

Biología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular del último hombre.

Artículo de reflexión

Biotechnology of moral enhancement. Beyond the last man's aesthetics of dusk.

DOI: [10.69105/BYCS.2022.10.1.1](https://doi.org/10.69105/BYCS.2022.10.1.1)

Luis Enrique Echarte Alonso MD, PhD

Unidad de Humanidades y Ética Médica. Facultad de Medicina. Universidad de Navarra.

ORCID ID: [0000-0002-8059-1992](https://orcid.org/0000-0002-8059-1992)

lecharte@unav.es

Recibido: 9 de noviembre de 2021

Aceptado: 10 de diciembre de 2021

Publicado: 25 de enero de 2022

Resumen

La literatura científica sobre el uso de la biotecnología para la mejora moral suele obviar los fundamentos que sostienen las definiciones de base manejadas. En este artículo identifico y comparo tres concepciones rivales de mejora moral –centrada en la conducta, centrada en la libertad y centrada en la naturaleza– con miras a ofrecer un

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
mapa de interacciones entre los imaginarios contemporáneos, sus consecuencias y
posibles y mejores alternativas. En mis conclusiones defiendo que la biotecnología
puede ser útil para el crecimiento moral siempre que esté orientada prioritariamente a
reconexión sujeto-naturaleza y en cuanto incluya criterios estéticos en el diseño de las
intervenciones. En esta misma línea destaco, en primer lugar, la importancia de la
relación entre el concepto de percepción moral y el de mística de lo cotidiano; y, en
segundo lugar, la necesidad de fomentar un nuevo tipo de relaciones interdisciplinarias
de cariz objetivo-subjetivo cuyo centro aglutinador sea la contemplación de la belleza.

Palabras clave: Mejora moral, Estética, Transhumanismo, Filosofía de la tecnología,
Percepción Moral.

Abstract

Scientific literature on the use of biotechnology for moral enhancement often misses the conceptual foundations that support the starting definitions. In this article I identify and compare three rival conceptions of moral enhancement –behavior-centered, freedom-centered, and nature-centered – with a view to offering a map of interactions between contemporary imaginaries, their consequences, and possible and better alternatives. In my conclusions I argue that biotechnology can be useful for moral growth as long as it is oriented primarily to reconnecting subject-nature and as long as it includes aesthetic criteria in the design of interventions. In the same vein, I emphasize, firstly, the importance of the relationship between the concept of moral perception and the mystique of everyday life; and secondly, the need to foster a new type of objective-subjective interdisciplinary relations whose gravitational center is the contemplation of beauty.

Keywords: Moral Enhancement, Aesthetic, Transhumanism, Philosophy of Technology, Moral Perception.

¿Quién de vosotros, si quiere construir una torre, no se sienta primero a calcular

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
*los gastos, a ver si tiene para terminarla? No sea que, si echa los cimientos y no
puede acabarla, se pongan a burlarse de él los que miran, diciendo: Este hombre
empezó a construir y no ha sido capaz de acabar.*
Lucas 14,25-33

Introducción. La neurociencia en la educación

La investigación en neurociencia avanza vertiginosamente, aunque hoy su principal logro parece relacionado más con la identificación de las numerosísimas piezas que integran el puzle cerebral, que con haber encajado dichas piezas en un mismo paradigma que aúne lo físico y lo psíquico. Esta evidencia no frena el afán de la mayoría de sus investigadores por seguir buscando piezas –produciendo datos– y depurando las tecnologías necesarias para tal fin. Es mínimo el número de neurocientíficos que están dispuestos a navegar durante años en las bases de datos para analizar con detenimiento la calidad de la información y reflexionar sobre la gran imagen que esbozan las aproximaciones parciales al sistema nervioso central. Se comprende cada vez menos cuán íntima es la relación entre las investigaciones teóricas y de campo, y cuánto las primeras pueden ayudar a guiar las segundas señalándole los caminos más fecundos y también las vías muertas. La interdisciplinariedad es un valor de moda en la neurociencia, si, pero suele creerse que para superar el reto de la integración de campos bastan dos cosas: primero, seguir acumulando saberes –si las piezas del puzle no encajan será porque faltan piezas–, y segundo, reunir expertos para escenificar la buena voluntad de quienes han olvidado el noble arte de la ironía y perdido el amor desinteresado entre amigos que exige toda mayéutica. No es de extrañar que la Academia se esté llenando de investigadores cada vez más frustrados y dispuestos a todo para sostener una imagen falsa de sabiduría, imagen con la que engañar a los demás, pero, ante todo, persuasiva para consigo mismos.

Estrechamente relacionado con el ansia de datos y las poses de expertos, pero de consecuencias más graves, es el error en el que caen muchos investigadores al establecer una equivalencia entre el creciente número de hallazgos, innegables pero desconectados, y sus consecuencias prácticas: terapéuticas, educativas, lúdicas, políticas... Como reacción a este fenómeno, crece el número de críticos contra una *neuromanía* que está ya salpicando todas las esferas de lo humano sin un fundamento sólido que lo respalde, ni científico ni

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
antropológico (Tallis 2011). Probablemente, las nuevas estrategias *neuropedagógicas* de *mejora moral* representen el máximo ejemplo de imprudencia, por la vulnerabilidad del grupo al que principalmente se aplican, y también por la complejidad del objetivo al que se aspira: el servir de guía hacia una vida lograda –el fin último de la educación–. Si hacemos caso a Sócrates en su *Apología*, la educación es una de las ocupaciones en las que especializarse resulta muy difícil, por no decir imposible. Tampoco hay otras muchas que, por similares razones, exijan más humildad y ninguna que acompañe tan altos riesgos. El filósofo de Atenas dio testimonio de ello. Paradójicamente, la neurociencia atrae actualmente más talentos profesionales que la educación, coyuntura vocacional que explica en buena parte la gran recepción que están teniendo en las escuelas los nuevos discursos sobre el uso de la tecnología para la mejora moral, y en particular los de la neurotecnología. A buen entendedor pocas palabras bastan.

Sabemos a ciencia cierta que es posible cambiar la conducta de una persona alterando su ADN, sus hormonas o su cerebro, y ahora se postula que esta potencial tecnología pueda ser encauzada para mejorar las pautas morales. Los dos ejemplos que aparecen con más frecuencia en la literatura son los relacionados con investigaciones en la serotonina y en oxitocina. Respecto a la primera, hoy se vinculan ciertos fallos del sistema serotoninérgico con la incapacidad para inhibir impulsos violentos, algo que en muchas ocasiones es paliado con medicamentos del tipo ISRS (inhibidor selectivo de recaptación de serotonina). Y a la inversa, el aumento de la concentración de este neurotransmisor parece estar vinculado con actitudes abiertamente colaborativas (Wallace et al 2007) que, además, vienen asociadas a una mayor generosidad para con el prójimo (Tse y Bond 2002). Por otro lado, la oxitocina es una hormona (que se comporta también como neurotransmisor) que parece estar vinculada con la capacidad del individuo para ponerse en la piel del otro, logro que en muchas ocasiones ayuda a evitar conflictos y sufrimientos innecesarios (Domes 2007). Si lográramos administrar en la dosis correcta y de modo seguro este tipo de sustancias que, de suyo, el cuerpo ya produce (o quizá estimular la producción natural del organismo) entonces, aquí la hipótesis, tendríamos ciudadanos mejor dispuestos a seguir pautas morales ampliamente aceptadas.

Los niveles de evaluación que exige la idea de mejorar la conducta moral gracias a la tecnología son varios. Uno de ellos refiere a cuestiones científico-técnicas. Seguimos sin saber exactamente cómo funciona el sistema serotoninérgico, ni tampoco contamos con una teoría que explique verdaderamente las relaciones de causa-efecto entre neurotransmisores

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular y conducta. Y es que muchas de las hipótesis sobre el mejoramiento moral están basadas en experimentación con modelos animales. Por otro lado, está demostrado en humanos que el aumento de concentraciones de oxitocina en sangre no está directamente relacionado con un aumento de la empatía (Patin et al 2018). Estas lagunas justifican que tampoco nadie se atreva a asegurar la seguridad de los tratamientos a medio o largo plazo.

Otro nivel de análisis es el de la interacción del sujeto con su nicho social pues hay ventajas que pueden traer mayores males. Generar un individuo menos violento y más propenso a la colaboración altruista podría facilitar situaciones de indefensión pues, entre quienes no aceptasen ingerir tales sustancias, habría quienes se sintieran tentados a aprovechar dichas virtudes ajenas en propio beneficio. El cóctel de la felicidad estaría potenciando, por tanto, un clima social de inmoralidad relacionado además con una creciente y peligrosa distinción entre clases morales. La única manera de evitar esta situación sería logrando que el consumo de los mejoradores de la conducta fuera general, pero entonces nos encontraríamos con el clásico dilema felicidad-autonomía. Y es ante dicha disyuntiva en la que mejor se entienden las motivaciones de algunas de las más radicales argumentaciones transhumanistas en defensa del imperativo ético de la mejora moral. Si una intervención (genética, neurológica, o del tipo que sea) es tecnológicamente beneficiosa para la prole, los padres, todos, están obligados moralmente a consentir su aplicación en los hijos (Savulescu 2007). La contrarréplica a dicho argumento es que, en efecto, muchos de los efectos adversos sociales relacionados con los usos tecnológicos para la mejora moral se evitarían eliminando la libertad individual para elegir el propio futuro y el de los hijos, pero su coste es altísimo y, como aquí vengo a defender, altamente inmoral.

Hay todavía un tercer nivel de carácter eminentemente especulativo, pero no por ello menos importante. ¿Qué entendemos por mejora moral? Creo que este asunto es el primero que habría que aclarar antes de empezar a discutir los problemas inherentes a los otros dos niveles arriba mencionados. De hecho, gran parte de la literatura dedicada a este asunto obvia la cuestión o parte de definiciones cuya verdad se da por supuesta y admitida, lo que genera un sinfín de errores categoriales, malentendidos y discusiones bizantinas que hubieran podido evitarse fácilmente. En este tercer nivel sitúo el inicio de este artículo, en el que, por un lado, criticaré la ética crepuscular que subyace en muchas de las propuestas transhumanistas sobre el empleo de la tecnología para la mejora moral para, a continuación, defender algunas posibles alternativas que pivotan en torno a la reconexión sujeto-

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
naturaleza mediante la creación artística. del último hombre.

Tres definiciones de mejora moral

En el debate contemporáneo que han suscitado las tesis transhumanistas creo posible englobar en tres bloques principales, las distintas definiciones de mejora moral. El primer bloque está constituido por aquellos que ponen la conducta en el centro de la diana tecnológica. Por ejemplo, para John Harris, la mejora moral no vendría a identificarse por cambios en la intención o la motivación “sino en función de su efecto” (Harris 2014). En lo que a la libertad de acción se refiere, este bioeticista británico parte de supuestos *compatibilistas* y, por tanto, de una idea de libre albedrío de carácter débil y de rango meramente práctico –*the common or garden freedom*-. Para Harris, la tecnología no ejercería un efecto distinto sobre la conducta moral que la que ejerce la educación, los hábitos alimentarios o el clima, o, por lo menos, es a este nivel donde cree que sería legítimo la intervención tecnológica. Harris no aclara, sin embargo, los criterios que separan el nivel de las causas físicas deterministas del nivel de la responsabilidad humana. Esta ambigüedad es grave pues se juega con ella una deriva conductista hacia la eugenesia positiva. Con todo, detrás de la propuesta más sofisticada de Harris hay un sinfín de simpatizantes dentro de la comunidad científica –probablemente hacen de este bloque el mayoritario–, hombres y mujeres de ciencias que abanderan, si no el entramado argumentativo, sí la idea de fondo: la tecnología debe emplearse para inducir esos comportamientos considerados por la sociedad como moralmente buenos.

El hiperindividualismo y la cada vez mayor oposición a una idea fuerte de responsabilidad moral son dos creencias solo supuestamente antagónicas, y ambas se sostienen la una a la otra gracias al horizonte de sentido líquido que triunfa en nuestra posmodernidad. En este horizonte nada es incompatible con nada a condición de que el individuo sostenga sus ideas solo a nivel superficial. Así, cunde el sentimiento de exculpación naturalista en el que el asesino se rebaja a condición de león, o quizá de volcán, para exonerar su delito. Y este es el mismo individuo que adopta actitudes crecientemente totalitarias en las que, por un lado, culpa al prójimo de no ser como él y, por el otro, busca tecnologías con las que cambiarlos y, si no, centros donde recluirlos. Ambas ideas causan una homogeneización radical de la sociedad que alcanza incluso a las comunidades de creyentes, en la medida en que éstas van infiltrando viejas sensibilidades puritanas en las que cunde la idea de que bueno es quien se

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
comporta bien. Otro signo de dicha homogeneización es la extendida identificación de **de último hombre**, especialmente en las universidades, entre el término moral y el de ética, y del que la propia expresión *mejora moral* es víctima. Porque es frecuente encontrar en la literatura académica, y no en pocas ocasiones en las aulas, el uso equívoco de ambos términos. Merece la pena repasar la diferencia.

La ciencia moral estudia los usos y costumbres –las normas– que imperan en una sociedad. Puede dividirse en dos secciones diferenciadas pero conectadas: una sección descriptiva, que estudia las ideas de bien y mal que subyacen a las normas, las características de las reglas de conducta, las relaciones entre normas, sus causas y efectos, etc.; y una sección normativa en la que, partiendo de los fines que subyacen a dicho sistema normativo, se reflexiona sobre nuevas y mejores maneras de alcanzarlos. La ética, por otro lado, mueve a la reflexión sobre la verdad de lo bueno y malo, es decir, tratar de contestar la pregunta de si lo que nos mueve al bien es realmente bueno. También puede dividirse en una sección descriptiva, que gira en torno a la idea de bien en cuanto bien, y una sección normativa, práctica, que reflexiona sobre la idoneidad de los medios para alcanzar el bien pensado (Santos 1975, 1999). Repárese en que esta sección normativa es parecida a la dimensión normativa de la moral, aunque las distingue una importante diferencia. La ética normativa se funda en la ética descriptiva, por tanto, en una reflexión sobre el bien, mientras que la moral normativa se funda en una moral descriptiva y, por tanto, en un presupuesto de lo que es el bien. Este presupuesto puede ser la perdurabilidad del grupo social en el que se dan las reglas o también, como es más del gusto tardo-moderno, la supervivencia de los individuos que integran el grupo social.

La idea de mejora moral en este primer bloque, de la que definición de Harris es paradigma, se circunscribiría bajo la modalidad de moral normativa, tal como acaba de quedar definida. Su formulación es recurrente en los enfoques naturalistas y puritanos, pues ambos comparten una misma férrea defensa de las ideas de partida, que toman por certezas, ya sean éstas materialistas o espiritualistas. En la práctica, esto supone la legitimación del uso de tecnología para el arraigo de ideas y prácticas sociales, y también para la mejorar de la racionalidad práctica, esto es, la capacidad de un individuo para juzgar los medios más adecuados para alcanzar dichas metas. La tecnología obraría como un potenciador o incluso sucedáneo argumental, en tanto que impulsaría al individuo a elegir y moverse hacia la meta programada por el *ingeniero moral*.

Biotecnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular del último hombre.

La potencia de la libertad.

No hace falta entrar en demasiadas explicaciones sobre por qué propuestas como la de Harris levantan agrias acusaciones de impulsar futuros distópicos al estilo del imaginado en *Un mundo feliz* por Aldous Huxley, y en el que “[u]no cree las cosas porque ha sido condicionado para creerlas” (Huxley 1946, p. 437). Hablaremos con más detenimiento de esta novela y, sobre de todo, de su autor, en los últimos epígrafes.

De estos condicionamientos pretenden cobrar distancia quienes defienden otra de las más populares definiciones de mejora moral, en la que ahora sí, entra en juego una idea fuerte de libertad. En este segundo bloque habría que catalogar propuestas como las de James Hughes, para quien la tecnología puede facilitar el aumento de la virtud, sobre todo, en la medida en que permitiese “tomar el control consciente de nuestras vidas para construir el tipo de carácter que queremos tener” (Hughes 2011). En esta segunda definición, la ética normativa desplaza a la moral normativa por tres condiciones. Se asume, en primer lugar, que, en toda toma de decisiones, es preciso examinar la verdad del bien al que aspira y sus alternativas -hacer previamente una ética descriptiva-. En segundo lugar, se defiende que el individuo no puede delegar este examen a otro, aunque la colectividad o tradición sean de gran provecho para dicho análisis individual. Por último, se rechaza la idea de que baste la mera consideración de bondad del objeto para que el sujeto lleve la acción a término. Esta tercera condición tiene su razón de ser en que la mayoría de las personas necesitan saber que tienen voluntad, fuerza suficiente, como para detener las acciones acometidas y emprender su contraria. Serían muchos los que rechazasen una tecnología que condujera irremediabilmente a conductas altruistas o pacíficas al juzgar que su obrar el bien debiera ser siempre libre, y esto parece solo posible en la medida que sea posible también obrar el mal.

En estas tres condiciones se sostiene la experiencia de control de la propia vida y también un tipo de sociedad donde el uso tecnológico para la mejora moral, lejos de promover la homogeneidad social, resultaría un potente catalizador del diálogo pluralista y la conciencia democrática. Porque la mejora tecnológica no estaría ya centrada en la consecución de determinadas conductas morales sino dirigida hacia dos objetivos: primero, el aumento de las capacidades asociadas a la reflexión ética -por ejemplo, estimulado la actividad de la corteza prefrontal, vinculada con las funciones de evaluación y planificación de metas;

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular del último hombre, segundo, la fortaleza de la autonomía moral contra todo aquello que impida al individuo convertirse en lo que desea (Tassy et al 2012, Choy, Raine, Hamilton 2018). No casualmente, los lóbulos frontales parecen también estar relacionados con la capacidad de control de la inhibición y no es disparatado imaginar que la tecnología del futuro pueda optimizar la actividad de dichas áreas (y otras hasta ahora desconocidas) para robustecer lo que otrora vino a conocerse como las virtudes de la templanza (con ella se hace posible resistir los cantos de sirena de los estímulos positivos), y de la fortaleza (resistir los embates de los estímulos negativos). Como es obvio, hay otras muchas dianas secundarias que no carecen de importancia. Por ejemplo, la tecnología podría operar sobre la memoria, para mejorar nuestra capacidad para recordar y olvidar a deseo propio, o sobre la imaginación, para impulsar la creación de fines realmente alternativos hacia los que orientar la acción. Son cada vez más las investigaciones que se están realizando sobre el llamado *cerebro moral*, y ya en algunas investigaciones se pretende dar el salto de la búsqueda de indicaciones terapéuticas a la búsqueda de indicaciones mejoradoras (Darby & Pascual-Leone 2017). Finalmente, para Hughes, este tipo de mejoras podrían implementarse en la progenie sin esperar a la mayoría de edad dado que no suponen un condicionamiento orgánico real sino todo lo contrario, pues el empoderamiento tecnológico les abriría horizontes que las personas no mejoradas jamás podrían alcanzar.

En la definición de Hughes subyace una creencia diferenciadora respecto de lo que luego veremos que caracteriza el tercer bloque de propuestas. La vida moral, sobre la que reflexiona y que elige cada individuo, es una construcción cuyo valor se adquiere y se asienta en la decisión del agente. En último término, el fin es bueno y verdadero porque es elegido. Pero por qué se ha elegido éste y no otro es una pregunta para el que el espectro de respuestas posibles es interminable y nunca determinante –placeres, reconocimiento, superación de obstáculos y alcance de más altas metas, etc. La mejor de las respuestas posibles es, por tanto, la que apela a la arbitrariedad: el agente construye su vida por ser como es en las circunstancias que le rodean. Pero si es por este modo de ser por lo que elige lo que elige, entonces otro modo de ser u otras circunstancias desencadenarían diferentes elecciones. La libertad es aquí, en conclusión, fundante y, por eso mismo, siempre arbitraria. Coherentemente, la reflexión sobre los fines perseguidos y la creación de otros nuevos cumpliría un papel meramente dispensador: la elección puede ser fundacionalmente arbitraria, pero cuantas más posibilidades donde elegir, mayor incremento de libertad experimentaría el agente –similar a la diferencia que existe entre la experiencia de elegir a

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
ciegas en un buffet de tres platos o la experiencia de elegir en uno de diez-del último hombre.

Es en este elemento diferenciador donde encontramos las principales críticas a las propuestas del segundo bloque. Su interpretación de la ética normativa pudiera derivar escenarios en los que los individuos fueran demasiado diferentes, no solo para compartir proyectos, sino para llegar a los mínimos consensos que exige la constitución de cualquier sociedad –y mucho más una sociedad democrática-. La propia igualdad entre ciudadanos se pondría en riesgo en una sociedad donde la brecha tecnológica, y, sobre todo la brecha moral, se ensanchase excesivamente. Este asunto suele tratar de solventarse, como apunta David DeGrazia, proponiendo estrategias tecnológicas a medio camino entre el primer y el segundo bloque. A la mejora de las capacidades éticas, se añadirían otras de carácter netamente conductual (que arriba he descrito dentro de moral normativa) y que estarían relacionadas con la optimización de las relaciones sociales, por ejemplo, la mejora de la empatía y el deseo de relaciones justas (DeGrazia 2014).

Otras soluciones que aparecen de modo recurrente en la literatura bioética para el mismo problema buscan complementar este uso de la tecnología para la promoción de comportamientos pro-sociales con contratos sociales de calado neokantiano, por ejemplo, el propuesto por John Rawls en su Teoría de la Justicia (Norbert 2016). El punto débil de este sistema de obtención de consensos bajo condiciones de igualdad es que, en el contexto de la mejora moral, hablamos de proyectos y no solo de capacidades, lo que significa que no necesariamente un hombre mejorado moralmente tendría por qué hacer suyo el ideal de la igualdad –recordemos que, en este segundo bloque, la libertad tiene un carácter fundacional sobre el objeto de elección. Unos pocos superhombres podrían diseñar una sociedad netamente utilitarista en la que el logro de los fines esperados dependiera en buena medida del trabajo de un abundante número de esclavos. Y para ellos sería buena porque, en último término, lo han decidido así. El asunto es grave porque, en definitiva, esta propuesta moral de cariz constructivista pondría en riesgo los derechos humanos no solo de las minorías.

Estética crepuscular.

Merecen también ser tenidas en cuenta otro grupo de críticas dirigidas a las propuestas libertarias de la mejora moral –seguimos en el segundo bloque-. Son las que apuntan a unas experiencias de alienación que parecen relacionadas con el desencantamiento del mundo. Porque, como argumenta el filósofo canadiense Charles Taylor, hacer depender las fuentes

Biotecnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
de la moral de un acto de decisión individual rebaja las fuerzas de atracción del producto moral.
de último nombre.

La libertad moderna se logró cuando conseguimos escapar de horizontes morales del pasado. La gente solía considerarse como parte de un orden mayor. En algunos casos, se trataba de un orden cósmico, una «gran cadena del Ser», en la que los seres humanos ocupaban el lugar que les correspondía junto a los ángeles, los cuerpos celestes y las criaturas que son nuestros congéneres en la Tierra. Este orden jerárquico se reflejaba en las jerarquías de la sociedad humana. La gente se encontraba a menudo confinada en un lugar, un papel y un puesto determinados que eran estrictamente los suyos y de los que era casi impensable apartarse. La libertad moderna sobrevino gracias al descrédito de dichos órdenes. Pero al mismo tiempo que nos limitaban, esos órdenes daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social. Las cosas que nos rodean no eran tan sólo materias primas o instrumentos potenciales para nuestros proyectos, sino que tenían el significado que les otorgaba su lugar en la cadena del ser [...] Al descrédito de esos órdenes se le ha denominado «desencantamiento» del mundo. Con ello, las cosas perdieron parte de su magia (Taylor 1994, 38).

Un bien que depende del arbitrario capricho de un *artista solitario*, utilizando los términos del autor, es menos atrayente que otro en el que se perciben visos de objetividad y que además conecta a los agentes con todo lo que queda al otro lado de la epidermis.

Es fácil entender por qué si el color de los ideales se vuelve más y más gris, el sujeto moderno acaba convencido de estar *habitado por la nada*, como bien desarrolló Jean-Paul Sartre en su etapa existencialista. La primera consecuencia de esta creencia es una creciente angustia, que “es el reconocimiento de una posibilidad como mi posibilidad, es decir, se constituye cuando la conciencia se ve escindida de su esencia por la nada o separada del futuro por su libertad misma” (Sartre 1944, 71). Es el precio de atribuir a la libertad humana un carácter fundante. La segunda consecuencia, muy asociado al aburrimiento al que suelen conducir el abandono en los pequeños placeres (lo que resta en un mundo desencantado), es el descubrimiento que hace el individuo de sí mismo como *pasión inútil*, expresión también sartriana. Este pensamiento suele expresarse bajo experiencias de descorporeización (*disembodiment*), es decir, una profunda desconexión, alienación, entre individuo y mundo. El despliegue de posibilidades al que está abierto el sujeto puede ser vastísimo, pero no por ello suficientemente sugerente como para que merezca una sola acción, ni mucho menos la

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular lucha por esa existencia que caracteriza el ser de los vivientes. La muerte es el fin de esta luz tan oscura, la solución más radical y cercana. Otra solución, muy del gusto posmoderno, consiste en crear ficciones capaces de reencantar un mundo poblado de individuos que ya no aspiran a la verdad. La tecnología resulta muy útil para esta misión persuasiva que consolida esta sociedad de la imagen que sufrimos, y que los defensores del segundo bloque no dudarían en calificar como aplicaciones para la mejora moral colectiva.

Ética crepuscular es el término que mejor expresa, a mi juicio, este modo intermedio de estar en el mundo y que transita entre una época que está siendo dejada atrás, altamente motivacional, y otra que está llegando, y en la que la existencia humana se percibe problemática en extremo. La palabra crepúsculo define la claridad que hay por la mañana, antes de la salida del sol, y la que resta por la tarde después de la puesta de sol. La metáfora lumínica apelaría a este segundo momento, en el que la fuente por la que las cosas se hacen visibles y atractivas, el sol, ha desaparecido de la vista del hombre posmoderno, pero no así su influjo en ellas. Esta situación puede inducir dos creencias erradas: a) las cosas brillan por sí mismas, lo que significa que las cosas son lo que parecen; y b) es el ojo humano el origen de la luz y, por ende, las cosas son lo que queramos que sean. La creencia a) subyacería como implícito en las propuestas del primer bloque de definiciones de mejora moral, y la creencia b) lo mismo, pero en el segundo bloque. Pues bien, la principal debilidad que con esta metáfora lumínica es posible detectar en ambas concepciones es que se sostienen y se siguen porque, aunque la luz está menguando, ésta sigue estando presente y alimentando los corazones humanos. Si la noche llegara, los defensores del conductismo moral sufrirían por sí mismos el horror de una sociedad en la que la razón y la libertad son excluidas, y los defensores del construccionismo libertario experimentarían toda la angustia y la náusea de estar frente a un futuro que es nada y que, como luego veremos, es una nada activa que penetra y arrebató el significado a nuestro presente.

Los últimos hombres.

Hay otro motivo por el que siento deferencia por la expresión ética crepuscular. Friedrich Nietzsche se encuentra entre los filósofos más citados por los intelectuales transhumanistas. En el pensamiento del filósofo alemán -para algunos, padre de la posmodernidad- también se propone la radical transformación del ser humano, fin para el cual es necesario acabar con los errores del pensamiento y, sobre todo, del pensamiento moral, poner fin a los viejos

Bioteología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular de los escrupulosos esencialistas que nos atan al hombre viejo y devolver a los concubinos del futuro hombre malo su verdadero valor. Es en particular en *La genealogía de la moral* donde Nietzsche definirá lo bueno como todo lo que otorga vida, y vida entendida como actividad vital, lo que se mueve al mismo tiempo que se afirma y porque se afirma. “¡Nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!” (Nietzsche 1887a, 42). Enemigo de lo bueno es, así, aquello que impide a los hombres superiores cumplir con ese destino, una idea que los defensores de la corriente transhumanista identificarían con todo aquello que impide la transformación tecnológica del ser humano.

Uno de los más poderosos enemigos contra la felicidad (bien), afirma Nietzsche en *El ocaso de los dioses*, es el propio pensamiento racional. “La cultura occidental está viciada desde su origen. Su error, el más pertinaz y peligroso de todos, consiste en instaurar la racionalidad a toda costa” (Nietzsche 1887b). A este pasaje suelen apelar muchos de los defensores a ultranza del uso tecnológico de la mejora moral del segundo bloque. En concreto, con él pretenden defender sus tesis sobre la posición fundante de la libertad. No es la racionalidad sino la voluntad la que otorga el valor de las cosas, esto es, su bondad y color. Es el caso, por ejemplo, de Stefan Sorgner, para quien el transhumanismo es un proyecto científico, sobre plano, del advenimiento del superhombre nietzscheano (Sorgner 2009). Es justo reconocer, no obstante, que no todos los transhumanistas aceptan el apadrinamiento de Nietzsche, como es el caso de Nick Bostrom, por ejemplo. Sin embargo, tal como defiende Marina García-Granero, probablemente lo que mueve la postura de Bostrom es el miedo a que el transhumanismo sea identificado con uno de los considerados profetas del nacionalsocialismo. Por eso, Bostrom prefiere afirmar que el transhumanismo está más cerca del pensamiento de John Stuart Mill, defensor de un utilitarismo que, “tanto en el programa transhumanista como en el imaginario popular, perciben como una doctrina hedonista de disminución general del sufrimiento y mayor felicidad para el mayor número” (García-Granero 2020). Esta afirmación sitúa a Bostrom atendiendo a lo dicho, más cerca del primer bloque que del segundo. En todo caso, y como voy a argumentar a continuación, el pensamiento de Nietzsche no comulgaría con ninguno de los dos bloques.

El ocaso que preconiza Nietzsche no solo afecta a los dioses tradicionales griegos o judeocristianos, sino también otros más modernos como, por ejemplo, el ídolo del libre albedrío. En el sexto apartado de *El crepúsculo de los ídolos* denuncia el error de *la voluntad libre*, sobre el que escribe:

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
Se ha despojado de su inocencia al devenir cuando este o aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de querer-encontrar culpables" (Nietzsche 1887b, 68-69).

Hoy diríamos que las ideas de Nietzsche son cercanas al compatibilismo defendido por Bostrom. Es irracional y además de un gran peso para la conciencia creer que las decisiones humanas se funden sobre sí mismas. Pero además el filósofo alemán también desea derribar otros dos ídolos: el de la racionalidad (el dios de la Ilustración como lo denominará), y el del hedonismo. Ambos son ídolos y pilares del primer bloque de propuestas sobre una propuesta de mejora moral que, recordémoslo, aspira a un superhombre bajo criterios estrictamente objetivos y, en particular, científicos. Nietzsche, antirromántico y, a la vez, antirracionalista, imputaría a todos ellos, Bostrom incluido, el conformar lo que él denominó el grupo de *los últimos hombres*, aquellos que habiendo pretendido llegar al fondo del misterio humano, asumen el privilegio de las definiciones... y mejoras. En *Así habló Zaratustra* escribirá:

¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. '¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?' -así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. 'Nosotros hemos inventado la felicidad' -dicen los últimos hombres, y parpadean (Nietzsche 1883, 41).

Reducir los individuos o la vida misma a una teoría sacada de la mente humana le resulta tan presuntuoso y obtuso como tener certeza de lo que la felicidad conlleva. Y no merecen palabras menos severas, en el planteamiento de Nietzsche, quienes pretenden *construir* una idea de la felicidad a base de afirmaciones de la voluntad. A este respecto son también célebres las palabras de Alexis de Tocqueville, otro de los grandes oráculos de la posmodernidad, cuando escribe:

[S]i quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos podría producirse el despotismo en el mundo, veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma (Tocqueville 1835, II, 370).

Con todo lo que separa ambos autores, Nietzsche aprobaría este texto palabra por palabra. Por ejemplo, también en *Así habló Zaratustra* ironiza:

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche, pero honta. de último hombre. la salud [...] En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son libertinos. Pesadumbre y horror es para ellos el héroe. Mas por mi amor y mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes al héroe que hay en tu alma! ¡Conserva santa tu más alta esperanza! [...] Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! «Uni-forme» se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubren! (Nietzsche 1883, 42, 79 y 83).

Uno de los rasgos con los que Nietzsche identifica al grupo de los últimos hombres es el de la homogeneización; y otro, la pérdida de la inercia vital, o alienación, como antes he denominado. Esta ralentización empieza con la caída en una existencia vulgar y acaba en la más penosa de las atimias.

Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. ¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! (Nietzsche 1883, 40-41).

Para el filósofo del superhombre, la hora crepuscular es mucho más amplia de lo que la mayoría de los transhumanistas estarían dispuestos a aceptar, entre otras razones porque les alcanza. Ellos son también los últimos hombres. Y bajo estas consideraciones justifico mi elección del término *ética crepuscular* para expresar los espejismos y males que se ciernen sobre los horizontes vitales posmodernos, y en los que las discusiones sobre los usos tecnológicos para la mejora moral son un magnífico ventanal desde los que asomarse.

El arte como medio de conocimiento.

Nietzsche no es un filósofo del ocaso sino del mediodía. Pretende despreciar a los ídolos (falsos dioses) pero no destierra de su pensamiento aquello de divino, o si se prefiere llámese *Mysterium Magnus*, que es donde localiza la fuente de luz gracias a la cual los seres humanos, nunca han dejado de caminar hacia su destino. Por el momento. Sobre este misterio gira su propuesta ética, que es a la vez una teoría estética. Sin ella, su llamada al nihilismo –por el que desgraciadamente se ha hecho más famoso– caería en el vacío y en la angustia, que es justo lo que pretende evitar. Examinar algunos de los rasgos de su solución permitirá introducirnos de la mejor manera posible en el tercer bloque de propuestas que aquí vamos a pasar a examinar a continuación sobre los usos tecnológicos para la mejora

Biotecnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular moral. Empecemos con otro de sus más famosos textos, *Ecce Homo* Nietzsche, donde escribe:

¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron inspiración? En caso contrario, voy a describirlo. Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero médium de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo, algo que le conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma -yo no he tenido jamás que elegir (Nietzsche 1908, 97).

El artista guía nuestra inspiración con su inspiración, es él quien facilita el camino hacia la felicidad, siempre nueva, nunca acabada, en continua transformación, como el hombre mismo, cuyo reloj viene marcado por el día y por la noche. Pues bien, es este contexto, y no en el que presenta habitualmente el transhumanismo, en el que hay que entender el famoso fragmento de *Así habló Zaratustra*:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, - una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso* (Nietzsche 1883, 38).

Nietzsche presenta a Zaratustra como un filósofo, o mejor, como uno de esos filósofos que imaginaba anteriores a Sócrates, cuando conocimiento, arte y vida eran indistinguibles y, por ello, capaces de dotar de sentido la vida -hacerla vivible-. Pero, sobre todo, filósofo con *intuición*, término que asocia, de la siguiente manera, a la experiencia estética:

Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras se torna lento; un completo estar-fuera-de-sí, con la clarísima conciencia de un sinnúmero de delicados temores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad, en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz; un instinto de relaciones rítmicas, que abarca amplios espacios de formas -la longitud, la necesidad de un ritmo

Bioteología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular amplio son casi la medida de la violencia de la inspiración, una especie de ~~continuo~~ ^{del último hombre.} presión y a su tensión... Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad... La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla (Nietzsche 1908, 97).

En Nietzsche queda claro que la experiencia que el arte proporciona no encierra al individuo sobre sí, sino que saca al artista (o al que contempla su obra, en menor medida, ya lo veremos) de su ensimismamiento, de su parálisis, que es también ignorancia y muerte en vida. Aún más, para el filósofo alemán, tal experiencia es un modo de acceso a la realidad, un tipo de conocimiento, olvidado por el pensamiento occidental y que, a su juicio, debe estar en el origen y base del resto de tipos de conocimiento, so pena de quedar deslegitimados. A esto se refiere cuando escribe:

Parece en realidad, para recordar una frase de Zaratustra, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen para símbolo («Aquí todas las cosas acuden acariciadoras a tu discurso y te halagan: pues quieren cabalgar sobre tu espalda. Sobre todos los símbolos cabalgas tú aquí hacia todas las verdades... Aquí se me abren de golpe todas las palabras y los armarios de palabras del ser; todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí»). -Ésta es mi experiencia de la inspiración; no tengo duda de que es preciso remontarse milenios atrás para encontrar a alguien que tenga derecho a decir “es también la mía” (Nietzsche 1908, 97).

La inspiración artística nos abre al mundo de un modo radical en el que ya no somos nosotros los que nos sumergimos en la realidad con teorías e instrumentos, sino que son las realidades las que salen al paso del artista-filósofo queriendo ser manifestadas y acabadas. Nietzsche es un antirracionalista que no renuncia a la verdad, y un antirromántico para quien la experiencia estética es la piedra angular de su antropología. Su filosofía es un intento de conciliar lo objetivo y lo subjetivo, la razón y la emoción, y todo ello con la vida. Es más, asume una idea que crea un abismo entre su posición y la posición transhumanista: el fundamento último de todo aquello por lo que el hombre es lo que es, por lo que crece y se transforma sin término, y que nutre su imaginación y creatividad, este fundamento está fuera de su alcance. Hay, por tanto, algo *dado* y algo *autodeterminado* en el ser humano, dos principios que crean una tensión en la cual la vida emerge y se manifiesta. En torno a esta

Biotecnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
dicotomía giran el tercer bloque de propuestas en torno a los usos tecnológicos para la
del último hombre.
mejora moral.

Despreciadores de cuerpos.

Nietzsche expresa la tensión entre lo autodeterminado y lo dado con la distinción entre el «yo» (*Ich*) y el «sí-mismo» (*Selbst*). El *yo* proporciona la fuerza formal y figurativa y en él se sostiene la creencia en la identidad personal, como realidad indivisible y única, que es una creencia práctica, como todo lo que en el *yo* acontece, y que permite a la vida subsistir en el tiempo. Es por el *yo* por el que la realidad se nos presenta también múltiple y habitada por formas con las que construimos teorías científicas y filosofías para hablar de la esencia de las cosas. En el *sí-mismo*, en contrapartida, se fundan los sentimientos sobre el carácter plural y cambiante del ser humano. Este segundo tiene carácter primordial pues es la raíz de la existencia y en él se otorga su sentido último, que es el del devenir perpetuo que habita el corazón humano y la entera realidad. Sin embargo, sin el poder engañoso del *yo*, capaz de estructurar estas fuerzas desatadas en patrones racionales de sentido, el *sí-mismo* se consumiría como esas serpientes que, confundiendo su propia cola con la de otros ofidios, acaban devorándose a sí mismas.[1]

Los fines a los que aspiran los seres humanos encuentran su origen y sentido en el *sí-mismo*, defiende Nietzsche, lo que implica que son eminentemente irracionales e instintivos. Es ahí donde surge la fuerza, denominada *voluntad de poder*, que crea los valores que luego el *yo* tratará de alcanzar con todos los recursos que están a su disposición, incluido el más característico, la generación de ficciones. Todo medio es legítimo excepto uno, avisa Nietzsche, que es lo que pueda interponerse o falsear todo lo que llega al teatro de la conciencia a través de los sentidos, que es la puerta entre el *sí-mismo* y el *yo*. Esta es la acusación que lanza Nietzsche a la religión y la metafísica, desde los tiempos de Sócrates por lo menos, y con no menos contundencia a las ciencias exactas de su tiempo -recordemos que el positivismo, fiel hijo de la Ilustración, era uno de los pensamientos de moda-. Todos ellos son culpables de emancipar la razón de los sentidos y así, haber desconectado al *yo* del *sí-mismo*, que es su fuente de valores, su fuerza, su sentido y su destino -aun cuando este sea el más trágico, el del uróboro-. De nuevo vuelve a aparecernos el problema de la alienación.

Nietzsche reprocha a las ciencias haberse concedido el logro de entender qué es la vida. Pero

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
la vida no puede ser entendida, al menos la que expresa el *sí-mismo*, que es el último hombre. movimiento, inabarcable y caótica. La razón no puede ir más allá del yo, ni jugar a otro juego que el del concepto y las ficciones –recordemos que son instrumentos de la voluntad de poder y no fuentes- (Álvarez 2012). La razón objetiva no puede ir más allá del bien y del mal, esto es, alcanzar el manantial de valores. Tan solo le es lícito trabajar con el bien y el mal que le son dados. De ahí surge su idea de elevación hacia el superhombre: hemos primero de beber de dicho manantial para transformarnos de camello a león, para vencer los prejuicios y las pasiones esclavas; y luego de león a niño, para alcanzar la inocencia, conectarse con el cuerpo, una vez que el corazón ha sanado de desencantamiento.[2]

Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, – tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo. Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su final. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el final de todas las cosas: tan vanidosos son. Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el *sí-mismo*. El *sí-mismo* busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu. El *sí-mismo* escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El *sí-mismo* domina y es el dominador también del yo (Nietzsche 1883, 64-65).

Lejos de ser un planteamiento obsoleto, esta crítica al positivismo recuerda a la realizada por Richard Rorty al cientificismo y, en especial, a quienes defienden que el sistema nervioso central puede generar conocimientos verdaderos (Echarte 2011). Para el filósofo estadounidense y padre del neopragmatismo, un órgano como el cerebro, ocasionado en un universo tal como el que propone el evolucionismo (regido por leyes físicas ciegas y de selección natural) y que, por tanto, cumple con una función de adaptación al medio, no puede cruzar el abismo ontológico que separa lo práctico de lo verdadero. No puede ser espejo de la naturaleza.[3]

Si el *sí-mismo*, el cuerpo, en definitiva, es territorio *tabú* a la razón, entonces las razones que puedan esgrimirse para su modificación suponen una transgresión sacrílega de todo lo auténtico que hay en el ser humano. “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?” (Nietzsche 1883, 65). En consecuencia, el intento de mejorar el cuerpo y, en especial con fines morales, no es sino otra manifestación más del error de aquellos a los que Nietzsche denomina los

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
despreciadores de cuerpos. Porque igual yerran, según él, los que consideran al cuerpo la tumba del alma, que los que creen que el cuerpo es el vehículo a disposición del yo. “¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre! (Ibidem 66). Podríamos preguntarnos, ¿por qué entonces dichas inclinaciones transformadoras? ¿Por qué ese empeño alienante del yo? Su respuesta tiene que ver con el sentido trágico de una existencia rendida a su irremediable final.

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar y el valor y la voluntad? El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad. Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: – crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ése es todo su ardiente deseo (Ibidem 65-66).

Es el final del último hombre, un ser paralizado ante una realidad en la que no encuentra ya significado y en la que, por tanto, se ve incapaz de hacer lo que es propio a la voluntad de poder. El juicio de Nietzsche es severo pues no cabe marcha atrás para tal hombre, ni debe haberla. Sobre esta maldición escribirá:

Para hacer eso [crear], sin embargo, es ya demasiado tarde para él: –por ello vuestro sí-mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo [...] Y por eso os enojáis ahora contra la vida y contra la tierra. Una inconsciente envidia hay en la oblicua mirada de vuestro desprecio (Ibidem 66).

Si hacemos caso a estas últimas palabras, los defensores de la corriente transhumanista, lejos de aspirar a un cielo secular de buenas conductas o elevadas capacidades, lo que en el fondo anhelan, parafraseando una expresión de quien fue y sigue siendo uno de los mayores expertos del pensamiento de Nietzsche, Martin Heidegger, de nuevo, lo que anhelan es abrir el cofre de la nada que es la muerte.

Intuiciones estéticas.

Para el vitalismo de Nietzsche, la transformación tecnológica es una decisión aberrante, tanto más sabido que juzga la elección por el suicidio como una elección preferible a dicha

transformación, y en el contexto del canto a la vida que pretende ser la obra del pensador alemán.

Yo os elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero. ¿Y cuándo querré? –Quien tiene una meta y un heredero quiere la muerte en el momento justo para la meta y el heredero. Os ensalzo la muerte mía, la muerte soberana que vendrá cuando yo quiera (Nietzsche, 1883, p. 119).

La muerte del último hombre, representada en *Así habló Zaratustra* con la escena del volatinero o funambulista, es imagen de cómo la aceptación de la muerte es una expresión más del impulso vital, de la elección de vivir. Porque cuando esta afirmación de la existencia cesa, cuando la voluntad de poder se debilita, alargar la vida, para Nietzsche, es negarla. Ahora bien, la elección por la muerte es solo una de las muchas expresiones de la voluntad de poder, como lo es también, el deseo de dominio o de venganza. Pero mejor que estudiar los tipos y naturaleza de tales deseos, voy a centrar aquí la atención en el camino que propone para escuchar la voz del cuerpo que, como luego defenderé, es clave en el tercer bloque de propuestas sobre el uso tecnológico para la mejora moral.

Una primera tarea consiste en utilizar el pensamiento racional como martillo o taladro con el que ir derribando los muros levantados entre el *yo* y el *sí-mismo*. Esto implica deshacer los errores que la metafísica y la moral crearon a lo largo de la historia y que se fijaron en la conciencia y en la sensibilidad del hombre occidental.^[4] Una segunda tarea es atender las cuestiones fácticas, especialmente históricas, para localizar el momento en el que se produce el principal hito en el proceso de alienación del *yo* respecto del *sí mismo*, es decir, el momento en el que el individuo comienza a identificarse con un *yo* reducido a objeto puro y hermético. Es también entonces cuando comienza la búsqueda de valores exteriores (fuera de *sí mismo*) con los que poder identificarse. Este suceso resulta doblemente trascendental en la historia de la humanidad, con repercusiones metafísicas, pero también éticas y políticas, y en torno al que Nietzsche hace girar toda su *teoría de la transvaloración*. Nietzsche no busca hacer psicoterapia, no pretende resolver un trauma del pasado a base de enfrentarnos a él. Todo lo contrario, lo que predica es un olvido voluntario, individual y social, de lo que condujo al ser humano al estado actual de desdicha. El propósito de esta segunda tarea consistiría, por el contrario, en recordar el estado de inocencia previo a dicho terrible hito, y con el fin de convertir este paraíso perdido en la meta del superhombre. El futuro y no el pasado es lo que salva. Contrástese este horizonte con la promesa transhumanista, un

Biotecnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
cielo mecánico o virtual, en el que la naturaleza originaria queda superada. **El contradiendo no**
puede ser más marcado.

Nietzsche sitúa la inversión de los más altos valores con la escuela socrática, que luego Platón y Aristóteles apuntalarían. Con ellos se invierte la posición hegemónica que el sí-mismo mantiene respecto al yo, de tal modo que el devenir, lo material y el impulso son dispuestos en la superficie y hechos dependientes de aquello a lo que se va a conceder mayor valor e incluso, mayor cota de realidad, esto es, la idea -formal, única, individualizada y suprasensible-. Para expresar esta idea, Nietzsche utiliza dos figuras de la mitología clásica, Apolo, dios del sol, el sueño y la belleza, y Dionisio, dios del vino, los excesos y el éxtasis. Con el giro socrático, Nietzsche sostiene que el culto a Dionisio, con todo lo que representaba, de unidad vida-pensamiento, fue cediendo espacio a un dios que prometía profecías y curaciones, seguridades y éxitos, aunque al más alto coste, la confrontación cuerpo-espíritu, y el olvido de la suprema verdad, aquella que el ser humano merece saber y que es la fuerza, el alma, de la existencia: todo surge y se mueve bajo el principio del caos y el devenir. Es una verdad monstruosa o, mejor, trágica, pues implica descubrir que el impulso de la voluntad de individualizar y distinguir, de dar formas y permanencia a las cosas de este mundo, no responde al verdadero ser de realidad ni logra tampoco conquistas significativas en esa dirección. Nietzsche llama a recuperar esta verdad, el horizonte de la vida como tensión y problema, pues es ahí donde las acciones humanas pueden adquirir brillo y, de esta forma, aprender a superarse sin término, que es principal signo del superhombre.

Este ascenso empieza con la heroica aceptación de lo irresoluble de la vida y se perpetúa en acciones vitales que hacen visible, manifiestan, la lucha interna del ser entre el devenir y la forma. Dicho de otro modo, y simplificando el problema de la libertad, Nietzsche distingue entre dos voluntades: una real, que surge del *sí-mismo*, que es la voluntad de poder; y otra ficticia, afincada en un yo que se engaña al creer que posee libre albedrío y responsabilidad en las acciones ejecutadas. La superación del hombre viejo empezaría, en este marco, con la aceptación de la voluntad de poder por parte del yo -aceptación del *fatum*. No se trata pues de negar el yo, ni tampoco los modos apolíneos del ser, sino liberar al individuo de sus ataduras y dejar que tenga lugar en el cuerpo, que es vida, una contienda en la que puedan aniquilarse y crearse valores por tiempo sin término, sin dejar que ninguno de los rivales, ya sea el yo o el *sí-mismo* acabe destruyendo al otro. En resumen, Nietzsche plantea una solución estética, experiencial, a la pregunta ética por los fines del obrar humano. El único ideal del superhombre es el del héroe que resplandece al reflejar con sus hazañas la vida. En

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular de todo hombre, este sentido, para quien es uno de los primeros precursores del existencialismo, toda mejora moral conlleva la transfiguración artística, es decir, hacer del agente una fuente de belleza en expansión. Todo otro valor, ya de carácter apolíneo o dionisiaco es siempre pasajero, fruto de un momento concreto de la pugna interna de la vida y, por eso mismo, prescindible y superable.

Ni el desarrollo del pensamiento objetivo, ni el examen histórico, ni el olvido autoimpuesto bastan para alcanzar la verdad del ser, idea que Nietzsche considera netamente intuitiva. Es decir, a ella no se pueda llegar con argumentaciones o constatación de hechos objetivos. Por eso, para completar su propuesta, apela a una tercera tarea, la más importante: al superhombre se llega con la más atenta contemplación de la realidad. Solo así es posible superar los límites de la razón y alcanzar la experiencia que nos abre a su sentido último, tal como se ha descrito arriba. Es el único modo de lograr la transvaloración, convencer al hombre moderno, de modo operativo, sobre el sentido trágico de la vida. Y en esta tarea, el arte es la mejor maestra, y la obra artística el objeto de contemplación más accesible. De este modo, Nietzsche sitúa la filosofía después del arte o, mejor, la filosofía es arte en su raíz.

Experiencias deshumanizadas.

Nietzsche también aplica los términos apolíneo y dionisiaco para diferenciar dos modos de aprovechamiento vital del arte. El arte apolíneo es aquel caracterizado por las formas e ideas, por sus cánones de armonía y figuraciones de lo que queda fuera de la pintura, escultura, pieza musical, etc. Pero no significa esto que sean sus objetos aquellos ante los que el yo pueda descansar complacido pues, como argumenta Nietzsche, en tanto que obras de arte, se muestran como lo que son, *apariencias*, es decir, realidades ilusorias. Este rasgo que la obra transmite sirve de heraldo al observador, lo preparan para otra intuición, de naturaleza similar, pero de más importante significado, y por la que llega a aprehender la naturaleza ficticia de la realidad no artística, incluido el propio yo. Hay verdad, pues, en el arte apolíneo, en tanto que el carácter ficticio de la realidad aparece diluido en sus obras. Es lo que Nietzsche denomina "la depotenciación de la apariencia como apariencia" (Nietzsche 1872, §457). La creación apolínea genera en el espectador una experiencia similar a la que inducen esos sueños en el que el durmiente se sabe soñando. De este modo, a diferencia de la realidad no artística, maestra de ardides, la obra artística no oculta por completo la verdad que se esconde tras todas esas ficciones naturales.

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
De manera complementaria, el arte dionisiaco, al que el arte apolíneo prepara y hace de antesala, facilita el acceso del observador a lo ilimitado y creador que subyace a la realidad. Tal como apunta Luis Eduardo Gama, ofrece la experiencia propia de...

los estados de raptos colectivos, presentes en toda cultura, cuya función es trasgredir los límites sociales prescritos, para alcanzar, en una suerte de trance mágico, un sentimiento de comunión y fusión de todos los individuos en uno solo. Se trata de experiencias límite cuyo correlato afectivo consiste en una extraña copresencia del espanto (*Grausen*) ante la transgresión y el quiebre de la individualidad, y del éxtasis (*Verzückung*) que surge de la unión de los hombres entre sí y de su reconciliación en el todo de la naturaleza. Esta curiosa amalgama de espanto y éxtasis constituye lo que Nietzsche llama el sentimiento de la embriaguez (*Rausch*) [...], el estado fisiológico dionisiaco por excelencia (Gama 2008).

Al arte primitivo, hoy podría añadirse también un importante corriente de artistas de finales del XIX y principios del XX que buscaron en sus obras la liberación del *télos* y el *logos* en el que el sujeto parece aprisionado. Analizando el *Art Nouveau*, José Ortega y Gasset describe lúcidamente una de sus rasgos más característicos, que evocan inequívocamente lo que Nietzsche anticipa:

[P]ara la mayoría de la gente el goce estético no es una actitud espiritual diversa en esencia de la que habitualmente adopta en el resto de su vida. Sólo se distingue de ésta en calidades adjetivas: es, tal vez, menos utilitaria, más densa y sin consecuencias penosas. Pero, en definitiva, el objeto de que el arte se ocupa, lo que sirve de término a su atención, y con ella a las demás potencias, es el mismo que en la existencia cotidiana: figuras y pasiones humanas. Y llamará arte al conjunto de medios por los cuales les es proporcionado ese contacto con cosas humanas interesantes. De tal suerte que sólo tolerará las formas propiamente artísticas, las irrealidades, la fantasía, en la medida en que no intercepten su percepción de las formas y peripecias humanas. Tan pronto como estos elementos puramente estéticos dominan y no pueda agarrar bien la historia de Juan y María, el público queda despistado y no sabe qué hacer delante del escenario, del libro o del cuadro. Es natural; no conoce otra actitud ante los objetos que la práctica, la que nos lleva a apasionarnos y a intervenir sentimentalmente en ellos. Una obra que no le invite a esta intervención le deja sin papel (Ortega y Gasset 1925, 52-53).

Esta desubicación del espectador es lo que precisamente trabaja el *Art Nouveau* y, luego, sus corrientes de las que herederas. Como fruto, un nuevo tipo de goce estético, que, ahora, lo

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
es en cuanto que el objeto es puramente estético. del último hombre.

Con las cosas representadas en el cuadro nuevo es imposible la convivencia: al extirparles su aspecto de realidad vivida, el pintor ha cortado el puente y quemado las naves que podían transportarnos a nuestro mundo habitual. Nos deja encerrados en un universo abstruso, nos fuerza a tratar con objetos con los que no cabe tratar humanamente. Tenemos, pues, que improvisar otra forma de trazo por completo distinto del usual vivir las cosas; hemos de crear e inventar actos inéditos que sean adecuados a aquellas figuras insólitas. Esta nueva vida, esta vida inventada previa anulación de la espontánea, es precisamente la comprensión y el goce artísticos. No faltan en ella sentimientos y pasiones, pero evidentemente estas pasiones y sentimientos pertenecen a una flora psíquica muy distinta de la que cubre los paisajes de nuestra vida primaria y humana. Son emociones secundarias que en nuestro artista interior provocan esos ultraobjetos. Son sentimientos específicamente estéticos (Ibidem 64).

Pero quizá Nietzsche no estuviera completamente convencido del carácter dionisiaco de este tipo de *arte nuevo*, o, al menos, de la interpretación que el filósofo español hace de tal. Para este segundo, el artista pretende ir contra la realidad, “deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla [...] estilizar [...] desrealizar” (Ibidem 64 y 67). En contraste, Nietzsche presenta un arte dionisiaco que no deshumaniza, sino que tan solo *desyoifica*. Da acceso a la parte de *sí-mismo* que somos y, con ello, también al principio rector del devenir que todo lo gobierna. Por tanto, el dionisiaco es un movimiento hacia la realidad, incluida la realidad humana –aunque no individualizada, ni formal, ni con sentido-. Del mismo modo, tampoco es un arte excluyente del arte apolíneo, como el *sí-mismo* no excluye el *yo*, tan solo litigan. Ambos se entienden en la tensión de su rivalidad, que es la vida. Recordemos que es en esta tensión donde surgen los nuevos valores, la más alta creatividad. Esta metafísica del artista poco tiene que ver con la del *artista solitario* que predicaban muchos de los creadores de nuestra época, esos que, como señala Taylor, reivindican su derecho a crear de la nada, ignorando todo marco de referencia y fundamento (Taylor 1994, 70). El desprecio a lo *dado* en dichos artistas es paralelo al desprecio a lo *dado* entre los transhumanistas y, ambos casos representarían, para Nietzsche, signos del advenimiento de los últimos hombres y de su ética crepuscular. Aunque seguramente le preocuparía más lo primero pues la instauración de un arte al margen de lo humano cierra la mejor oportunidad con que contamos para recorporeizar la vida humana. Más difícil parece revertir este asunto que salvar la distancia que la tecnología ya está interponiendo entre el *yo* y el *sí-mismo* –distancia que el cientificismo alienta más y más-. Es asequible explicar los beneficios y

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular de la tecnología, pero mucho menos que hacer entender sobre la función del arte en la vida. El problema es que lo segundo está en la raíz de lo primero pues la tecnología acaba siempre revelándose contra quienes tratan de desterrar las consideraciones estéticas en los planteamientos de toma de decisiones.

No parece que Nietzsche otorgue a la tecnología un papel central en el alcance del superhombre, sino que, como reconoce Bostrom, lo que pretende más bien es un auto-descubrimiento que permita el más elevado “crecimiento personal y un refinamiento cultural en individuos excepcionales” (Bostrom 2011). La tecnología, por definición, es una mediación mientras que, para Nietzsche, lo mediado es justo lo que la intuición debe salvar para llegar a la realidad –y especialmente la intuición artística-. Por supuesto, una vez alcanzada la catarsis moral (o antimoral) y liberada la voluntad de poder, la tecnología cumpliría una función en la consecución de fines, que es la que ha tenido siempre. Pero no para el momento moral, ese en el que los fines emergen y se materializan en acciones. Quizá Nietzsche hiciera una excepción para el desarrollo de tecnologías que facilitaran el proceso de auto-desvelamiento, por ejemplo, el uso de máquinas detectoras de mentiras y, en concreto, esas mentiras que los individuos se cuentan a sí mismos y les encadenando de por vida (Echarte 2019). La única condición que Nietzsche seguramente pondría fuese que este tipo de tecnología no fueran invasivas pues, como se ha dicho, el cuerpo –*el sí-mismo*– es ese territorio que pertenece al tabú de lo dado.

Bajo un mismo cielo.

Nietzsche quiere romper con una cultura occidental que, afirma, está viciada desde Sócrates, pero preserva, sin embargo, la idea más importante de la ética que critica: la naturaleza. Siendo así, porque las intenciones humanas beben de lo dado, no es posible separarse completamente de la naturaleza sin sufrir la angustia de una vida sin sentido. Sócrates, Platón, Aristóteles y una larga cadena de pensadores occidentales de dos milenios de continuidad comparten, no una celda –como caracteriza el transhumanismo a la idea de naturaleza– sino el mismo cielo protector que defiende Nietzsche. Por grandes que sean las diferencias, todos ellos integran el mismo tercer bloque de definiciones afines sobre la mejora moral arriba propuesto. Hay diferencias, por supuesto. Mencionaré algunas que resultan especialmente esclarecedoras cuando son presentadas tras la solución estética del filósofo de Röcken. Pero antes, es preciso reparar antes en alguna otra similitud.

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
La línea de pensamiento que funda Sócrates también otorga a la belleza un puesto privilegiado en las teorías del ser y de la acción. Asunto distinto es que los artistas sean juzgados con mayor o menor recelo. Platón, por ejemplo, sabedor de su poder, temía que utilizaran las artes para el engaño o la vanagloria, que es lo peor que se puede hacer con ellas. El buen artista es el que trabaja atento a la unidad de la belleza, la verdad y el bien, que es reflejo de la unidad del ser. Cuando considera solo la belleza, no solo pierde el ser, sino que genera seductoras trampas para quienes están todavía forjando su intelecto –los jóvenes– más propensos a reducir el ser a la belleza, esto es, a eliminar la distancia que existe entre el ser y su apariencia. La desnaturalización del arte, parejo a su deshumanización, resultaría un tipo de falacia mereológica similar a querer tomar la manecilla más larga de un reloj por objeto de estudio, aprovechamiento y gozo. Su consideración independiente del resto de mecanismos es un error de aproximación que nos incapacita para conocer qué es y también para aprovechar las propiedades que erróneamente atribuimos a dicho objeto. El mero examen de la manecilla no nos dice por qué es como es, ni tampoco nos da la hora, y el disfrute que genera en el observador es infinitamente menor al que proporciona contemplar un reloj en funcionamiento, como totalidad, y además adornando la muñeca de un montañero en plena escalada.

La belleza también tiene en el pensamiento clásico, un carácter fundante en lo que a la ética se refiere pues la ley moral se extrae, antes que nada, a través de la belleza. Porque el primer acceso que tenemos a la Naturaleza, en mayúsculas, esto es, al tejido de grandes fines en el que encontrar lo otro y al otro, que es también encontrarse, se manifiesta en una experiencia fenoménica, epifánica diría Charles Taylor. En ella se inicia la pregunta por el ser. ¿Es esto realmente hermoso? A eso que lo es, lo llamamos real y bueno, y a lo que no, a la belleza aparente, meramente seductora, le damos el nombre de falsa y dañina –mala-. Por eso dice Aristóteles que “lo bello es lo que siendo preferible por sí mismo, sea laudable, o lo que siendo bueno sea agradable, porque es bueno” (Aristóteles, *Retórica*, 1366a 33). La persecución de la auténtica belleza es lo que dispara la reflexión ética de un agente cautivado por esa primera impresión, intuición estética, que, como toda evidencia, contiene una simiente de verdad que ha de crecer y depurarse en el crisol de la racionalidad y el experimento. Perseguir un fin que es bueno implica haberse conmovido primero por su belleza. Puede que no en todas las acciones, puede incluso que la revelación o iluminación tuviese lugar mucho tiempo atrás. Pero si no hay conmoción, tampoco hay bien en el sentido ontológico que maneja Aristóteles, es decir, no hay apertura a la realidad y todo lo que es

Biotecnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
propio al ser y, en especial, al ser natural. Si acaso, el agente obrará por ~~merced al gusto o alaber~~ ~~del último hombre~~,
que ya no belleza, que es un tipo de afectos solipsistas, triviales y caprichosos, que generan
movimientos de corto alcance más propios de los animales que de seres racionales.

Otra afirmación que refuerza esta misma creencia sobre la importancia de la belleza en la acción moral es la que nos presenta el Estagirita cuando afirma que el bien solo se aprende haciéndolo (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1103b 20-35 y 1105b 10). La moralidad no es un asunto meramente especulativo, exige práctica. No bastan los libros. Ni siquiera se debe empezar por ellos. Al agente que desea crecer en el bien, ser moralmente mejor, le recomienda ponerse manos a la obra, lo que implica interaccionar con una naturaleza a la que, para lograr que rebele sus más altos misterios, no parecen bastarle pensamientos y palabras. El bien no es una propiedad del ser enteramente objetivable. Entender el bien es aprehender también su dimensión subjetiva y, para ello, el agente debe abrirse también a la realidad en lo que a su propia subjetividad se refiere –de subjetividad a subjetividad, de *telos* a *telos*. Esta experiencia en primera persona –intuición estética que acompaña la objetivación– ha de terminar con otra acción, en la que el agente colabora y participa del bien, de la auténtica belleza de aquello conocido, y por la que además el agente está cada vez mejor dispuesto a percibir el bien y a obrar el bien. Y es esta acción segunda, que luego pedirá una tercera y cuarta, la conduce al ser humano a la virtud. Se entiende así que Aristóteles no conceda demasiada importancia a lo que un artista pretende con su creación en busca de la participación de la naturaleza. Porque no es el producto, la obra artística, el fin de la acción –si acaso, el final–, sino el medio en el cual el artista se eleva y se integra en la naturaleza lo que realmente marca la diferencia. La acción artística es el modo en el que ambos ascienden, artista y naturaleza, hacia lo que el Estagirita denomina *el bien del universo*, que es perfección de ambos en una y única relación armónica. Filósofo y artista son, en este sentido, una y la misma cosa.

Hoy el arte significa muchas otras cosas, a veces incluso opuestas. Pero el artista contemporáneo que va en busca de la belleza, si Aristóteles tiene razón, persigue aun sin saberlo, el bien. Crear no es hacer el bien, pero es un primer paso. Quien es capaz de percibir la belleza de este mundo –también dentro de sí–, inspirarse en ella, descubre también que el mundo puede ser amado, y todavía más, que el mundo nos habla con palabras de amor. Ese despertar a la sensibilidad es requisito para el movimiento hacia la delicadeza, es decir, hacia la afirmación y cuidado de las cosas. Y también hacia la novedad, pues el amor no se

contenta con lo dado. Biotecnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular del último hombre.

Tanto en la filosofía que funda Sócrates como en el nihilismo nietzscheano, el crecimiento ético pasa por una reconciliación con la naturaleza que habita en lo profundo, el misterio del ser, que es superación de las apariencias que impregnan el interior del individuo y también el mundo que lo rodea. La gran diferencia está en que, en la primera, como ya se dijo, es la racionalidad, la luz y la belleza –Apolo– la que funda y rige la realidad, y no el oscuro devenir. En los planteamientos esencialistas, apolíneos diría Nietzsche, se piensa al ser humano con un corazón regido por las mismas reglas que explican al mundo, y también colmado del fuego divino que permite conocerlas, la inteligencia, con la que puede hacerse *todo con todos* –agua con el agua y fuego con el fuego. Hasta quemarse en el fuego de la causa última, en las llamas del amor de Dios, añadirán los místicos cristianos. Así, Teresa de Jesús escribirá:

*Esta divina unión,
y el amor con que yo vivo,
hace a mi Dios mi cautivo
y libre mi corazón;
y causa en mí tal pasión
ver a mi Dios prisionero,
que muero porque no muero.*^[5]

Lo *dado* no es ni para Aristóteles ni para Nietzsche, ya se ha dicho, una cadena de la que intentar librarse o, al menos, transformar, sino el *élan vital*, el soplo que mueve y a la vez el faro que guía. Así canta también Nietzsche con voz profética:

Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso [...] Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros [...] Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría? (Nietzsche 1883, 40, 41 y 65).

Bioteología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
Este caos no es el caos del mecanicismo ni del utilitarismo. Se parece más al misterio del último hombre. que, desde la visión apolínea, supera toda racionalidad humana, y por ello, se manifiesta como oscuridad o, desde la visión dionisiaca, que origina toda direccionalidad vital y da razón de ser de una manera que el hombre jamás entenderá. Nietzsche mata a Dios, pero no a la naturaleza, que es fuente de moralidad y, antes que, de moralidad, de belleza. Pero no una belleza pasiva sino de la que sale al encuentro, de la que grita en los caminos y no solo desde el sí mismo, no solo en la voluntad de poder. Por eso también dice que “Yo no creería más que en un dios que supiese bailar” (Nietzsche 1883, 74). El primer motor inmóvil y causa última aristotélica, ese Dios impasible que todo lo atrae, se encuentra de manera innegable en las antípodas de la naturaleza, tal como la presenta Nietzsche. Mucho más cercano a su dios imaginario se encontraría el Dios de los cristianos, que es puro acto, y entre todos, el más bello y creativo, que es tener el ser en un acto de amor.

La mística de lo cotidiano.

Traslademos ahora la discusión del campo de la naturaleza al de los afectos. Tampoco hay que remontarse aquí a los presocráticos para encontrar antecedentes a la propuesta de Nietzsche de rehabilitar la vida sentimental tampoco. En la cosmovisión que engloba lo apolíneo, el mundo es razonable y ordenado, incluyendo las pasiones, que no están enfrentadas con la idea, sino que la completan y la impulsan. Así lo defiende, por ejemplo, Aristóteles al afirmar que el hombre virtuoso es el que hace el bien con gusto (Aristóteles, Ética a Nicómaco I, 8, 1099a). Fueron los racionalistas de la Ilustración, y no Sócrates y sus seguidores, los que pretendieron sustraer el color a la vida, reduciéndola a objetos y utilidad, a moral normativa. Fueron también ellos los que generaron el efecto rebote de vitalismos como el de Nietzsche. Y el péndulo de la historia nos devuelve otra vez a esta tensión entre posturas radicalmente enfrentadas con el debate que el transhumanismo está hoy generando. Porque tal movimiento es una de las últimas y más radicales manifestaciones del reduccionismo cientifista. Niega no solo las diferencias cualitativas entre los animales y los seres humanos, sino también las que separan lo inerte de lo vivo. Al considerar que todo está regido, en lo fundamental, por leyes físicas ciegas y por una selección natural arbitraria, rechazan que la especie humana tenga valor intrínseco y que, por tanto, no deba cambiar hacia algo completamente distinto –por ejemplo, dar lugar a una nueva especie constituida por máquinas superinteligentes. Sin embargo, como se dijo epígrafes atrás, para la mayor parte de los transhumanistas el valor de dicha transformación reside exclusivamente en la

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
voluntad de los agentes del cambio –su enfoque es radicalmente autonomista. Es decir, aunque un cambio orgánico tuviera por consecuencia la peor capacidad del agente para adaptarse al medio, sería legítimo si es fruto de una libre elección. Por esa razón, las críticas que se le hacen respecto a la supuesta eficacia de las promesas de transformación no acaban de ser tomadas en serio entre sus seguidores. Es tiempo perdido.

Ahondando en lo anterior, desde el punto de vista transhumanista, la propia dinámica evolutiva no tiene carácter normativo. Es decir, la especie humana no tendría por qué ser sustituida necesariamente por otra de superhombres –más rápidos, fuertes o inteligentes. El transhumanismo únicamente postula un libertarismo que legitime la completa transformación del cuerpo, no importa si es para tener un rostro similar al de los felinos o para, mediante el implante de chips, ser capaz de captar los terremotos en distintas partes del planeta y bailar al son –esto son ejemplos reales-. Así, la única barrera que reconocen entre lo que un individuo es y lo que quiere llegar a ser, es la barrera de las posibilidades tecnológicas. Se entiende así también que, en dicho marco evolucionista, el desarrollo científico-tecnológico sea el único criterio y única aspiración de fondo que comparten sus seguidores.

El discurso transhumanista suele obviar la gran cantidad de obstáculos prácticos que se interponen en los objetivos de modificación corporal. La manipulación genética, la implantación de prótesis, el consumo de psicofármacos, etc. exigen un conocimiento de la fisiología y la neuropsicología humana hasta hoy inexistente. Además, la unidad de órganos y funciones en el todo que es el cuerpo vuelven aún más compleja las tareas de manipulación, pues resulta muy difícil alterar un órgano o función sin modificar la armonía orgánica. Pero como decía, estas consideraciones, obvias para muchos, no calan entre sus defensores. Más fuerza perturbadora tiene en ellos la paradoja teórica de la razón desencarnada (*disembodied reason*). El transhumanismo acepta los postulados del utilitarismo ilustrado en el que, por una parte, la razón cumple con una función meramente calculadora e instrumental y, por la otra, el bien y, en general, las fuentes de la moral, son puestas al arbitrio de la voluntad. Sin embargo, en ese marco es difícil asegurar que una elección de partida, hecha por tener el agente el cuerpo que tiene, sea confirmada por el mismo agente una vez acabada la metamorfosis, ahora con otro cuerpo y, por tanto, con un nuevo horizonte de significados y valores. El verdadero terror del transhumanista es que se diera el caso de que el nuevo individuo transformado, el superhombre, renegase de su situación y

concediera mayor valor a las condiciones de partida. **Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular del último hombre.**

Contra esta idea de razón instrumental desencarnada, cabe una más humana idea de razón sintiente –encarnada– dedicada no solo al cómputo de medios, sino también a la aprehensión de fines. Con esta razón, que es también raíz de toda experiencia de bien y belleza, es posible conceder al objeto de la ética un carácter objetivo y relevante –significativo por verdadero y por hermoso. También desde este segundo enfoque, cercano a una estética trascendental de carácter apolíneo, los más importantes bienes no cambiarían con una transformación radical del cuerpo, aunque dicha transformación sí que podría impedir la capacidad aprehensiva, esto es, podrían desconectar al sujeto de la principal fuente moral –la naturaleza– y, en último término, de Dios, en la medida que habla a través de ella. El respeto por lo natural y por el modo en el que la razón está encarnada (por el modo en el que somos y estamos conectados con lo natural), se descubre, así como irrenunciable medida prudencial.

Hay una lectura positiva de esta llamada a la prudencia en las modificaciones del cuerpo y su entorno, que nos devuelve además al problema de la mejora moral. Si el crecimiento ético empieza en las experiencias sensoriales y afectivas, son ellas también diana de reflexión: ¿cómo ver y sentir mejor para ser mejores personas? Una primera respuesta sería lograr que las percepciones y emociones dejaran de pivotar en torno al sujeto, para hacerlas servir mejor de puente con el mundo, esto es, dotarlas de trascendentalidad. Y en esto la tecnología juega su papel, que puede ser negativo, cuando hace de sordina de las percepciones morales, o positivo, cuando favorece nuestra atenta observación de lo que nos rodea.[6] Y aquí emerge de nuevo la tesis principal de Nietzsche. Una buena manera de crecer en sensibilidad es dejarnos guiar por quienes han hecho del descenso a la materia una profesión: los artistas. Y no es el único en mantener dicha posición. Charles Taylor les sitúa como pieza clave para la reconstrucción de la identidad moderna, y no lo hace de manera abstracta. Cita, entre ellos, a escritoras de la talla de Iris Murdoch, que no por casualidad, compaginó sus clases de filosofía en Oxford con una larga y prolija carrera como escritora –por la que es popularmente conocida-. Aldous Huxley es otro ejemplo bien conocido de escritor de novelas de ideas que, también como Murdoch, teorizó extensamente sobre el asunto de las percepciones morales. Merece la pena que ahora nos detengamos a considerar algunas de las ideas más interesantes de este segundo autor.

Para Huxley, el ser humano no piensa como un ser humano que ve y siente como un animal.

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
sino que ve y siente como sólo los seres humanos podemos ver y sentir. Esto no significa que
no reconozca el gobierno del intelecto, sino todo lo contrario. Gracias a que éste tiene la
potencia de salvar las distancias que le separan de las facultades inferiores, estas últimas
llegan a ser elevadas. No hay nada de original en una tesis bien presente en el pensamiento
clásico y moderno. Más particular es su idea de que esta tarea de descenso y elevación no se
logra únicamente a base de razones capaces de convencer al corazón. Sugiere un intelecto
que gobierna también a base de *arrebajarse*, de permear los conceptos y los juicios, de
disolver los límites y abrirse a lo ilimitado de la percepción. Y ni siquiera esto bastaría. El
descenso implica además un movimiento del espíritu que introduzca al individuo en una
mística de lo cotidiano, algo tan misterioso como corriente en la vida de todo ser humano y
en lo que lo epifánico no sería sino un momento de especial intensidad en una melodía que
se iniciaría con cada nacimiento humano y que no cesaría con la muerte (Huxley 1977). Una
vez abajo, alcanzada la unidad de las facultades, volvería el intelecto a ascender de nuevo,
esta vez con pasajeros. Y esto es lo que, a su juicio, hemos olvidado nosotros los
occidentales: sabemos elevarnos hacia la objetividad, pero hemos perdido el arte del
descenso, embrutecido nuestra percepción y afectos y, con ello, hemos perdido también la
posibilidad de aprehender los grandes fines, encontrar el sentido de la existencia y
finalmente movernos hacia la belleza. Objetivos para los que son necesarios una psique
íntegra –un alma que sea realmente una y no tres-.^[7]

Lo interesante de esta perspectiva es que se acompaña de una biografía que pone de relieve
sus principales ideas de fondo, incluido el momento epifánico. A los 16 años, Huxley sufre un
ataque de *keratitis punctata* (una inflamación de la córnea), que lo dejaría casi ciego durante
18 meses. Esto le obligará abandonar el prestigioso *Eton*, pero aún en esas condiciones,
continúa su preparación preuniversitaria e incluso logra aprender a leer y a tocar el piano
utilizando el sistema Braille. Por suerte, termina recuperando limitadamente la visión en un
ojo y es admitido en la Universidad en Oxford, aunque no se matriculará en medicina sino en
literatura inglesa, como su madre. Las razones no tienen que ver sólo con su ceguera parcial.
En esos dieciocho meses previos en los que vivió en casi total oscuridad, Huxley cae en la
cuenta del poder transformador de la belleza. Toda una paradoja. Su discapacidad, su
obtusidad visual, utilizando un palabra de Ludwig Wittgenstein, funcionó como un gran
catalizador de crecimiento en sensibilidad. Posteriormente, en el periodo de estudiante en
Oxford, Huxley se entrega a la poesía. Sus primeras obras publicadas son colecciones de
poemas, entre las que se encuentra *Topo*, que escribe a los 22 años y que se convertiría una

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular de las poesías más reconocidas de toda su carrera. Aquí los primeros versos del último hombre.

*Soterrada en impenetrable negrura se arrastra
la vieja alma de topo, y se despierta o duerme,
no lo sabe, pero incansable excava túneles
a través de los siglos del olvido;
hasta que por fin el largo encierro
a uno y otro lado de la pared acaba, y confusa
la luz del día avanza desde lejos,
y la labor del topo se hace crepuscular.*

Huxley expresa en *Topo* su salida de la caverna hacia una vida en la que, con una visión nunca del todo restablecida, la luz siempre brillaría, luz crepuscular, pero luz igualmente. Y también es en Oxford, donde se forja su idea sobre el principal mal de su tiempo. Huxley critica a la comunidad académica haber convertido el quehacer intelectual en un rito, en una tradición más entre los cientos que integran el folclore de Reino Unido. Y esto no sería negativo si no fuera porque para Huxley, dicha sociedad ha olvidado el sentido de sus ritos y tradiciones, que se perpetúan por inercia, sentido patrio o las más bajas razones de utilidad. Los grandes fines, el sentido de la gran tradición académica inglesa afirmará, ha desaparecido de escuelas y universidades. Las palabras que Chesterton dedicaría a Escocia, Huxley las extiende a sus vecinos del sur: “padecen todos ellos una doble dosis de veneno llamado “herencia”: la tradición aristocrática de la sangre y la tradición calvinista del destino” (Chesterton 2016).

Pequeñas comunidades.

En Huxley encontramos materializado un plan de acción del ideal estético meramente incoado por Nietzsche. Para el primero, la mejora moral a través del arte, una estética trascendental de carácter apolíneo, implica una mirada global a la realidad, tal como es y no tal como la perspectiva, visual o metodológica, imponen al individuo. En este sentido, afirma Huxley, no habría crecimiento moral sin ejercitar eso que en el mundo académico llamamos

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
interdisciplinariedad y fuera, cultura –estar cultivado o ser culto. Pero no se detiene ahí.
Huxley hace un llamamiento a la *interdisciplinariedad en la belleza*. Porque el bien es
inaccesible tanto para quien sólo sabe de su profesión, como para quien sabe más de su
profesión, pero sólo en términos objetivos. La solución pasa por invitar a los artistas a los
proyectos interdisciplinares y a los salones de casa. Aunque Huxley no cree que el asunto
consista meramente en reunir a científicos, humanistas y artista para que hablen. Ni siquiera
cree que el diálogo sea un elemento fundamental.[8] El quid del asunto estaría en lograr que
los conocimientos del campo de enfrente cambiase mi manera de entender-percibir la
realidad, una realidad que los conocimientos de mi propio campo han configurado. El
movimiento interdisciplinar es, en este sentido, un movimiento principalmente interior al
sujeto. Esta apertura interdisciplinar es, por tanto, síntesis, pero no a nivel de la objetividad,
pues cada campo tiene su método y sus criterios de validación, sino de la significación, del
asombro ante el mundo en el que cada investigador o ciudadano trabaja. Sólo en un segundo
momento, dicha levadura podría hacer fermentar un más eficaz diálogo y, con ello, mejorar
la integración de saberes, esta vez sí, a nivel objetivo. Pero el primer movimiento habría de
ser de la subjetividad a la objetividad, y no al revés. Esto no quiere decir que los artistas
lleven la voz cantante. De hecho, Huxley critica a muchos artistas de su época haber perdido
también esa mirada sintética que caracterizaba al filósofo-artista de la antigüedad. La
superación de las *dos culturas*, que no son dos sino tres, pasaría porque los que saben
pensar enseñasen a los que saben ver y viceversa, de tal forma que se produjese una
alquimia de la que todos saldrían beneficiados. Y Huxley insiste en el término aprender:
porque no se trata tanto de acudir a dichas mesas a enseñar como de asistir con la actitud
de aprender. Lo que propone, en conclusión, es una mesa de contemplación y no tanto de
conversación, comunidades unidas por el amor entre sus miembros antes que por la
búsqueda de la integración de saberes –mesas de silencio antes que de diálogo-.

Huxley tuvo muchos problemas con esta provocadora invitación a la interdisciplinariedad.
Entre otras cosas, le acusaron de haber enloquecido en su cruzada contra los lindes y la
flema de la tradición académica. A esto responderá con varios ensayos sobre la cordura y,
también, con un prólogo para la edición de *Un mundo feliz* lanzada justo después de las
explosiones de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki.

Aunque continúo no menos tristemente seguro, de que en el pasado la cordura fue un
fenómeno bastante raro, estoy convencido de que se puede alcanzar y me gustaría verla
actuar en ocasiones. Por haber dicho esto en varios de mis libros más recientes y, sobre todo,

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
por haber compilado una antología de lo que los cuerdos han contado sobre la condición humana. sobre los medios por los cuales se puede conseguir, me ha dicho un eminente crítico académico que soy un síntoma del fracaso de una clase intelectual en tiempo de crisis. Ante esta deducción, supongo que el profesor y sus colegas representan alegres síntomas de éxito. Los beneficiadores de la humanidad se merecen el debido honor y conmemoración. Construyamos un Panteón para catedráticos. Deberíamos enclavarlo entre las ruinas de las ciudades destruidas de Europa o Japón, y sobre la entrada del osario yo grabaría, en letras de unos dos metros de altura, estas simples palabras: «CONSAGRADO A LA MEMORIA DE LOS EDUCADORES DEL MUNDO. SI MONUMENTUM REQUIRIS CIRCUMSPICE» (sic) (Huxley 1946, 203).

Su respuesta no deja lugar a dudas. La apuesta por entrenar la sensibilidad en la ciencia y en la vida tiene consecuencias morales gigantescas. El desarrollo y uso de bombas atómicas representó, para Huxley, uno de los más terribles ejemplos de las consecuencias de invertir los fines y los medios, que es lo que deviene cuando el ser humano no cuenta con grandes metas a las que aspirar. Esta inversión cuenta con dos expresiones especialmente graves: una primera, la búsqueda obsesiva de poder (tecnológico y no tecnológico), y una segunda, el consumo irracional de emociones, es decir, la preferencia por las emociones en tanto que emociones mismas, sin objeto intencional. Poder y placer. Ambas expresiones pueden desarrollarse por separado, pero cuando se unen, avisa Huxley, alcanzan la catarsis del sinsentido. Es el caso del fomento de tecnologías para el consumo afectivo, algo que hoy nos es tan familiar y cuyas consecuencias son peores incluso que las explosiones nucleares. Tecnologías que proporcionan a millones y millones de personas en todo el planeta placeres fáciles, rápidos, sin efectos adversos evidentes... De esto trata precisamente *Un mundo feliz*. Topos cavando en dirección opuesta a la luz... Unos topos más y más capaces, pero, sobre todo, topos ebrios de profundidad.

No parece posible imaginar mayor grado de alienación que el que genera artefactos a partir de las experiencias epifánicas, esto es, sustituirlas por sucedáneos de experiencias morales para la propia autocomplacencia, con suerte, o para el control social, sin ella. Emplear la tecnología, química o retórica, para generar una voz ficticia de la conciencia es peor que sufrir una vida gris carente de grandes objetivos, o que fingir pasión por la vida en plataformas sociales, o incluso que forzar el corazón hasta hacerle sentir lo que por voluntad se quiera sentir, aunque sea éste un profundo sentimiento de misericordia. En todos ellos todavía resta un residuo de inautenticidad, un pequeño piloto rojo de desconexión. No así con

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular el individuo que duerme tranquilo en su bienestar químico, por muy buena que sea su conducta. La tecnología no debiera traspasar este peligroso límite que convierte la ética en un mero espejismo y nos devuelve a la más despiadada moral normativa encubierta en falsas reflexiones, sentimientos y *buenismos*. Pareced preciso entonces que cada individuo, cada generación, recorra a *pie y descalzo* parte del camino de vuelta, en esa desnudez tecnológica en la que sólo es posible la iluminación o conversión moral. A esto precisamente alude Benedicto XVI cuando escribe:

Ante todo, hemos de constatar que un progreso acumulativo sólo es posible en lo material. Aquí, en el conocimiento progresivo de las estructuras de la materia, y en relación con los inventos cada día más avanzados, hay claramente una continuidad del progreso hacia un dominio cada vez mayor de la naturaleza. En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones. No están nunca ya tomadas para nosotros por otros; en este caso, en efecto, ya no seríamos libres. La libertad presupone que en las decisiones fundamentales cada hombre, cada generación, tenga un nuevo inicio. Es verdad que las nuevas generaciones pueden construir a partir de los conocimientos y experiencias de quienes les han precedido, así como aprovecharse del tesoro moral de toda la humanidad. Pero también pueden rechazarlo, ya que éste no puede tener la misma evidencia que los inventos materiales. El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella (Benedicto XVI, 2007).

A la perversión sentimental a la que lleva el mal uso de la tecnología hay que sumar el mal estructural asociado a la búsqueda de poder y control sobre la realidad. El clima científico descrito en el primer epígrafe de este trabajo es desgraciadamente otra de las formas en las que los vaticinios de Huxley parecen estar cumpliéndose. El diálogo interdisciplinar está viciado en la mayoría de casos y la contemplación de belleza es relegada en la academia, con suerte, a su periferia, a lo extracurricular diríamos hoy, algo marginal, superfluo o al menos accidental. Posiblemente sea en EE.UU. y Rusia donde las universidades ofrecen

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
mejores facilidades para que sus estudiantes compatibilicen estudios profesionales y artísticos. En ellas, un estudiante de medicina puede convertirse en un excelente pianista o pintor. Sin embargo, con todo lo bueno que esto pueda ser, que ya es mucho para los tiempos que corren, la influencia de las aficiones artísticas en la profesión no se percibe ni juzga diferente a los efectos que puede tener una dieta saludable o un adecuado hábito de sueño –y en los peores casos se exhibe de la manera más snob posible como signo de distinción y pericia-. Contra este prejuicio y desde su enfoque de la mística de lo cotidiano, Huxley defendería que la relación entre ambas esferas –profesión y arte– sería esencial, y también sus efectos, aun siendo débiles éstos hoy por su mal canalización y aprovechamiento.

Una crítica similar con respecto a la estructura intelectual de Occidente, pero más pesimista, es la que formula Alasdair MacIntyre. Especialmente preocupado por las universidades de orientación cristiana, teme que acaben imitando a las cada vez más numerosas universidades de orientación liberal, esto es, convirtiéndose en centros que tomen por señas de identidad, por un lado, la hiperespecialización, la neutralidad y el objetivismo y, por el otro, los métodos empresariales para el impulso, gestión y capitalización de sus logros (Serrano 2015a). Para seguir avanzando es preciso, a su juicio, adoptar la prudencia napoleónica de saber cuándo tocar a retirada y replegarse.^[9] Lo que les queda a quienes son sensibles a este gran mal de la tardo-modernidad es el refugiarse en pequeñas comunidades locales en las que resistir los cantos de sirena de una Academia global y triunfante (MacIntyre, 1984, 322). El número no importa. Formar comunidades de dos individuos habría de bastar, si no es posible de tres, pero siempre y cuando fueran celosas de las intenciones de sus miembros. Porque no son tiempos estos para ir por los caminos haciendo amistades peligrosas, ni de utilizar armas mundanas para vencer al mundo. Hay épocas para la apertura y épocas en las que recogerse parece lo más prudente. MacIntyre no quiere decir con esto que haya que encerrarse, sino tan solo evitar que se apague la luz, el fuego del hogar, que ilumina tanto a los de dentro como a los de fuera. De lo contrario, volviendo al tema de la mejora moral, los investigadores corren el riesgo de convertirse en ciegos tratando de guiar a otros ciegos y, cayendo con ellos, en el mismo hoyo de la mundanización, desnaturalización y alienación.

Son numerosas las críticas que ha suscitado la llamada a refugiarse. La primera está relacionada con el desinterés que parece mostrar MacIntyre por todos aquellos que quedan fuera de los muros de estas pequeñas comunidades. Pero MacIntyre alega que no hay otra

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
alternativa para recuperar los tres pilares que han sostenido la tradición de las universidades católicas: Dios, filosofía y universidad (MacIntyre 2012). Utilizando otra imagen bíblica, ahora la de la parábola de las diez vírgenes, hay ocasiones en las que la noche ha avanzado demasiado y no es posible repartir tanto como se quisiera el poco aceite del que se dispone. Esta decisión es compatible además con actitudes de gran confianza en la providencia, pues esta segunda se expresa siempre bajo cautela de no tentar a Dios. Por otra parte, en esta propuesta de movimiento implosivo para el mundo académico, las pequeñas comunidades mantendrían las puertas abiertas a quienes en ellas desearan integrarse. Para los que no y, en especial, para quienes quisieran seguir nadando entre dos aguas, solo cabría ofrecer el más respetuoso de los silencios y la más sentida de las plegarias –y todo suavizado con algo de buen sentido del humor-. Y es que precisamente estos últimos nadadores indecisos serían los que más expuestos quedarían a la intemperie y, quizá por ello, también es probable que sean los que con mayor beligerancia atacasen a los miembros de las pequeñas comunidades. Esta situación difícilmente podría calificarse de fuego amigo. Diferente cuestión es la de saber quién está realmente dentro y quién fuera de la pequeña comunidad, porque la ficción posmoderna puede llegar hasta sus mismas puertas y representar comedias de la interioridad y autenticidad de lo más convincentes. La propia narración de la historia personal –contada también por otros– y la voz de la conciencia –lo más íntimo al ser humano– que nos abre a la duda y al examen, representan los principales faros para el discernimiento.

Una segunda crítica tiene que ver con que el plan de MacIntyre parece oponerse al impulso globalizador que supuestamente impone el progreso. Sin embargo, como señala Ignacio Serrano, las ideas de MacIntyre no son solo compatibles con el afán de conectar económica, cultural y políticamente regiones y países, sino que además lo orientan “hacia un verdadero desarrollo humano. Para no abrir la puerta a un peligroso poder universal de tipo monocrático” (2015b). Así, otra de las medidas que hoy habrían de tomarse para el crecimiento moral sería el prevenir que determinadas tecnologías cayesen en manos de unos pocos poderosos que intentaran asentar con ellas estilos de vida que impidieran una maduración y crecimiento moral real. Como ya se ha dicho, esta situación podría anular la iniciativa personal, esencial para que una acción pueda calificarse como ética y, además, impedir la novedad que trae a la realidad, novedad también moral. Es con este sentido en el que escribe Hannah Arendt que:

el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de

Biotecnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular, iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todos los seres humanos. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico” (Arendt 1958, 22-23).

Como se puede apreciar, la misma idea se formula una y otra vez, ya en un discurso de bioética, de metafísica o de filosofía política. La tecnología aplicada a la formación moral de las nuevas generaciones debiera tener como prioridad servir de ayuda en el descubrimiento del camino, siempre singular y específico, que cada individuo ha de tomar para volver sobre sí, para conectar con una naturaleza que es al mismo tiempo interior y exterior. No parece haber otro modo de forjar la voz de la conciencia.[\[10\]](#)

Últimas consideraciones. Medicina mejorativa.

Como modo de terminar este trabajo creo conveniente aclarar que la búsqueda de interdisciplinariedad, objetiva y subjetiva, no equivale a defender que los límites entre los distintos campos de la ciencia y las profesiones deban desdibujarse. Esto es importante en muchos aspectos: para el progreso de la ciencia, por ejemplo, en el que el análisis y la especialización ha sido un factor clave; pero también para el crecimiento moral que, siendo naturalmente sintético e integrador, necesita distinguir unas ideas de otras, y también entre fines mejores y peores. Esta necesidad responde y se adecúa además con la pluralidad de lo real, como la llave a la cerradura. Al contrario que el yo *dionisiaco*, defendido por Nietzsche, expresión de una racionalidad que llega a las puertas, pero le es imposible penetrar en las profundidades del caos, incognoscible, el yo *apolíneo*, de Platón, puede romper ese tabú y adentrarse a los territorios de las formas e ideales que atisba, levemente familiares, como en un sueño de paraísos perdidos, como una habitación cuyas ventanas nunca terminan de abrirse, con una luz a la que los ojos no logran acostumbrarse. Bajo esta segunda imagen, el cuerpo y la naturaleza adquieren el valor de lo sagrado, es decir, el yo no puede andar a sus anchas, haciendo y deshaciendo –esa es la presunción transhumanista– pero sí que parece destinado a grandes cosas, como poner nombres o cultivar y dar forma a un jardín con plantas que apenas han empezado a germinar.

Las consideraciones del párrafo anterior no tienen solo alcance poético. Nos permiten abordar la noción de salud y fines profesionales a la luz crepuscular del misterio, entendiéndose ahora por crepúsculo la luz del amanecer, luz naciente. Científicos, escritores,

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular de pintores, políticos visionarios... son muchas las figuras históricas que a lo largo de la historia han abordado la cuestión de los límites del potencial humano. Sin embargo, la comunidad médica ha tratado dicho debate, hasta hace pocos años, como un asunto marginal. La razón es de índole fundacional: la actividad médica está constituida en torno a fines orientados a la salud y la enfermedad, y los fines de la “medicina mejorativa” superan los ideales de salud y calidad de vida reconocidos y perseguidos tradicionalmente por los médicos. Pero, ¿esta prudencia responde a incorrectas actitudes hacia lo tabú o a correctas actitudes hacia lo sagrado?

Para responder a esta pregunta hay que empezar aclarando que el concepto de salud no apela a determinados rasgos y estándares físicos y mentales sino, como apunta Leon Kass, a un tipo de armonía orgánica nunca del todo conocida ni agotada en las prácticas humanas (Kass 1999, 57-94). Es decir, la salud tiene un carácter intencional más que fáctico –es un ideal por expresar y también un llamamiento a que se le termine de dar forma. Por ello, aunque los conocimientos médicos han sido utilizados a lo largo de la historia de la humanidad para mejorar las condiciones de vida y, aunque dichas condiciones hayan superado muchas de las expectativas imaginadas, no por ello, está justificado afirmar que, gracias a dichas medidas, se han traspasado los límites orgánicos –los ideales humanos, lo que le es esencial y definitorio, su naturaleza-. Tales mejoras serían, por el contrario, fruto del desarrollo natural de su potencial físico y mental. En este contexto, el término *medicina mejorativa* suele utilizarse no para describir el papel de la medicina en la mejora de la calidad de vida, que incluye aspectos más amplios que los estrictamente médicos, sino para describir el uso de la biotecnología para traspasar el 100% del rendimiento de una determinada función orgánica. Por ejemplo, con cirugía láser es posible superar la agudeza visual en pilotos de combate, agudeza que un ojo sin intervención nunca podría llegar a alcanzar. Investigaciones en el campo de la medicina mejorativa incluyen estudios sobre potenciadores de la velocidad, el salto, la atención, la memoria, y un largo etc. Algunos de ellos han partido de tratamientos eficaces en pacientes y en los que se investiga su efecto en población sana –así ha ocurrido con el metilfenidato, un fármaco usado para tratar el Déficit de Atención con Hiperactividad (TDAH)-. Lo que he tratado de defender en este trabajo es cómo el debate en torno a la medicina mejorativa exige un especial abordaje en lo que a la mejora moral se refiere. Porque algunas características, problemas y obstáculos son similares, pero otros no.

Por ejemplo, es común a todos los debates en torno a la búsqueda de la perfección

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
biotecnológica que las investigaciones se encuentren en fases muy preliminares, aun que a veces sus objetivos suelen publicitarse como prácticamente alcanzados –la mayor parte de las veces para obtener financiación-. Incluso es posible encontrar productos farmacéuticos, con una efectividad más que dudosa, que ya han sido comercializados. También es común la consideración de que, en la persecución de una determinada mejora orgánica no suela tenerse en cuenta cómo afectaría ésta al todo armónico del que esa función es parte, y no sólo desde el punto de vista físico, sino también psicológico, social y espiritual. Cuando se le concede el peso que merece al principio de totalidad, en el anterior apartado descrito al hablar de la falacia mereológica, es fácil comprender que resulta más sencillo, eficaz y realista invertir esfuerzo y dinero en conocer cómo mejorar el rendimiento en la armonía orgánica que tratar de superar lo que con dicha armonía parece posible. Esta consideración holística evita, por otra parte, la toma de decisiones reduccionistas sobre lo que la persona considera mejor. Por ejemplo, un fármaco podría mejorar las calificaciones de un estudiante, pero debilitar su capacidad de esfuerzo, la experiencia del triunfo conquistado, las sanas actitudes colaboración con otros estudiantes o de reconocimiento de los propios límites, etc. Otros dos problemas comunes son los relacionados con la justicia distributiva: sobre el acceso a dichas potenciales mejoras y la creación de ciudadanos de primera y de segunda clase; y con los relacionados con la coerción social: quienes rechazasen las supuestas mejoras médicas podrían sentirse muy presionados en un entorno en el que lo común fuera aceptarlas. Con todo, estos dos últimos problemas no son específicos de la medicina mejorativa, sino del desarrollo de cualquier avance tecnológico.

Específicas del debate en torno a la mejora moral, que ahora vuelvo a presentar a modo de breve resumen, son las consideraciones en torno a los tres bloques sobre las principales definiciones de mejora moral manejadas en la literatura científica. Recordémoslo, un primer bloque de definiciones estaría centrado en la conducta, un segundo en la libertad y un tercero en la naturaleza. Lo que he ofrecido aquí es un mapa de interacciones entre estos tres imaginarios contemporáneos, sus consecuencias y alternativas. Contemplar este mapa me ha llevado a concluir que la biotecnología puede ser útil para el crecimiento moral siempre que esté orientada prioritariamente a la reconexión sujeto-naturaleza y en cuanto incluya criterios estéticos en el diseño de las intervenciones. En esta orientación e inclusión he tratado finalmente de mostrar, primero, la importancia de la relación entre la noción de percepción moral y el de mística de lo cotidiano; y, segundo, la necesidad de fomentar un nuevo tipo de relaciones interdisciplinarias de cariz objetivo-subjetivo cuyo centro aglutinador

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
sea la contemplación de la belleza. del último hombre.

[1] Los antiguos griegos usaban el término *uróboro* para describir este fenómeno natural de autocanibalismo que se detecta en algunas serpientes. Su símbolo, una serpiente mordiéndose la cola, acabó por simbolizar el ciclo sin fin de la vida y la muerte que, no por casualidad, es también clave en el pensamiento nietzscheano. El poder del yo para contener al sí-mismo es limitado y acaba sucumbiendo irremediabilmente en las fuerzas destructoras del devenir. La serpiente al final muere bajo sus propias fauces. La propuesta ético-estética de Nietzsche sobre el eterno retorno es un intento de solucionar este final trágico de lo viviente, es decir, tiene un carácter principalmente normativo. Sobre si Nietzsche concede carácter ontológico o no a dicha idea es una cuestión muy interesante y altamente controvertida.

[2] En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche percibe también otras razones, ocultas y de carácter ético, que explicarían la deriva reduccionista de la ciencia de su época, y que seguramente, con razón o sin razón, nos achacaría también a nosotros, los filósofos y científicos del siglo XXI. “¿Qué es un hombre de ciencia? Ante todo, es una variedad plebeya de la humanidad, con las cualidades de una raza baja, ni autoritaria ni dominadora, ni segura de su propia opinión. Posee la asiduidad al trabajo, la docilidad de permanecer en sus filas, la regularidad y la mediocridad de las aptitudes y las necesidades... ...la necesidad de ver sus méritos reconocidos (lo que supone, ante todo y sobre todo, que se le reconocen y que es capaz de hacerlos reconocer) esa aureola de buen renombre ese deseo de ver ratificados su valor y su utilidad, lo que ayuda a vencer la desconfianza de sí mismo que llevan en el corazón todos los hombres subalternos y las bestias de rebaño. El sabio también está afligido por las enfermedades y los defectos de su raza sin nobleza; es rico en mezquindades, posee ojo de lince para las debilidades de los seres superiores a quienes no puede igualar” (Nietzsche 1886, § 259). Por las razones comentadas al inicio de este artículo, la neurociencia y la educación corren hoy especial riesgo de compartir las bajezas descritas por Nietzsche. Sobre esas insistirá también José Ortega y Gasset, casi medio siglo después, al hablar de la *barbarie del especialismo* (Ortega y Gasset 1930, 141-147).

[3] Son muchos los filósofos que, a lo largo del pensamiento moderno, han tratado de resolver este problema. Entre los más recientes y destacados cabe mencionar a Daniel

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular
Dennett. En su heterofenomenología se encuentra, en mi opinión, una de las propuestas de solución más destacadas y honestas para salvar el pragmatismo relativista de Rorty. Sin embargo, al igual que la idea de eterno retorno de Nietzsche, creo que tiene un carácter principalmente normativo, para poder vivir en el mundo, más que fáctico, para describir el mundo (Echarte 2014).

[4] La idea de reducir la filosofía como terapia del pensamiento ha prosperado sobremanera en el siglo XX. Sin embargo, Nietzsche no cae en tal reduccionismo pues, vamos a verlo, integra en las disciplinas objetivistas del yo también las disciplinas subjetivistas del arte, que permiten un mejor descenso hasta el *sí-mismo*. Surge así una filosofía arraigada en la intuición estética en la que Nietzsche no renuncia a lo racional, sino únicamente a la lógica del positivismo.

[5] Teresa de Ávila. "Versos nacidos del fuego del amor de Dios que en sí tenía." Poema incluido en Blecua JM (editor). *Poesía de la Edad de Oro I. Renacimiento*. Madrid: Clásicos Castalia, 2011.

[6] Un análisis más detallado sobre el modo en el que la tecnología puede favorecer y/o entorpecer las percepciones morales se encuentra en mi trabajo "From Neuroethics to Neo-Romanticism", publicado en 2021.

[7] Con esta idea de unas facultades integradas, Huxley quiere conducirnos a otra síntesis, donde se encuentran la sabiduría del anciano, experimentada y reflexiva, y la del niño, sostenida en la pureza de los sentidos y la inocencia de prejuicios. Esta segunda, que hace de puerta a la *clara luz* de lo divino, es la sabiduría carismática del personaje bíblico de Elihú, que Huxley desea reunir con la sabiduría adquirida de Sofar, Bildad y Elifaz, los tres amigos de Job.

[8] Huxley solía burlarse de las malas reuniones como una estupenda manera de perder el tiempo y, lo que es peor, de creer que se está haciendo algo útil asistiendo.

[9] Esta estrategia militar se sigue enseñando en *West Point* por la cantidad de batallas ganadas por quienes no temen ser calificados de cobardes.

[10] Hay que tener en cuenta que, para esta forja de la conciencia, el momento madurativo dicta el tipo de actividades y, por tanto, también los medios. Por ejemplo, para el estudiante y el médico joven, la contemplación de las actividades profesionalistas parecen las más indicadas; más tarde, debería continuar su formación con el estudio de la ética médica; y

finalmente, la forja culminaría con consideraciones bioéticas, más propias del médico experimentado (Echarte 2020).

Bibliografía

- ÁLVAREZ E. "Biologicismo, jerarquía y crítica de la cultura en Nietzsche." *Praxis filosófica* 2012; 35: 151-186.
- ARENDT H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós Ibérica [1958] 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Retórica*, Madrid, Gredos, 1999.
- BENEDICTO XVI, *Spe Salvi. Carta Encíclica*. Ciudad del Vaticano: Ediciones Vaticanas, 2007.
- BOSTROM N. "A History of Transhumanist Thought". En Rectenwald M, Carl L (eds.), *Academic Writing Across the Disciplines*. New York, Pearson Longman, 2011.
- CHESTERTON GK. *El candor del Padre Brown*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- CHOY O, RAINE A, HAMILTON RH. "Stimulation of the Prefrontal Cortex Reduces Intentions to Commit Aggression: A Randomized, Double-Blind, Placebo-Controlled, Stratified, Parallel-Group Trial." *Journal of Neuroscience* 2018; 38 (29): 6505-6512.
- DARBY RR, PASCUAL-LEONE A. "Moral Enhancement Using Non-invasive Brain Stimulation." *Front. Hum. Neurosci* 2017; 11: 77.
- DEGRAZIA D. "Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour." *Journal of Medical Ethics* 2014; 40 (6): :361-8.
- DOMES G, Heinrichs M, Michel A, Berger C, Herpertz SC. "Oxytocin improves «mind-reading» in humans." *Biol Psychiatry* 2007; 61(6): 731-3.
- ECHARTE LE. "Neuromythology and the dilemma of 'dangerous truths.' Could pragmatism make scientific and social progress compatible?" En Oleksy EH & Oleksy W (eds.). *Transatlantic Encounters. Philosophy, Media, Politics*. Berlin: Peter Lang, 2011: pp. 41-60.
- ECHARTE LE. "Teleological markers: Seven lines of hypotheses around Dennett's theory of habits." *Scientia et Fides* 2014; 2(2): 135-184.
- ECHARTE LE. "Self-Lie Detection: New Challenges for Moral Neuroenhancement." En Gargiulo P, Mesones-Arroyo HL (eds.). *Psychiatry and Neuroscience Update. Vol. III*. New York: Springer; 2019: 43-52.
- ECHARTE LE. "Two habits of the heart: a bridge-building proposal for professionalism, medical ethics and bioethics." *MEDIC*. 2020; 28(1): 83-99.
- ECHARTE LE. "From Neuroethics to Neo-Romanticism: Huxley in response to current proposals for ethical and legal regulation of neuroscience." *SCIO. Revista de Filosofía* 2021; 21: 113-148.
- GAMA LE. "Los saberes del arte la experiencia estética en Nietzsche." *Ideas y Valores* 2008; 136: 67-100.

- Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular del último hombre.
- GARCÍA-GRANERO M. "¿Un transhumanismo nietzscheano? Sobre la parcialidad del alegato." *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 2020; 53: 33-54.
- HARRIS J. 2013. "Taking liberties with free fall." *Journal of Medical Ethics*. 2014; 40 (6): 371-374.
- HUGHES J. "After happiness, cyborg virtue." *Free Inquiry* 2011; 32(1): 1-7.
- HUXLEY A. *Filosofía Perenne*. Buenos Aires: EDHASA, 1977.
- HUXLEY A. *Un mundo feliz*. [1946] 2013.
- HUXLEY A. *Un mundo feliz*. Madrid: Cátedra, [1946] 2013.
- KASS L. *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- MACINTYRE A. *Dios, filosofía, universidades. Historia selectiva de la tradición filosófica católica*, Granada: Nuevo Inicio, 2012.
- MACINTYRE A. *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- NIETZSCHE F. *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid: Alianza, [1872]1984.
- NIETZSCHE F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, [1883] 1997.
- NIETZSCHE F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Gredos, [1886] 2013.
- NIETZSCHE F. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, [1887a] 1980.
- NIETZSCHE F. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza. [1887b] 1973.
- NIETZSCHE F. *Ecce Homo*. Madrid: Alianza, [1908] 1981.
- NORBERT P. "Liberal perspectives on moral enhancement." *Ethics & Politics* 2016; 18(3): 397-421.
- ORTEGA Y GASSET J. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid: Austral, [1925] 2000.
- ORTEGA Y GASSET J. *La rebelión de las masas*. Barcelona: Andrés Bello [1930], 1996.
- PATIN A, SCHEELE D, HURLEMANN R. "Oxytocin and Interpersonal Relationships." *Curr Top Behav Neurosci* 2018; 35: 389-420.
- SANTOS M. *Ética y filosofía analítica: estudio histórico-crítico*. Pamplona: EUNSA, 1975.
- SANTOS M. *En defensa de la razón: estudios de ética*. Pamplona: EUNSA, 1999.
- SARTRE JP. *El Ser y la Nada*. Barcelona: Altaya, [1944] 1993.
- SAVULESCU J. "Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings". En Steinbock B. *The Oxford Handbook on Bioethics*. Oxford: Oxford University Press 2007; 516-535.
- SERRANO DEL POZO I. "¿A quién esperar en tiempos de globalización? Entre Benedicto XVI y Alasdair MacIntyre." *Veritas* 2015b; 33: 25-42.
- SERRANO DEL POZO I. "La crítica postmoderna de A. Macintyre a la universidad liberal: tres ficciones rivales de la universidad." *Ideas y valores* 2015a; LXV (160): 205-223.
- SORGNE S. "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism", *Journal of Evolution and Technology* 2009; 20(1): 29-42.
- TALLIS R. *Aping mankind: neuromania, Darwinitis and the misrepresentation of humanity*.

Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular del último hombre.
Durham (RU): Acumen Publishing; 2011.
TASSY S, OULLIER O, DUCLOS Y, COULON O, MANCINI J, DERUELLE C, et al. "Disrupting the right prefrontal cortex alters moral judgement" *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 2012; 7(3): 282-288.
TAYLOR C. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
TOCQUEVILLE A. *La democracia en América*. Madrid: Aguilar, [1835] 1989.
TSE WS, BOND AJ. "Serotonergic intervention affects both social dominance and affiliative behavior." *Psychopharmacology* 2002; 161(3): 324-30.
WALLACE B, CESARINI D, LICHTENSTEIN P, JOHANNESSON M. "Heritability of ultimatum game responder behavior." *Proc Natl Acad Sci*, 2007; 104(40): 15631-4.

Cómo citar:

Echarte-Alonso L-E. *Biotechnología para la mejora moral. Más allá de la estética crepuscular del último hombre*. [internet] *Bioética y ciencias de la salud* 2022;10 (1) DOI: [10.69105/BYCS.2022.10.1.1](https://doi.org/10.69105/BYCS.2022.10.1.1)

Actualización: 28-7-2025