

## Leandro Gaitán

Universidad de Navarra, España

[lgaitan@unav.es](mailto:lgaitan@unav.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1636-7029>

Recibido: 21/04/2021 - Aceptado: 29-05/2021

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Gaitán, Leandro. "Naturaleza humana y derechos posthumanos: ¿por qué tiene razón Francis Fukuyama?".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, nº 10, (2021): 201-220. <https://doi.org/10.25185/10.8>

# Naturaleza humana y derechos posthumanos: ¿por qué tiene razón Francis Fukuyama?

**Resumen:** El propósito del artículo es justificar la crítica de Francis Fukuyama a la concepción bioliberal del ser humano y a su propuesta de modificarlo (*mejorarlo*) tecnológicamente para convertirlo en un posthumano (con las consecuencias que ello acarrea, especialmente en lo concerniente a la posible convivencia entre humanos y posthumanos). Fukuyama fue, en efecto, una de las primeras y más resonantes voces que se pronunció en contra de la utopía bioliberal. Eso le convirtió en blanco de numerosas críticas. El presente trabajo se enfoca en los dos argumentos que, a mi juicio, mejor sintetizan la diversidad de objeciones lanzadas contra Fukuyama, e intenta demostrar que ninguno de ellos logra desmontar su crítica. Consiguientemente, sugiere que las tesis de Fukuyama sobre el tema continúan vigentes (al menos en sus postulados fundamentales) y que ameritan ulteriores análisis y desarrollos.

**Palabras clave:** Francis Fukuyama; posthumano/posthumanismo; transhumanismo; Factor X; derechos posthumanos.

## Human nature and posthuman rights: Why Francis Fukuyama is right?

**Abstract:** The purpose of the article is to justify Francis Fukuyama's critique of the bioliberal conception of human being and his proposal to modify (improve) him technologically to turn into a posthuman (with the consequences that this entails, especially with regard to the possible coexistence between humans and posthumans). Fukuyama was, in fact, one of the first and most resounding voices to speak out against the bioliberal utopia. This made him the target of much criticism. This paper will focus on the two arguments that, in my opinion, summarise the diversity of objections raised against Fukuyama, and it will try to show that neither of them succeeds in dismantling his critique. Consequently, it suggests that Fukuyama's theses on the subject are still valid (at least in its fundamental postulates) and deserve further analysis and development.

**Keywords:** Francis Fukuyama; posthuman/posthumanism; transhumanism; Factor X; posthuman rights.

## Natureza humana e direitos pós-humanos: porque é que Francis Fukuyama tem razão?

**Resumo:** O objectivo deste artigo é justificar as críticas de Francis Fukuyama à concepção bioliberal do ser humano e a sua proposta de o modificar (melhorar) tecnologicamente para o transformar num pós-humano (com as consequências que isso implica, especialmente no que diz respeito à possível coexistência entre humanos e pós-humanos). Fukuyama foi, de facto, uma das primeiras e mais ressonantes vozes que se pronunciaram contra a utopia bioliberal. Isto fez dele o alvo de muitas críticas. Este documento centra-se nos dois argumentos que, na minha opinião, melhor sintetizam a diversidade de objecções levantadas contra Fukuyama, e tenta mostrar que nenhum deles consegue dismantlar a sua crítica. Consequentemente, sugere que as teses de Fukuyama sobre o assunto ainda são válidas (pelo menos nos seus postulados fundamentais) e que merecem mais análise e desenvolvimento.

**Palavras-chave:** Francis Fukuyama; pós-humano/posthumanismo; transhumanismo; Factor X; direitos pós-humanos.

## Introducción

Uno de los primeros y más enérgicos críticos de lo *posthumano* fue el politólogo y filósofo estadounidense Francis Fukuyama, quien en el año 2002 publicó un libro titulado *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*.<sup>1</sup> En dicho libro Fukuyama defiende la visión clásica del hombre conforme la cual los seres humanos poseemos una esencia o naturaleza compartida que constituye la base tanto de la ética como de la política. Y afirma que el objetivo de su libro es defender –siguiendo los criterios de la distópica novela *Brave New World* de Aldous Huxley–, «que la amenaza más significativa planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana y, por consiguiente, nos conduzca a un estadio “posthumano” de la historia».<sup>2</sup>

Fukuyama piensa que si nuestra naturaleza fuera alterada por medios tecnológicos (como propone el transhumanismo), los seres humanos quedaríamos sin punto de apoyo, sin un marco de referencia estable para definir derechos y valores. En última instancia, la alteración de nuestra naturaleza pondría en riesgo nuestra dignidad. Partiendo de este presupuesto, el filósofo de Stanford juzga extremadamente peligroso el salto a un estadio de existencia posthumana –al que en principio sólo accedería una élite de adinerados con acceso a las tecnologías de vanguardia– puesto que conduciría a nuevas formas de ingeniería social, de abusos, de discriminación, de esclavitud, e incluso de totalitarismos.

En efecto, ¿qué derechos reclamarán estos seres tecnológicamente mejorados, qué derechos poseerán o que derechos impondrán a su favor, en comparación con los que quedan atrás? Si algunos avanzan, ¿alguien podría permitirse no seguirlos? ¿Sería esto posible? ¿Qué implicaciones éticas, políticas, y económicas tendría para los ciudadanos de los países más pobres del mundo (sin recursos para acceder a las nuevas tecnologías)? En el salto evolutivo hacia el estadio posthumano los valores de la democracia y la propia política podrían verse, según Fukuyama, fuertemente amenazados. Desde las

1 En adelante, las citas que se harán del libro pertenecen a la versión en español titulada *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica* (Barcelona: Sine Qua Non, 2002).

2 Fukuyama, *El fin del hombre*, 7.

filas del denominado bloque bioliberal,<sup>3</sup> como es de esperar, se han realizado numerosas objeciones a la tesis del pensador estadounidense. No obstante, y en contra de dichas objeciones, en el presente artículo me propongo recuperar y resignificar el núcleo de su argumentación, como así también, destacar la verdadera magnitud y alcance de su advertencia. En este sentido, Fukuyama parece seguir el camino señalado por Hans Jonas. En efecto, según el filósofo alemán, conocemos la futurología del *deseo imaginado* bajo el término de utopía; en cambio, la futurología de la *advertencia* es algo que aún debemos aprender para poder poner un límite racional a nuestros potenciales desenfrenos.<sup>4</sup> Sobre esto trata, en síntesis, el presente trabajo. Sobre una reivindicación de la *futurología de la advertencia* desarrollada por Francis Fukuyama, como reacción a la *futurología del deseo imaginado* promovida por los representantes del bioliberalismo, especialmente por quienes se identifican con su versión más radicalizada: el transhumanismo. En cuanto a los aspectos formales, el artículo se estructura de la siguiente manera: 1) caracterización de *lo posthumano*; 2) objeciones de Fukuyama al *mejoramiento humano*; y 3) críticas a Fukuyama y explicación de por qué tales críticas no logran socavar sus ideas principales.

## 1. Caracterización de lo *posthumano*

El término *posthumano* puede entenderse y ha sido entendido de diferentes maneras debido a su ambigüedad semántica. En algunos casos se lo utiliza para referir a fenómenos que ya están sucediendo, y en otros, para referir a fenómenos que son fruto de la imaginación o la especulación y se espera (o se teme) que alguna vez sucedan. Por ejemplo, según algunas corrientes del posthumanismo (cultural, crítico, y filosófico), nuestras sociedades ya son posthumanas, porque son sociedades en las que las ideas modernas de *naturaleza* y de *hombre* están sufriendo un proceso de deconstrucción y de superación, a causa de una concepción anti-especista y post-antropocéntrica, en la que los límites hombre-máquina y hombre-animal están siendo gradualmente eliminados. En otras palabras, para estas corrientes del posthumanismo

3 Los bioliberales (*bioliberals*) –algunos de los cuales se mencionan a lo largo del artículo– afirman que el mejoramiento debe ser permitido e incluso recomendado (Roache & Clarke 2009). Los bioliberales se oponen a los llamados bioconservadores (*bioconservatives*) entre los que se incluye a Fukuyama, junto a otros autores como Michael Sandel, Leon Kass, George Annas, Wesley Smith, Jürgen Habermas, etc.

4 Hans Jonas, *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*, (Evanston, ILL.: Northwestern University Press, 1996), 100.

somos posthumanos en la medida en que procuramos deshacernos de las concepciones estandarizadas o uniformes que históricamente se han defendido acerca de lo que significa *ser humano*. Para el transhumanismo,<sup>5</sup> en cambio, el término *posthumano* tiene una connotación más futurista, porque se lo emplea para describir nuevos *modos de ser* que surgirán de la aplicación de herramientas biotecnológicas para el *mejoramiento* humano.<sup>6</sup>

Además, lo *posthumano* puede emplearse también como un término paraguas que incluye todo un espectro de posiciones filosóficas y movimientos culturales, que difieren entre sí en diversidad de aspectos (de manera sustancial en ciertos casos), pero que convergen en una idea clave: no es posible apelar a la idea de una esencia humana o a una forma común de dignidad humana. Las diferentes posiciones/movimientos que se agrupan bajo el paraguas de lo *posthumano* son el posthumanismo (en las versiones ya mencionadas: cultural, crítico, y filosófico), el transhumanismo (también en sus diferentes versiones: libertario, democrático, anárquico, cristiano, extropiano, y singularitariano, entre otras), el metahumanismo, los antihumanismos, y los nuevos materialismos.<sup>7</sup> A esto cabe añadir también que no hay un pensamiento homogéneo con respecto a qué posiciones/movimientos deben agruparse en la categoría de posthumanismo. Mientras que algunos autores como los dos mencionados arriba (Braidotti y Ferrando) sólo conciben tres formas de posthumanismo (crítico, cultural, y filosófico), siendo el transhumanismo, el metahumanismo, etc., formas alternativas de lo *posthumano*, otros autores atribuyen al término posthumanismo un significado más amplio que incluye también a las demás posiciones. Por ejemplo, la filósofa holandesa Tamar Sharon distingue cinco corrientes de posthumanismo: radical, liberal, metodológico, mediado, y distópico.<sup>8</sup> En este abanico de tendencias, el transhumanismo se incluye dentro de la categoría de posthumanismo liberal, y toda la crítica de lo posthumano desarrollada, entre otros, por Fukuyama,

5 Algunos autores sostienen que el transhumanismo debe ser tipificado como posthumanista. Cfr. Michael Hauskeller, "Utopia", en *Post- and Transhumanism. An Introduction*, ed. Robert Ranisch y Stefan L. Sorgner (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 101-108; Andy Miah, "A Critical History of Posthumanism", en *Medical Enhancement and Posthumanity*, ed. Bert Gordijn y Ruth Chadwick (Netherlands: Springer, 2008), 71-95; Tamara Sharon, "A cartography of the posthuman: Humanist, non-humanist, and mediated perspectives on emerging biotechnologies", *Krisis* 2, (2014): 4-19.

6 Danielle Rugo, "Posthuman", en *Oxford Research Encyclopedia of Literature* (2020), <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1136>

7 Braidotti Rosi, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press Ltd., 2013); Francesca Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations", *Existenz* 8, n° 2 (2013): 26-32. Francesca Ferrando, *Philosophical posthumanism*, (London/New York: Bloomsbury, 2019).

8 Tamar Sharon, "A cartography of the posthuman: Humanists, non-humanist, and mediated perspectives on emerging biotechnologies", *Krisis* 2 (2014): 4-19.

se incluye en la categoría de posthumanismo distópico. En este sentido, Fukuyama también sería, por vía de la negación, un posthumanista.

Luego de estas necesarias matizaciones conceptuales cabe señalar, nuevamente, que en su libro *Our Posthuman Future*, el blanco hacia el cual Fukuyama orienta su crítica es la concepción transhumanista de *lo posthumano*. Esto se torna meridianamente claro cuando, en el año 2004 (es decir, dos años después de la publicación del libro mencionado), Fukuyama vuelve a la carga con su célebre artículo publicado en *Foreign Policy* titulado «Transhumanism – the world’s most dangerous idea». Si quedaba algún atisbo de duda acerca de cuál era el principal contendiente de Fukuyama, dicho artículo la despeja de un modo inequívoco. El transhumanismo es una filosofía de fuerte impronta utópica<sup>9</sup> que postula la optimización del ser humano por medio de las tecnologías emergentes. Es decir, postula el salto desde el estadio humano a un estadio posthumano. Estos posthumanos serían, según el filósofo sueco Nick Bostrom, «posibles seres futuros cuyas capacidades básicas exceden tan radicalmente a los humanos presentes que ya no serán inequívocamente humanos según nuestros estándares actuales».<sup>10</sup>

De un modo análogo a lo que proponen las otras variantes del posthumanismo, el transhumanismo sostiene que la condición humana debe ser puesta en duda, es más, que la condición humana no sólo puede, sino que debe ser transformada usando la razón aplicada. De esta última idea parece inferirse que la utopía transhumanista nace de una profunda insatisfacción con la propia condición humana, a la que se considera débil, vulnerable, precaria y, por tanto, necesitada de un mejoramiento radical. Esta es la idea de *pothumano* sobre la que, como señalé anteriormente, versa el presente artículo.

## 2. Objeciones de Fukuyama al mejoramiento humano

En la primera parte de su libro titulada «Pathways to the future» Francis Fukuyama hace una meticulosa revisión de las diferentes tecnologías que se

9 Michael Hauskeller, “Utopía”, en *Post- and Transhumanism. An Introduction*, eds. Robert Ranisch, y Stefan L. Sorgner (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 101.

10 Nick Bostrom, “The transhumanist FAQ 3.0”, *World Transhumanist Association* (2017): <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/>

proponen para la mejora humana y la extensión de la vida humana. Analiza los avances en las ciencias del cerebro, la neurofarmacología y el control de la conducta, los métodos de extensión de la vida (senescencia ingenierizada) y la ingeniería genética (tanto de la modificación somática como de la línea germinal). De igual modo, presenta algunas objeciones técnicas en cada una de esas áreas y culmina con un apartado titulado «Why We Should Worry», en el que advierte sobre la necesidad de operar con cautela ante dichos avances, especialmente los desarrollados en el campo de la eugenesia, o como prefiere decirlo Fukuyama, la *breeding*, en alemán *Züchtung*, palabra originalmente usada para traducir el término *selección* de Darwin.<sup>11</sup> Luego, en la segunda parte titulada «Being Human», sin dudas la parte filosóficamente más interesante a los fines del presente artículo, desarrolla tres temas claves dedicando una sección a cada uno: los derechos humanos, la naturaleza humana, y la dignidad humana. En la sección dedicada a los derechos humanos desarrolla la distinción entre *ser* (*being*) y *deber* (*ought*), es decir, la idea de que los derechos humanos sobre los que se funda nuestro orden ético-político deben sustentarse «en la comprensión de los fines y propósitos humanos, que a su vez debe basarse casi siempre en el concepto de naturaleza humana».<sup>12</sup>

En otras palabras, el autor defiende la tesis clásica de que la naturaleza humana «desempeña un papel especial a la hora de ayudarnos a definir lo que es bueno o malo, lo justo o injusto, lo importante o intrascendente».<sup>13</sup> La naturaleza humana es fuente de valores y cumple una función clave en orden a la definición de nuestros derechos. Desde luego, admite Fukuyama, que de la naturaleza humana no es posible extraer un listado exhaustivo, exacto y definitivo de derechos, dado su elevado grado de complejidad y ductilidad. Pero la estructura subyacente compartida por todos los miembros de la especie humana brinda elementos que sirven para descartar, por ejemplo, ciertas formas de orden político como la tiranía, debido a su manifiesta injusticia.<sup>14</sup> Personas de culturas radicalmente diferentes, como por ejemplo, los aborígenes de las culturas precolombinas y los avanzados europeos que llegaron a América en 1492, en muchos aspectos podían parecer seres pertenecientes a especies distintas. Sin embargo, hubo un destello de reconocimiento entre ellos en tanto que seres humanos luego de un largo período de dramática convivencia. A pesar de pertenecer a culturas tan disímiles, ese reconocimiento tuvo lugar

11 Fukuyama, *El fin del hombre*, 88.

12 Fukuyama, *El fin del hombre*, 106.

13 Fukuyama, *El fin del hombre*, 7.

14 Fukuyama, *El fin del hombre*, 128.

y en 1542 se proclamaron las *Leyes de Indias* que reconocían a los aborígenes como seres humanos libres, y les otorgaban los mismos derechos que a cualquier ciudadano europeo.<sup>15</sup>

Ahora bien, se pregunta Fukuyama, si los derechos humanos se basan en la naturaleza, ¿en qué consiste dicha naturaleza? Precisamente porque los adalides del posthumanismo niegan o devalúan la idea de *naturaleza*, Fukuyama considera prioritario definir ese concepto. Su principal objetivo es crear conciencia e incluso establecer políticas para limitar el proyecto transhumanista de alterar radicalmente la estructura humana con la intención de generar un salto evolutivo, el paso del *Homo sapiens* al *Homo cyberneticus*, *Homo technologicus*, *Homo deus* (como le llama contemporáneamente el historiador israelí Yuval Noah Harari en su obra homónima), o mejor *aún, al posthumano*. El motivo principal de su oposición radica en que los posthumanos, al reconocerse completamente distintos y superiores a los humanos, podrían llegar a atribuirse nuevos derechos y considerarse legitimados para abusar y violentar a los humanos, de una forma tal que hoy resulta casi imposible de predecir.

Entonces, ¿qué entiende Fukuyama por naturaleza humana? Este es un tema que el autor desarrolla en la segunda sección de la segunda parte de su libro titulada *Human Nature*. En una primera aproximación general, Fukuyama considera que la naturaleza humana «es la suma del comportamiento y las características que son típicas de la especie humana, y que se deben a factores genéticos más que a factores ambientales».<sup>16</sup> El autor considera que el término *típicas* debe entenderse del modo en el que se lo utiliza en el ámbito de la etología. Es decir, de un modo que acepta las variaciones (*variance*) (en ciertos casos considerables) dentro de una misma especie, pero reconociendo simultáneamente la existencia de una suerte de *promedio estadístico*. Todas las especies presentan, de hecho, *variaciones* considerables, sin las cuales la selección natural y la adaptación evolutiva no tendrían lugar. No obstante, insisto, existe una tipicidad (*typicality*) o «algo cercano a la media de distribución de las características o el comportamiento».<sup>17</sup> Por ejemplo, existe una importante variedad de estaturas entre las personas. Estas diferencias pueden obedecer a diversidad de factores: sexo, raza, dieta, salud, región geográfica, etc. En este

15 Estas leyes tuvieron aplicación en las colonias españolas de Sudamérica, Centroamérica, y en algunos estados del sur de Estados Unidos (donde se situaban las colonias españolas). En el resto de los estados y en Canadá la situación fue muy diferente.

16 Fukuyama, *El fin del hombre*, 130.

17 Fukuyama, *El fin del hombre*, 130.



sentido, Fukuyama admite que la naturaleza no establece una única media humana para la estatura, sin embargo, es posible determinar una estatura promedio. En otras palabras, «las afirmaciones sobre la naturaleza humana son o bien probabilísticas (es decir, hacen referencia a lo que la mayoría de la gente haría normalmente) o bien enunciados condicionales sobre la forma más probable en que la gente interactuará con su entorno».<sup>18</sup> Con respecto al tema de la interacción con el entorno, Fukuyama afirma que, al igual que como sucede con el lenguaje, debemos aprender a ejercitar nuestras capacidades interactuando con el ambiente. No obstante, y aquí viene lo más importante, el *potencial* para desarrollar dichas capacidades y el modo en que están programadas para desarrollarse ya están presentes en nosotros desde el comienzo de nuestra vida.<sup>19</sup>

La naturaleza humana implica, así las cosas, una «cierta cualidad humana esencial que merece un grado mínimo de respeto».<sup>20</sup> Esa «cualidad humana esencial» es lo que perdura en una persona «cuando se le despoja de todas las características contingentes y accidentales».<sup>21</sup> Fukuyama llama a la naturaleza humana el *Factor X*, la *esencia*, la masa crítica de cualidades que resulta indispensable poseer para ser identificado y respetado como *humano*. El *Factor X* es lo que perdura más allá del color de la piel, de la clase social, de la complexión física, de la riqueza, del sexo, de la educación, y de los talentos naturales.<sup>22</sup> El *Factor X* es resultado, según Fukuyama, de la compleja interacción que acontece entre los diversos elementos que nos constituyen. No se limita a ser un mero agregado de capacidades, sino una totalidad que supera con creces dicha agregación (de manera actual o potencial). El *Factor X* es el conjunto de esas capacidades funcionando holísticamente, conformando una estructura, configurando un *Yo*. Todo aquel que se encuentra en posesión del *Factor X* goza de derechos específicos, de derechos *humanos*. Llegados a este punto, alguien podría objetar que no es necesario el *Factor X*, esto es, que no necesitamos ser todos iguales para tener derechos, sin embargo, afirma Fukuyama, sí resulta necesario ser iguales «en cierto aspecto fundamental para tener *los mismos* derechos».<sup>23</sup> En líneas generales, éste es el pensamiento del filósofo estadounidense sobre la naturaleza humana, los derechos humanos y la relación entre ambos. Un pensamiento que, como señalé al principio,

18 Fukuyama, *El fin del hombre*, 133.

19 Fukuyama, *El fin del hombre*, 143.

20 Fukuyama, *El fin del hombre*, 149.

21 Fukuyama, *El fin del hombre*, 149.

22 Fukuyama, *El fin del hombre*, 149.

23 Fukuyama, *El fin del hombre*, 153.

ha sido objeto de diversidad de críticas pero que, no obstante, permanece incólume en sus postulados de base. Al menos eso es lo intentaré demostrar en lo que queda del artículo.

### 3. Críticas a Fukuyama y explicación de por qué tales críticas no logran socavar sus ideas principales

Muchos son los libros y los artículos en los que se cuestiona la posición de Fukuyama,<sup>24</sup> tanto entre los que promueven el transhumanismo como entre los que promueven el posthumanismo. Aquí explicaré y discutiré las dos principales críticas que, a mi entender, sintetizan la mayor parte del arsenal argumentativo empleado contra Fukuyama. En primer lugar, en su artículo «In Defense Of Posthuman Dignity» del año 2005, Nick Bostrom afirma que la preocupación de Fukuyama «es que la introducción de nuevos tipos de personas mejoradas en el mundo podría hacer que algunas personas (quizás niños, o personas mentalmente disminuidas, o humanos no-mejorados en general) pierdan parte del estatus moral que poseen actualmente, y que una condición previa fundamental de la democracia liberal, el principio de igual dignidad para todos, sería destruido».<sup>25</sup>

Y responde a esto afirmando que dicha preocupación carece de soporte empírico puesto que en las sociedades occidentales se ha ido incrementando progresivamente el conjunto de individuos con estatus moral completo (menciona como ejemplos a las personas sin hogar, a las mujeres, y a los pueblos no-blancos), y considera factible «extender este conjunto aún más para incluir a los futuros posthumanos, o, para el caso, a algunos de los primates superiores o a quimeras humano-animales, si se crearan, y hacerlo sin causar ninguna reducción compensatoria en otra dirección [en otras palabras, sin que perjudique el estatus moral de los humanos]».<sup>26</sup> Creo que la crítica de Bostrom no toca, siquiera de cerca, el núcleo de la argumentación de Fukuyama. El argumento del filósofo de Stanford no es, en esencia, ni moral ni legal, sino

24 Por ejemplo, el libro *Human Enhancement* (2009) editado por Julian Savulescu y Nick Bostrom; y el reciente artículo “Bioconservatism, bioenhancement and backfiring” (2020) de Tamara Kayali Browne y Steve Clarke.

25 Nick Bostrom, “In Defense Of Posthuman Dignity”, *Bioethics*, 19 n° 3 (2005): 20. La traducción es mía.

26 Bostrom, “In Defense Of Posthuman Dignity”, 210. En todos los casos la traducción de este texto es mía.

ontológico. Su mayor preocupación se centra en la distinción entre *ser* y *deber*, y en la subordinación del *deber* al *ser*, vale decir, en la idea de que los derechos humanos sobre los que se funda nuestro orden ético-político deben sustentarse en la naturaleza humana.

Fiel a la propuesta aristotélica, Fukuyama defiende que toda afirmación de orden ético, legal o político debe sustentarse en la ontología. Si no se toma en cuenta este planteo no será posible entender en qué sentido el autor ve amenazado el sistema democrático. No será posible entender por qué, a diferencia de Bostrom, Fukuyama considera inviable otorgar estatus moral a los futuros posthumanos, a los primates superiores, o a quimeras humano-animal. Estos no poseen una naturaleza humana, no poseen el *Factor X* (téngase en cuenta la definición que da Bostrom sobre la naturaleza de los posthumanos).<sup>27</sup> Bostrom pasa por alto esta cuestión. Sólo sobre el final de su artículo realiza una mención pasajera al afirmar que, para los transhumanistas, lo que somos no se define únicamente en función de nuestro ADN, sino también de nuestro contexto tecnológico y social. En palabras de Bostrom: «[l]a naturaleza humana en su sentido más amplio es dinámica, parcialmente hecha por el hombre, y mejorable».<sup>28</sup> Esta definición es bastante pobre y ambigua. Pero esa pobreza y ambigüedad pueden tener una justificación, una razón de ser. Y es que el verdadero problema subyacente a este debate es, en realidad, uno de los más importantes de toda la historia de la metafísica: me refiero al problema de la distinción y de la relación entre la *permanencia* y el *cambio*.

Ya el filósofo inglés Alfred N. Whitehead señalaba, en su conocida obra *Process and Reality* del año 1929, que la primera generalización vaga producida por la intuición del hombre es: «todas las cosas fluyen» («*all things flow*»); y que la elucidación del significado implicado en dicha frase constituye una de las principales tareas de la metafísica. También afirma que existe una idea rival, antitética a la de «todas las cosas fluyen», y es una idea que se centra en la «permanencia de las cosas». Los filósofos que se centraron en la primera desarrollaron una metafísica del «flujo», y los que se centraron en la segunda una metafísica de la «sustancia». La gran mayoría de los filósofos ha intentado encontrar un balance, un equilibrio entre ambas metafísicas.<sup>29</sup> Los filósofos transhumanistas, en cambio, parecen haber optado por una metafísica del

27 Dicha definición se encuentra en la página 6, y se extrae literalmente del artículo citado en la nota al pie n° 9.

28 Bostrom, "In Defense Of Posthuman Dignity", 213.

29 Alfred N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (New York/London: The Free Press 1978), 208-209.

flujo, en efecto, Bostrom acepta la existencia de una naturaleza humana, pero al definirla como dinámica, hecha por el hombre (es decir, construida por el hombre) y mejorable, parece, simultáneamente, inclinar la balanza hacia su negación. Este hecho se torna aún más patente al observar que, para Bostrom, la idea de dinamismo y mejoramiento conlleva la posibilidad de una metamorfosis del ser humano lo suficientemente radical como para borrar en él todo vestigio de humanidad.

Fukuyama, en cambio, al sustentar su discurso en la tradición premoderna que se remonta a Platón y Aristóteles, parece haber optado por una metafísica del balance. El filósofo norteamericano comparte, desde luego, la idea de que la naturaleza humana es dinámica y maleable, pero solo parcialmente maleable, no infinita o indefinidamente maleable. Tal es el mensaje que intenta transmitir con el concepto de *Factor X*, en contra de la concepción heracliteana que se centra en el cambio y elimina la permanencia, tal y como la defienden quienes están a favor del advenimiento de *lo posthumano* y del otorgamiento de derechos a esta nueva clase de seres. Solo podemos definir nuestros derechos (y atribuirnos *los mismos* derechos) a partir de aquello que tenemos en común y que poseemos de modo perdurable e independiente de las circunstancias. ¿Cómo se puede, en este sentido, reclamar igualdad de derechos y dignidad entre los humanos y unos nuevos seres que son radicalmente distintos de ellos?

En sintonía con Bostrom, otro destacado filósofo vinculado al transhumanismo, Julian Savulescu, sostiene que los posthumanos son «seres originalmente “evolucionados” o desarrollados a partir de los humanos, pero tan significativamente diferentes que ya no son humanos en ningún sentido».<sup>30</sup> Supongamos que haciendo caso omiso de la *naturaleza humana* se decide igualmente atribuir derechos a los posthumanos, tal y como lo pide Bostrom. ¿Cómo se evitaría que estas nuevas criaturas mejoradas reclamen para sí derechos especiales, dada su evidente superioridad en comparación con los humanos? ¿Cómo justificarán la legitimidad de su reclamo? Si los posthumanos avanzan, no solo hacia la obtención de los mismos derechos que los hombres, sino hacia la obtención de nuevos derechos habida cuenta de su superioridad, los valores de la igualdad y la democracia quedarían fuertemente cuestionados.

30 Julian Savulescu, “The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What do we owe the Gods?”, *Human Enhancement*, eds. Julian Savulescu y Nick Bostrom (Oxford: Oxford University Press, 2009), 214. La traducción es mía.

Tal es la razón por la que Fukuyama se ve impelido a realizar una enfática advertencia. Ahora bien, ¿cómo responden los bioliberales a este problema? Savulescu se pregunta si los posthumanos no deberían infravalorar a los humanos del mismo modo en que los humanos infravaloramos a las moscas, y si nosotros no deberíamos aceptar esa situación.<sup>31</sup> A esto responde diciendo que, si el ser persona

[...] es fundamento del derecho a la vida, entonces nuestras vidas no están en peligro si hay personas más inteligentes que nosotros. Si vale la pena proteger la cultura inteligente, entonces no debemos temer el que haya culturas más inteligentes. Como seres humanos, ahora creemos que todas las culturas humanas, independientemente de su sofisticación, edad, inteligencia, y complejidad creativa, merecen protección. La cultura humana [estaría también protegida] en un mundo moral posthumano. Lo que debemos asegurar es que el mundo posthumano sea suficientemente moral.<sup>32</sup>

Pero ¿cómo podemos asegurar la moralidad del mundo posthumano? Savulescu entiende que esto se lograría destacando la necesidad de contar con un marco normativo basado en nuevos y buenos valores. El problema que presenta el argumento de Savulescu es que, si actualmente se protegen todas las culturas humanas, independientemente de su sofisticación, edad, inteligencia, etc., eso se debe, en rigor, a que en todas esas culturas reconocemos ciertos rasgos que nos hermanan, o para decirlo en los términos que propone Fukuyama, reconocemos la existencia de un *Factor X*. Por el contrario, las consecuencias de que el *Factor X* sea negado suelen ser nefastas. Muchos de los períodos más oscuros de la historia en términos de violencia, persecución, abusos y exterminio humano se llevaron a cabo, de un modo consciente o no consciente, desde el no reconocimiento del otro como un semejante.

Dicho de otra manera, desde la afirmación del otro como un tipo de ser con quien no se posee nada en común, ni biológica, ni cognitiva, ni culturalmente. Ese no reconocimiento de la existencia del *Factor X* conduce, en términos comportamentales, a tratar al otro como un ser inferior, a deshumanizarlo

31 Savulescu, "The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings", 238.

32 Savulescu, "The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings?", 238-239.

tratándolo como un animal, un demonio, una pestilencia (virus, cáncer, suciedad, contaminación, etc.), un mecanismo, o una mera *cosa*.<sup>33</sup>

Por lo demás, el ya mencionado caso de la conquista de América constituye un lapidario ejemplo. El inteligente, sofisticado, y creativo hombre europeo (me refiero puntualmente al español) necesitó décadas para reconocer los derechos y la dignidad de los aborígenes. En tanto los europeos que llegaron al norte (principalmente ingleses y holandeses) abusaron de aquellos *sabajes* (y no abolieron la esclavitud) hasta bien entrado el siglo XIX. Aquí surge, entonces, una pregunta clave: ¿podría suceder lo mismo en el futuro entre posthumanos y humanos?, ¿podría suceder que los posthumanos decidan tratarnos como *moscas*, de acuerdo con lo dicho por Savulescu?

Según lo ha demostrado la historia, definitivamente sí, e incluso podría suceder de una manera más impredecible y terrible que en otros períodos históricos si consideramos, siguiendo con el ejemplo de lo acontecido en América, que las diferencias entre los europeos y los aborígenes americanos eran ínfimas (eran meras diferencias *accidentales*) en comparación con las que podrían existir entre el *Homo cyberneticus* y el *Homo sapiens*. Así, las explicaciones bioliberales no son suficientemente robustas como para permitirnos desestimar la preocupación y la objeción que presenta Fukuyama. Si la idea (atribuida a Aldous Huxley) según la cual la lección más importante de la historia es que los hombres no aprenden de la historia, es correcta, entonces la advertencia de Fukuyama parece querer evitar que ese patrón, que esa lección, no se repita en el futuro. Es necesario, o mejor aún, urgente, aprender de la historia.

En segundo lugar, el filósofo francés Luc Ferry, en su libro *La revolución transhumanista* publicado en 2016 (en francés), sostiene que para el politólogo de Stanford «los fines morales están “domiciliados en la naturaleza”, inscritos en el ser mismo de las cosas, en el orden natural del cosmos».<sup>34</sup> Pues bien, según Ferry esta argumentación «no se sostiene ni tres segundos».<sup>35</sup> Del hecho

33 Por ejemplo, en 1994 la radio ruandesa RLTM (*Radio Télévision Libre des Mille Collines*) perteneciente al gobierno hegemónico de los *hutus*, comenzó a propagar discursos de odio contra los *tutsis* instándoles a «exterminar a las cucarachas» (véase: Ndahiro, Kennedy, “In Rwanda, We Know All About Dehumanizing Language”, *The Atlantic*, 13 de abril, 2019, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2019/04/rwanda-shows-how-hateful-speech-leads-violence/587041/>). En aproximadamente 100 días los *hutus* asesinaron a más de 800.000 *tutsis*. Esa misma táctica de deshumanización, como es de común conocimiento, también la utilizaron los nazis contra los judíos, llamándolos *cerdos*, *sanguijuelas*, y *ratas*.

34 Luc Ferry, *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* (Madrid: Alianza, 2017), 81.

35 Ferry, *La revolución transhumanista*, 81.

de que, por ejemplo, fumar sea malo para la salud, no se deduce que no haya que fumar, o que no fumar sea un deber ético. El pensador francés afirma en clave sartreana que, en última instancia, todo se reduce a un problema de elección individual. La pretensión de «arraigar la moralidad en el ser»<sup>36</sup> solo nos mantiene en los confines de un imperativo hipotético cuya forma es «si... entonces»,<sup>37</sup> «si no quiero morir, entonces deberé dejar de fumar».<sup>38</sup> Pero esto, en palabras de Ferry, «no tiene nada de prescriptivo ni normativo».<sup>39</sup> Está claro que para mantener la salud es necesario dejar de fumar. Pero, ¿y si la persona en cuestión no quiere hacerlo? ¿y si no le importa? Ante estas preguntas, Ferry responde que Fukuyama está

[...] demasiado atrapado en el contexto intelectual cerrado estadounidense como para comprender que, desde la perspectiva del humanismo no naturalista que se ha desarrollado en el viejo continente en la tradición filosófica que va [...] desde Pico de la Mirandola a Kant, Husserl o Sartre, lo que califica al ser humano como moral, diferente de los animales, no es su naturaleza, sus rasgos naturales comunes a la especie [...] sino exactamente lo contrario, a saber, esta capacidad de exceso, de trascendencia con respecto a la naturaleza.<sup>40</sup>

En mi opinión, Luc Ferry comete en este punto dos errores de juicio. El primer error consiste en afirmar que Fukuyama está «atrapado en el contexto intelectual cerrado estadounidense». Esto podría afirmarse, con algún grado de acierto, de alguien que reflexionara desde la tradición analítica, o desde cierta vertiente del pragmatismo, pero Fukuyama lo hace, en contra de lo que afirma Ferry, desde una de las más importantes tradiciones del viejo continente. Como he señalado anteriormente, Fukuyama piensa desde la tradición premoderna que hunde sus raíces en Platón, y más especialmente en Aristóteles, y no ignora la perspectiva continental del humanismo no naturalista, más bien se opone a él. De hecho, Ferry no parece haber examinado detenidamente el capítulo 7 del libro de Fukuyama titulado «Human Rights». Allí el estadounidense se refiere al planteo *positivista*, esto es, al planteo según el cual los derechos humanos no se basan en la naturaleza, sino que se basan en «lo que los humanos digan que deben ser».<sup>41</sup> Y más adelante agrega que «[gran] parte de la filosofía occidental

36 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

37 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

38 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

39 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

40 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

41 Fukuyama, *El fin del hombre*, 112.



posterior [moderna y contemporánea] ha seguido la ruta kantiana hacia las denominadas teorías deontológicas del derecho, es decir, teorías que intentan establecer un sistema ético que no dependa de afirmaciones sustantivas sobre la naturaleza o los fines humanos». <sup>42</sup>

Pues bien, ¿qué tiene de problemático un planteamiento puramente positivista? Lo problemático, «es que no existen derechos positivos que sean también universales». <sup>43</sup> Por ejemplo, ¿qué podría argüir un partidario positivista como Ferry ante una cultura diferente que permitiera prácticas tan despreciables como la esclavitud o la ablación femenina? La respuesta es: nada. Si se niega la existencia de una *estructura humana* que nos oriente respecto de lo que está bien y lo que está mal, no se puede decir nada al respecto. <sup>44</sup> Siguiendo a Ferry, se podría pensar que esta extraña cultura, aun reconociendo la existencia de una naturaleza, podría arbitrariamente *no querer* respetarla, del mismo modo que el fumador al que no le importa estar sano. Pero al menos tendría que hacerlo con una clara conciencia del perjuicio que ocasiona, y debería asumir su responsabilidad (o su falta de responsabilidad) ante la comunidad internacional, con las consecuencias que esto podría acarrear. Luego, el primer error de juicio de Ferry con Fukuyama es no haber considerado todo lo dicho hasta ahora.

En cuanto al segundo error de juicio, la afirmación de que lo que califica al ser humano como moral es su capacidad de exceso, de trascendencia respecto a la naturaleza por medio de su libre albedrío, solo puede sostenerse tomando como marco de referencia a la propia *naturaleza*. En otras palabras, definir al ser humano como ser capaz de trascender/exceder su naturaleza, implica reconocer la existencia de una naturaleza, y a esta, añadirle una característica más: su capacidad para auto-trascenderse y excederse. Éste es el *Factor X* para Luc Ferry: el afán de trascendencia es propio de la naturaleza humana. Este segundo error de juicio de Ferry consiste, entonces, en pensar que su planteo se opone diametralmente al de Fukuyama, lo cual no es cierto. La incompatibilidad que plantea Ferry entre *naturaleza humana* y *libre albedrío* es falaz. Ambos, en última instancia, apelan a la idea de *naturaleza*, independientemente de que uno la acepte (Fukuyama) y el otro la niegue (Ferry). En opinión de Fukuyama, este es el punto más débil de las teorías que niegan la naturaleza humana: casi todos los filósofos que las formulan

42 Fukuyama, *El fin del hombre*, 119.

43 Fukuyama, *El fin del hombre*, 113.

44 Fukuyama, *El fin del hombre*, 113.



«acaban reintroduciendo diversos supuestos sobre la naturaleza humana. La única diferencia es que lo hacen de forma solapada y poco honrada, en lugar de explícitamente...». <sup>45</sup>

Para contrastar esta afirmación, Fukuyama muestra que el propio Kant, en *Los elementos metafísicos de la justicia*, <sup>46</sup> declara que ninguna comunidad puede autoimponerse una constitución eclesiástica en la que se consideren permanentes ciertos dogmas religiosos «porque tal disposición “entraría en conflicto con el objetivo y el propósito de la humanidad”». <sup>47</sup> Pero, ¿cuál es el propósito de la humanidad? Según Kant, que los humanos se desarrollen como individuos racionales y libres de todo prejuicio oscurantista. <sup>48</sup> Esta idea kantiana, señala Fukuyama, establece consistentes supuestos sobre la naturaleza humana: que los seres humanos «son criaturas racionales, que se benefician y disfrutan con el uso de su racionalidad y que pueden desarrollar dicha racionalidad con el tiempo». <sup>49</sup> El mismo razonamiento se aplica al planteo de Luc Ferry que absolutiza el libre albedrío y la capacidad humana de trascender su propia naturaleza. Dicho esto, el argumento *positivista* del pensador francés, no sólo no logra refutar el argumento *ontológico* de Fukuyama, sino que incluso parece confirmarlo.

## Consideraciones finales

El trabajo de Fukuyama sobre *lo posthumano* no está exento de objeciones, especialmente por su forma de explicar la naturaleza humana (el *Factor X*) sobre la base de criterios prioritariamente estadísticos; y por su visión de que *lo posthumano* se contraponen a los valores de la democracia liberal, cuando en realidad parece emerger como la conclusión lógica del liberalismo. Con todo, no forma parte de los objetivos del presente artículo desarrollar las posibles objeciones a la concepción de Fukuyama sobre la naturaleza humana, ni sobre la relación entre lo posthumano y la democracia liberal. Lo que quiero decir con esto es que de ningún modo pretendo hacer una defensa en *bloque*

45 Fukuyama, *El fin del hombre*, 120.

46 Otra clara muestra de que Fukuyama no ignora “la perspectiva del humanismo no naturalista que se ha desarrollado en el viejo continente”, como dice Ferry.

47 Fukuyama, *El fin del hombre*, 120.

48 Fukuyama, *El fin del hombre*, 120.

49 Fukuyama, *El fin del hombre*, 120.

de la obra de Fukuyama. Lejos de mí esa intención. Mi principal objetivo es recuperar el núcleo de su argumentación, esto es, la necesidad de reconocer la existencia de una naturaleza humana, de un *Factor X*, como único recurso posible para una atribución igualitaria de derechos –insisto, otro tema es cómo se lo comprende–, y reivindicar su *futurología de la advertencia* como reacción a la utopía posthumana promovida por el movimiento transhumanista. Desde luego, algún lector podría preguntar por qué se acude a Fukuyama para defender una idea tan antigua como la existencia del *Factor X*.

La respuesta es simple. Fukuyama lo hace en un contexto histórico-filosófico nuevo y particularmente extraño: el de la convivencia entre una suerte de resurgimiento de la utopía moderna del progreso indefinido –claramente manifiesta en el movimiento transhumanista–, y el del pensamiento tardomoderno empeñado en confutarla. Dos corrientes que, aunque antagónicas en diversidad de aspectos, coinciden en sus sistemáticas diatribas contra la idea de naturaleza humana y, consiguientemente, en sus esfuerzos por imponer un modelo de sujeto desencarnado, desmaterializado, y dotado de libertad para modificarse indefinidamente. Tales coincidencias ofrecen el marco teórico para el desarrollo de la agenda trans-/posthumanista, no obstante –como procuré dejar en claro a lo largo del artículo–, generan profundas dudas cuando se trata de pensar la futura convivencia entre humanos y posthumanos. Por todo esto, considero que es de justicia reconocer el valor del aporte de Fukuyama y dar continuidad a la línea argumental por él trazada desde una lectura atenta y completa de *Our Posthuman Future*, algo que se echa muy en falta en sus críticos, que son legión, pero que sólo parecen centrarse en dos o tres apartados puntuales de dicha obra.

## Bibliografía

- Bostrom, Nick. “The transhumanist FAQ. A General Introduction.” *World Transhumanist Association* (2003). <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Bostrom, Nick. “In Defense Of Posthuman Dignity.” *Bioethics* 19, n° 3 (2005): 202-214.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press Ltd., 2013.

- Ferrando, Francesca. “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations”. *Existenz* 8, n° 2 (2013): 26-32.
- Ferrando, Francesca. *Philosophical posthumanism*. London/New York: Bloomsbury, 2019.
- Ferry, Luc. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza, 2017.
- Fukuyama, Francis. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Sine Qua Non, 2002.
- Fukuyama, Francis. “Transhumanism—the world’s most dangerous idea”. *Foreign Policy* 144, (September 2004): 42-43.
- Hauskeller, Michael. “Utopia”. En *Post- and Transhumanism. An Introduction*, editado por Robert Ranisch y Stefan L. Sorgner, 101-108. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- Jonas, Hans. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*, editado por Lawrence Vogel. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996.
- Miah, Andy. “A Critical History of Posthumanism”. En *Medical Enhancement and Posthumanity*, editado por Bert Gordijn y Ruth Chadwick, 71-95. Netherlands: Springer, 2008.
- Ndahiro, Kennedy. “In Rwanda, We Know All About Dehumanizing Language”. *The Atlantic*, 13 de abril, 2019. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2019/04/rwanda-shows-how-hateful-speech-leads-violence/587041/>
- Ranisch, Robert y Sorgner Stefan L. “Introducing Post- and Transhumanism”. En *Post- and Transhumanism. An Introduction*, editado por Robert Ranisch Robert y Stefan L. Sorgner, 7-27. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- Roache, Rebecca y Clarke, Steve. “Bioconservatism, bioliberalism, and the wisdom of reflecting on repugnance”. *Monash Bioethics Review* 28, n° 1 (2009): 1-21. <https://doi.org/10.1007/BF03351306>
- Rugo, Danielle. “Posthuman”. En *Oxford Research Encyclopedia of Literature*, (2020). <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1136>

Savulescu, Julian. "The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?". En *Human Enhancement*, editado por Julian Savulescu y Nick Bostrom, 211-247. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Sharon, Tamar. "A cartography of the posthuman: Humanits, non-humanist, and mediated perspectives on emerging biotechnologies". *Krisis* 2, (2014): 4-19.

Whitehead, Alfred N. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York/London: The Free Press, 1978 (1929).