Acta Bioethica 2024; 30(1): 9-17

LOS DESAFÍOS DEL TRANSHUMANISMO A LA BIOÉTICA

Ricardo Camargo Brito[1], Nicolás Ried[2]

Resumen: Este artículo explora los desafíos que presenta a la bioética la emergencia del transhumanismo en Occidente. La exploración es abordada desde una perspectiva de investigación genealógica, que tiene por objetivo preguntarse por las condiciones de inteligibilidad del transhumanismo y a partir de allí analizar sus impactos en la actualización de un debate central en bioética, a saber, los límites a la manipulación de la vida humana. El transhumanismo, habitando la crisis del humanismo que le antecede y compele, reactualiza la cuestión de la condición humana presentando una línea argumental que al menos autoriza a formular de nuevo la pregunta límite: ¿podemos, o acaso debemos, ir más allá de lo humano?

Palabras clave: humanismo, transhumanismo, posthumanismo, biopolítica, tecnociencias

The Challenges of Transhumanism to Bioethics

Abstract: This article explores the challenges presented to bioethics by the emergence of transhumanism in the West. The exploration is approached from a genealogical research perspective. A genealogical investigation aims to question the conditions of intelligibility of transhumanism and from there analyze its impacts on the updating of a central debate in bioethics, namely: the limits to the manipulation of human life. Transhumanism, inhabiting the crisis of humanism that precedes and compels it, updates the issue of the human condition by presenting a line of argument that at least authorizes to formulate again the limit question: can we/should we go beyond the human?

Keywords: Humanism, Transhumanism, Posthumanism, Biopolitics, Technosciences

Os Desafios do Transumanismo à Bioética

Resumo: Este artigo explora os desafios apresentados à bioética pela emergência do transumanismo no Ocidente. A exploração é abordada a partir de uma perspectiva de pesquisa genealógica. Uma investigação genealógica visa indagar sobre as condições de inteligibilidade do transumanismo e a partir daí analisar seus impactos na atualização de um debate central na bioética, a saber: os limites à manipulação da vida humana. O transumanismo, habitando a crise do humanismo que o precede e o compele, atualiza a questão da condição humana ao apresentar uma linha de argumentação que ao menos nos autoriza a formular novamente a questão límite: podemos ou devemos ir além do que é humano?

Palavras-chave: humanismo, transumanismo, pós-humanismo, biopolítica, tecnociências

[1] Facultad de Derecho, Universidad de Chile, Chile, rcamargo@derecho.uchile.cl, https://orcid.org/0000-0002-8489-5336

[2] Universidad Diego Portales, Chile, nicolas.ried@mail.udp.cl, https://orcid.org/0000-0002-3086-3144

Transhumanismo: ¿de qué estamos hablando?

El transhumanismo puede explorarse como un campo de estudio que conjuga aspectos discursivos y no discursivos movilizados por un anudamiento central que, a decir de Sloterdijk*(1)*, es la crisis del humanismo.

Una crisis que en los trabajos de Michel Foucault se grafica a través de las transformaciones que los regímenes de poder han experimentado en Occidente, al menos desde finales del siglo XVII. La secuencia transita, sin que ello signifique su exclusión mutua, desde un régimen pastoral, pasando a uno tradicional soberano hasta la emergencia de lo que Foucault denomina "biopoder". En el centro de este análisis se ubica la constatación de que el humanismo al que alude Sloterdijk requirió tempranamente (desde el siglo XVIII en adelante) el despliegue de un conjunto de tecnologías disciplinares (entre las que se cuentan los dispositivos educacionales, psiquiátricos, carcelarios, entre otros) para hacer posible lo que sus cultores llamaron la "condición humana". Y ya desde el siglo XIX en adelante, con el surgimiento de la biopolítica, lo humano comienza a ser intervenido y modelado en una dimensión espacial nueva, a saber, la escala poblacional. Allí lo humano se vuelve un dato estadístico, propio del régimen de seguridad y control de las poblaciones, que emerge en el siglo XIX y se desarrolla fuertemente en el siglo XX. Esa manipulación interventora de lo que terminamos siendo en tanto humanos es, al mismo tiempo, el origen de su crisis.

La crisis del humanismo, aludida tanto en su deriva existencialista como biopolítica, refiere a la obsolescencia que en la actualidad presentarían los mecanismos políticos y culturales humanistas, incluyendo los normativos y jurídicos. Esto es, aquellos que han hecho a los hombres y mujeres "humanos" en su convivencia mutua a lo largo de la extensa tradición cultural de Occidente. Una tradición marcada por el sello aristotélico, que concibe lo humano en su animalidad trascendente, esto es, en tanto animales racionales que pueden ser educados —y domesticados— en su bestialidad a partir de su sustrato más básico, el modo de vida biológico que se comparte con el resto de seres vivos, lo que Giorgio Agamben*(2)* identifica como zoé.

Esta crisis del humanismo está en la base de la emergencia del transhumanismo, pero no la explica comprensivamente. Ello se revela al revisar la manera en que el transhumanismo ha sido conceptualizado por los cultores de dicho marco teórico, a saber, como «una clase de filosofías que busca la evolución continuada de la vida más allá de sus formas humanas actuales como resultado de la ciencia y tecnología guiada por valores y principios promotores de vida»*(3:1)*. Es decir, el transhumanismo aparece desplegado más en una égida del optimismo propio de la Ilustración, abogando por una constante evolución «más allá de las formas humanas actuales», que como el reflejo de un pesimismo cultural propio al menos de la filosofía de la sospecha, que advierte sobre la crisis del humanismo y las consecuencias involutivas que ello pudiera generar, como advertía Nietzsche al constatar que «nuestras casas son cada vez más pequeñas»*(4:37)*.

Aunque no es posible descartar que el optimismo epocal de los cultores del transhumanismo sea la contracara ansiosa del pesimismo de la crisis humanista, pareciera que hay algo mucho más estructurante en juego. En efecto, desde un punto de vista genealógico, el vector explicativo central del transhumanismo es la potencia tecnológica que actualiza dicha posibilidad de ir más allá de la condición humana. Discursos sobre la superación de lo humano han existido por siglos en la literatura occidental, desde Dante Alighieri y su "transumanare" en *La Divina Comedia* (1312), Pico della Mirandola y su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486), hasta el transhumanismo de Julian Huxley en su *New Bottles for New Wines(5)*. Sin embargo, algo diferente ocurre cuando en 1990 Max More publica *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy(6)*, citado frecuentemente como uno de los puntos de inicio formal de las filosofías transhumanistas, ya que su obra determina una comprensión del concepto transhumanista que no solo contiene un significado, sino que también produce ciertos efectos transformadores en la realidad. Las razones de esta característica del transhumanismo, en tanto idea que describe y produce un fenómeno, hay que buscarlas no en la originalidad de la arquitectura argumentativa o conceptual del discurso filosófico transhumanista, sino en la condición material de posibilidad que la

gatilla: el estatus abierto y disruptivo para la forma humana que posibilitan actualmente las tecnologías de y sobre la vida. No estamos en presencia de cualquier tecnología sino, como argumenta Flavia Costa*(7)*, de una capaz de fundar un nuevo tiempo.

Ante esta idea, es conveniente hacer dos precisiones: una terminológica y otra conceptual. En lo terminológico, hay que distinguir entre *transhumanismo* y *posthumanismo*. El primer término alude al conjunto de discursos y prácticas que han puesto el acento en el proceso de transformación o mejoramiento de lo humano vía tecnologías asociadas. El segundo alude al arribo de un estadio en donde lo humano es ya superado y reemplazado por una nueva condición, aún ignota, que es denotada por el prefijo *post*, como expresión de un "ir más allá de"*(8:312-13)*. Son dos términos diferentes que, sin embargo, se implican como lo hace el camino que conduce a un umbral. No se llega a éste sin el tránsito del primero, pero más allá de él no se logra ver del todo un horizonte, sino que más bien se presenta una incertidumbre solo representable mediante ficciones.

En lo conceptual, también conviene distinguir entre prácticas eugenésicas y prácticas relativas a la modificación o superación de lo humano. La eugenesia tiene una data más antigua y conservadora. Sus cultores siempre han buscado, mediante la promoción (eugenesia positiva) o la selección (eugenesia negativa), la conservación de un cierto sustrato de lo humano preferido y la depuración de aquello que lo amenaza, habitualmente vinculado a una reivindicación de pureza racial. El transhumanismo, por el contrario, más cuando deviene posthumanismo, aboga desde el comienzo por la transformación de lo humano en dos derivas. La primera de ellas ve a su alcance la posibilidad efectiva de un mejoramiento humano y le parece una opción racional ineludible desde un punto de vista evolutivo, al grado de sostener la existencia de una obligación moral de acceder a dicho mejoramiento*(9)*. La segunda imagina en las tecnologías transhumanistas un abandono de las limitaciones de lo humano hacia un tránsito de una condición posthumana: una condición no solo de mejora, y por tanto aún definida por lo humano, sino radicalmente nueva, más allá de lo humano*(10)*. Sin embargo, hay aún una premisa conceptual adicional en el transhumanismo que marca su diferencia paradigmática con las prácticas eugenésicas y que es correctamente identificada por José Ballesteros Llompart cuando señala que «[el posthumanismo] no querrá evitar solamente el sufrimiento y la enfermedad sino también la misma muerte»*(10:18)*. La muerte que es puesta en cuestión acá por el transhumanismo no es la "muerte o muertes evitables", esto es, las que son frutos de las injusticias propias de la humanidad (hambrunas, enfermedades, pobrezas etc.), sino la que está asociada al límite de la experiencia humana y que constituye por tanto la facticidad inabordable de la estructura ontológica del *Ser-ahí* y respecto a la cual Ballestero Llompart no solo es escéptico sino que además alerta como un deterioro de la condición propia de lo humano.

Sin embargo, lo que no advierte Ballestero Llompart es la novedad óntico-ontológica radical que trae aparejado el transhumanismo; la pregunta de si es posible o, mejor aún, si está siendo posible una forma de vida más allá de las notas esenciales del ser humano. Al menos si se toma en serio aquellas investigaciones científicas contemporáneas sobre reemplazo de tejidos envejecidos por otros renovados mediante intervenciones biológica con células madre, lo que se estaría representando como actualidad sería, como el título de uno de esos trabajos lo sugiere— nada menos que «intimidaciones de la inmortalidad»*(11)*.

La emergencia de esta posibilidad es lo radicalmente nuevo que singulariza el paradigma transhumanista. Su materialización está dada por lo peculiar de las tecnociencias, las tecnologías de y sobre la vida, cuya novedad aparece en un doble carácter que es importante relevar*(12)*. Primero como técnicas modeladoras de lo humano, las que, en tal sentido, que es un sentido más general, asumen de manera exclusiva y excluyente la posta de "crianza" dejada por el humanismo *demodé*, haciéndose cargo fácticamente del desconsuelo dejado por la crisis del humanismo y en tal medida justificando el optimismo de muchos de los cultores del transhumanismo. Segundo, inaugurando una variable de radical incertidumbre tanto en los efectos que dichas tecnologías producen en su manipulación del modo de vida biológico, como en la gestación de formas de vida nueva (transhumanas) que en lo inmediato solo podemos advertir, aunque no completamente imaginar.

Habermas versus Sloterdijk

La manipulación de la vida biológica posibilitada por la técnica genética ya ha parido su primer gran debate bioético en torno a los límites de dicha disponibilidad, con Peter Sloterdijk (*Normas para el Parque Humano*) y Jürgen Habermas (*El Futuro de la Naturaleza Humana*) como sus protagonistas centrales. Se trata por cierto de un debate alemán, esto es, con un telón de fondo atizado de culpa, vergüenza y autocensura propia de un pueblo y de sus intelectuales, cuya historia reciente está marcada por la ferocidad de la experiencia nazi. Es un trasfondo que debe tenerse en cuenta para entender el remarque, más allá de lo evidente, que encuentra en la esfera pública alemana la reflexión de tinte eugenésico al paso que Sloterdijk produce en su obra*(1)*.

En verdad, ya Heidegger —el otro filósofo alemán proscrito por sus vínculos con el nazismo— había sostenido hace décadas, también al pasar, en una entrevista con Richard Wisser en 1969 que: «En un futuro cercano vamos a ser capaces de hacer al hombre de tal manera, es decir, construir puramente su esencia orgánica de la forma en que se le necesite: inteligente o no inteligente, despierto o atontado»*(13)*.

Si ya desde 1969 se viene hablando en la esfera pública alemana de la posibilidad técnica de "hacer al hombre de la forma que se le necesite", ¿qué explica entonces la sorpresa y la polémica desatada? Por cierto, se puede compartir la opinión de Luis Arenas, que indica que todo se reduce a «una pugna por el poder cultural en la esfera de influencia alemana»*(14:73)*. Efectivamente, la disputa Habermas-Sloterdijk estuvo marcada por una rivalidad que dejaba ver celos, malas prácticas, polémicas poco académicas y escándalos mediáticos. ¿Pero fue solo eso? Ciertamente no. Lo que mueve a Habermas a responder de manera ansiosa a la reflexión al paso de Sloterdijk, no encuentra su razón en la actualidad u originalidad de esta, como ya se ha mostrado, sino en la efectiva posibilidad de actualización en nuestro tiempo de lo sugerido por el filósofo de Karlsruhe. Cuando Heidegger refiere en su entrevista a que «algunos premios Nobel han hablado de esto en algunas conferencias en Lindau»*(13)* está aludiendo a las conferencias que en 1963 y 1966 realizó el premio Nobel español Severo Ochoa sobre el código genético, en los encuentros de Lindau de esos años*(15)*. Durante esa década Ochoa trataba, en forma paralela a las investigaciones lideradas por Nirenberg, de descifrar el código genético, hasta que se dio cuenta en una conferencia en la New York University School of Medicine en 1964 que Nirenberg —presente en la misma conferencia— había dado ya el paso decisivo. Nirenberg descifra el código genético en 1965, poniendo fin a la carrera científica del momento*(16)*. Es a estas conferencias de Ochoa sobre el código genético y las posibilidades de intervención de lo humano que su desciframiento abría a las que refiere Heidegger cuando señala en su entrevista «las posibilidades de la técnica están hoy día listas»*(13)*. Pero, en rigor, aún no lo estaban. Se había dado un paso decisivo, pero la ciencia demoró otros cuarenta y seis años en desarrollar una tecnología que efectivamente pudiera editar genes. Solo desde 2012 en adelante se ha venido implementando CRISPR-Cas9, un grupo de tecnologías que permite cambiar el ADN de un organismo, es decir, agregar, quitar o alterar material genético en ciertos sectores del genoma. Y recién en 2018 se reporta en China el primer nacimiento de dos niñas gemelas editadas genéticamente cuando eran embriones, con lo cual se vuelve real lo que hasta entonces solo era una posibilidad*(17)*.

Lo que marca entonces la novedad y urgencia de la polémica Habermas-Sloterdijk es esta actualidad que ya en 2002, fecha de la publicación del libro de Habermas, se avizoraba como muy cercana. Una circunstancia que significa la apertura hacia una nuevo horizonte de posibilidades manipulativas de lo humano. Es ello lo que está en la médula de la respuesta habermasiana que urge por la pregunta de los límites normativos, antes de que la humanidad deje irreversiblemente salir al genio fuera de la botella.

¿La indisponibilidad de la humano?

El primer argumento que desarrolla Habermas es alertar por lo que a su juicio es un "nuevo tipo de intervenciones" sobre la vida humana. Intervenciones que provienen del «avance de las biociencias y el desarrollo de las biotecnologías»*(18:24)*, y que estarían afectando la indisponibilidad de la naturaleza orgánica de la vida. El argumento se desarrolla de la siguiente manera:

«Pues tan pronto los adultos contemplasen un día la admirable dotación genética de su descendencia como un producto moldeable para el que elaborar un diseño acorde a su parecer, ejercerían sobre sus criaturas manipuladas genéticamente una forma de disposición que afectaría a los fundamentos somáticos de la autorrealización espontánea y de la libertad ética de otra persona, disposición que hasta ahora solo parecía permitido tener sobre cosas, no sobre personas»*(18:25)*.

Hay varios elementos a considerar en el argumento de Habermas, y conviene analizarlos separadamente para luego ver si mantienen su consistencia relacional de la manera en que él propone. En cuanto a la alusión a los fundamentos somáticos de las personas y su vinculación a la autorrealización y libertad ética, conviene indicar que desde un punto de vista genealógico no hay nada natural en dicho vínculo. Giorgio Agamben ha mostrado que la relación entre la nuda vida y la posibilidad de la libertad (ética y política) no tiene nada de necesario. De hecho, si seguimos a Agamben en esto, la condición de ciudadano se va gestando desde lo somático recién con la declaración de Habeas Corpus de 1679 y desde luego con la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789*(2)*.

Los fundamentos somáticos se vinculan con la condición de ser parte de una nación (por nacimiento), pero como contraparte se paga el precio de quedar disponible para la decisión soberana que puede en cualquier momento exceptuar los derechos de las personas, esto es, volver cualquier vida a sus sustratos naturales, hacerla vida disponible por cualquiera. El fundamento somático de las personas aparece así mediatizado por el surgimiento de la unidad política que la acoge y solo en la medida en que garantiza su existencia como tal, que es también la existencia de los cuerpos que la integran; es ello lo que permite el desarrollo de los atributos de las personas a los que alude Habermas. De ahí que la pura alusión a la mantención de un vínculo inmediato entre el fundamento somático y libertad ética solo es posible de llevar a cabo haciendo abstracción de la condición material de la existencia humana y de la vocación nacional-biopolítica del Estado moderno. Ahora bien, el argumento de Habermas asume el carácter natural de dicho vínculo para afirmar una tesis más fuerte aún, a saber, que la garantía de la autorrealización espontánea y libertad ética de las personas está dada en su origen por la indisponibilidad de los fundamentos somáticos de las mismas llevadas a cabo por otra persona*(18)*.

Para Habermas, la afectación de la disposición orgánica se vuelve problemática cuando es fruto de una decisión de otra persona por dos razones. Primero, porque ello implicaría restringir la simetría de la responsabilidad de las personas libres e iguales. Es evidente que Habermas está aludiendo a un concepto de libertad e igualdad *entre humanos*, pues solo ahí tiene sentido la valoración a la simetría a la que él refiere. Sin embargo, lo que Habermas no analiza en propiedad es la posibilidad de existencias transhumanas, que conllevarían en sí mismas una asimetría fundamental: ¿o no es concebible acaso que, fruto de las intervenciones genéticas, dicha posibilidad resulte actualizada? Ahora, más allá de la realidad o no de esta hipótesis, ella permite observar que el argumento de Habermas es en esta parte estrictamente conservador (busca resguardar o conservar una simetría abstracta de libertad e igualdad entre humanos) que, en cualquier caso, en su concreción material dista de ser real. Más aún, Habermas no se representa lo que viene siendo el problema ético fundamental que abren las intervenciones genéticas sobre los fundamentos somáticos de las personas, esto es, ¿cómo hacer viable, una vez que ocurra, una comunidad de vidas desiguales (humanas y post o transhumanas)?

Sin embargo, el argumento de Habermas para justificar la prohibición normativa de la decisión de una persona sobre la forma de disposición somática de otra tiene una segunda parte. Dichas intervenciones generarían una determinación irreversible, dejando a la persona intervenida condenada «al fatalismo o al resentimiento»*(18:27)*. Para entender bien este argumento es preciso consignar que Habermas ha sostenido antes que «los caminos retroactivos de una autoreflexión crítica» son la forma virtuosa en que las personas se constituyen a sí misma: apropiándose de, conciliándose con, o rechazando (o quizás una combinación de todas estas acciones) la manera en que uno ha sido conformado (o "criado" como diría Sloterdijk, siguiendo a Platón de *El Político*) por la contingencia social. En ello Habermas es hijo legítimo de

la larga tradición de la teoría crítica y se encuentra incluso mano a mano con el último Foucault del cuidado de sí mismo. Sin embargo, cabría acá pausar el argumento y preguntarse: ¿constituyen (necesariamente) las intervenciones genéticas determinaciones irrevisables de lo que terminamos siendo como persona? En esto el argumento de Habermas se vuelve fatalista y mecanicista, e ignora la plasticidad de lo humano*(19)*. Si algo nos han mostrado las más recientes investigaciones sobre neurociencias, por ejemplo, es que el cerebro humano nunca deja de aprender y transformase en su plasticidad*(20)*. Cabe preguntarse, por tanto —incluso dejando de lado el supuesto de que las intervenciones genéticas se realizarían buscando siempre un "mejoramiento" humano y nunca un detrimento (más allá de que esa posibilidad nunca puede descartarse)—, si es un punto definitivo que las intervenciones genéticas establecen un camino absolutamente irreversible de determinación de la vida humana y, a *contrario sensu*, si serían admisibles dichas intervenciones si, usando las mismas referencias a las que alude Habermas, el "avance de las biociencias y el desarrollo de las biotecnologías" establecieren la posibilidad de la reversibilidad de la disponibilidad?

Un punto adicional en relación con el argumento de Habermas es el del determinismo. La pregunta que cabe formular a Habermas es: ¿cuál sería la intensidad de la determinación atribuible a las intervenciones genéticas que hacen inmediatamente implausibles todas y cada una de las tesis de la libertad, a pesar de la determinación de origen de la o las decisiones de la acción humana? Si algo ha mostrado el frondoso debate sobre compatibilismo e incompatibilismo en la literatura del libre albedrío es que la libertad humana no puede darse por desechada solo porque lo que finalmente somos (decidimos ser en lenguaje habermasiano) es finalmente reconducible a un conjunto de sinapsis neuronales entre las cuales las "conscientes" no ocupan precisamente el punto de inicio, como ha mostrado la data neurocientífica más reciente*(20)*.

Más allá de lo humano

Los cultores del transhumanismo asumen explícitamente el desafío de concebir una nueva normatividad bioética. En efecto, la hipótesis de gestación de vidas transhumanas ha ocupado a gran parte de los teóricos del mejoramiento humano (*human enhancement*) tanto en su derivas somáticas*(21,22)*, cognitivas*(23,24)* como virtuales*(25-27)*, desplegando a la *episteme* transhumanista en toda su potencia estructuralmente transformadora de la existencia humana.

Lo común de todas estas reflexiones es que abordan lo normativo desde una perspectiva minimalista, esto es, argumentando que el mejoramiento debería ser permisible*(28)*, pero no obligatorio*(29)*. Se funda así un tipo de eugenesia liberal que se distinguiría de la tradicional, por cuanto aquella, además de ser voluntaria, no abogaría por una única concepción de un tipo de genoma deseable. Avanzando un paso más, Julian Savulescu ha sostenido que tenemos una obligación moral para acceder al mejoramiento de nosotros mismos y de nuestros hijos*(9)*. Alejado de la estridencia de la polémica alemana, Savulescu, sin embargo, ha contestado en líneas argumentales llanas las objeciones de Habermas, sin nombrarlo.

En primer lugar, Savulescu establece lo obvio: practicamos acciones de mejoramiento humano desde hace mucho tiempo y en un rango variado de actividades. Desde las cirugías cosméticas, el uso de esteroides para el desarrollo muscular, hasta intervenciones farmacológicas para mejorar nuestra actitud de vida o desempeño sexual, como son los casos del Prozac y el Viagra respectivamente. Sin embargo, el punto de Savulescu es más acotado y busca centrarse en defender «las intervenciones radicales en la calidad de vida a través de la manipulación biológica»*(9:518)*. Para ello, enuncia líneas argumentales de lo que llama "ética del mejoramiento humano". Primero, sostiene que «elegir no acceder al mejoramiento es equivocado»*(9:520)*. El argumento es simple y se esboza en modo de pregunta: si hubiese disponible para los padres un medio que mejorara el estado de situación de sus hijos, ¿acaso no sería erróneo no acceder a él? La respuesta de Savulescu es llana: a menos que exista algo especial y óptimo en las habilidades físicas, psicológicas o cognitivas de nuestros hijos, sería éticamente reprochable no acceder, de estar disponible, al mejoramiento humano de ellos. Y a pesar de la estridencia retórica de Habermas, la simpleza de sentido común de Savulescu parece imponerse.

El segundo argumento es de consistencia y tam-

bién conviene expresarlo a manera de interrogante: si convenimos que, en la historia de la humanidad, las intervenciones ambientales (piénsese en la educación) del mejoramiento humano son no solo aceptables sino activamente promovidas, entonces. ¿no deberíamos por consistencia también aceptar y promover las intervenciones biológicas similares? La primera contra objeción a una respuesta afirmativa es: no son lo mismo, puesto que las intervenciones ambientales serían reversibles y las biológicas no (que, recordemos, es uno de los principales argumentos de Habermas). Savulescu responde indicando que muchas intervenciones ambientales son no solo irreversibles, sino altamente intensivas y modeladoras de lo que terminamos siendo en nuestra existencia humana, para bien o para mal. Piénsese en los niños formados como talentosos pianistas desde tempranos años o las marcas psicológicas dejadas en niños criados en ambientes de maltrato infantil. Ahora, avanza Savulescu, asumiendo que intervenciones ambientales pueden ser tan o más marcadoras e irreversibles que las intervenciones biológicas, ¿por qué permitir las primeras y prohibir las segundas, asumiendo que ambas son para bien? Si el resultado es el mismo, ¿por qué tratar las manipulaciones biológicas de manera diferente a las manipulaciones ambientales? Si accedemos y favorecemos intervenciones ambientales porque asumimos que otorgan un bien a nuestros hijos, concluye Savulescu, el mismo razonamiento ético debería aplicársele a las intervenciones biológicas.

Más allá de lo riguroso o no que resulta asimilar ambos tipos de intervenciones —cuestión que en el aislamiento teórico del argumento es siempre posible hacer, pero que en su aplicación práctica probablemente tenga más "suciedad de incertidumbre" que la que la retórica argumentativa puede sostener—, el punto que pone sobre la mesa Savulescu es real: lo que sea que llamemos "lo humano" ha sido permanente e intensamente objeto de intervenciones a largo de nuestra existencia. Somos el resultado de muchos aparatos o dispositivos de intervención. El punto más bien es preguntarse si dichas intervenciones permiten (aumentan o disminuyen) o anulan el grado de negociación (Judith Butler) o resistencia (Michel Foucault) que, como seres dotados —a decir de Hannah Arendt— de una condición propia de la acción deberíamos siempre resguardar, si es que estamos hablando de seguir conservando nuestra "condición humana" más valiosa. Savulescu no entra por cierto en este debate propiamente continental y solo reafirma su posición, que es la de los padres y madres habitando una sociedad liberal*(9)*.

Consideraciones finales: ¿hacia un bioética posthumana?

En cualquier caso, para los cultores del pensamiento y la práctica transhumanista los límites normativos —centro de las preocupaciones habermasianas— deben ser analizados como tapas de ollas a presión que ya han saltado por los aires, o están por hacerlo; asumirlo de otra manera sería un ejercicio argumentativo inoficioso. A pesar de ello, sostenemos acá, la pregunta sobre los límites normativos a la disponibilidad (léase "mejoramiento") de la vida humana sigue presente. Sin embargo, tras la incursión del transhumanismo, cualquier intento de analizar dicha pregunta demanda tomarse en serio el potencial disruptivo de las tecnologías de y sobre la vida. Ello supone dejar atrás la dicotomía "límites versus no límites" de lo humano y avanzar hacia una perspectiva de continuidad en la ponderación de los riesgos (temores) de la manipulación de la vida biológica humana, por una parte, y la exploración ("optimista") de nuevas formas de vida transhumanas, por otra. Cualquier reflexión sobre los desafíos normativos que el transhumanismo presenta, en particular a la bioética, deberían ser abordados en un eje continuo de temporalidad del potencial tecnológico tomado como una sola estructura experiencial. Ella incluye el pasado (los legados tecnológicos que heredamos significativamente), el presente (la potencia exploratoria tecnológica actual) y el futuro abierto (la tecnología de las nuevas formas de vida transhumanas)*(30)*. En otras palabras, toda pregunta acerca de lo que se debe o no debe hacer (lo bioético) deberían estar mediadas por lo que se puede llegar a-ser (la apertura ontológica relevada por el transhumanismo). Este enfoque de continuidad en la temporalidad del cambio tecnológico está asentado y justificado sobre la base de la tesis central del transhumanismo, y que hace su veces de condición de inteligibilidad como paradigma, esto es, que la constante inerradicable de la existencia del ser humano, esto es, una vida biológica humana inmutable y que siempre llega a su fin (a

su muerte, el límite fáctico de la existencia), comienza a ponerse en cuestión por las tecnologías de y sobre la vida (biológica) en desarrollo, a ser alterada tanto en su inmutabilidad como en la insuperabilidad de su límite fáctico (la muerte), dando lugar a (potenciales) formas transhumanas de existencia y que, en tal sentido, demandarán (o no) una nueva bioética. Tomarse en serio dicha posibilidad pareciera condición de posibilidad de una nueva bioética (post)humana*(31)*.

El análisis de la tesis disruptiva del transhumanismo, por tanto, conviene realizarla desactivando la dicotomía de la prohibición de la manipulación de la vida humana, por una parte, versus la celebración de la experimentación de esta, por otra, hoy latente en las discusiones normativas (incluyendo las bioéticas) del transhumanismo. Este binarismo no capta la dependencia radical de la modificación que experimentaría el presente de la vida humana (aun no manipulada) si la alteración de la inmutabilidad y muerte (futura) de la vida llega a tener lugar. En efecto, la pura lógica de la prohibición, favorecida por ejemplo por Habermas, no permite dar cuenta de lo que en verdad está aquí ocurriendo, a saber, que la facticidad de la existencia humana comienza a ser alterada en su insuperabilidad en tanto límite de los despliegues ontológicos de la existencia (humana). Si ello tiene lugar, conllevaría cambios radicales aun en la vida humana "protegida" (aquella que se oponga a la experimentación y se cobije en la normatividad presente). La pregunta para interrogar a la tesis habermasiana sería ¿cómo detener a los individuos que demanden su derecho a vivir "más allá" de lo humano, "más allá" de la muerte"? ¿Con qué o con base en qué "ética" hacerlo? La respuesta de Michael J. Sandel a dicha preguntas ha enfatizado que «el problema está en la arrogancia de los padres diseñadores, en su impulso por dominar el misterio de nacimiento [todo lo cual] desfiguraría la relación entre padre e hijo, y privaría al padre de la humildad y ampliadas simpatías humanas que una apertura a lo espontáneo puede cultivar»*(32: 57)*. Sin embargo, la necesaria conservación de la humildad de los padres frente a la bendición de los hijos engendrados parece no ser suficientemente satisfactoria como Kamm ha mostrado*(28)*. Por otra parte, el puro optimismo, asociado a las posibilidades emancipadoras que tendrían lugar con las nuevas formas transhumanas, aparece también aún poco fundamentado, excesivamente apresurado. Lo que no advierten las loas optimistas de los cultores del transhumanismo es que de la experimentación tecnológica puede surgir no solo "progreso" como posibilidad de ir "más allá de las formas humanas", sino también monstruosidad: ¿tienen derecho los experimentadores a dar lugar a formas monstruosas (en todo caso, para los humanos del presente)? ¿Con qué orden ético se da lugar a la convivencia entre humanos y monstruos? ¿Qué queda de la justicia en mundos con formas de vida radicalmente diferentes? ¿Es solo cuestión de ponderación del principio de "a los desiguales un trato desigual"? ¿Es sustentable ese principio si es constitutivo de existencias radicalmente alternas, no todas ellas dispuestas y requeridas de la "vida en sociedad" para su existir?

En cualquier caso, y más allá de las respuestas que la bioética deberá dar, pareciera que la consideración del Tecnoceno, la nueva época que se abre no ha sido rigurosamente explorada en todas sus posibilidades y potencialidades. Más aún, la (bio)ética debe cuidarse de imponer sus propios demonios a un mundo que, parece, llegará de todas formas; debe evitar devenir en moralidad acrítica y más bien abrirse a pensar el nuevo mundo que aparece. Mal que mal, pareciera que el genio está ya fuera de la botella.

Agradecimientos

Este artículo ha sido posible gracias al proyecto Fondecyt Regular N.º 1211763: "Un Análisis Genealógico de la Recepción de las Neurociencias en el Derecho Penal Chileno".

Artículo financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo (VID) de la Universidad de Chile, código proyecto: AYV045/01-22.

Referencias

1. Sloterdijk P. *Normas para el Parque Humano.* Madrid: Ediciones Siruela; 2006.
2. Agamben G. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos; 2003.
3. More M, Vita-More N, eds. *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; 2013.
4. Nietzsche F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza; 1972.
5. Huxley J. New Bottles for New Wine. *Royal Journal for Anthropology of Great Britain and Ireland*; 1954 V. 80, N. 1.
6. More M. Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy. *Extropy* 1990; 6 (Summer): 6-12.
7. Costa F. *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Taurus; 2021.
8. Santa María D'Angelo R. (2021). Transhumanismo, biotecnología y derechos humanos: diálogos, exigencias y necesidad de respuestas. *Persona y Derecho* 2021; 84(1): 309-328.
9. Savulescu J. (2007). Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Being. En: Steinbock B., ed. *The Oxford Handbook of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press; 2007: 516-535.
10. Ballesteros Llompart J. Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del homo patiens. *Cuad. Bioét.* 2012; (XXIII): 15-23.
11. Harris J. Intimations of immortality: The ethics and justice of life-extending therapies. En: Freeman MDA, ed. *Current Legal Problems*. Oxford University Press; 2002: 65-95.
12. Sibila, P. *El Hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2013.
13. Heidegger M. *Sobre el hombre, la ciencia y la técnica*; 1969. https://www.youtube.com/watch?v=xe-GxfRS1ss
14. Arenas L. ¿El fin del hombre o el hombre como fin? Crónica de la polémica Sloterdijk-Habermas. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo* 2003; (12): 71-81.
15. Conferencias Chemical Basis of Heredity, The Genetic Code impartida en 1963 y The Genetik Code; 1966. https://www.mediatheque.lindau-nobel.org/meetings/1966/programme)
16. Regis Ed. The Forgotten Code Cracker. *Scientific American* 2007; (1). https://www.scientificamerican.com/article/the-forgotten-code-cracke/
17. Greely HT. CRISPR'd babies: human germline genome editing in the 'He Jiankui affair'. *Journal of Law and the Biosciences* 2019; 6(1): 111-183. https://doi.org/10.1093/jlb/lsz010
18. Habermas J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós; 2002.
19. Malabou C. *The Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*. Cambridge: Polity Press; 2012.
20. Moore MS. *Mechanical Choices. The Responsibility of the Human Machine*. Oxford: Oxford University Press; 2021.
21. Armstrong R. Alternative Biologies. In: More M, Vita-More N, eds. *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; 2013: 100-109.
22. Freitas Jr. R. Welcome to the Future of Medicine. In: More M, Vita-More N, eds. *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; 2013: 67-72.
23. Clark A. Re-Inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing and Mind. In: More M, Vita-More N, eds. *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; 2013: 113-127.
24. Goertzel B. Artificial General Intelligence and the Future of Humanity. In: More M, Vita-More N, eds. *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; 2013: 128-137.
25. Sims Bainbridge W. Transavatars. In: More M, Vita-More N, eds. *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; 2013: 91-99.
26. Merkle R. Uploading. In: More M, Vita-More N, eds. *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; 2013: 157-164.
27. Storrs Hall J. Nanocomputers. In: More M, Vita-More N, eds. *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; 2013: 182-195.
28. Kamm F. Is There a Problem with Enhancement? *American Journal of Bioethics* 2005; 5/3: 5-14.
29. Agar N. *Liberal Eugenics*. Oxford: Blackwell; 2003.
30. Cortina A. Los desafíos éticos del Transhumanismo. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica* 2022; 78 (298 S. Esp): 471-483.
31. Villarroel R. Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del Transhumanismo: El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de filosofía (Chile)* 2015; 71:177-190.
32. Sandel MJ. The case against perfection. *The Atlantic Monthly* 2004; 293(3): 51-62.

Recibido: 13 de junio de 2023
Aceptado: 23 de junio de 2023