

Sobre la posibilidad de una ética posthumana: propuesta de un enfoque normativo combinado

On the Possibility of a Posthuman Ethics: A Proposal of a Combined Normative Approach

ANNA BUGAJSKA *

Universidad Jesuita Ignatianum de Cracovia

LUCAS E. MISSERI **

Universidad de Alicante

RESUMEN. El artículo parte de la distinción entre diferentes formas de pensar lo posthumano. A partir de la pregunta sobre la posibilidad de una ética posthumana, que vaya más allá del principio precautorio, se defiende la siguiente tesis: el posthumanismo, en su interpretación transhumanista, es la postura más acorde a la ética normativa tal como la conocemos, si y solo si el enfoque consecuencialista que caracteriza a sus defensores es complementado con el deontológico. Para esto se asumen dos supuestos: la idea de una continuidad entre los humanos y los posthumanos y el derecho del humano a ejercer mejoramientos sobre sí mismo que lo lleven a un estado calificable como posthumano, siempre y cuando no atenten contra la dignidad humana.

ABSTRACT. The paper begins with the distinction between different ways of thinking about the posthuman. From the question about the possibility of the formulation of an ethics that goes beyond the precautionary principle the following thesis is defended: posthumanism, in its transhumanist interpretation, is the most consistent standpoint with normative ethics as we know it, if and only if the consequentialist approach characteristic of their supporters is complemented with the deontological one. For this two assumptions are made: the idea of a continuity between humans and posthumans and the right of a human to exercise enhancements on himself/herself that take him/her to a state qualifiable as posthuman, provided that those do not conflict with human dignity.

* a.m.bugajska@gmail.com ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6078-7405>. Directora del Departamento de Estudios Lingüísticos y Culturales de la Universidad Jesuita Ignatianum de Cracovia y colaboradora en el Departamento de Ética General y Aplicada de la misma universidad. Miembro de la Sociedad de Estudios Utópicos de Europa, está interesada en la ficción distópica, la bioética y la filosofía de la ciencia y la tecnología.

** lucas.misseri@ua.es ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8149-190X>. Profesor visitante en el Departamento de Filosofía del Derecho y Derecho Internacional Privado de la Universidad de Alicante. Su investigación y principales publicaciones giran en torno a la filosofía práctica (ética, política y derecho) y la historia de la filosofía.

Palabras clave: posthumanismo; ética normativa; dignidad; transhumanismo.

Keywords: posthumanism; normative ethics; dignity; transhumanism.

INTRODUCCIÓN

A partir de ciertos desarrollos tecnológicos de finales del siglo XX, algunos autores comenzaron a reconocer una transformación radical en cuestiones ético-políticas. El marco filosófico desde el que se concebía esa esfera de la agencia humana se expandió, derivando en preocupaciones bioéticas y biopolíticas concretas en torno a los límites de la intervención tecnológica sobre los cuerpos y al impacto de nuestras decisiones, no solo en la esfera individual sino también en la ambiental y global. Por ejemplo, en la década de 1970, Hans Jonas escribió acerca de la necesidad de “éticas orientadas al futuro” y de una “heurística del temor” que protegiese, no ya al agente moral en tanto individuo, sino a toda la especie humana (Jonas, 1995). A comienzos del siglo XXI, con el desarrollo posterior de las denominadas “tecnologías emergentes”¹ y con la dispersión de las fronteras entre lo crecido y lo hecho, lo natural y lo artificial, la terapia y el mejoramiento², otro filósofo, llamó a pensar directamente en una “ética de la especie” (Habermas, 2009)³. Ese tipo de planteos éticos pueden ser repensados desde el contexto teórico que cuestiona la idea de naturaleza humana y desde la posibilidad concreta de generar un cambio radical en el *homo sapiens* en tanto que especie. Ya sea por lo que Habermas llama “eugenesia positiva”, como por otros mejoramientos de las capacidades humanas a partir de otras intervenciones biotecnológicas. Las reacciones precautorias de los filósofos “bioconservadores”⁴ se vieron contrastadas por la visión más optimista de los

¹ Este término hace referencia al conjunto de tecnologías contemporáneas de gran proyección también conocidas por la sigla NBIC: nanotecnología, bioingeniería, informática y ciencias cognitivas.

² Aquí seguimos el mismo criterio que Diéguez (2017) y traducimos el término técnico inglés *enhancement* como mejoramiento. Para un abordaje en detalle del concepto de mejoramiento véase Agar (2010).

³ Si bien en este trabajo el énfasis está puesto en la problemática ético-práctica de cómo las nuevas tecnologías afectan la idea misma de humanidad, hay un problema ético previo que es el de la fundamentación de la ética y su proyección global en una macroética. La obra de Apel (2007) es el eslabón teórico que permite enlazar las reflexiones de Jonas y Habermas, a partir de la idea de corresponsabilidad (*Mitverantwortung*) de los seres humanos.

⁴ Los bioconservadores, como Kass (2003), Sandel (2007), Fukuyama (2008) o Habermas (2009), subrayan las consecuencias desconocidas de las nuevas tecnologías y, por lo general, se adhieren al principio de precaución de Jonas. Sobre los bioconservadores véase Agar (2010) o More y Vita-More (2013).

llamados “transhumanistas”⁵, que abrazaron estos cambios como la posibilidad de la concreción de viejos anhelos utópicos⁶.

En ese marco que se abre con las nuevas tecnologías, más amplio para el riesgo pero también para la agencia, surge la idea de un estatus posthumano. Es decir, se comienza a concebir la posibilidad de que un individuo –por medio de modificaciones genéticas o protésicas– devenga en algo otro que humano. Este estatus, como será expuesto en las próximas páginas, no puede ser independiente de la labor científico-técnica, ni del conjunto de preferencias valorativas de los seres humanos. Mientras que algunos imaginan esa alteridad posthumana como la capacidad de trascender el sustrato biológico de nuestra individualidad (Kurzweil, 2019), otros hablan de trascender la idea misma de individualidad, a partir de una entidad “enjambre” (Roden, 2015). No obstante, ante estos escenarios especulativos surgen varias preguntas: ¿qué vínculo habría entre un posthumano y un humano? ¿Cómo evaluar si hay o no continuidad entre ambos? ¿Cuáles son las nociones mínimas que definen nuestra concepción antropológica actual? ¿Qué obligaciones morales surgen con respecto a la posibilidad de emprender transformaciones sobre nuestros propios cuerpos y nuestros descendientes? ¿Qué teorías éticas podrían ser compatibles con la persecución de ideales posthumanos y cuáles no? ¿Debería toda ética orientada al futuro instar a que evitemos que se alcance un estatus posthumano, como una forma de cumplir nuestra responsabilidad para con la especie? ¿Tenemos una responsabilidad para con nuestra especie?

En este trabajo se ofrece un planteo de estas problemáticas que, si bien no llega a responder todos esos interrogantes, al menos permite ordenar algunos de ellos para la reflexión ético-normativa⁷ de ese hipotético estatus posthumano. Aquí no se evalúa el grado de posibilidad de dicho estatus, dado que es un tema más técnico-tecnológico que implica una serie de precisiones y predicciones que exceden las posibilidades de este trabajo. Al contrario, se asume que en algún momento *T*, el estatus posthumano pueda ser alcanzable para la mayoría de los seres humanos; sea *T* este año o en un siglo⁸. Sobre la base de ese supuesto, se sostiene que para

⁵ Sobre el transhumanismo, la lectura de referencia es *The Transhumanist Reader* (More y Vita-More, 2013) y, en español, *Transhumanismo* (Diéguez, 2017) y *Homo Excelsior* (Llano-Alonso, 2018).

⁶ Sobre el vínculo entre utopía y transhumanismo véase Hauskeller (2012), Misseri (2016) y Bugajska (2019).

⁷ Seguimos la distinción de las dimensiones del *ethos* promovida por Maliandi (2004) en reflexión moral, ética descriptiva, ética normativa y metaética. Siendo la dimensión normativa aquella que reflexiona críticamente en torno al problema de la fundamentación del *ethos*.

⁸ Necesariamente, esta suposición enfrenta muchas limitaciones en cuanto al análisis crítico y filosófico, especialmente con respecto a la viabilidad tecnológica del mejoramiento humano (su grado de posibilidad), su distribución social y accesibilidad. Si bien es posible que en el fu-

dar cuenta de la pregunta ética sobre el posthumanismo hay que: abordar la cuestión acerca de qué es ser un humano, ofrecer un marco que le proporcione valor y elucidar si ese valor es derrotable por otro o si puede coexistir con otros, como por ejemplo el de la mejora continua. Para ello, en la sección (1) se aborda la pregunta sobre qué implica el estatus posthumano y cómo se lo ha interpretado recientemente, especialmente en el marco de los llamados posthumanismos crítico, especulativo y transhumanista. En la sección (2) se hace una exposición de las tres principales corrientes ético-normativas y cómo estas podrían ser aplicadas a la pregunta por el estatus ético de lo posthumano. En la sección (3) se defiende, sobre la base de la tesis de continuidad humano-posthumano y la idea regulativa de la libertad morfológica, la primacía de una perspectiva transhumanista de tipo ético-normativo. Esa perspectiva busca combinar el interés consecuencialista por los mejoramientos con la idea de dignidad como guía –y límite– de dichos mejoramientos.

1. ¿QUÉ ES EL POSTHUMANISMO?

El término “posthumanismo” es empleado ampliamente y ha sido apropiado por diversos grupos e individuos con posturas éticas y trasfondos e intereses filosóficos muy diferentes. Incluso, esto ha dado como resultado diferencias taxonómicas entre lo humano, las variedades de lo posthumano. La primera distinción que puede hacerse entre las diversas vertientes del posthumanismo es entre aquellas que defienden la modificación –o perfeccionamiento– de la humanidad (el principio proactivo de Fuller, la extropía de More) y aquellas que rechazan, diluyen o debilitan la noción de *anthropos* como tal (el posthumanismo de Braidotti, el chthulhuceno de Haraway⁹, la ontología orientada a objetos de Harman). En consecuencia podemos dividir, a grandes rasgos, las categorías “posthumanas” en dos grupos: el de los antropocéntricos¹⁰ y el de los anti-anthropocéntricos¹¹. Los primeros pueden ser caracterizados a partir de la creencia,

turo solo los privilegiados tengan acceso a las tecnologías de mejoramiento, para los fines de este artículo se acepta la viabilidad económica de esas tecnologías para la mayor parte de la sociedad. Este problema se aborda en la tercera parte de este artículo.

⁹ El chthulhuceno, propuesto por Haraway (2015), es una teoría de la interconectividad profunda entre todos los organismos de la Tierra.

¹⁰ El antropocentrismo es visto aquí no en relación a las teorías de la ecología profunda, sino como una etapa en un continuo de teorías filosóficas como el teocentrismo, el biocentrismo, el ontocentrismo, enfocándose en diferentes elementos de la reflexión filosófica. El anti-anthropocentrismo tiende a tratar la noción de humano como tangencial o incluso dejarla a un lado en su especulación filosófica.

¹¹ Diéguez (2017: 42) hace una distinción afín con respecto a lo que denomina modalidades del transhumanismo, por un lado, el cultural o crítico (que aquí llamamos con Roden “posthumanismo crítico”) y, por otro lado, el transhumanismo tecnológico (que aquí llamamos “posthumanismo transhumanista”). Es interesante, que el mismo autor en un texto más reciente consi-

prevalente en el transhumanismo¹², de que la posthumanidad solo será un mejoramiento o aumento de características humanas ya existentes. En cambio, los anti-antrópocéntricos serían aquellos que se corresponden con lo que Braidotti (2015) llama un “cambio cualitativo”, que socava y desestabiliza la noción central de “humano” y la saca del orden “natural”¹³. Aparte de la categoría de super-seres deshumanizados, la última –la de lo posthumano no-humano– incluiría a la inteligencia artificial general y a los animales modificados.

Por su parte, el transhumanismo no necesita ser entendido como opuesto al posthumanismo. Esto es evidente a partir de lo sostenido, por ejemplo, por el filósofo sueco Nick Bostrom (2013) y a partir de clasificaciones como la del británico David Roden (2015). Este último distingue tres tipos de posthumanismo: el transhumanista, el especulativo y el crítico.

En primer lugar, el posthumanismo transhumanista puede ser ejemplificado a partir del conjunto de visiones expuestas por Bostrom y su compatriota Anders Sandberg, quienes presentan al estado posthumano como una continuación lógica en la evolución de la humanidad, conservando una continuidad similar a la que existe entre los neandertales y los humanos actuales¹⁴. La diferencia sería de grado y no de clase. Ellos ponen el foco en el mejoramiento humano y –en casos específicos– en la hominización de las “personas no-humanas” (el “*uplift*” de Dvorsky, 2008; el ciudadano cibernético de Hughes, 2004)¹⁵. Por tanto, se puede observar que

dera al posthumanismo como una forma de transhumanismo radical y lo divide en posthumanismo tecnológico y posthumanismo crítico (Diéguez, 2019).

¹² El transhumanismo puede ser visto como una subcategoría del posthumanismo. Por ejemplo, el principio de tecnología inteligente, uno de los “principios de extropía” de More (1993), hace evidente que el enfoque transhumanista simplemente es un medio para el logro de la posthumanidad.

¹³ Algunas corrientes del transhumanismo tienden a desestabilizar o rechazar la noción del yo o de la persona, mientras que los que creen en la teoría del ego o la continuidad psicológica buscan mapear y recrear el yo en otros cuerpos. Estos últimos celebran la unicidad personal y la autonomía de la autoexpresión, como por ejemplo: en la teoría de la libertad morfológica de Sandberg y en la teoría del *upload* de Kurzweil. Se asume que el *cogito* no se ve afectado, incluso si el cuerpo es transformado radicalmente o aun cambiado por uno nuevo. Por lo tanto, la continuidad entre humano y posthumano es aquí dada por hecho, contrariamente a las alarmas de Agar, Fukuyama o Habermas, quienes advierten de los riesgos de ir muy lejos en el mejoramiento humano.

¹⁴ Llano Alonso (2018: 28) distingue entre un transhumanismo biológico –el cual, según Bostrom y Sandberg, sería compatible con el humanismo– y un transhumanismo cibernético de corte antihumanista.

¹⁵ “*Uplift*” es la propuesta de George Dvorsky (2008) de dotar a los animales con capacidades mentales y físicas que les permita formar parte de la sociedad, por ejemplo, la capacidad de emplear idiomas humanos, a través del uso de tecnologías de mejoramiento cognitivo. El ciudadano cibernético se ha convertido en sinónimo de inclusión social de la futura Inteligencia Artificial General (IAG), también conocida como Inteligencia Artificial Fuerte, especialmente en un cuerpo cibernético similar al humano. La IAG es capaz de realizar con éxito tareas humanas de

se establece una cierta plataforma de comunicación humano-posthumano, aunque se entiende que la coexistencia pueda ser impedida considerablemente por el aumento de los poderes mentales de los segundos, o a la inversa, por el limitado alcance cognitivo de aquellos no mejorados. De hecho, dentro del marco de trabajo del posthumanismo transhumanista, a menudo se propone el deber de mejorarnos y de mejorar a las generaciones por venir: incluso si no vemos beneficios inmediatos, o incluso si tuviéramos que limitar la agencia de las personas futuras para introducir cambios mejoradores en su genoma.

En segundo lugar, el posthumanismo especulativo quizá pueda ser retratado mejor a través de la metáfora del filósofo Paul Churchland de un “miriápodo humano”, esto es, una amalgama y ensamblaje de sistemas sociales, biológicos y tecnológicos conectados tenuemente, que disfrutaran de alguna autonomía, pero que por su conexión permanecen aún como humanos, hasta que ocurra un evento posthumano. Es decir, cuando devenga un desacople de partes del ensamblaje para formar su propio sistema o para unirse a otro. Este tipo de posthumanismo se focaliza en la interrelación del hombre y la máquina. Roden acepta el término “humanos en sentido amplio” (“*wide humans*”), o sea la humanidad entendida como “ensamblaje socio-técnico”¹⁶, permaneciendo en codependencia con todas las partes constitutivas de este ensamblaje. Mientras que la antropología esencialista tiende a pensar en términos de exclusividad, o de la “humanidad en sentido estricto” (“*narrow humans*”), “los animales domésticos, los teléfonos móviles y los cepillos de dientes” pueden también ser considerados humanos, en tanto y en cuanto no “adquieran la capacidad para funcionar de modo independiente” (Roden, 2015: 110-112). Los sistemas autónomos funcionales contarían así como posthumanos o, quizás más adecuadamente, como seres “no-humanos”, por la discontinuidad con el sistema relativo a los humanos. “Devenir posthumano¹⁷ sería así una discontinuidad sin precedentes en el proceso de hominización” (Roden, 2015: 112).

cualquier tipo y así participar en la vida social de modo similar a los humanos. Tanto los animales “elevados” u “hominizados” (*uplifted*) como la IAG son considerados posthumanos en la bibliografía de referencia y según algunas posturas deben ser considerados en relación al problema de los derechos de los posthumanos.

¹⁶ “Ensamblaje” entendido en términos de Deleuze y Guattari (1988), es decir, *agencement* o sistema hecho de elementos no-necesarios y mutuamente condicionados.

¹⁷ Sin embargo, este cambio radical no influiría en la igualdad ontológica entre humanos y posthumanos. Según la teoría ontológica plana, los seres naturales y artificiales tienen el mismo estatus, dado que no hay rasgos esenciales sino solo rasgos que surgen en relación a la compleja intergravidad del ensamblaje (Harman, 2008; Roden, 2015: 115). La discusión posterior podría involucrar la noción de persona y su adecuación para las visiones no-esencialistas. Roden (2015: 113) lo menciona superficialmente, pero al contrario de por ejemplo Peter Singer o DonnaHaraway, parece igualar a las personas con los humanos en sentido estricto.

En tercer lugar, el posthumanismo crítico se construye sobre la base de las perspectivas de Neil Badmington y Katherine N. Hayles quienes señalan que no hay distinción real entre humanos y posthumanos, en tanto que ya seríamos posthumanos –aceptando que fuera posible hablar de “humanidad” (*humanness*). Esto les permite defender formas de anti-humanismo y ver a los humanos como entidades reemplazables. Tanto el posthumanismo especulativo como el crítico son anti-humanistas porque, aunque difieren respectivamente en la creencia en la continuidad y discontinuidad de los posthumanos en relación a los humanos, fundamentalmente comparten su inclinación anti-antrópocéntrica. En contraste con el posthumanismo especulativo y crítico, nosotros sostenemos que solo el posthumanismo en su vertiente transhumanista es compatible con el humanismo moderno, y esta interpretación transhumanista permite la defensa de la idea de continuidad entre humano y posthumano, capacitando así para la construcción de una respuesta ética apropiada.

Ahora bien, si el posthumanismo se da como resultado de mejoramientos del ser humano y estos mejoramientos se hacen de forma gradual, ¿en qué punto el humano mejorado dejaría de ser un humano para ser considerado un posthumano? Uno de los criterios podría ser el que se emplea para la inteligencia artificial general, es decir, que el posthumano exceda no en uno sino en múltiples aspectos las capacidades de cualquier ser humano. Por ejemplo:

...mejorar el intelecto mucho más allá que el del genial físico Albert Einstein, aumentar las proezas atléticas a niveles que excedan drásticamente los del fenómeno jamaicano Usain Bolt, y extender la expectativa de vida mucho más allá de los 122 años y 164 días logrados por la supercentenaria francesa Jeanne Calment (Agar, 2010: 1).

La objeción de un posthumanista especulativo sería que este posthumano en realidad es solo un humano mejorado. Incluso, para ese ejemplo hay quien emplearía el término “transhumano” en lugar de posthumano (Bostrom, 2013: 28-29). El posthumanista especulativo podría aducir que no es un posthumano porque las mejoras que posee son antropocéntricas. Ahora bien, como afirman algunos autores, si las mejoras las realizamos seres humanos sería muy difícil que pudiésemos independizarnos de nuestros valores humanos (Roudit, Caon y Menuz, 2019). Esto porque incluso el concepto de mejoramiento está atado a valores humanos: $x+1$ es mejor que x bajo algún criterio humano.

Dejemos esta objeción de lado y preguntémosnos: ¿cuándo hablaríamos de un posthumano en sentido no antropocéntrico? Una alternativa tiene que ver con la idea de la singularidad (Kurzweil, 2019), es decir, cuando ya no fuese

un grupo de seres humanos el que decidiese las mejoras sino alguna clase de inteligencia artificial general que nos haya sobrepasado en varias capacidades. Es cierto que podría haber razones precautorias para tratar de evitar ese tipo de posthumanos (Bostrom, 2016). Uno de los temores es que los humanos podríamos ser para ellos lo que los simios u otros animales no humanos han sido a lo largo de la historia para la mayoría de los seres humanos: seres inferiores, alimento, instrumentos para llevar a cabo ciertas tareas, entretenimiento, etc.

Por lo anterior, en el presente análisis se asume una interpretación transhumanista del concepto de posthumanismo que incluye tanto la reflexión en torno al incremento de seres modificados derivados de humanos como a la inteligencia artificial general humanizada, u otras entidades que puedan ser referidas como “personas no-humanas”, radicalmente diferentes de lo que se entiende hoy en general por humanidad. Para ello se toma como referencia el ensayo de Bostrom “Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up” (2013), que asume el logro del estatus posthumano como resultado del mejoramiento humano. En esta concepción transhumanista “ser posthumano significaría poseer una capacidad central general (salud, cognición o emoción) que exceda ampliamente el máximo alcanzable por cualquier ser humano corriente” (More, 2013: 2) y esta condición es un resultado a ser considerado en la reflexión ético-normativa tanto por su deseabilidad como por sus posibles riesgos¹⁸. Una crítica que se ha hecho a este enfoque es que el mismo elude la cuestión política (Vaccari, 2015), sin embargo, consideramos que esa crítica ha sido superada gracias al trabajo de una línea de pensamiento denominada tecnoprogresismo o transhumanismo democrático (Hughes, 2004) que introduce la problemática de la justicia distributiva en el núcleo de la concepción transhumanista. No obstante, aún reconociendo dicho avance, los tecnoprogresistas están lejos de cerrar filas en torno a una concepción ética normativa clara y oscilan entre intuiciones consecuencialistas y reinterpretaciones muy libres de Rawls (Buchanan *et al.*, 2002). Con todo, aquí intentaremos mostrar que el consecuencialismo es insuficiente como marco para enfrentar los problemas de un futuro posthumano.

¹⁸ Entre las principales voces en alertar sobre los riesgos de las intervenciones meliorativas asociadas a las posturas transhumanistas podemos contar los trabajos de MacIntyre (1979), Kass (2003), Sandel (2007), Fukuyama (2008). Generalmente los transhumanistas denominan “bio-conservadoras” a estas posturas porque buscan la conservación de un cierto estándar de humanidad, al que se le atribuye cierto grado de sacralidad intrínseco en tanto que don (Sandel), o por su rol instrumental en tanto que garante de la autonomía (Habermas, 2009) y de la igualdad (Fukuyama, 2008).

2. ¿ES POSIBLE UNA ÉTICA POSTHUMANA?

Hay varios problemas al intentar responder a la pregunta que da título a esta sección. Si procuramos unir la especulación en torno a lo posthumano con las tres grandes ramas de teorías de ética normativa, esto es la ética aretaica, la deontológica y la consecuencialista¹⁹, dicha pregunta puede ser reformulada del siguiente modo: ¿pueden nuestras actuales teorías éticas dar cuenta de los problemas que surgirían de la condición posthumana? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, entonces parecería que la ética normativa –sea cual sea la corriente por la que nos decantemos– prescribiría evitar, bajo cualquier circunstancia, que dicho estatus se alcance. Es en ese sentido, y desde una perspectiva deontológica, en la que se enmarcan tanto la ética de la responsabilidad de Jonas como la propuesta de Habermas de una ética de la especie. No obstante, esto no responde al problema de qué ocurriría si, supongamos en un país *X* un grupo de científicos llevase a cabo experimentos que dieran por resultado individuos con algunos rasgos que puedan ser atribuibles a un ente posthumano. Podría justificarse la prohibición de esas prácticas y el encarcelamiento de quienes las llevasen a cabo, pero ¿cómo actuar frente a los posthumanos ya existentes? Aquí es donde surge la pregunta genuina por una ética “posthumana”.

Uno de los primeros problemas con los que nos enfrentamos tiene que ver con cómo reconocer que se está ante posthumanos. Para esto parece un requisito tener una definición de ser humano desde la que partir y, luego, evaluar si algunos de esos rasgos perdurarían en un posthumano y si dichos rasgos serían éticamente relevantes como para generar deberes morales para con ellos y, también, de ellos para con nosotros. Una de las principales características de la reflexión en torno al posthumanismo es que fuerza a ir más allá del antropocentrismo. Algunos autores, sin entrar específicamente en la discusión sobre el estatus posthumano, ya habían defendido la extensión de la preocupación moral a todos los seres vivos²⁰, tal es el caso por ejemplo del “biocentrismo” de

¹⁹ También podría abordarse el vínculo entre metaética y posthumanismo, pero por cuestiones de extensión nos limitaremos a la ética normativa. Del mismo modo reconocemos que presentar la ética normativa desde estas tres ramas únicamente es una simplificación y que las éticas contemporáneas tienden a presentar combinaciones. Aquí, de hecho, defenderemos una combinación posible, pero reconocemos que no necesariamente sea la única.

²⁰ Este tema ha dado lugar a una importante reflexión filosófica, a movimientos sociopolíticos e incluso a un desarrollo de normas jurídicas que protegen a animales, plantas e incluso espacios naturales y que no están ajenos a la controversia. Se trata, por ejemplo, de estatus de persona de ríos, plantas o monos, así como las regulaciones legales de la agencia de robots médicos o el estado de los organoides y embriones sintéticos. Sobre el tema de la atribución de personalidad a entes no humanos véase Pietrzykowski (2018).

Paul Taylor (2017). Mientras otros directamente apuntaron a todos los entes en tanto que objetos informacionales, como es el caso del “ontocentrismo” de Luciano Floridi (2010). Esto tiene dos inconvenientes prácticos: uno es la ampliación de la esfera de lo moral a un nivel de complejidad difícil de manejar. El otro tiene que ver con problemas de inconmensurabilidad: ¿cuál es la medida común para hablar de bueno/malo, correcto/incorrecto, en entidades que no son consideradas agentes? O incluso, si se les atribuyese alguna clase de agencia, como pretende Floridi, ¿sobre la base de qué aspecto común serían evaluadas? Para lo segundo Floridi (2010: 84) propone la noción de entropía. Pero, ¿hasta qué punto la entropía puede ser parangonable con el mal moral? Y si lo fuera, ¿cómo podría ponderarse qué tiene prioridad de protección si no se usa un criterio antropocéntrico, o al menos biocéntrico? No obstante, el tipo de posthumanos antropocéntricos parece estar mucho más cerca en el tiempo y demandar lineamientos éticos, ya sea que se trate de humanos mejorados, inteligencia artificial general o animales hominizados. La pregunta de esta sección es ¿cómo responderían las distintas ramas de la ética normativa ante el problema de estos posthumanos?

La ética de la virtud ha hecho hincapié, desde Aristóteles a nuestros días, en la formación del carácter en el marco de una comunidad política concreta. Pero este no es entendido como algo que meramente se adquiere sino como algo que se cultiva a partir de la práctica, se lo forja a través del hábito y necesita de la elección racional para consolidarse. Ese carácter con el hábito deviene una segunda naturaleza que se conforma a partir del vivir en comunidad. Entonces, ¿podrían los humanos mejorados, las inteligencias artificiales generales y los animales hominizados (*uplifted*) formar parte de la comunidad ética? Generalmente el puesto privilegiado del ser humano venía dado por su capacidad de ser un animal que razona. Pero ¿qué ocurre si las entidades posthumanas pudieran razonar de modo afín al nuestro, es decir, si pudieran ejercer el razonamiento práctico? Algunos autores creen que la ética de la virtud puede adaptarse a esos desafíos, pero que necesita un cambio profundo para dar cuenta de nuevas formas de adquisición de virtudes éticas, como la del llamado “mejoramiento moral” no tradicional (Hughes, 2015). En otras palabras, esa idea que pregonan los defensores contemporáneos de éticas aretaicas según la cual las virtudes de carácter podrían ser adquiridas por medio de intervenciones biomédicas, prótesis tecnológicas o píldoras entra en conflicto con la premisa básica de la ética de la virtud. Esa premisa tiene que ver no solo con la racionalidad práctica sino con el desarrollo de la virtud a partir del vivir en una comunidad concreta. El aprendizaje es un proceso que se da en el interactuar del sujeto con su comunidad, en seguir racional y libremente los modelos de

ciudadanos prudentes, no en el de una intervención que promete una adquisición casi inmediata de virtudes. Parecería que con esas intervenciones algo importante se pierde. Los procedimientos hipotéticos para intervenir sobre la voluntad por medio de tecnologías suponen una merma sustancial en la libertad, y recuérdese que la libertad es condición de posibilidad de la ética. Un especialista polaco, al hacerse la pregunta sobre qué pensarían los filósofos clásicos sobre los mejoramientos biotecnológicos, arriba a una conclusión en relación a la ética de Aristóteles que resume bastante bien nuestra visión sobre una ética aretaica posthumana:

...podría argumentarse que dentro de la ética aristotélica la modificación genética de rasgos éticos es una contradicción en los términos. La esfera de lo ético se ocupa por definición con lo que es voluntario. Solo la acción voluntaria puede ser objeto de elogio o reproche, y en consecuencia solo tal acción es, estrictamente hablando, ética. Uno no puede ser evaluado éticamente sobre la base de rasgos y acciones involuntarias (Bizoń, 2018: 41).

La segunda gran rama dentro de la ética normativa renovó, desde el siglo XVIII, la reflexión ética de modo irreversible. Nos referimos a la obra de Immanuel Kant y lo que se da en llamar la línea deontológica de la ética normativa. El aporte kantiano se sustentó en la primacía de lo correcto sobre lo bueno, de la acción por respeto al deber frente a la inclinación de los sentidos o, en otros términos, de la autonomía frente a la heteronomía. En 1785, Kant (2012), elaboró una fundamentación de su perspectiva ética apelando a tres poderosas ideas que aún reverberan en toda postura ético-normativa contemporánea: la universalidad, la dignidad humana y la autonomía. La primera tiene que ver con un requisito formal de que todo juicio ético debe ser universalizable a todo el género humano. Podría preguntarse, ¿por qué? Porque los seres humanos, en tanto que seres racionales, poseemos dignidad y no precio como los objetos. ¿Qué quiere decir dignidad aquí? Que nunca debemos ser tratados como meros medios sino que conformamos un reino de fines. Ahora bien, ¿qué implica esto? Que las máximas y leyes que nos damos nos las damos por nosotros mismos, es decir, autónomamente. En las posturas deontológicas esos tres elementos juegan un papel central. Algunos autores critican el alcance de esa universalidad, al contrastar la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* con otros escritos del mismo autor. En escritos menores Kant parece dejar afuera a algunos seres humanos por considerarlos infrahumanos, en tanto que sus facultades racionales son cuestionadas (Chukwudi Eze, 2001). Entonces la pregunta que surge en relación a nuestro problema es: si en Kant tenemos un sistema de alto formalismo, sustentado en una idea concreta de ser

humano, ¿es esta postura extensible a posthumanos? Es interesante que Kant habla en varias oportunidades, no tanto de humanos, sino de seres racionales, dejando tal vez abierto el camino para pensar en la posibilidad de incluir a otros seres racionales no humanos.

...si no se quiere impugnar toda verdad y relación con algún posible objeto al concepto de moralidad, no cabe poner en tela de juicio que su ley tenga una significación tan extendida como para valer no solo para los hombres, sino para todo ser racional en general... (Kant, 2012: 104 A28).

No obstante, la segunda formulación de su imperativo categórico, aquella que exige no tratar a los seres humanos como meros medios, parece brindar un fuerte argumento en contra de una interpretación posthumanista de la ética kantiana. La objeción podría formularse del siguiente modo: ¿al contribuir a la aparición de posthumanos, no estamos empleando a los seres humanos como meros medios? Esto depende de cómo se lleve adelante la posthumanización, si es a partir de la alteración de embriones podría ser problemático; pero si es a través de intervenciones sobre adultos capaces de consentir libre y racionalmente, parece distinto. Ahora bien, aquí surgen dos interrogantes ético-políticos: ¿qué ocurriría si todos los seres humanos desearan transformar su estatus de humano en posthumano? ¿El compromiso del deontologismo con la dignidad humana implica alguna forma de preservación de la humanidad como creyó Jonas (1995)? En la siguiente sección se mostrará que estos problemas podrían ser superados con la tesis de la continuidad.

La tercera gran rama dentro de la ética normativa es el consecuencialismo, cuya principal vertiente –aunque no la única– ha sido el utilitarismo en sus diversas formas. Si en la ética de la virtud lo importante es la formación del carácter de los individuos en y para la comunidad, en el caso de la ética consecuencialista lo importante son las consecuencias positivas colectivas que puedan ocasionar las acciones libres. Es debatible a cuántos individuos se extiendan esas consecuencias, generalmente los planteos utilitaristas se han enfocado o en contextos nacionales o en la humanidad como un todo. Uno de los principales desafíos que ha enfrentado el utilitarismo se relaciona con las dificultades para medir las consecuencias de las acciones. Entre las métricas más comunes se encuentran el placer, las preferencias y las listas objetivas del bienestar. Las tres están centradas en el ser humano, no obstante, desde fines del siglo pasado y principios del actual, algunos autores procuraron incluir a algunos “animales no humanos” en los cálculos (Singer, 1995; Crisp, 2003). Los requisitos para ser considerado como moralmente relevante parecen más laxos que los que proponen las corrientes anteriores, basta con ser un ente autoconsciente con capacidad de

tener ciertas preferencias razonables. Otros ofrecen criterios aún más laxos que conducen a abarcar a casi toda la biosfera, siguiendo el criterio de sintiencia²¹, es decir, de cierta sensibilidad de los seres vivos. Por ejemplo, si se piensa en una forma de utilitarismo negativo que busque minimizar el dolor, para algunos filósofos habría que tener en cuenta el dolor de todos los individuos capaces de experimentarlo. Sobre esto hay controversia, dado que es difícil obtener parámetros sobre las experiencias subjetivas de otros individuos no humanos. Si bien los científicos sostienen que todo ser vivo tiene algún grado de nocicepción, es decir, una tendencia a evitar aquellas cosas del ambiente que podrían dañarlo, no se sigue de ello que todo organismo vivo tenga experiencia subjetiva del dolor sino aquellos que tengan un cierto grado de autoconsciencia aunque sea rudimentaria. Es a lo segundo a lo que suele remitirse cuando se habla de sintiencia. Ahora bien, si se toma este criterio de sintiencia parecería que no solo entra un buen número de animales en el razonamiento moral consecuencialista, sino que podrían entrar algunos de los casos que nos interesan por su proximidad con una idea de lo posthumano: los humanos mejorados, la inteligencia artificial general y los animales hominizados²².

Ahora bien, el problema que surge para el consecuencialismo es cómo evitar que en un cálculo utilitarista el bienestar de esas otras inteligencias conduzca gradualmente a la desaparición de la humanidad tal y como la conocemos, en beneficio de los entes posthumanos. Algunas posturas no temen este escenario posible y plantean la pregunta de ¿por qué es necesario conservar la humanidad? Si de lo que se trata es de maximizar el bienestar, habría que justificar por qué la humanidad goza de especial preferencia. Una posible salida para los humanistas está en que la ética es pensada por humanos y para humanos, pero eso no responde del todo a nuestro problema. ¿Qué pasaría con nuestro hipotético posthumano del país X? ¿Cómo actuaríamos hacia él y cómo debería actuar él hacia nosotros?

En cambio, otros podrían plantear que es necesario abandonar toda pretensión humanista y antropocéntrica, e ir aún más lejos al considerar que para beneficio de todos los seres vivos no humanos la desaparición de la especie humana sería un acontecimiento que minimizaría el dolor en el mundo. Esta última es

²¹ Sobre el concepto de sintiencia como criterio moral para evitar el sufrimiento de animales no humanos y sus desafíos véase Jones (2013).

²² El caso de la inteligencia artificial es más complejo porque el sustrato no es biológico como ocurre con el criterio de sintiencia, sin embargo es interesante porque se acerca más al posthumanismo especulativo y al objetivo último de algunas formulaciones del posthumanismo transhumanista, además de ser el foco privilegiado de los ataques del posthumanismo crítico. Algunos autores no dudan en sostener que si y solo si estas inteligencias artificiales generales obtuvieran algo parangonable a la autoconsciencia podrían ser sujetos de derecho moral (Andersson, 2014; Lariguet, 2017).

una idea afín al movimiento llamado antinatalismo que en sí parece ser una consecuencia racional –aunque no razonable– del utilitarismo negativo. Decimos que no es razonable porque una propuesta ética que abogue por la extinción de la propia especie como el bien moral suena si no contradictoria al menos con escasa fuerza motivacional, ya sea tanto para beneficiar a las otras especies biológicas como en el caso del biocentrismo, ya para para dejar lugar a posthumanos totalmente ajenos a valores humanos. En la siguiente sección se procura mostrar que si bien el consecuencialismo es la rama más fácilmente compatible con entidades posthumanas, en tanto que ofrece estándares que permiten tener en cuenta los intereses de dichas entidades, es necesario combinarla con alguna estipulación deontológica que proteja a la humanidad y al derecho a no someterse a los mejoramientos. Como veremos ese derecho puede derivarse también de lo que el pensador sueco Anders Sandberg denomina “libertad morfológica”.

3. LA LIBERTAD MORFOLÓGICA EN UN ENFOQUE COMBINADO PARA LA ÉTICA POSTHUMANA

En 2001, en las conferencias transhumanistas TransVision, Sandberg propuso la idea de libertad morfológica como algo no solo deseable sino necesario. Su defensa se basa no tanto en una postura consecuencialista como lo hace en otra oportunidad (Sandberg y Savulescu, 2011) sino a partir del discurso sobre los derechos (Sandberg, 2013 y 2015). En esa primera conferencia, Sandberg da una definición de la libertad morfológica como la “extensión del derecho que uno tiene sobre su propio cuerpo, pero no solo en el sentido de autopropiedad sino también en el de derecho a modificarse de acuerdo a los propios deseos” (Sandberg, 2013: 56). Para el sueco, de esta libertad se pueden derivar varios derechos y, asimismo, esta libertad deriva de otros derechos más básicos. Sandberg parte de lo que denomina “visión humanista de los derechos humanos” y sitúa primero al derecho a la vida y, luego, el derecho a buscar la felicidad, derivando de ambos el derecho a la libertad. De la combinación del derecho a la vida y a la libertad deriva el derecho sobre el propio cuerpo y de este deriva un derecho a la propiedad, como se ha hecho al menos desde Locke en adelante. Pero el añadido es que del derecho a la propiedad del propio cuerpo –o autopropiedad– y del derecho a buscar la felicidad deriva el derecho a realizar modificaciones sobre uno mismo, o lo que es lo mismo la libertad morfológica.

Lo interesante es que para Sandberg (2013 y 2015) la libertad morfológica es un derecho negativo. En otras palabras, no sería tan importante la concreción de ciertas transformaciones por mera voluntad para alcanzar estados de mayor bienestar como el asegurar un freno a transformaciones heterónomas, es decir,

transformaciones forzadas por otros. El primer y más débil sentido de libertad morfológica permite funcionar como una ampliación de las alternativas del individuo, pero el segundo y más importante sentido está en poner un coto a la injerencia de los demás sobre las transformaciones del propio cuerpo. Algunos pensadores suelen alertar en torno a un mundo en el que solo los ricos obtendrían mejoramientos, mientras que otros alertan contra escenarios en los cuales los que se encuentren en peor situación se verían forzados a aceptar “mejoramientos” para ser explotados más eficientemente, por ejemplo, pudiendo trabajar más horas sin dormir y compitiendo así con la inteligencia artificial no general.

Para Sandberg y para la mayoría de los filósofos de la técnica contemporáneos no es una novedad que somos “animales tecnológicos” (2013: 58), la novedad está en lo que podemos hacer ahora con las nuevas tecnologías y lo que podremos hacer en un futuro muy cercano con ellas. Si bien el sueco no ve a la libertad morfológica como atómica, es decir, algo de individuos aislados, sino inserta en una sociedad con una serie de deberes para con los demás, considera que el derecho a la modificación sobre uno mismo es un derecho fundamental. La libertad morfológica enfatiza la autonomía como el principio subyacente. Sin embargo, Sandberg parece estar yendo más lejos. Al comparar el derecho a modificarnos, y así crear posthumanos, con los derechos humanos básicos, se compromete con un tipo diferente de autonomía, no solo la “autonomía como un derecho” sino también como un tipo de autonomía existencial²³, dado que enfatiza las preferencias individuales y la autoexpresión, así como también la total autoconstitución, no solo la autopropiedad. La naturaleza compleja de la autonomía morfológica, y el medio posthumanista/transhumanista en el que crece, lleva a uno a preguntarse por la naturaleza resultante de la ética que surge de esta premisa central²⁴. La libertad morfológica parece llevar a la creación de un imperativo siempre que sea una elección autónoma de un sujeto. Este sujeto no necesita ser personal sino que es tácitamente asumido como humano y que se perpetuará como tal. En este sentido, la idea de Sandberg es humanista: la precondition para la aceptación de la libertad morfológica es el reconocimiento de que la autonomía es un rasgo humano. Por lo tanto, si las máquinas u otros entes no-humanos devienen autónomos, entonces serán humanizados, y siempre que los humanos retengan su autonomía, no perderán su humanidad, sin importar las modificaciones que hayan hecho sobre sí mismos.

²³ Lo que podría entenderse como cercano a la integridad, ser fiel a uno mismo.

²⁴ Para una crítica del presupuesto individualista de esta premisa véase MacIntyre (2009) en clave aretaico-comunista, Apel (2007) desde una perspectiva macroético-dialógica y Cortina (2010) a partir del concepto de “cordialidad” cercano a algunas líneas de reflexión feminista en cuanto a la inclusión de aspectos emocionales en la reflexión ética.

En tal entorno constituido por individuos autónomos eligiendo libremente, la sociedad posthumana imaginada evolucionaría hacia una postsociedad y la autonomía individual tendría que enfrentar algunas limitaciones. En tal mundo, los modelos generales y simples que defienden propuestas éticas particulares, sean estas deontológicas o consecuencialistas, no parecen ser suficientes, si se piensa en honrar la dignidad²⁵ de una persona o el bien de la sociedad. El hecho de que la libertad individual pueda ser sacrificada al altar de un mayor deber parece derrotar la premisa básica de la idea de Sandberg. Quizá el consecuencialismo egoísta podría pensarse que cumple los requisitos de la libertad morfológica; sin embargo, desde el punto de vista de la supervivencia de la humanidad y la posthumanidad, y la coexistencia pacífica de ambas, esta no promete buenos resultados. Un gran número de preguntas surgen cuando uno trata de asegurar tanto la libertad de elegir o rechazar mejoramientos como al considerar las consecuencias negativas posibles que puedan tener sobre los otros: ¿Cómo preservar la integridad mientras se está comprometido en las propias decisiones con el bien común? ¿Hasta cuánto en el futuro debería llegar nuestro deber? ¿Tenemos derecho a tomar decisiones acerca del destino de las generaciones por venir, sin su consentimiento ni conocimiento del conjunto de valores a los que se sentirán ligados? Además de estos problemas, está el de la ampliación de la categoría de persona o su disolución²⁶, así como también la aceptación de una mentalidad materialista o naturalista, que inmediatamente llaman a cuestionar las fuentes del deber moral, que en muchos enfoques deontológicos al menos asumen el involucramiento de categorías metafísicas. La tensión entre la autonomía individual y el bien público necesita, por lo tanto, de una cuidadosa reconsideración.

La solución a esta paradoja depende de una definición rigurosa de autonomía, ésta brindaría al sujeto autónomo el derecho al respeto por parte de los de-

²⁵ La dignidad, como fue mencionado antes, es un concepto fundacional en muchos aspectos de la vida humana. Por tanto, provee de una base para los derechos humanos en general, y para la idea del valor intrínseco de un individuo. La dignidad, aquí, es entendida en su sentido amplio, como incluyendo tanto a las teorías conectadas con la justicia distributiva y el bienestar, como con el valor intrínseco que subyace a la base de la continuidad humano-posthumano. Aunque se entiende que la cuestión de la dignidad posthumana demanda un estudio más exhaustivo.

²⁶ Sobre la ampliación del concepto de persona véase Llano Alonso (2018: 150-156) y Pietrzykowski (2018) y sobre su disolución véase Roden (2015). Como sostuvo Haraway: “Mi propósito es hacer que el ‘parentesco’ signifique algo distinto de/más que entidades vinculadas por ancestros o genealogía. El movimiento desfamiliarizador poco a poco podría parecer por un tiempo sólo un error, pero entonces (con suerte) parecerá correcto todo el tiempo. La creación de parentesco [*kin-making*] es hacer a las personas, no necesariamente como individuos o como humanos” (2015: 161).

más, resultante de la dignidad de un sujeto que se determina a sí mismo. Hay definitivamente una cuestión que surge de la asunción transhumanista de la continuidad como un tema de aumento del espectro de acción. Si realizamos mejoramientos sobre nosotros mismos, ¿significa esto que la autonomía posthumana es mayor que la humana? Esta clase de pensamiento está ya presente en la bioética naturalista: dado que el humano en etapas tempranas de su vida no despliega el sentido de sí o no manifiesta autonomía hasta alrededor de los dos años de edad, en temas de elección entre un adulto saludable y un niño o una persona senil o inconsciente, el sujeto autónomo sería el que tendría prioridad (cf. Singer 1995). En el caso del surgimiento de seres mejorados más autónomos y conscientes, esta clase de continuidad escalable no garantiza los derechos de otros a ejercer su autonomía. Esto es por lo que la autonomía en el modelo combinado de ética posthumana debería predicarse sobre la base de la asunción de que ambos, los humanos y los posthumanos, poseen dignidad intrínseca, lo que les garantiza iguales derechos de autodeterminación y libre ejercicio de la voluntad, limitados por el respeto a los otros. Por tanto, la autonomía sería tanto un derecho en sentido positivo a realizar modificaciones sobre uno mismo y un derecho negativo a no hacerlo. Esto obviamente genera problemas: si el bien de la comunidad es amenazado por las modificaciones individuales o por la falta de ellas, ¿debería haber una solución institucional que regule esos casos? Otro problema conectado con la asunción de la autonomía interna sería decidir de dónde surge la autonomía. Es seguro que diferentes sistemas éticos responderán a esta incógnita de modo diferente. Como se vio en la sección anterior, hay serias dificultades para pensar una ética posthumana sobre la base de las tres grandes ramas éticas occidentales. En general los enfoques contemporáneos suelen reconocer alguna relevancia a las tres ramas al destacar que tenemos deberes, consecuencias y virtudes que poner en juego al momento de actuar éticamente. Se trata de una cuestión de énfasis: los transhumanistas han puesto el énfasis en las consecuencias. Por ejemplo académicos como Sandberg y Savulescu (2011) han puesto el acento en la importancia moral de los mejoramientos, en tanto que contribuirían a aumentar el bienestar de las personas. Ahora bien, si se piensa en los mejoramientos como una transformación gradual de nuestras capacidades ¿cuál es el límite? ¿Quién establece que son una mejora con respecto a otro estado previo? ¿Cuánto es moralmente aceptable que influyan los mejoramientos de quienes los aceptan sobre aquellos que no los aceptan? ¿Cuándo un mejoramiento podría ser considerado obligatorio?

Sandberg se autodenomina libertario y por tanto considera que el límite es la autonomía, es decir, el consentimiento. Por ello es que defiende la libertad

morfológica como una forma de autoexpresión, pero también como un derecho negativo, una forma de manifestar la libertad de no ser modificado por interés de la sociedad. Sin embargo, esto no nos dice mucho de los problemas que se mencionaron arriba, ¿qué ocurre con aquellos cuya voluntad solo puede ser conjeturada? ¿Solo cuentan los intereses de los que pueden manifestarse racionalmente? ¿Qué pasa con aquellos que no queriendo transformarse se ven afectados socialmente por fuertes y nuevas desventajas producto de los que sí aceptaron mejorarse? ¿Si todos aceptan mejorarse al punto de que la especie humana se hace indistinguible en una pluralidad de nuevas entidades, se pierde algo moralmente valioso? ¿Hay que procurar impedirlo? ¿Sobre qué base? Por este tipo de preguntas es que el enfoque consecuencialista entendido como la maximización del bienestar de individuos autónomos que aceptan mejoramientos es insuficiente.

Entonces, ¿cuál es la mejor forma de complementarlo? Creemos que Sandberg, con su presentación de la libertad morfológica ofrece un indicio, pero que la perspectiva libertaria desde la que está concibiendo a la libertad no basta y hasta puede ser peligrosa. ¿Cómo contener los riesgos de una concepción liberal de la autonomía que se manifieste en libertad morfológica? Bostrom (2005) probablemente intuyó la respuesta y tiene que ver con la noción de dignidad. Es cierto que este es un concepto controvertido y se cuestiona si su fundamento tiene que ver con aspectos religiosos, con las nociones de autorrespeto y autenticidad o si incluso es un mero concepto de estatus que engloba un conjunto de derechos fundamentales (Waldron, 2013). La versión de dignidad con la que nos comprometemos en este artículo es la que señala un iusfilósofo español, para quien la dignidad es un principio²⁷ que puede ser entendido en dos sentidos complementarios:

...en cuanto principio de acción, la dignidad prohíbe (u ordena) cierto tipo de trato; y en cuanto principio dirigido a alcanzar cierto estado de cosas, la dignidad supone que todas las personas (los seres dotados de dignidad) deben tener cubiertas sus necesidades básicas (Atienza, 2017: 23).

Es decir, en un sentido la dignidad es algo absoluto que impide que las personas sean tratadas de un cierto modo, podría decirse con Kant que impide que sean tratadas como meros medios. Mientras que la segunda forma de concebir la dignidad tiene que ver con un aspecto sufficientista, que alude a un umbral de satisfacción de necesidades básicas. Ese umbral podría ser concebido aún

²⁷ Manuel Atienza (2017) distingue, dentro de las normas regulativas, los principios de las reglas, y dentro de los primeros, entre principios en sentido escrito (que determinan cómo actuar) y directrices (que determinan un fin a alcanzar).

más allá de los bienes externos, es decir, incluyendo también ciertas libertades, como por ejemplo la libertad morfológica. No obstante, el límite de ésta no puede venir dado meramente por la noción de autonomía, ni siquiera por la de autenticidad, sino más bien por la noción de dignidad en este doble sentido. De este modo la libertad morfológica en su sentido negativo podría ser guiada por la dignidad en su sentido suficientista permitiendo mejorar el estado de aquellos seres humanos incapaces de manifestar su voluntad. Y al mismo tiempo, ofrecería un impedimento para el ejercicio abusivo de la libertad morfológica en el sentido positivo, es decir, transformaciones que pudieran atentar contra la igualdad de trato presupuesta en el primer sentido de dignidad.

Ahora bien, esto no resuelve todos los problemas. La dignidad en el primer sentido es absoluta, mientras que en el segundo parece ser una cuestión de grado. Si el consecuencialismo defendido por los transhumanistas es compatible fácilmente con el segundo sentido de dignidad, ¿cómo lo sería con el primero? Decíamos que Sandberg intuye algo cuando habla de concebir a la libertad morfológica como un derecho negativo, es decir, como una protección ante la posible coacción para que un individuo se transforme biotecnológicamente. Asimismo también reconoce que habría externalidades para la sociedad en las transformaciones que logran pasar el test de la autonomía. ¿Cómo encontrar un balance? Podemos decir que viene en nuestra ayuda la tesis de la continuidad. Los mejoramientos pueden contribuir a enriquecer ese conjunto de propiedades que llamamos humanas y a mejorar el estado de vida de muchos seres humanos, el límite serían aquellos “mejoramientos” que abiertamente rompan la continuidad. En otras palabras, el límite estaría en la posibilidad de mutuo reconocimiento.

¿A qué nos referimos con mutuo reconocimiento? Básicamente a la intuición que está detrás de los contractualismos contemporáneos. La idea de que hay un conjunto de seres que al menos potencialmente los consideramos partícipes de una situación hipotética en la que estos, aunque no sean efectivamente idénticos, sí sean tratados como iguales. Sobre esa base es que se ordenan los principios de justicia que guían a una sociedad en planteos como el de Rawls y que tiene un aire de familia con la idea de los discursos prácticos de Habermas. Podríamos preguntarnos ¿los posthumanos del país X podrían participar de la hipotética situación original de Rawls? ¿Sus intereses podrían ser incluidos en los discursos prácticos de Habermas? Y aún más ¿es razonable pensar ciertos mejoramientos en esos contextos? De nuevo tenemos el problema de cómo incluir a aquellos que no pueden manifestar su consentimiento. No obstante, si el mejoramiento entrase en el marco de lo que consideramos un “bien primario”, es decir, ese tipo de bienes sociales que cumplen una función instrumental para el desarrollo de un plan de vida, parecería razonable presup-

ner un cierto consentimiento hipotético de cuño rawlsiano. Ahora bien, siempre aceptando el supuesto rawlsiano de que un bien primario es aquello sobre lo que se “preferiría tener más que menos” (Rawls, 1995: 95), ¿dónde estaría el límite para los mejoramientos?²⁸ En primer lugar, cuando entrasen en conflicto con la idea de dignidad, por ejemplo un animal cuyas necesidades básicas están satisfechas no tiene necesidad de ser hominizado. Del mismo modo, un ser humano que tiene acceso a suficientes bienes primarios tampoco necesitaría someterse a mejoramientos biotecnológicos. No obstante, si desease tenerlos parece que la idea de libertad morfológica lo permitiría, entonces, ¿en dónde estaría el límite? En la idea de dignidad entendida como un freno a aquellas transformaciones que atenten contra la cooperación y la convivencia.

Pero, ¿qué ocurriría si los mejoramientos graduales condujesen a una entidad con la cual no se puede ejercer un reconocimiento mutuo? Este escenario hipotético era el que mencionamos en la sección anterior como la pregunta por la ética posthumana en el sentido más radical y especulativo de ese término. Si eso fuera posible pero le atribuyésemos algún grado de vida, autoconciencia y/o sintiencia, esos nuevos seres tendrían otro tipo de dignidad, del mismo modo que algunos autores reconocen que ciertos animales gozan de dignidad animal por razones parecidas. El desafío está en encontrar modos de convivencia menos conflictivos con los otros entes a los que les atribuimos algún tipo de dignidad y, si bien la discontinuidad es una posibilidad que surge a partir de la autotransformación, hay mucho por mejorar con respecto al estado de los seres humanos antes de traspasar esa barrera.

CONCLUSIÓN

Al principio de este trabajo se plantearon una serie de preguntas en torno al estatus posthumano y el posthumanismo desde la hipotética posibilidad de convivir con posthumanos en el futuro cercano. El objetivo fue ofrecer un esbozo de lineamientos ético-normativos, sobre cuya base pensar una posible convivencia con otro tipo de seres, que podrían surgir a partir del avance tecnológico y de ciertos posibles experimentos éticamente controvertidos que podrían dar como resultado entidades afines a lo imaginado como posthumano.

La primera dificultad que surgió fue ofrecer una definición de lo posthumano a partir de los rasgos definitorios de lo humano. Más que con un conjunto de propiedades esenciales, abordamos el problema desde un conjunto de característi-

²⁸ Para un enfoque rawlsiano aplicado a los problemas surgidos de los mejoramientos genéticos véase Resnik (1997) o Buchanan *et al.* (2002).

cas a las que consideramos humanas en sentido amplio, que van desde aspectos biológicos a ciertos tipos de interacciones específicas sujeto-mundo y la capacidad de valorar y ejercer razonamientos prácticos. A eso sumamos la clasificación tripartita de Roden entre posthumanismo crítico, transhumanista y especulativo. Sobre una definición amplia de lo humano como la nuestra fue relativamente fácil concebir una línea de continuidad entre lo humano y lo posthumano. Esto por dos razones, una porque basta con que lo posthumano comparta algunos de los rasgos que asociamos a lo humano para que sea moralmente relevante y otra, porque un posthumanismo especulativo en sentido estricto es difícil de concebir. De algún modo nuestra humanización de lo que nos rodea es insoslayable y donde más resalta es en el término que se emplea en el marco del posthumanismo transhumanista para referirse a las modificaciones que permitirían el pasaje de lo humano a lo posthumano: el concepto de mejoramiento. Toda noción de mejoramiento presupone alguna forma de valoración y algún sujeto que lleve adelante dicha valoración. Sobre la base de esos supuestos es que esa forma de concebir lo posthumano nos parece la más accesible a la reflexión ética, dado que el posthumanismo especulativo aliena demasiado lo desconocido y el posthumanismo crítico aliena demasiado lo conocido.

La segunda dificultad fue, una vez ya posicionados desde la perspectiva transhumanista, ¿cómo ofrecer un marco ético-normativo para pensar lo posthumano? Si gran parte de los filósofos pioneros en la reflexión sobre estos temas han abogado por posturas precautorias que buscan evitar que se materialice lo posthumano, aquí se decidió explorar la posibilidad de que algún conjunto de científicos de cuestionable accionar alcanzase alguna de las tres formas en las que se describió lo posthumano: una inteligencia artificial general, un ser humano potenciado por múltiples mejoramientos biotecnológicos o un animal hominizado (*uplifted*). ¿Cómo actuar para con ese individuo? Tras una somera revisión de las tres vertientes clásicas de la ética normativa se fundamentó en favor de una visión combinada de consecuencialismo y deontologismo.

De allí surgió la tercera dificultad, ¿cómo equilibrar ambas corrientes en un mismo marco teórico? Si el deontologismo está tradicionalmente asociado a los seres humanos y el consecuencialismo parece poner en riesgo a la humanidad tal como la conocemos, ¿cómo defender el aspecto humanista del posthumanismo sin caer en contradicción? Primero, acudimos a Sandberg y su noción de libertad morfológica, pero como el planteo de este autor es incompleto, decidimos que debía ser reforzado con una idea que fuera más allá de la de un mero derecho a automodificarse, ese más allá es para nosotros el concepto de dignidad. La dignidad sería el aspecto deontológico subyacente a la libertad morfológica que oficia de límite en el cálculo consecuencialista. Los mejoramien-

tos pueden ser deseables e incluso moralmente elogiables, pero estos tienen un límite en la idea de dignidad. Ésta implica respeto por la autonomía, en el caso de los individuos pasibles de expresarse racionalmente, y satisfacción de necesidades básicas en el caso de aquellos que no pueden hacerlo. Para este último caso se apeló a la idea rawlsiana de bienes primarios.

No obstante, se reconoce que el planteo aún tiene dificultades y que hay mucho que evaluar, reconsiderar y reflexionar a la luz de los nuevos descubrimientos y experimentos que se llevan adelante en países como China, por ejemplo. Sin embargo, el objetivo de nuestro trabajo fue ofrecer una línea de discusión que permita adelantarnos a una serie de problemas que pueden surgir en el futuro cercano y que necesitarán de un marco normativo desde el cual ser debatidos y deliberados.

BIBLIOGRAFÍA

- Agar, N. (2010). *Humanity's End. Why We Should Reject Human Enhancement*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Andersson, A. K. M. (2014). "Capabilities, Potentialities, and Rights". *Ethical Theory and Moral Practice* (17): 653–665.
- Apel, K. O. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad: reflexiones filosóficas acerca de la globalización*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Atienza, M. (2017). "Sobre la Dignidad en la Constitución Española de 1978", *Revista do Ministério Público* (152): 9–30.
- Badmington, N. (2011). "Posthumanism". In *The Routledge Companion to Literature and Science*, ed. B. Clarke y M. Rossini, pp. 374–378.
- Bizoñ, M. (2018). "Would the Greeks and the Romans Endorse Moral Enhancement Through Genetic Modification?" en *The Idea of Excellence and Human Enhancement* editado por A. Warmbier. Berlin: P. Lang, pp. 15–48.
- Bostrom, N. (2005) "In Defence of Posthuman Dignity," *Bioethics*, 19(3): 202–214.
- Bostrom, N. (2013). "Why I Want to Be Posthuman When I Grow Up". En: More M. y N. Vita-More (eds.) *Transhumanist Reader*.
- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias*. Zaragoza: TEELL Editorial.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Buchanan, A., Brock, D. W., Daniels N. y Wikler D. (2002). *Genética y justicia*. Madrid: Cambridge University Press.
- Bugajska, A. (2019). *Engineering Youth: The Evantropian Project in Young Adult Dystopias*. Cracovia: Ignatianum, UniversityPress.

- Chukwudi Eze, E. (2001). “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant” en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, ed. W. Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Churchland, P. M. (1981). “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” *The Journal of Philosophy* 78 (2): 67–90.
- Cortina, A. (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Crisp, R. (2003). “Equality, Priority, and Compassion”. *Ethics* (113): 745–763.
- Deleuze, G. y F. Guattari (1987). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Diéguez, A. (2019). “¿Por qué es filosóficamente relevante el transhumanismo?” en *Red de Investigaciones Filosóficas*, Proyecto SCIO, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/transhumanismo_y_postumanismo/.
- Dvorsky, G. (2008). “All Together Now: Developmental and ethical considerations for biologically uplifting nonhuman animals.” *Journal of Evolution and Technology* 18(1): 129-142. <https://jetpress.org/v18/dvorsky.htm>
- Floridi, L. (2010). ‘Information ethics’. En: *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics*, ed. L. Floridi. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 77–99.
- Fukuyama, F. (2008). *El fin del hombre: consecuencias de la revolución tecnológica*, Barcelona: Zeta.
- Habermas, J. (2009). *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Valencia: Universitat de València.
- Haraway, D. (2015). “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin.” *Environmental Humanities* (6): 159–165.
- Harman, G. (2008). “De Landa’s Ontology: Assemblage and Realism”. *Continental Philosophy Review* 41(3): 367–83.
- Hauskeller, M. (2012). “Utopian Themes in Transhumanist Thought”, *The Hastings Center Report* 42(2): 39–47.
- Hayles, N. K. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Re-designed Human of the Future*. Boulder: Westview Press.
- Hughes, J. (2015). “Moral Enhancement Requires Multiple Virtues: Toward a Posthuman Model of Character Development”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* (24): 86–95.

- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Jones, R. C. (2013). “Science, sentience, and animal welfare”, *Biology & Philosophy* (28): 1-30.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kass, L. (2003). *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. A Report of The President’s Council on Bioethics. Nueva York: Harper Collins.
- Kurzweil, R. (2019). *La singularidad está cerca*. Berlin: Lola Books.
- Lariguet, G. (2017). “Humano, demasiado humano: ¿podrían tener derechos morales (algunos) robots? Un análisis filosófico a partir de dos cuentos de Isaac Asimov”, *Principia Juris* 15 (28): 116–135.
- Llano-Alonso, F. H. (2018). *Homo excelsior: los límites ético-jurídicos del transhumanismo*. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- MacIntyre, A. (1979). “Seven Traits for the Future”, *Hastings Center Report* 9 (1): 5-7.
- MacIntyre, A. (2009). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Maliandi, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- Misseri, L. E. (2016). “Evantropia and Dysantropia: A Possible New Stage in the History of Utopias”. En: *More After More: Essays Commemorating the 500th Anniversary of Thomas More’s Utopia*, Olkusz, K., M. Kłosiński y K. M. Maj (eds.). Cracovia: Facta Ficta, pp. 26–42.
- More, M. (1993). *The Extropian Principles*. <http://www.aleph.se/Trans/Cultural/Philosophy/princip.html>
- More, M. (2013). “The Philosophy of Transhumanism.” En: *The Transhumanist Reader*, ed. M. More y N. Vita-More, pp. 3–17.
- More, M. y N. Vita-More. (2013). *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Pietrzykowski, T. (2018). *Personhood Beyond Humanism: Animals, Chimeras, Autonomous Agents and the Law*. Cham: Springer.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Trad. M. D. González. México: Fondo de Cultura Económica.
- Resnik, D. B. (1997). “Genetic Engineering and Social Justice: A Rawlsian Approach”, *Social Theory and Practice*, 23 (3): 427-448.
- Roden, D. (2015). *Posthuman life: Philosophy at the edge of the human*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Roduit, J. A. R., M. Caon y V. Menuz. (2019) “Enhancing Toward the Last Universal Common Descendant”. *Journal of Posthuman Studies* 2 (2): 184–189.

- Sandberg, A. (2013). “Morphological Freedom: Why We Not Just Want It, but Need It.” In *The Transhumanist Reader*, ed. M. More y N. Vita-More, pp. 56–64.
- Sandberg, A. (2015). “Morphological freedom: what are the limits to transforming the body?”, en *AndartIII*, <http://www.aleph.se/papers/MF2.pdf>.
- Sandberg, A. y Savulescu, J. (2011). “The Social and Economic Impacts of Cognitive Enhancement”, en *Enhancing Human Capacities*, ed. J. Savulescu, R. ter Meulen y G. Kahane. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 92–112.
- Sandel, M. (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Marbot Ediciones. Barcelona: Marbot.
- Singer, P. (1995). *Ética práctica*. Segunda edición. Trad. R. Herrera Bonet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, P. (2017). “Biocentric Egalitarianism” en: *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, editado por L. P. y P. Pojman y K. McShane. Boston, Cengage Learning, pp. 177-192.
- Vaccari, A. (2015), “Transhumanism and Human Enhancement: A Post-Mortem”, *Swiss Journal of Bioethical Ethics*, 28 (1): 22-26.
- Waldron, J. (2013). “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”. *NYU School of Law, Public Law Research Paper Series, Working Paper 12 (73)*: 1-29, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2196074>
