tiene implicaciones que merecen una valoración de otro tipo sobre la viabilidad o pertinencia de los desarrollos biotecnológicos a la mano. Cfr. DIÉGUEZ, A., «La función ideológica del transhumanismo y algunos de sus presupuestos», *Isegoría* 63 (2020) pp. 367-386.

bilidades biotecnológicas de intervención sobre el desarrollo de capacidades físicas, mentales o conductuales, se ha de precisar el propósito que guía tales desarrollos. Y justificar el *para qué*, antes de aventurarse en un *cómo*. Lo contrario, avanzar en la potenciación artificial de nuestras capacidades, en vez de priorizar la corrección de las disfunciones, podría dar pie a una ruta sin brújula en la exploración irrestricta de esas posibilidades de mejora.

¿Qué concepción de naturaleza humana está supuesta en la crítica a la implementación de biotecnologías emergentes? ¿Su llamada a la prudencia supone apelar a una noción de naturaleza con características normativas? ¿Es posible aludir a un concepto como el de naturaleza, al modo de elemento de reflexión sobre la pertinencia de dichas biotecnologías, sin asumir nociones fijistas, esencialistas, de tan comprometido alcance epistémico y ontológico en el contexto de la sociedad tecnológica actual? ¿Existen en el presente variantes conceptuales para concebir la peculiaridad humana, que sugieran revalorar la noción de naturaleza común a los humanos?

#### IV. QUÉ ENTENDER HOY POR *NATURALEZA HUMANA*

Karola Stotz y Paul Griffiths proponen que para analizar el alcance semántico de un concepto como el de naturaleza humana, hay que diferenciar entre una *noción técnica* y otra de corte *popular* o *divulgativa*; ambas en un contexto biológico. La versión técnica tendría un carácter más explicativo, mientras que la popular solo descriptivo. Al ser explicativa, la versión técnica debiera abarcar la diversidad, plasticidad y polimorfismo propios del funcionamiento del ser humano, porque se supone que una visión equilibrada de tal concepto asumiría desde un punto de vista biológico que nuestra condición es dinámica y cimentada en mecanismos de herencia extendida a lo largo de la vida, y dependiente de nuestra interacción con el entorno. Pero sin que ello implique que un concepto como el de naturaleza humana posea características normativas o esencialistas<sup>4</sup>.

En contraste, la lectura popular, divulgativa, de la naturaleza humana supondría que nuestros rasgos diferenciales, provenientes de nuestros padres a

---

<sup>4</sup> STOTZ, K. y GRIFFITHS, P., «A Developmental Systems Account of Human Nature», HANNON, E., LEWENS, T. (eds.), *Why We Disagree about Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2018, p. 59.

manera de un fenotipo interior, poseerían rasgos de *fijeza*, *peculiaridad* y *teleología*. Una fijeza difícil de cambiar por influencia del medio ambiente; una peculiaridad radicada en un fenotipo común a todos o a la mayor parte de los miembros de una especie; y una teleología, derivada de que el fenotipo sería parte del diseño del organismo y le serviría para algún propósito. Esta concepción de nuestra naturaleza asume un cierto esencialismo de nuestras características o condiciones, por lo que la naturaleza humana tomaría un carácter inmutable; con rasgos predeterminados, difíciles de cambiar, y fuera del control por parte de la voluntad individual<sup>5</sup>.

Todo ello bajo el supuesto de una etología humana específica y una condición homogénea e individual, centrada en características comunes por igual a todos los miembros del grupo. Así, como ya se mencionó, según esta variante *popular*, la naturaleza humana sería fija, esencialista, basada en las características con las que se nace, y al margen de lo que ocurra en el medio ambiente que interactúa con ella<sup>6</sup>.

Quienes argumentan a favor de una actitud prudente respecto a la implementación de las biotecnologías emergentes como una manera de salvaguardar la naturaleza humana, se ven obligados a considerar que entre las dos nociones –técnica y popular– solo es posible asumir la primera, ya que estiman imposible postular una lista de características esenciales, idénticas y omnipresentes en todos los humanos de ayer, hoy y mañana.

Pero el significado de esa versión técnica no es unívoco. María Kronfeldner<sup>7</sup> opina que, en sentido técnico, *naturaleza humana* cumple como noción diversos roles epistémicos: (i) uno clasificatorio, que señala en sentido descriptivo, no ontológico, los límites de lo humano y los individuos que pertenecen a dicha especie; (ii) otro descriptivo, que hace de la naturaleza humana un *explanandum*; (iii) y un rol de *explanans*, que da cuenta de mecanismos y factores por los que los humanos poseemos nuestras peculiares características. Pero en ningún de estos casos, con carácter normativo.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 61. Según estos autores, entre ambas versiones –técnica y popular– ésta última tendría más dificultades para hallar respaldo en el conocimiento biológico, por la conocida razón de que todos los fenotipos son producidos por una combinación de genética y factores medioambientales, y en muchos casos factores epigenéticos.

<sup>7</sup> KRONFELDNER, M., «Divide and Conquer. The Authority of Nature and Why We Disagree about Human Nature», HANNON, E., LEWENS, T. (eds.), *Why We Disagree about Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 186-206.

Stotz y Griffiths reviran que un buen concepto de naturaleza humana debe ser explicativo y no meramente descriptivo, para que justifique los rasgos comunes que vemos en los individuos humanos. Incluso sugieren que la naturaleza humana se vuelva objeto de investigación para las ciencias humanas, al igual que lo humano es abordado por otras disciplinas como la fisiología (que estudia los procesos funcionales en el cuerpo humano), la psicología (que se enfoca en la mente humana y sus comportamientos), la sociología (que explora sus relaciones sociales y sus instituciones), o la antropología cultural (que analiza comparativamente las relaciones sociales y las instituciones)<sup>8</sup>. Aunque, en cualquier caso, la naturaleza humana estudiada desde la perspectiva de las ciencias humanas carecería de un sentido de universalidad, según estos autores, dada la plasticidad con que nuestro fenotipo responde a los diferentes medioambientes, y que haría del polimorfismo resultante y su causalidad sobre nuestra configuración humana, parte de su objeto de estudio.

La biología, en contraste, de acuerdo con Stotz y Griffiths, se interesa de lo humano más bien en cuanto sistema en desarrollo, y no solo desde una perspectiva analítica; esto es, como una matriz de elementos genéticos, epigenéticos y exogenéticos, que se extiende en el tiempo y en función de la reacción de cada individuo dentro del nicho en el que se desarrolla. Propiedades que se dan en un aquí y ahora y que emergen en determinados puntos del ciclo de la vida.

Y es por el carácter dinámico de lo humano que su análisis debe ir aparejado al de la cultura (que también se despliega en el tiempo). Como especies especialmente influidas por el nicho de construcción, suponer que lo *natural* procede solo desde dentro del organismo, sería particularmente inadecuado para entender especialmente lo que es el ser humano. El nicho de desarrollo asegura la estabilidad y potencia las características típicas de una especie; no solo de lo que viene genéticamente dado sino de los recursos esenciales del entorno, que asisten a la expresión característica de esa especie y sus factores genéticos. Esos recursos estables amortiguan las perturbaciones internas (genéticas, epigenéticas, metabólicas) y externas. Pero no dan para suponer que exista algo como *humanos universales*; sino en todo caso, *humanos diversos*, fruto de la interacción entre el sistema evolutivo y la amplia gama de contextos ambientales que van apareciendo con el tiempo.

---

<sup>8</sup> STOTZ, K. y GRIFFITHS, P., «A Developmental Systems Account of Human Nature», *op. cit.*, pp. 63-69.

Así que, para Stotz y Griffiths, dentro del debate actual sobre cómo entender naturaleza humana, toda disciplina que pretenda abordarla como objeto de estudio (psicología, biología, psicobiología del desarrollo humano, etc.) ha de preferir un enfoque global, sistémico. A diferencia de la versión popular de naturaleza humana, que asume solo componentes internos al sujeto; además de un contenido fijista y poco dúctil.

Considerar nuestra naturaleza desde un punto de vista plástico permite visualizar lo humano desde diversas perspectivas de estudio, y sus diferentes roles epistémicos<sup>9</sup>.

## V. NATURALEZA HUMANA, ¿UNA NOCIÓN NECESARIAMENTE ESENCIALISTA?

¿Por qué es tan complicado ponernos de acuerdo sobre el significado de naturaleza humana, o si ésta ha de concebirse en un sentido fijista o dinámico, con carácter descriptivo o normativo? Maria Kronfeldner propone hasta siete razones para explicar este atolladero: dos de ellas relacionadas con *razones políticas* asociadas a la naturaleza humana, y el resto con temas científicos. Las primeras origen de las segundas.

La *primera* razón es que al versar sobre «nuestra» naturaleza, el término se presenta sospechosamente esencialista por antropocéntrico; lo que para Kronfeldner basta para que debiera ser rechazado porque un concepto como ese nos implica del todo y adquiere un pretendido carácter normativo sobre

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 70-72. DUPRÉ, J., «Human Nature. A Process Perspective», HANNON, E., LEWENS, T. (eds.), *Why We Disagree about Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2018, p. 93. Así, la dinámica biológica de la condición humana radica en una dialéctica entre comportamiento y nicho construido; plasmada en la creación de instituciones, edificios, infraestructuras, para satisfacer nuestras necesidades. Durante nuestro ciclo vital aprendemos tanto en lo individual como en lo colectivo las capacidades para conducirnos de acuerdo con la experiencia y análisis de cada situación; por lo que nuestra conducta en cierto sentido se hace impredecible, abierta, indeterminada. Por ello nuestra inteligencia se revela a la vez falible y creativa; y aunque no siempre con resultados óptimos, opera dentro de un rango amplio de opciones, como producto de las diferentes decisiones y reconsideraciones con las que construimos nuestro día a día. No actuamos desde una *tabula rasa*, sino a partir de herencias biológicas particulares que en relación con el entorno va construyendo en el tiempo nuestra propia biografía. Dicha dinámica humana (según terminología sugerida por Waddington) se comprende mejor como una *homeorética* que como una mera homeóstasis para mantenerse en el ser; pues alude al proceso que mantiene las condiciones constantes del sistema humano junto con otros procesos que lo llevan hacia determinados caminos elegidos. DUPRÉ, J., «Human Nature. A Process Perspective», *op. cit.*, pp. 94-98; 100-105.

el que no todos están de acuerdo. La *segunda razón*, es que, en su versión popular, «lo humano» para muchos dice muy poco; sería una categoría vacía. Y cuando alguien toma «naturaleza humana» en sentido más amplio, como «lo que significa ser humano», al modo de rasgos de pertenencia a un grupo, quien disiente de tal noción corre el riesgo de ser señalado como partidario de la deshumanización. Claramente, una noción que varía a tal grado en su valoración según se le use con una función política, como agente de demarcación social o herramienta de descripción ontológica, se muestra de muy difícil consenso.

Mucho menos podría acuñarse una noción científica, biológica, de naturaleza humana ausente de controversia. Desde el punto de vista biológico se parte de una visión descriptiva del ser humano entendido como un conjunto de propiedades que denotan la respectiva vida del grupo, en este caso la especie humana. Pero en otras ocasiones se toma de un modo explicativo: lo humano como un grupo de factores que hacen peculiar esa respectiva forma de vida. Y no es extraño que tome a veces cierta modalidad clasificatoria en virtud de la cual establece las fronteras o la pertenencia a un grupo biológico o social; en este caso, llamado «humano»<sup>10</sup>.

En conclusión, debido a que una lectura esencialista de nuestra naturaleza asume los mismos roles descriptivos, clasificatorios y explicativos que la versión técnica no esencialista y meramente descriptiva de lo que nos hace peculiares como humanos, tal parece que para explorar la elaboración de una noción de naturaleza humana que permitiera un cierto consenso sobre lo que nos distingue, habría que excluir del *explanandum*, todo componente esencial; pues irremediablemente sugiere una connotación normativa del conjunto de nuestras características, que muy pocos están dispuestos a aceptar.

Y es que al parecer –según apunta Kronfeldner– sobre la naturaleza humana solo puede hablarse contemporáneamente desde una óptica pluralista, con una referencia semántica múltiple a lo «humano»; y más particularmente al humano actual, el *sapiens*. Sin que ninguna de esas diferentes nociones plurales pretenda ser más explicativa que las demás. Por supuesto que el problema gravita en este caso en precisar lo que se entenderá por grupo humano. El desacuerdo entre los criterios clasificatorios se deriva de que, para formularlos, unos se basan en nexos genealógicos (como en el caso del *Homo sapiens*) y otros

---

<sup>10</sup> KRONFELDNER, M., «Divide and Conquer. The Authority of Nature and Why We Disagree about Human Nature», *op. cit.*, pp. 186-187.

en un haz de propiedades que delinear la especie, grupo, nexo o característica social que deba ser tomada como definitoria.

Pero no solo basta asumir una pluralidad de referencias a lo humano –todas ellas válidas desde su propia óptica–, sino que se requiere de un acuerdo de base sobre las propiedades que forman parte de esa naturaleza descriptiva común; tales como la racionalidad, intencionalidad, moralidad, lenguaje, etc., amén de la discusión vigente sobre si inteligencia y moralidad debiera restringirse a los humanos o extenderse a los animales.

Al mismo tiempo hay que tomar en cuenta que una propiedad descriptiva (o propiedad racimo) no necesariamente es lo mismo que un criterio clasificatorio. Algunas maneras de referirse a lo humano, dentro de la pluralidad de modos sugerida por Kronfeldner, solo recogen rasgos comunes sin ninguna intención de señalar una diferenciación radical respecto de otros grupos. Incluso cuando se opone naturaleza a cultura, parece haber cierto grado de esencialismo en una y otra postura<sup>11</sup>.

¿De dónde proviene entonces que la noción de naturaleza humana conlleve un cierto sentido normativo? Al inicio del libro II de su *Física*, ARISTÓTELES propone que *naturaleza* refiere tanto al conjunto de realidades materiales, es decir, naturaleza entendida como *materia*; como a la estructura, *esencia* o *forma* de algo. La primera alude a las cosas de la naturaleza, mientras que la segunda a la naturaleza de las cosas. En virtud de esta distinción, entendida como materia, naturaleza alude a lo que puede ser investigado de manera sistemática, orientado hacia evidencias: el arcoíris, las plantas, los planetas, etc. Y quizá de aquí se derivó la oposición entre natural y cultural. De cualquier modo, lo que en este punto heredamos del pensamiento de ARISTÓTELES fue el sentido de causalidad relevante que está detrás de la noción de naturaleza: lo natural es lo ordenado, lo estructurado, de lo que podemos esperar determinados comportamientos orientados a ciertos resultados o expectativas.

Para la Ilustración, en cambio, una interpretación metafísica como la griega era juzgada como enemiga de la naturalización del hombre. Para la modernidad ya no era necesario contrastar lo natural con lo sobrenatural, sino la *investigación empírica* sobre la realidad y el hombre, con la *investigación metafísica* sobre ellas. Desde una perspectiva pragmática, se abandonó cualquier visión donde lo humano fuera algo *especial*; y en todo caso se le reservó un

---

<sup>11</sup> KRONFELDNER, M., «Divide and Conquer. The Authority of Nature and Why We Disagree about Human Nature», *op. cit.*, pp. 188-189.

estatus de *diferente* respecto del resto de los seres vivos, pero en modo alguno una consideración de *superior*.

Francis Galton introdujo en 1874 la distinción entre naturaleza y crianza (*nature and nurture*). Según la cual, naturaleza refiere a los recursos de desarrollo hereditario, mientras que su opuesto lo hace a la cultura, el entorno y todo lo no transmitido por reproducción biológica. A partir de esa distinción se habrían puesto las bases para diferenciar el tipo de investigación cultural respecto de la investigación de lo biológico, y la brecha se habría comenzado a abrir de modo irreconciliable entre ambos ámbitos<sup>12</sup>.

Y fue en este siglo XXI, en 2008, que Eduoard Machery propuso una noción *nomológica* de la naturaleza humana en contra de la versión *esencialista*; a partir de un concepto descriptivo que se ajustaba a las diversas necesidades epistemológicas. Un poco como la psicología evolutiva, por ejemplo, prioriza las explicaciones evolutivas. Frente a esto, algunos propusieron una noción de naturaleza humana que no supusiera la división entre tipos de causas, esenciales o no, y sintonizara con explicaciones de lo humano provenientes de diferentes disciplinas, para no complicar el análisis sobre si estamos hablando de algo que genera regularidad en el ser humano o simplemente una presencia incidental.

## VI. HACIA UN CONCEPTO ¿ACTUALIZADO? DE LA NATURALEZA HUMANA

En el contexto de lo expuesto hasta aquí, entendemos que cuando el *human enhancement* propone emprender una modificación biotecnológica de nuestra corporeidad, inteligencia y voluntad, lo hace a partir no solo de la base de la inexistencia de una naturaleza humana que preservar, sino de la imposibilidad de plantear siquiera la noción, porque la concibe bajo un carácter esencialista fijista.

En su celebrada monografía sobre el transhumanismo, el profesor Antonio Diéguez abona sobre lo que considera de una absoluta inviabilidad: apelar a una naturaleza humana con respaldo en los argumentos de la biolo-

---

<sup>12</sup> En ese contexto, fue que Alfred Kroeber radicalizó tal diferencia, en el sentido de que cultura y naturaleza por sí mismas podían ser explicadas de forma completamente independiente, por no decir indiferente, de modo que lo propiamente humano (la cultura) quedaba fuera del interés epistemológico del estudio de lo natural, más propio de las ciencias empíricas. KRONFELDNER, M., «Divide and Conquer...», *op. cit.*, pp. 199-203.

gía, con la pretensión de generar una resistencia a las propuestas de nuestra modificación por el *human enhancement*. Diéguez considera improcedente apelar a la noción de *especie humana* como fundamento para sostener que poseemos una naturaleza que nos peculiariza, dado que la noción misma de especie carece de consenso sobre si hace referencia a un conjunto de características morfológicas o de relaciones reproductivas o de relaciones filogenéticas o estrategias adaptativas, o a cualquiera otro factor más allá de la interfecundidad. Sobre lo que sí hay un consenso desde el punto de vista biológico –apunta Diéguez– es acerca de la inexistencia de rasgos esenciales en una determinada especie que no estén presentes en otra; o de características que estén presentes en todos y cada uno de los miembros de una especie, por igual y de manera idéntica. Esto sería, según este autor, argumento suficiente para dejar sin respaldo objetivo, científico, la propuesta de una naturaleza humana común a todos los individuos de ayer, hoy y mañana<sup>13</sup>. Y si alguien insistiera en referirse a nuestro genoma como fundamento de una naturaleza humana esencial y común, Diéguez recuerda la crítica que ha recibido el genoma humano como constructo idealizado, elaborado a partir solo de una muestra representativa de personas. Así que los argumentos para desestimar una naturaleza humana, al menos con fundamento en lo que hoy sabemos biológicamente sobre nosotros, se anuncian como suficientemente contundentes. Amén de que los cambios evolutivos a lo largo de nuestra historia biológica harían muy difícil postular una naturaleza humana esencialista, dado que hemos compartido genes todos los individuos. Y la epigenénesis haría imposible saber cuáles de esos genes permanecerán en las generaciones futuras, pues los genes se expresan de modo diverso en contextos diferentes.

Es en este punto donde cabe preguntarnos si acaso para sostener que hay una naturaleza humana necesariamente hay que defender la existencia de rasgos fijistas, idénticos en número, ejercicio e intensidad en todos los humanos, ante cuya imposibilidad haya de renunciarse a delinear algún tipo de concepto global de lo humano. Y si es plausible explorar un alcance normativo, restrictivo o simplemente orientador que pudiera desempeñar ese concepto en el contexto de la actual sociedad tecnológica.

---

<sup>13</sup> DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Madrid, 2017, cap. 3.

VII. LA REVALORACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA NATURALEZA HUMANA, A PROPÓSITO DEL *HUMAN ENHANCEMENT*

Una nueva comprensión de lo que somos como humanos en el contexto de la sociedad tecnológica actual, en la que aparecen propuestas sobre el uso de la tecnología como herramienta para abandonar el mundo como lo conocemos y hacer realidad el que deseamos tener, exige explorar diferentes maneras de entender nuestra condición como humanos. No parece suficiente afirmar que cualquier propuesta de naturaleza humana conlleva un significado fijista, esencialista y homogeneizante.

Si nuestra condición humana es fruto de una circunstancial combinación de eventos cósmicos y biológicos y nada más, es necesario asumirlo. Pero tampoco habría que aceptar acriticamente que para entender quiénes somos, debemos construir artificialmente lo que queremos ser, para hasta entonces preguntarnos sobre lo que somos nosotros mismos. Eso es lo que propone el *human enhancement*: llegar a construir los humanos que queremos ser, y solo entonces plantear una reflexión sobre quiénes somos; y desde ahí, nuevas modificaciones para seguir cambiando indefinidamente nuestro ser hasta que arribemos al estado posthumano.

Todo ello presenta una buena oportunidad para plantear si hay algo que deseemos mantener de lo que hemos sido hasta ahora, y si ello juega un papel regulador, normativo o inspirador al momento de proponerse modificar la condición humana biotecnológicamente.

Ya se ha insistido arriba que el único camino para plantear la existencia de una naturaleza humana es dejar de concebirla bajo el velo del esencialismo fijista y homologador, tan justamente criticado por las diversas posturas revisadas antes. O bien, bajo un carácter meramente descriptivo.

En los últimos años se han propuesto renovados intentos de comprensión de nuestra condición humana que podrían aportar algunas luces acerca de la posibilidad y pertinencia de preservar nuestra naturaleza, incluso reconociéndole un cierto sentido normativo.

Quisiera detenerme brevemente en tres de esas propuestas, de entre las muchas que hoy circulan en el ámbito intelectual sobre cómo entender la naturaleza humana, porque en estas creo podemos hallar sugerentes reflexiones sobre cómo concebir lo humano en el contexto de la sociedad tecnológica contemporánea. Se trata de las elaboradas por Leonardo Polo, Alfredo Marcos y Moisés Pérez, y Marta Bertolaso.

Para Leonardo Polo, una comprensión actual de la naturaleza humana podría aprovechar el planteamiento epistemológico de la teoría de sistemas, según la cual dividimos la realidad entre sistemas cerrados y abiertos<sup>14</sup>. Los cerrados apenas y presentan interacción con el entorno; más aún, la mínima para su permanencia en él: tal como el acantilado resiste el golpeteo del mar sin asimilarlo ni entregarle nada de sí mismo. Los sistemas cerrados solo persisten, no entregan ni reciben nada del exterior, y están supeditados a la conservación de un punto de equilibrio, que una vez sobrepasado provoca el colapso del sistema. Como la humedad que sobrepasa el punto de equilibrio de la roca hasta que la hace colapsar y la horada.

El sistema abierto, en cambio, interactúa con el exterior, lo asimila y lo convierte en parte de sí mismo, al tiempo que entrega algo de sí al exterior. El ejemplo paradigmático de sistemas abiertos son los seres vivos: asimilan el entorno mediante la nutrición, lo convierten en parte de sí mismos y le entregan algo de sí: un fruto, una cría, etc. Estos sistemas también dependen de la conservación de un punto de equilibrio, que si se sobrepasa provoca el colapso del sistema: demasiado sol marchita la planta y un frío excesivo congela un ave.

Para Polo, definir al ser humano solo como un sistema abierto (que lo es) se quedaría corto para entenderlo cabalmente. Y por ello propone visualizarnos como *sistemas libres*: sujetos que a la par de los sistemas abiertos interactúan con el entorno, lo asimilan y lo convierten en parte de sí mismo y le entrega algo de sí. Pero con la peculiaridad de que esa interacción se realiza diferencialmente en el tiempo y de manera única en cada individuo; esto es, al modo biográfico. Cada ser humano va convirtiendo el entorno en parte de su propia vida, de su propia biografía, de un modo no estandarizado sino único; imposible de ser replicado por otros. Cada experiencia, sinsabor y triunfo va conformado nuestra interioridad desde la infancia más temprana hasta el lecho

---

<sup>14</sup> POLO, L. *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1997, caps. 1-3. No recojo aquí las tesis polemicas de su antropología trascendental ni los trascendentales humanos, por tratarse de una profundización sobre el tema de la naturaleza humana, que intenta mostrar nuestro *esse* (libertad) como irreductible al del cosmos (concausalidad) y al de Dios (origen); planteamiento que rebasa la pretensión del presente texto. Sin embargo, en la exposición que hace Polo sobre la naturaleza humana en este texto de ética se propone una integración a tal punto todos los componentes originariamente humanos (desde la corporeidad evolutiva hasta el ejercicio de los hábitos) que constituye una renovada comprensión de la naturaleza humana, más allá de su conceptualización básica como animal racional. Cfr. VELÁZQUEZ, H., GAVITO, D., «El hombre como sistema libre en el pensamiento de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico* 29 (1996) pp. 651-663.

de muerte, por lo que cada presente humano se mantiene futurizable, ya que nuestro ahora no es todo el presente que puede realizarse. El sistema libre también depende de un punto de equilibrio: si la interacción con el entorno se traduce en perfeccionamiento, el sistema libre *crece*; en caso contrario, va clausurándose hasta colapsar. Crecimiento que en la antropología aristotélica se llamaba vida virtuosa y Polo convierte en *vida lograda*: esa actividad sin fin que el Estagirita llamaba felicidad. Así que para Polo el ser humano es un sistema libre, irrepetible, con un *núcleo* de interioridad acumulada llamada intimidad, que solo es cognoscible si es manifestado hacia afuera, mediante la amistad, la camaradería, el amor, la coexistencia. Podríamos decir entonces que el ser humano es coexistencia manifestativa de intimidad.

Una valoración del *human enhancement* bajo las sugerencias antropológicas de Polo arrojaría que el transhumanismo no sabe qué hacer con la identidad forjada biográficamente a partir no solo de la vivencia de las alegrías sino de la vulnerabilidad y enfermedad, el error y el acierto; y todas aquellas acciones en que hemos tenido que reconsiderar y volver sobre nuestros pasos. De modificarse la corporeidad, la inteligencia y nuestro actuar, sería necesario desde el *enhancement* borrar el historial vital biográfico, para reinventar nuestra persona a partir de un nuevo humano modificado que solo conocerá más, elegirá bien y no enfermará.

Alfredo Marcos y Moisés Pérez, por su parte, han presentado en su *Meditación de la naturaleza humana*<sup>15</sup>, de la mano del pensamiento de MacIntyre, una audaz propuesta sobre cómo entender la naturaleza humana mediante una fecunda combinación de lo biológico y lo cultural, a partir de una distinción y conjunción de corporeidad, racionalidad y sociabilidad. Según su tesis, dichas dimensiones se desprenderían de las realidades más profundamente humanas, que no podrían separarse por estar intrínsecamente entrelazadas; y que formarían parte de lo que interesa preservar, por más que se implementen las mejoras de las biotecnologías emergentes.

Para ambos autores es pertinente hablar de naturaleza humana, no por un prurito esencialista (que consideran no necesariamente ligado a cualquiera propuesta de naturaleza humana), sino para precisar de qué hablamos cuando tratamos sobre lo humano; sin necesidad de que para ello se asuma un racimo de peculiaridades que deban encontrarse en todos por igual, en la misma cantidad e intensidad y sin distinguos. Lo cual, además de indeseable, se antoja imposible.

---

<sup>15</sup> MARCOS, A., PÉREZ, M., *Meditación de la naturaleza humana*, BAC, Madrid, 2018, caps. 1-3.

Según la propuesta de Marcos y Pérez no se puede hablar de ser humano sin aludir a la corporeidad, a la condición material. Porque no se puede ser humano sin biografía, y no hay tal sin un transcurrir en el tiempo; lo cual únicamente ocurre en el contexto de dimensiones materiales. Y por definición, la materialidad implica desgaste, descomposición y merma; cuando no desintegración. El cambio es el ámbito de lo corpóreo, pero también de la vulnerabilidad y la paulatina pérdida de condiciones por el paso del tiempo. Lo material alude a las configuraciones hechas para perderse o modificarse, esto es, a estructuras no definitivas de las que se desprende un acumulado rastro de disminución de facultades corpóreas que nos hacen eventualmente vulnerables. Así que la enfermedad, el dolor y la muerte, que acompañan al desgaste temporal de nuestra corporeidad, bajo esta concepción, serían fenómenos naturales, intrínsecamente concomitantes a lo humano.

Junto a la corporeidad, según Marcos y Pérez, hemos de incluir como rasgo naturalmente humano a la racionalidad; entendida como la capacidad intelectual por la que vamos ganando paulatinamente en autonomía respecto de los automatismos instintivos. Ya que a medida que crecemos en edad, es de esperar que los comportamientos reactivos vayan cediendo protagonismo ante el juicio prudencial de naturaleza intelectual. Se espera de un ser humano que pueda gestionar con esa inteligencia cómo conducirse, qué hacer y dónde desear estar. Se trata de una autonomía respecto del mundo, que la inteligencia va revelándonos de diversas maneras: a partir tanto de la ciencia, la técnica, el arte, la cultura.

Y, finalmente, un tercer rasgo que acompañaría, según esta propuesta, a la corporeidad y racionalidad, sería la sociabilidad; de la cual se desprendería nuestro carácter relacional interdependiente por el que comunicamos a otros nuestra interioridad e intimidad vivida desde el yo inconfundible que somos cada uno.

Así pues, de la corporeidad se desprendería la vulnerabilidad, mientras que de la racionalidad la autonomía y de la sociabilidad la relacionalidad e interdependencia social. De tal modo que, siendo características ontológicamente indisociables, aunque epistemológicamente diferenciables, la vulnerabilidad en última instancia sería social, la sociabilidad autónoma y la interdependencia corpórea y racional; o si se quiere, la corporeidad sería autónoma, y la racionalidad vulnerable. Porque se aprende cómo vivir, experimentar y gestionar la propia corporeidad y lo que le acompaña (vulnerabilidad, enfermedad, vejez y muerte), siempre en sociedad, en la compañía y la interdependencia respecto a los demás: padres, familiares, amigos, compañeros, colegas, médicos, etc. Corporeidad que se vive de modo relacional y no en soledad, y que va modificando su vivencia en la medida que mediante la inteligencia nos hacemos más autó-

nomos de la inmediatez del momento y podemos no únicamente entender el mundo que nos rodea sino expresarnos sobre él. Y así, corporeidad vulnerable, inteligencia autónoma y sociabilidad dependiente, configurarían el mundo de lo propiamente humano, de lo naturalmente humano.

El *human enhancement*, ante esta visión, aparece como un intento de eliminar algunos de estos rasgos que acompañan intrínsecamente a lo humano, como el dolor, la enfermedad y la muerte. Para los que la propuesta de Marcos y Pérez exige una actitud diferente: el acogimiento de la vulnerabilidad. Esto es, aprender cómo eliminar o disminuir la enfermedad y el dolor, en la conciencia de que la merma corporal es parte de nuestra naturaleza biográfica; al igual que el hacer vivible el sufrimiento en el entorno del acompañamiento y la búsqueda inteligente y creativa de soluciones al mal físico y moral.

Por su parte, la profesora Marta Bertolaso, propone que, ante el avance del conocimiento sobre el mundo biológico, comprender lo que es el ser humano implica alejarse de visiones reduccionistas y mecanicistas que apuestan a falsos dilemas como el de *nurture vs culture* para intentar destacar lo que tenemos como propio. Bertolaso piensa que es momento de un cambio en la epistemología del viviente (y por lo tanto del ser humano) para entenderlo en función de una *ontología relacional*. Hasta ahora el ser vivo ha sido estudiado o bien desde una óptica mereológica, de descomposición analítica de sus partes; o desde una perspectiva sistémica y holística, aparentemente opuesta. Pero que en el fondo comparten presupuestos.

Bertolaso propone una epistemología del ser vivo basada en tres dimensiones<sup>16</sup>: una genealógica (genética), otra metabólica (funcionalidad) y una más perteneciente al entorno (contexto). Todo ser vivo, afirma, depende del origen del que procede: sus estructuras, disposición, requerimientos energéticos, etc. *Se presentan como tales porque son de un ser vivo; no se es ser vivo porque se presenten como tales*. Su funcionalidad muestra una serie de tendencias coordinadas que reclaman la interacción con el todo vital. En los organismos complejos superiores esto es claro: no hay compartimientos estancos; la dinámica de la vida implica que los componentes y reacciones físicas y bioquímicas estén en sinto-

---

<sup>16</sup> BERTOLASO, M., ROCCHI, M., «Specifically human: Human work and care in the age of Machines», *Business Ethics* (2020), pp. 1-11; BERTOLASO, M., «Artificialmente e umanamente: epistemología a confront», *ParadoXa XIII*, n. 2 (2019), pp. 137-149; BERTOLASO, M., VELÁZQUEZ, H., «The Epistemology of Life. Understanding living beings according to a relational ontology», en WUPPULURI, S., STEWART, I. (eds.), *From Electrons to Elephants and Elections: Saga of Content and Context*, Springer, Netherlands, 2020, pp. 5-32.

nía profunda con órganos, aparatos y sistemas, pero también a nivel celular y molecular. Para Bertolaso es impropio sostener una perspectiva reduccionista mecanicista para entender la peculiaridad de los seres vivos, sobre todo si se considera la tercera de las dimensiones: ninguna de las partes o funciones operan al margen de un contexto. Más aún, *todas ellas son por el contexto en el que se encuentran*: la biósfera, el nicho ecológico, el grupo gregario, el organismo, los tejidos, el citoplasma, etc., a cualquier escala que se le analice. Por ello, sugiere para una mejor comprensión de la especificidad de la vida, enmarcar su estudio dentro de una nueva ontología relacional, donde las interacciones que conforman el contexto definen la especificidad del mundo vivo. No la emergencia misteriosa que vuelve al todo *más* que la suma de sus partes, sino más bien las interacciones por las que el todo es *diferente* a la suma de sus partes.

Bertolaso propone que este análisis se extienda hacia la comprensión del ser humano. No está segura de que el concepto de *naturaleza humana* responda a la conceptualización de lo que somos (en todo caso prefiere fórmulas como la de *condición humana*), pero sí de que mientras no integremos de manera indisociable nuestro origen, funcionalidad y contexto como explicación de lo humano, difícilmente entenderemos qué nos diferencia del resto de realidades vivas e inertes.

De acuerdo con esta nueva ontología relacional, lo propio, lo natural del ser humano, radicaría en su peculiar interacción con el contexto: no es únicamente donde el humano realiza su construcción de símbolos y aplica su semántica comunicacional, elabora una lengua, una cultura, una ciencia o una religión. Es el modo mismo de existencia humano. La sociabilidad e interacción humana explican la vivencia biográfica humana de su temporalidad, en la que revela el protagonismo de su conciencia.

Entender al ser humano dentro de un contexto permite ubicar el significado de su origen. El *sapiens*, el *homo erectus* y el *homo habilis* requirieron contextos diferentes para desarrollarse, existir y pervivir. Entender lo humano no pasa únicamente por rastrear su linaje genético, sino por entender una presencia proyectada hacia y en un entorno determinado. Por ello esta visión conjuga genealogía, funcionalidad y contexto, de manera que ser humano implica una entidad relacional, conjugada en un nosotros<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Bertolaso refiere este carácter ontológicamente relacional a un comportamiento por el que el ser humano naturalmente se ocupa de los demás, cuida de ellos. Hace de su acción una ética del cuidado, que se refleja en cualquier actividad cultural, económica, científica; particular y colectiva. BERTOLASO, M., «Artificialmente e umanamente: epistemología a confront», *op. cit.*, pp. 137-149.

Analizada desde este enfoque, una propuesta como la del *human enhancement* enfatiza preferentemente la dimensión funcional, que ve como objeto de rediseño; mientras que desdeña la dimensión genealógica, a la que juzga espuria, y hace de la contextual un mero resultado circunstancial, ocasional, y no el hábitat propio del ser humano.

## VIII. CONCLUSIÓN. NATURALEZA HUMANA Y SOCIEDAD TECNOLÓGICA

Estas y otras lecturas contemporáneas acerca de la naturaleza humana constituyen un sugerente ejemplo de que es posible continuar la reflexión sobre lo que nos hace peculiares, más allá del descrédito de fórmulas poco útiles que pretenden concebir nuestra naturaleza como la enumeración de características fijas, únicas y replicables en todos y cada uno de los humanos.

Estas maneras de entender nuestra condición representan intentos de explorar cómo podríamos encontrar ese *unum versus aliud*: eso común no obstante lo diferente, que justifique el poder hablar de lo humano como una condición con rasgos propios, pero de valoración al mismo tiempo particular que colectiva.

Proponer una mejora en las capacidades físicas, cognitivas o conductuales, como hace el *human enhancement* requiere de gradientes respecto de los cuales medir ese avance o retroceso como fruto de la intervención biotecnológica para avanzar en el *upgrade*. Pero difícilmente los rasgos humanos responden a una medición homogénea que nos permita identificar qué tan lejos estamos de un funcionamiento ideal o qué tan lejos del estado originario defectuoso.

La posesión de una triple condición intrínsecamente entremezclada de corporeidad, racionalidad y sociabilidad (y sus consiguientes: vulnerabilidad, autonomía, dependencia), según la propuesta de Marcos y Pérez. O la insistencia de nuestra manera irrepitable, infable pero comunicable, de asimilar el entorno y convertirlo en parte profunda de los que somos, según la propuesta de Polo. O un modo propio de existir como construcción de contextos relacionales, de acuerdo a Bertolaso, no son sino expresiones de la necesaria continuación que debemos mantener en la reflexión de lo que nos hace humanos y en qué consiste nuestra naturaleza.

¿Se deriva de estos hallazgos conceptuales un carácter normativo, que deba conculcar la implementación del *human enhancement*? Al menos nos estimula a considerar seriamente qué nos proponemos modificar y qué debié-

ramos preservar; esto es, si es pertinente y hasta qué punto cambiar, eliminar o gestionar de nuestra vulnerabilidad corpórea, nuestra inventiva racional o nuestra interacción biográfico, interdependiente, relacional o contextual del sistema libre que somos.

Una consideración sobre la naturaleza humana como las arriba descritas poco tienen de restrictivas y paralizadoras de la experimentación biotecnológica (como sí ocurre con las formulaciones esencialistas o fijistas). Y, por el contrario, obligan a considerar al ser humano como mucho más que un objeto comercial de modificación técnica al mejor postor. Nuestra existencia sugiere, según estas perspectivas arriba mencionadas, algo de mucha más valía; y como tal debiera ser objeto de una más pausada consideración, no únicamente a partir del principio del *puedo, entonces debo*. El transhumanismo se ocupa de una exploración disruptiva del *cómo* transformar, en función de un *por qué* pragmático e irrestricto; sin reparar que es en el *qué* donde se juegan sus posibilidades ese *cómo* y ese *por qué*.

Quizá debiéramos buscar otras formulaciones para hablar de lo humano que no padecieran del historial controversial del concepto de naturaleza humana, y explorar si es mejor entenderla como condición humana, o estructura de nuestra subjetividad<sup>18</sup>. Pero más allá de reyertas semánticas, lo que me parece verdaderamente importante es reparar en que nuestro modo de existir es el de seres decidiendo, desde la antelación de la voluntad previsora y el automatismo emocional, en conjunción con la inteligencia analítica, enjuiciadora y prudencial. Que hace de nuestra presencia no solo una anecdótica coincidencia de unos entes junto a otros, sino el de una verdadera vivencia entre los demás. No somos meras piezas obligadas a compartir una misma caja común llamada realidad, sino sujetos con plena convocatoria a coexistir, esto es, compartir lo que se va siendo, deseando, pensando, anhelando, aprobando o rechazando. Ese es el mundo ontológico de la vida humana.

Sin un esbozo de qué entender por naturaleza humana, que refleje el dinamismo biológico y la creatividad cultural que nos peculiariza, es imposible saber qué preservar y tras qué novedades ir en la comprensión e interacción del mundo que nos rodea. Ya no se diga en la implementación de tecnolo-

---

<sup>18</sup> Como propone y desarrolla RODRÍGUEZ VALS, F., *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2017; ID., *Antropología y Utopía*, Thémata/Plaza y Valdés, Madrid, 2009.

gías para mejorar nuestras capacidades fisiológicas, cognitivas o conductuales como propone el *human enhancement*. El reconocimiento de que el ser humano posee un valor intrínseco incondicional es lo que ha permitido avanzar culturalmente hacia lo que hoy se reconocemos como *dignidad humana*: un eje de valoración indispensable al momento de implementar políticas públicas, criterios de acción y prácticas científicas.

El hecho de que ciertas disciplinas se interesen sobre el ser humano como conjunto de átomos (física), sistema bioquímico en interacción con el medio (química), linaje genético (biología), objeto de belleza (artes), agente de empatía (psicología) o hermano en la fe (religión), no implica que el ser humano deba entenderse solo desde alguna de esas perspectivas, en preferencia de las demás. Pretender que alguna de estas definiera *per se* y suficientemente lo que somos aduciría un simplismo reduccionista que retrasa la comprensión de nuestra entidad.

La naturaleza humana se manifiesta como unidad multidimensional corpórea, racional y social; o si se prefiere, como unidad corpórea, animal y cultural<sup>19</sup>, donde cada uno de nosotros aparece como agente de libertad en coexistencia. Sea cual fuere la formulación que acuñemos para referirnos a nosotros, no solo descriptiva sino ontológicamente, no parece que debemos considerar tema zanjado si es posible postular, refutar, o eliminar una noción como la de naturaleza humana en el contexto de la sociedad biotecnológica actual<sup>20</sup>.

Antes bien, se impone una necesaria, renovada y más enfática reflexión sobre lo que somos, antes de abandonarnos en la búsqueda de estados imaginarios de mejora, de los que aun carecemos siquiera de certeza acerca de su verdadera plausibilidad<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> JEEVES, M., *Rethinking Human Nature. A multidisciplinary approach*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, United Kingdom, 2017, caps. 4, 6, 8.

<sup>20</sup> POLKINGHORNE, J., «Riduzionismo», TANZELLA-NITTI, G., STRUMIA, A. (eds.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press, Roma, 2002 <<https://disf.org/riduzionismo>> [01/06/2021].

<sup>21</sup> VELÁZQUEZ, H., «Hacia una humanidad sin dolor. La propuesta transhumanista frente a la naturaleza humana», VELÁZQUEZ, H., MENDOZA, F. (eds.), *Antropología del dolor. Un acercamiento interdisciplinario desde la filosofía, biología y medicina*, IF Press, Roma, 2019, pp. 89-102.

IX. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAR, N., *Humanity's End Why We Should Radical Enhancement*, The MITT Press, Cambridge, 2010.
- AGAR, N., *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defense and Limits*, The MITT Press, Cambridge, 2014.
- AGUILAR, T., *Ontología Cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*, Gedisa, Barcelona, 2008.
- BENANTI, P., *The cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale*, Cittadella Editrice, Assisi, 2012.
- BERTOLASO, M., ROCCHI, M., «Specifically human: Human work and care in the age of Machines», *Business Ethics* (2020), pp. 1-11.
- BERTOLASO, M., ROCCHI, M., «Artificialmente e umanamente: epistemología a confronto», *ParadoXa XIII*, n. 2 (2019), pp. 137-149.
- BERTOLASO, M., VELÁZQUEZ, H., «The Epistemology of Life. Understanding living beings according to a relational ontology», en WUPPULURI, S., STEWART, I. (eds.), *From Electrons to Elephants and Elections: Saga of Content and Context*, Springer, Netherlands, 2020.
- BOSTROM, N., *Transhumanist Values*, Oxford University, Oxford, 2005.
- BOSTROM, N., *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- BOSTROM, N., SAVULESCU J. (eds.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2017.
- BRAIDOTTI, R., *Lo Posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2013.
- BUCHANAN, A., *Beyond Humanity?*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- CARBONELL, C., FLAMARIQUE, L., *De simios, cyborgs y dioses. La naturalización del hombre a debate*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.
- COLLINWOOD, R., *Idea de la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- CORTINA, A., SERRA, M.À. (coords.), *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2016.
- CORTINA, A., SERRA, M.À. (coords.), *Ética de las tecnologías emergentes en personas con diversidad funcional*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2016.
- DIÉGUEZ, A., ATENCIA, J.M. (eds.), *Naturaleza humana y animal*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.
- DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Madrid, 2017.
- DIÉGUEZ, A., «La función ideológica del transhumanismo y algunos de sus presupuestos», *Isegoría* 63 (2020), pp. 367-386.
- FERRY, L., *La revolución transhumanista. Cómo la tecnología y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Alianza Editorial, Madrid, 2016.

- HANNON, E., LEWENS, T. (eds.), *Why We Disagree about Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2018
- HARRIS, J., *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, New Jersey, 2007.
- JEEVES, M., *Rethinking Human Nature. A multidisciplinary approach*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, United Kingdom, 2017.
- KURZWEIL, R., *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, Penguin Books, London, 2006.
- MARCOS, A., PÉREZ, M., *Meditación de la naturaleza humana*, BAC, Madrid, 2018.
- MARCHESINI, R., *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.
- PÉREZ, M., SOLER, F., VANNEY, C., *¿Quiénes somos? Cuestiones en torno al ser humano*, Eunsa, Pamplona, 2018.
- POULIQUEN, T., *Transhumanismo y la fascinación por las nuevas tecnologías*, Rialp, Madrid, 2018.
- POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1997.
- RODRÍGUEZ, F., *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.
- RODRÍGUEZ, F., *Antropología y Utopía*, Thémata/Plaza y Valdés, Madrid, 2009.
- SÁDABA, I., *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Península, Barcelona, 2009.
- SANNA, I. (ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma, 2005.
- SAVULESCU, J., *¿Decisiones peligrosas?*, Tecnos, Madrid, 2012.
- SCHAEFFER, J.-M., *El fin de la excepción humana*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2009.
- SIBILA, P., *El hombre postorgánico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- TANZELLA-NITTI, G., STRUMIA, A. (eds.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press, Roma, 2002.
- VELÁZQUEZ, H., GAVITO, D., «El hombre como sistema libre en el pensamiento de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 651-663.
- VELÁZQUEZ, H., «¿Es la naturaleza humana modificable mediante la biotecnología? Transhumanismo: del perfeccionamiento ético al *enhancement*», *Naturaleza y Libertad*, 10 (2018), pp. 347-372.
- VELÁZQUEZ, H., *¿Qué es la naturaleza? Introducción filosófica a la historia de la ciencia*, Porrúa, México, 2020.
- VELÁZQUEZ, H., MENDOZA, F. (eds.), *Antropología del dolor. Un acercamiento interdisciplinario desde la filosofía, biología y medicina*, IF Press, Roma, 2019.

