

# El transhumanismo y la emancipación de la naturaleza humana. Primeras manifestaciones

Dr. D. Enrique Burguete Miguel.  
Instituto de Ciencias de la Vida de la Universidad Católica de Valencia,  
San Vicente Mártir.

## **SALUDOS PROTOCOLARIOS**

Antes de comenzar mi intervención, permítanme significar el reconocimiento del Observatorio de Bioética de la Universidad Católica de Valencia a la iniciativa ciudadana One of Us, que desde la firme defensa de la vida, impulsa los valores cristianos que estuvieron presentes en la fundación de la Unión Europea.

Permítanme agradecer también a Doña Ana del Pino, Coordinadora ejecutiva de esta Federación, su invitación a participar en la Asamblea que se celebra con motivo de la VIII semana por la vida en el Parlamento Europeo.

Hago extensivos mis agradecimientos al Grupo de Bioética y a los Eurodiputados que dispensan este espacio a One of Us, con especial mención a D. Miroslav Mikolasik, a quien tanto debe la organización de este evento.

Por último, permítanme que para facilitar la traducción simultánea y para ajustarme al tiempo establecido, me ciña a un guion escrito.

## PONENCIA

En el trasfondo de la jornada que celebramos, subyace la reflexión sobre los riesgos que conlleva el abandono de nuestro modelo de desarrollo a la compulsión técnica. El despliegue de los avances científico-técnicos en áreas como la ingeniería genética y la biotecnología ha ampliado, ciertamente, el horizonte de nuestros fines. Pero también ha incrementado la magnitud de unos efectos colaterales que podrían, incluso, desplazar la naturaleza humana hasta la irrelevancia.

En lo que sigue, abordaré esta cuestión desde la perspectiva de la Bioética. No me detendré, por tanto, a valorar los desafíos fiscales, sociolaborales y jurídicos, que plantea el tránsito de la fuerza del trabajo desde lo humano hasta lo artificial. Estas cuestiones figuran ya en sus agendas y serán tratadas, estoy convencido de ello, en su momento preciso. Lo que me propongo ahora es, más bien, subrayar los indicios que apuntan al deslizamiento de Europa hacia la distopía transhumanista.

Hoy, en efecto, no es difícil encontrar propuestas que instan a la regulación jurídica de la «calidad» de la vida humana, devolviendo al discurso conceptos tan excluyentes como los de «vida digna» y «vida indigna» de ser vivida. También, y paradójicamente, encontramos a quien reclama un estatus legal para la persona electrónica, mientras se consiente, por ejemplo, la colonización del blastocito de animales de granja con células humanas embrionarias para producir quimeras, o se extiende la utilización del aborto como herramienta para la ingeniería social.

En un escenario como éste, que permite la cosificación de los seres humanos y la humanización de lo artificial, me parece oportuno reclamar que la reflexión antropológica y la instancia ético-prudencial informen la praxis, y no sea la praxis quien determine una nueva antropología y una nueva ética. Entiendo, además, que no cabe exigir a las ciencias que se impongan a sí mismas limitaciones éticas o que se pregunten por el sentido de la vida humana. Lo que el hombre es, y lo que le está permitido hacer, no es fruto de una reflexión de carácter científico, sino una cuestión de orden ético y antropológico. Por eso, les propongo recuperar las preguntas de la ética y la antropología para valorar el escenario al que nos enfrentamos: ¿En qué consiste la dignidad personal? ¿Qué significa la palabra «progreso» cuando la referimos al ser humano? ¿Nos hayamos en la senda de un verdadero «progreso humano», o más bien,

en el de la regresión a nuestro primitivo estado de naturaleza, en el que la praxis se ordenaba al sometimiento de la naturaleza y al imperativo de la autoconservación?

Respecto de la primera pregunta, los aquí presentes compartimos una premisa irrenunciable: que la dignidad personal no es una cualidad comparable con otras cualidades, ni un título honorífico que se pueda otorgar ni sustraer. Se trata, más bien, de la cualidad más radical e inherente del ser humano; de la base trascendental que justifica el hecho de que todos los seres humanos seamos personas y tengamos derechos frente a nuestros semejantes. Sobre la dignidad, por tanto, no cabe legislar, sino presuponerla como fuente del Derecho.

Es cierto que la dignidad tiene que ver con la estructura intencional de nuestra naturaleza, esto es: con nuestra capacidad para tomar distancia frente a los fines a los que nos predisponen nuestras pulsiones; con nuestra capacidad para conducirnos a nosotros mismos sin obedecer a los instintos. Si podemos hacerlo, es porque no vivimos «atrapados» por ellos. Antes bien, podemos salir de nuestro centro orgánico y ocupar una «posición excéntrica», un lugar desde el que hablamos de nosotros mismos en tercera persona y podemos mirarnos con los ojos de los demás. Esto nos permite valorar las cosas de acuerdo con nuestros deseos, pero, también, valorar esos mismos deseos e incluso declinarlos. Ahora bien: así como la dignidad nos insta a asumir libremente nuestra naturaleza, nos impide negarla. No hay dignidad en la negación de nuestra naturaleza.

Las ideas precedentes permiten valorar, adecuadamente, un concepto que resultará nuclear para la comprensión del transhumanismo: el concepto de «emancipación». Es justo reconocer que el impulso emancipador permitió la erradicación de los absolutismos políticos. Pero también lo es que, llevado a sus últimas consecuencias, podría conducir a la cancelación de la confianza en lo establecido por la tradición, las costumbres y la propia naturaleza, emplazando al hombre a la insurrección contra todo «lo dado». La idea de «emancipación», además, podría llevarnos a considerar la naturaleza como un reino sin trascendencia, como mera exterioridad que no es por sí misma; como una «utilidad» que podemos instrumentalizar.

El epílogo del impulso emancipador es, sin duda, el transhumanismo, cuyo objetivo radica en la superación de nuestra vulnerabilidad originaria mediante el tránsito de nuestra naturaleza desde lo biológico hasta lo artefactual. Este movimiento, más real y cercano de lo que quisiéramos creer, se nutre de la creencia en una libertad radical que

pasa por el desprecio del cuerpo y de sus condicionamientos naturales. En este sentido, su fundamentación es netamente existencialista. Sartre, de hecho, describía el cuerpo como pura facticidad, como una casualidad que no forma parte del verdadero «yo». El verdadero «yo» -añadía- no es otra cosa que la conciencia, libertad absoluta y pura indeterminación. Por eso, el hombre empezaría no siendo nada y terminaría siendo lo que él mismo se hace.

La emancipación transhumanista hay que vincularla, también, con el mito de un progreso vectorial que convierte lo «por llegar» en necesariamente mejor que lo ya acontecido. Ahora bien: si llamamos progreso a los cambios que acaecen en un ámbito que se define por un fin, en relación con el cual dichos cambios se interpretan como mejoras, lo correcto es distinguir, con Robert Spaemann, entre dos tipos de progreso: los que cobran sentido gracias al logro de dicho fin, y los que suponen «mejoras» con independencia del mismo. El primer tipo de progreso es el que tiene lugar en la fabricación de un artefacto, pues ninguna mejora se entendería como un progreso si el producto no llegara nunca a terminarse. Sin embargo, los progresos en un ser humano no implican el logro de un estado final, sino el servicio a un fin que ya existía previamente.

No es baladí, por tanto, que nos preguntemos por el sujeto al que se refiere la emancipación transhumanista. ¿Se trata de un ente artefactual o de un ser personal? ¿De un «qué» o de un «quién»? La respuesta nos viene de la mano de Kant, quien mostró que, como seres dotados de dignidad, los humanos no somos reductibles a la condición de objetos.

¿Se trata, entonces, de ese sujeto de libertad abstracto al que llamamos «la humanidad»? No lo parece. Ésta, como tal, no es sujeto de un querer común al que se le puedan atribuir progresos o retrocesos. Además, en los progresos que atribuimos a los sujetos colectivos, siempre hay un grupo que mejora a costa de los otros.

¿Se trata, por tanto, de una conciencia pura? Porque si quien se emancipa fuera el *cogito*, un haz de sensaciones, su emancipación consistiría en dejar atrás las ataduras del cuerpo. Algo que podría hacerse empleando las técnicas desarrolladas por las neurociencias y la nanorrobótica, insertando, por ejemplo, los recuerdos y experiencias del individuo en entidades artificiales inmunes al dolor (cyborgs); o, también, induciendo estados placenteros de conciencia mediante el uso de drogas, como sugiere Julian Savulescu. La administración de estas drogas, por supuesto, se confiaría a

entidades externas al individuo, que controlarían las dosis mediante algoritmos matemáticos que redujeran el riesgo de adicción o sobredosis.

Como se colige con facilidad, ambas prácticas anularían el principio de autonomía que sustenta la idea de emancipación, al tiempo que cancelarían todo vínculo con la ética de la especie humana, que tiene su fundamento –como sugiere Jürgen Habermas –en la autonomía moral del hombre y en su «no-dependencia» de las decisiones externas. En cualquier caso, cuando lo natural se presenta como aquello de lo que hay que emanciparse, lo normal es que sea «lo artificial» quien lleve a cabo la transformación de lo natural en artefactual. Y un progreso que consintiera la sumisión de quien se emancipa a una entidad ontológica menor, difícilmente puede ser llamado progreso.

Ahora bien: si el progreso se refiere al ser humano entendido en su integralidad, se correspondería con la maduración de quien es ya, en sí mismo y por sí mismo, un fin dado de antemano; con la maduración de «alguien» -y no de «algo»- cuya esencia no es independiente de sus condiciones naturales ni de las normas morales que se siguen de ser, además de un ser natural, también una persona. Siendo así, no podríamos llamar «progreso» a cualquier movimiento que implicara la cancelación de su naturaleza.

Por lo demás, los factores que contribuyen a la perfección del hombre exceden al declinar de su vulnerabilidad biológica. La vulnerabilidad no es la triste expresión de nuestra imperfección, sino nuestra cualidad constitutiva. Precisamente porque somos vulnerables, porque nos sabemos expuestos y finitos, vivimos sin guardarnos nada para la vuelta, nos unimos solidariamente como miembros de una misma familia y nos podemos amar.

La emancipación que propone el transhumanismo no es, por tanto, un verdadero progreso, sino un instrumento de autoalienación; una superstición que choca frontalmente con el pensamiento universal que se ha caracterizado, desde los comienzos de la historia, por el reconocimiento de la dignidad del hombre, de todos-y-cada-uno de los hombres, con independencia de su funcionalidad sistémica y de sus capacidades operativas.

Disculpen si mi discurso ha sido, hasta el momento, demasiado teórico. En lo que sigue, lo aterrizaré aludiendo a una de las manifestaciones actuales del transhumanismo, la perspectiva de género y su radical «performativo»: la ideología *queer*. Excuso decir que, cuando me refiero a la perspectiva de género, no aludo a la legítima reivindicación de

las mujeres respecto de sus derechos políticos y civiles. El más elemental sentido de la justicia me une a su causa y me hace lamentar que el manifiesto de Seneca Falls llegara demasiado tarde. Tampoco me refiero al movimiento social y político que reclama la no discriminación y el respeto a las personas que conforman el colectivo LGTBI. La dignidad de éstas personas queda fuera de toda duda, y la necesidad de dar respuesta su situación personal y social, es una exigencia para mí. Me refiero, más bien, a la ideología que, tomando sus reivindicaciones como excusa y empleando como herramienta el marco legal, impone una antropología que emancipa al «yo» de su naturaleza biológica.

Sobre la base teórica del deconstruccionismo post-estructuralista, el término *queer* expresaría que la identidad sexual de las personas no resulta de su naturaleza biológica, sino de su libre autodeterminación. Así, la clasificación en categorías universales como «hombre» o «mujer», «heterosexual» u «homosexual», expresaría identidades no definitivas, al tiempo que ocultaría otras muchas variaciones identitarias, ninguna de las cuales sería más «natural» que las demás. Lo natural, de hecho, no sería sino un constructo cultural, una metáfora gastada e irrelevante para la determinación de la identidad sexual.

Como es fácil colegir, la ideología *queer* constituye un ejemplo temprano de transhumanismo, pues rechaza las determinaciones naturales e insta a redefinir activamente el «yo», comenzando por el cuerpo sexuado y su funcionamiento. Ahora bien: cuando postula la emancipación del «yo» frente los condicionamientos biológicos, la teoría *queer* reclama, también, la emancipación de la subjetividad y el relativismo frente a la objetividad del conocimiento científico. De hecho, hace recaer sobre las ciencias la sospecha de su sometimiento a intereses ideológicos. Así lo expresa la profesora de Filosofía del Derecho de la Universidad del País Vasco, Arantza Campos, cuando afirma que parte de los discursos de las ciencias no responde al interés por avanzar en el conocimiento de la realidad, sino al control y el encasillamiento de la realidad en los postulados ideológicos de los que están impregnados.

Para la perspectiva de género, la emancipación del yo consciente (o, mejor, sintiente) de sus condicionamientos naturales, se lograría con el uso reiterado de dos herramientas performativas de gran eficacia: el lenguaje y el hacer. Ambas permitirían desplazar las categorías naturales y transgredirlas definitivamente. En su vertiente social, ser hombre o ser mujer se reduciría, en último término, a la adopción de un rol genérico, esto es: a

«decirse», «sentirse» y «comportarse» como un hombre o como una mujer. Así lo ilustra la célebre *drag* de Judith Butler, que interpreta tan fielmente la categoría «mujer» –mejor, incluso, que la propia mujer– que sugiere que el rol genérico es tan sólo una máscara, una categoría más propia del «hacer» que del «ser».

En relación con la función performativa del lenguaje, quisiera llamar atención sobre la subversión semántica que el postfeminismo de género ha logrado imponer en el sistema educativo y en la ley, principales herramientas del Estado para configurar la conciencia social. Así, en España, los Preámbulos de las normativas autonómicas y nacionales a propósito del género, incluyen glosarios con una nueva nomenclatura que, a su vez, imponen como contenido obligatorio en el currículo educativo.

Estas leyes, no sólo proclaman la emancipación del hombre frente a su naturaleza biológica y la emancipación del subjetivismo frente a la certeza científica, sino, también, la emancipación del ser humano frente a la institución familiar. Así, la Ley 8/2017 de la Generalitat Valenciana amenaza con llevar ante la autoridad judicial a las madres, padres o tutores, que no autoricen tratamientos de inhibición del desarrollo hormonal en sus hijos menores. Es decir, criminaliza a los padres que deseen, para sus hijos, el desarrollo natural que se corresponde con su cuerpo sano.

En la misma línea, el proyecto de ley nacional sobre identidad sexual y expresión de género, establece que cuando la posición de los padres sea contraria a la voluntad del menor, se le asigne un defensor judicial. Y añade que las medidas que se tomen sobre el menor transgénero, no estarán condicionadas a la autorización previa de las personas que ostenten la patria potestad o sean sus representantes legales.

Por más que se justifiquen apelando a la libertad del menor, estas medidas contribuyen a la demolición de los escudos que le protegen frente a la intromisión del Estado y la conciencia epocal. Presuponen, además, que el menor está en disposición de emanciparse, ignorando que la libertad requiere que haya uso de razón y que el sujeto se domine a sí mismo, esto es: que sea capaz una deliberación prudente que no se pliegue a los impulsos, a la falta de experiencia o a la carencia de conocimientos. Y francamente: ¿Debemos presuponer esta capacidad en aquellos a los que no permitiríamos decidir sobre la exclusión de las verduras en su dieta diaria?

La implementación de esta perspectiva en los ámbitos legislativo y escolar podría, en definitiva, favorecer la aceptación acrítica de los postulados transhumanistas en una

sociedad desinformada. De ahí que instemos, desde este foro, a la recuperación del discurso sobre los fines de la naturaleza. Un discurso que crece con los aportes de las Ciencias Biomédicas, la Filosofía y el Derecho Natural. Si recuperamos este discurso, la ciudadanía podrá sustraerse a las imposiciones ideológicas y a la corrección política totalizante.

Para finalizar, creo necesario subrayar que nada de lo expuesto en esta ponencia se dirige contra los miembros de aquellos colectivos a los que, presuntamente, ampara la legislación referida. Antes bien, nuestra intención es impedir que sean manipulados por motivos ideológicos. Quede bien claro: para el Instituto de Ciencias de la Vida de la Universidad Católica de Valencia, como para todos los presentes en esta asamblea, cualquier persona, con independencia de su orientación sexual u otra consideración identitaria, será siempre, parafraseando a José Luis del Barco, un «quien» con una grandeza como una sed de infinito, alguien cuyo valor deja en sombra los tesoros de la tierra; es decir, una persona, UNO DE NOSOTROS.