

LA AUTODETERMINACIÓN PERSONAL Y SUS CONSECUENCIAS JURÍDICAS

Pedro José Izquierdo

1. Introducción

La autodeterminación es uno de los conceptos que sirven de base para la construcción de la teoría jurídica que acompaña a la ideología transhumanista. Se trata de un concepto con profundas raíces en el pensamiento filosófico de la Modernidad y con importantes efectos en el ámbito del Derecho. Un adecuado análisis de estos efectos, por tanto, requiere en primer lugar un ejercicio de clarificación del significado y contenido del término. Con este fin, este artículo trata los siguientes cuatro puntos. Primero, una introducción terminológica sobre la palabra «autodeterminación». Segundo, un repaso del proyecto transhumanista y su relación con la idea de autodeterminación. Tercero, una reflexión histórica y conceptual sobre cuál puede ser el origen de la noción de autodeterminación que subyace en la ideología transhumanista y las posibles aplicaciones jurídicas que pueden dársele. Cuarto, unas reflexiones finales sobre cómo una auténtica ciencia jurídica podría empezar a abordar el problema planteado por la ideología transhumanista.

2. Considerar el nombre

La tradición clásica nos ha dejado una formulación sobre el modo de proceder en la ciencia: *initium doctrinae sit consideratio nominis*. Es decir, primero hemos de formular la definición nominal del término, luego, la real. ¿Qué significa, pues, la palabra «autodeterminación»? Como primera nota elemental, vemos que está compuesta de dos partes: el

término «determinación» y el prefijo «auto», que quiere decir «por sí mismo» o «a sí mismo». «Determinación» viene del latín «*terminus*», que significa *límite* o *linde*. En principio, pues, el acto de «auto-determinar» es el acto de ponerse uno mismo un límite, un lindero.

En efecto, en la filosofía clásica, «autodeterminación» se ha referido tradicionalmente al acto por el cual un hombre fija su propio actuar. Esto es, pone límite o linde a su preexistente *in*-determinación y así dar lugar a una acción determinada, en lugar de otra. Por ejemplo, Santo Tomás, en sus *Quaestiones disputatae de malo*, hablando del modo en que el alma racional actúa, dice: «Como los actos se realizan siempre sobre una materia singular, jamás adecuada a la potencia de lo universal, [propia de la forma intelectual,] la inclinación de la voluntad no está determinada» (1). Es precisamente el acto propiamente humano aquel por el cual el hombre se *auto-determina* en relación con dicha indeterminación inicial. En ello consiste la libertad, y de ello surge que el hombre sea propiamente responsable de sus actos, los cuales pueden imputársele como propios.

Esta concepción –como no podía ser de otra manera en una ciencia secundaria como el Derecho– se ha visto reflejada en el ámbito jurídico, tanto en el derecho público como en el privado. En el derecho privado, el principal corolario de esta noción podemos encontrarlo en el llamado *postulado de la autonomía de la voluntad*, un concepto central del derecho civil. En su *El espíritu del derecho romano*, el jurista alemán del Diecinueve, Rodolfo von Ihering, afirmó que el genio de la jurisprudencia romana fue precisamente el de dar forma jurídica a esa capacidad humana para la autodeterminación, y convertirla en lo que él llamó el «fundamento» del derecho privado (2). La principal importancia histórica del *ius civile*, por tanto, reside precisamente para Ihering en que los romanos de alguna manera *inventaron* el derecho privado tal como lo conocemos, al hacer de la autodeterminación

(1) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, a. único.

(2) Cfr. Rudolf von IHERING, *El espíritu del derecho romano en las diversas fases de su desarrollo*, Granada, Editorial Comares, 2011, lib. I, título I, cap. I, §§ 10-11; lib. II, título II, cap. III, § 41.

su postulado central. Esto es, al hacerla capaz de constituir relaciones jurídicas, *por sí misma*. Sea ello cierto o no respecto de los romanos, sin duda es cierto respecto del derecho liberal: la capacidad de la voluntad del hombre para desplegar efectos jurídicos –la capacidad para crear obligaciones y derechos– es el centro del derecho privado.

En el ámbito del derecho público, es quizá Tomás Hobbes quien, en lo que a nosotros concierne, ha hecho de la autodeterminación el principio fundante. El principal atributo del hombre, para Hobbes, es que está indeterminado, y es, en tal sentido, *libre* (3). A partir de aquí se elabora toda la edificación doctrinal del Estado hobbesiano, del Estado como *persona civilis* (4). Si aplicamos un método aristotélico –totalmente ajeno al pensamiento de Hobbes– a esta construcción, podríamos decir que la libertad en Hobbes, en el concurso de voluntades que crea al soberano, es no sólo la causa *eficiente* del Estado, sino también su causa *final* (el Estado existe para salvaguardar al mayor grado posible esa libertad nativa) e incluso su causa *formal* (el Estado *es* libre –soberano– de un modo análogo a como lo son sus miembros individuales). A partir de aquí, la ley, vista como la expresión del querer del soberano, pasa a entenderse de modo análogo a la manifestación de voluntad en el ámbito privado. Es decir, lo que hace que la ley sea ley es que tiene su origen en la voluntad de quien tiene derecho de dictarla, una voluntad que se define ante el Derecho como capaz de constituir de relaciones jurídicas. Este carácter central de la auto-determinación o libertad individual en el derecho privado y en el público es una característica propia del orden jurídico moderno, tantas veces llamado *voluntarista*.

3. Entrada en escena del transhumanismo

Visto el término «autodeterminación», y antes de estudiar su origen histórico y filosófico, consideremos ahora la ideología transhumanista, donde se intenta usar este concepto para fundamentar posteriores revoluciones en el pensamiento

(3) Véase Thomas HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, cap. XIV.

(4) *Ibid.*, caps. XIV, XVII.

jurídico. Para los efectos de nuestro análisis, la distinción entre transhumanismo y posthumanismo no interesa, pues, como se verá, ambas vertientes de esta corriente ideológica hacen uso del concepto de autodeterminación de maneras y con fines similares, por lo que usaremos el término «transhumanismo» para referirnos al fenómeno en su conjunto.

Como otros textos proporcionan ya un detallado análisis de los diversos aspectos del pensamiento transhumanista, para nuestros fines basta con resumir brevemente sus características, tomadas de los pronunciamientos de sus defensores. A partir de estos autores, podemos concluir que el transhumanismo es una ideología con las siguientes notas: utópica, política, pseudorreligiosa, pseudomilenarista, atea, nihilista y, crucialmente, que se presenta como una conquista de mayores libertades individuales. Veamos cada uno de estos puntos a continuación.

Primero, el transhumanismo es una ideología *utópica*. En palabras de Zoltan Istvan, candidato presidencial de los Estados Unidos en 2016 por el «Partido Transhumanista» y autor de un libro sobre la materia, el objetivo del transhumanismo es que «en solo unas pocas décadas, la teconología transhumanista probablemente dentendrá el envejecimiento biológico e incluso la muerte por vía de multitud de caminos, incluyendo la modificación genética, la impresión de órganos en 3D, y al reemplazo robótico de partes del cuerpo» (5). Más allá de la posibilidad científica de que alguno de estos avances se logre en décadas futuras, el deseo explícito de superar la muerte indica ya el carácter utópico del movimiento, en el sentido estricto de ser una ideología que propone la creación de un mundo imposible.

De ello puede deducirse que, en el fondo, el transhumanismo es un *movimiento político*. De hecho, el propio Istvan explica la necesidad de que el transhumanismo tenga que movilizarse en el ámbito político: «Necesitamos un movimiento porque la mayoría se ha criado en culturas que no defienden la razón y los valores de la ciencia» (6).

(5) Zoltan ISTVAN y Richard JONES, «Transhumanism: Zoltan Istvan vs. Professor R. Jones», debate-ensayo disponible en <https://quarterly.demos.co.uk/article/issue-8/transhumanism-zoltan-vs-professor-richard/>.

(6) *Ibid.*

Sin embargo, dado su utopismo, el transhumanismo también puede caracterizarse como un *movimiento pseudoreligioso*. Para Istvan, esto es también patente: «Es cierto que hay en el transhumanismo algunos aspectos llamados religiosos, particularmente la Singularidad o la tecnología transhumanista terminando con la muerte. Ambos conceptos reflejan los deseos humanos fundamentales de encontrar un espacio duradero de felicidad y asegurar la permanencia al no morir. ¿Y quién no quiere encontrar la felicidad o un modo de evitar perder su ser y su autoconsciencia por la eternidad? Para mí, no son los fines que la religión busca lo que está mal, sino la manera en que, según la religión, la gente los puede alcanzar. El transhumanismo quiere dar felicidad y vidas de duración indefinida por medio de la razón, la ciencia y las herramientas de la naturaleza» (7). Esto es, se trata de una reformulación cientifista e inmanentista que busca reemplazar todo credo religioso y proporcionar a las personas de manera más realista lo que, según los ideólogos del movimiento, las religiones existentes no pueden dar.

El deseo de crear una utopía, pues, no es sólo terrenal sino con aspiración de eternidad. Se trata de una ideología *pseudomilenarista*. Tan es así que, como ya hemos adelantado con las citas de Istvan, los transhumanistas tienen un nombre para su Milenio: *the Singularity*, la Singularidad. El término proviene de la Matemática y describe un objeto matemático en el punto en el que carece de definición o alcanza un valor infinito. En palabras de otro defensor transhumanista, Ray Kurzweil: cuando llegue la Singularidad «la materia y la energía a nuestro alrededor se verán infundidas de la inteligencia, el conocimiento, la creatividad, la belleza y la inteligencia emocional (la capacidad de amar, por ejemplo) de nuestra civilización humana-máquina. Nuestra civilización entonces se expandirá hacia fuera, convirtiendo toda la muda materia que encontremos en materia sublimemente inteligente (trascendente, incluso). Así, en cierto sentido, podemos decir que la Singularidad en definitiva infundirá la energía de espíritu» (8).

(7) *Ibid.*

(8) Ray KURZWEIL, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Nueva York, Penguin Books, 2005), pág. 389.

El carácter esencialmente imanentista de esta aspiración revela su fondo *ateo* y, en última instancia, materialista. Los propios defensores del transhumanismo ven, por tanto, a la religión cristiana como su principal enemigo, en la medida en que propugna la inmortalidad del alma. Istvan, por ejemplo, explica que un obstáculo fundamental para el progreso de la ideología transhumanista en el campo político es que «el 100% del congreso, la corte suprema y el presidente son religiosos y creen en una vida después de la muerte» (9).

El resultado evidente de este brebaje es un radical *nihilismo*. Esto resulta irremediamente, pues la doctrina se funda precisamente en el deseo de trascender los límites esenciales de la naturaleza humana. Dicho de otro modo, el punto de partida del transhumanismo es el rechazo de la idea de naturaleza. Habiendo llegado a la Singularidad, «no pod[r]emos hablar de la condición humana, ni siquiera de la condición post-humana. Debe[re]mos ahora referirnos a la condición *inteligente*», dice Ollivier Dyens (10).

Por último, esta ideología se empaqueta como un *incremento de libertad individual*. Como afirma Nick Bostrom, «el rango de pensamientos, emociones, experiencias y actividades accesibles a los organismos humanos presumiblemente constituye sólo una pequeñísima parte de lo que es posible. No hay razón para pensar que el modo humano de ser es más libre de las limitaciones que impone nuestra naturaleza biológica que lo son los de otros animales» (11). La promesa del transhumanismo es que «podemos superar muchas de nuestras limitaciones biológicas» (12).

¿Quién propugna estas ideas? En palabras de un analista de la Universidad de Sheffield, «el transhumanismo es, en efecto, la religión de Estado del tecno-neoliberalismo californiano, y como toda religión de Estado, su objetivo es jus-

(9) Zoltan ISTVAN y Richard JONES, *loc. cit.*

(10) Ollivier DYENS, *Metal and Flesh. The Evolution of Man: Technology Takes Over*, Cambridge, The MIT Press, 2001, pág. 8.

(11) Nick BOSTROM, «Transhumanist Values», *Review of Contemporary Philosophy* (Nueva York), vol. 4 (2005), disponible en <https://nickbostrom.com/ethics/values.html>.

(12) *Ibid.*

LA AUTODETERMINACIÓN PERSONAL Y SUS CONSECUENCIAS JURÍDICAS
tificar el poder de los alfaquíses y mandarines de turno» (13). En efecto, quizá el principal público que acepta y defiende la ideología transhumanista sea la casta de los *nerds*, que anidan principalmente en Silicon Valley (aunque no solo ahí).

Nos queda decir cómo todo esto repercute en el campo jurídico. Algunos de los autores que hemos mencionando ya lo han adelantado: se trata de garantizar lo que llaman las «libertades morfológicas y cognitivas» –esto es, las libertades que permitirían la modificación del cuerpo y la mente humanas según los cánones transhumanistas–, que serían análogas a las libertades civiles o las así llamadas «libertades sexuales y reproductivas» (14). ¿Cuál es, sin embargo, la progenie intelectual de estas libertades? A continuación proponemos un intento de aproximación al asunto.

4. Progenie de la autodeterminación moderna

Las libertades propugnadas por el pensamiento transhumanista, igual que el resto de libertades modernas, hunden sus raíces, histórica y filosóficamente, en el concepto que hemos definido con el término «autodeterminación». Para verlo, a continuación haremos primero un repaso del origen histórico del concepto, para luego ver el modo en que los transhumanistas buscan aplicarlo a la vida jurídica moderna.

Volviendo a dos conceptos de libertad

Una entrada útil a esta problemática es a través de la famosa distinción, introducida por Sir Isaías Berlin en un conocido ensayo de 1958, entre la libertad negativa y la positiva (15). En ese ensayo, Berlin afirma que en la historia

(13) Zoltan ISTVAN y Richard JONES, *loc. cit.*

(14) Cfr. Anders SANDBERG, «Morphological Freedom: Why We Not Just Want It, but Need It», en Max MORE y Natasha VITA-MORE (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, págs. 56-64.

(15) Cfr. Isaiah BERLIN, «Political Liberty and Pluralism. Two Concepts of Liberty», en *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 1997, págs. 191-242.

del pensamiento político pueden distinguirse dos nociones de libertad, y que ambas están en tensión permanente. La libertad negativa, que Berlin quiere reivindicar, se define como la ausencia de obstáculos a la acción. Preserva en su totalidad, por así decirlo, las nociones –ya consideradas más arriba– de *in*-determinación como presupuesto de la libertad y de *auto*-determinación carente de límite como su acto propio. En contraste está la libertad positiva, que se define como la libertad *para* algo. Según Berlin, esta libertad, que se define por el fin al que se ordena, está ya especificada, por lo que no da espacio a una auténtica autodeterminación. Mientras que la libertad negativa deja un campo abierto a la hora de fijar el modo de llevar la propia vida, la positiva es la libertad para vivir *una* forma de vida pre-fijada. Así, podemos decir que un aficionado al ajedrez tiene libertad *negativa* para jugar, en la medida en que nada ni nadie se lo impide, mientras que un Gran Maestro tiene libertad *positiva*, pues es libre de hacer todas aquellas acciones –y no solo las elementales– que consisten en «jugar al ajedrez».

La distinción de Berlin ha sido criticada ampliamente, entre otras razones porque es abiertamente ideológica (16). Berlin defiende la libertad negativa frente a la positiva, que ve como el germen de toda tiranía: en la medida en que un orden político se consagra a alcanzar libertades positivas, estará en posición de coartar la libertad negativa de sus ciudadanos, para inducirlos a lograr los fines que la libertad positiva busca. Por otro lado, la distinción carece de rigor analítico: también la libertad positiva puede verse como negativa, sólo que respecto de los impedimentos interiores.

Lo que interesa aquí, sin embargo, es que al hablar de libertad negativa, Berlin está describiendo con cierta adecuación lo que podemos llamar el concepto de autodeterminación en la ciencia jurídica moderna: el concepto que funda

(16) Véase, entre otras críticas, Eric NELSON, «Liberty: One Concept Too Many?», *Political Theory* (Charlottesville), vol. 33, núm.1 (2005), págs. 58-78; C. B. MACPHERSON, «Berlin's Division of Liberty», en *Democratic Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1973); Quentin SKINNER, «A Third Concept of Liberty», *Proceedings of the British Academy* (Oxford), vol. 117 (2001), págs. 237-268; Charles TAYLOR, «What's Wrong with Negative Liberty», en D. MILLER (ed.), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

el derecho como producto de la voluntad al que hemos hecho alusión antes. En efecto, un refinamiento interesante de esta idea es el que han hecho los libertarios, siguiendo a Locke, que afirma la propiedad del hombre sobre su propio cuerpo (17). En su libro *La ética de la libertad* de 1982, Murray Rothbard, uno de los iluminados de la llamada Escuela Austríaca, criticó a Berlin en estos términos: «El error fundamental de Berlin es su incapacidad de definir la libertad negativa como la ausencia de interferencia física con la persona individual y su propiedad, esto es, con sus derechos de propiedad *lato sensu*» (18). Murray acusa a Berlin de que al no acertar a vincular suficientemente la libertad negativa con el derecho de propiedad, su doctrina cae irremediablemente en libertad positiva, pues poco a poco va abriendo la brecha para incorporar no sólo la autodeterminación, sino las condiciones que la permiten (las «oportunidades»), y ahí ya está el germen del socialismo.

Sea ello como fuere, lo cierto es que la crítica de Rothbard es una disputa de familia. Toda la tradición liberal defiende como joya de la corona de su visión y orden políticos la libertad en sentido negativo. En ella se han fundado las construcciones jurídico-políticas de las que ha colgado todo su ordenamiento: las libertades individuales, empezando por las así llamadas «libertades civiles»: la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de asociación, la libertad de prensa, etc.

El paso de las libertades civiles promulgadas por las revoluciones dieciochescas y decimonónicas, que se concentran en eliminar los lindes políticos y jurídicos a la acción humana, a la noción de libertad *morfológica* o *cognitiva* del transhumanismo, que busca franquear los límites de la naturaleza misma, no es obvio. Como ha dicho un autor: «Cuando no se tiene la posibilidad de controlar el clima mediante la refrigeración interior universal [...] el tipo de

(17) Véase JOHN LOCKE, *Second Treatise of Government*, cap. V, § 27 («Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a Property in his own Person. This no Body has any Right to but himself»).

(18) MURRAY ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, Nueva York, New York University Press, 1998, pág. 216.

violación más grosera de la libertad tiene que ver con interferencias por parte de otros hombres» (19). Esto es, quejarse en el siglo XVIII sobre los límites que impone la naturaleza no era más que eso: quejarse sobre el clima. Y continua el mismo autor, de nacionalidad norteamericana: «Lo que ha ocurrido es que hemos pasado de formular reclamos contra la corona británica a formular reclamos contra la irracionalidad de la naturaleza, el dominio de la vida humana por el azar, la limitación de las acciones humanas aparentemente impuesta por las leyes de la naturaleza» (20).

La ruta entre las libertades civiles y las que buscan romper los límites de la naturaleza es tortuosa, pero tiene su lógica interna, y puede resumirse del siguiente modo. La libertad negativa en la revolución liberal es, esencialmente, una libertad contra cadenas de tipo *jurídico*. Se trata de dar al hombre un espacio de acción que se define en términos de la ausencia de deberes, prohibiciones o modos que restrinjan *jurídicamente* su actuar. Y este tipo de obstáculos son los que provienen de la acción (amparada por el derecho) de otros hombres. Para garantizar la libertad negativa, pues, es necesario concebir y defender al hombre como una suerte isla jurídica, un espacio en el que no interviene el derecho de ninguna manera.

A lo largo del siglo XIX, sin embargo, dos novedades se introducen en el pensamiento liberal. Primero, los liberales comienzan a preocuparse no sólo por la garantía *jurídica* de la libertad, sino por la garantía *física* de las condiciones que permiten su ejercicio. El asunto se plantea con particular dureza en los Estados Unidos en los años posteriores a la Guerra de Secesión: si todos ahora son *libres*, ¿por qué no todo el mundo puede hacer *igual uso* de esa libertad? El análisis de este problema es lo que lleva a los liberales (ya transformados en progresistas, socialistas, etc.) a plantear la idea de que hay *condiciones* no-jurídicas que deben considerarse a la hora de hablar de la libertad, para que esta sea «real» y no meramente legal y abstracta. En efecto, la crítica típica del socialismo y el progresismo al liberalismo clásico es precisamente

(19) Gladden J. PAPPIN, «The Quarrel of Positive and Negative Liberty» (manuscrito inédito, junio de 2014), pág. 14.

(20) *Ibid.*

LA AUTODETERMINACIÓN PERSONAL Y SUS CONSECUENCIAS JURÍDICAS
que se guarnece en las abstracciones del Código Civil y hace caso omiso de *the reality on the ground* (21).

El segundo cambio, que va de la mano del anterior, es que la definición analítica de libertad dada por Hobbes se impone, por su ineludible lógica. Hobbes ya había dicho que «por libertad se entiende, según la significación propia del término, la ausencia de impedimentos externos, cuales impedimentos pueden con frecuencia privar a un hombre de una parte de su poder de hacer lo que desee, pero no pueden impedirle que use el poder que le queda según lo que su juicio y voluntad le dicten». Es decir, la libertad es ausencia no sólo de interferencias por parte de otras personas y sus actos jurídicos (o anti-jurídicos), sino de *toda* interferencia, de cualquier naturaleza, ya sea jurídica o no, que sea capaz de limitar el alcance de la acción humana (22).

El hobbesianismo, sin embargo, parecería comerse su propia cola con esta definición, pues una vez que la libertad negativa llega a exigir la no-interferencia de *cualquier* ente exterior, no hay manera de limitar su hambre iconoclasta. El propio Estado pelagra. En la medida en que nos percatamos de que las personas no están haciendo uso de las libertades negativas que la letra de la ley les da, es necesario identificar y destruir los obstáculos que lo impiden, ya sean culturales, religiosos, familiares, políticos... o, también, naturales. Sin embargo, en la mayoría de los casos este hobbesianismo termina por no destruir el Leviatán sino confirmar la hipótesis inicial del inglés de que solo un monstruo político puede salvaguardar una libertad concebida en términos semejantes. Es así como el paternalismo administrativo se vuelve compatible con la libertad negativa, pues realmente sólo el Estado –un Estado en sentido propiamente moderno– es capaz de llevar a cabo un trabajo de des-obstaculización de esa magnitud (23).

(21) Véase, en general, C.B. MACPHERSON, «Berlin's Division of Liberty», *loc. cit.*

(22) THOMAS HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, cap. XIV.

(23) Véase, por ejemplo, RICHARD H. THALER y CASS R. SUNSTEIN, «Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron», *The American Economic Review* (Pittsburgh), vol. 93, núm. 2 (2003), págs. 175-179.

Estos desarrollos en la historia del pensamiento coinciden, además con que precisamente en el siglo XIX empieza a vislumbrarse el poder de la ciencia moderna para regalarle al hombre libertades que antes no tenía, no sólo respecto de otros hombres o del Estado, sino también del mundo natural. Entra en escena, pues, la tecnología. La creciente introducción de soluciones tecnológicas a los problemas humanos y naturales hace que el foco central de la vida política se traslade de las garantías jurídicas a las científicas, comprobándose así el tan manido tópico de que la vida jurídica sigue por detrás, y de lejos, a la vida real. La eliminación tecnológica de las interferencias externas va primero, y la discusión jurídica –muchas veces en el contexto de disciplinas que Pappin tacha de «irrelevantes», como la bioética (24)–, que suele ser una mezcla entre confirmación apasionada por parte de los defensores y lamento llorón por parte de los detractores, sigue después. Y con resultados casi siempre predecibles.

No es que la ciencia jurídica ha dado lugar a la ciencia técnica en el foro público. Es que la ciencia técnica es hoy *la medida* del derecho, su fuente. Una inversión perversa del *dictum* de la jurisprudencia clásica de que la naturaleza de las cosas es fuente del saber jurídico (25): es ahora la manipulación tecnológica de las cosas lo que determina el derecho (26). La libertad tecnológica es una libertad que es, por así decirlo, tan negativa que se vuelve positiva: partiendo de Hobbes, niega que la libertad negativa sea libertad real o suficiente, porque cree que hay posibilidad real de transformar la vida terrenal al punto de que esté libre de todas las limitaciones, incluidas las naturales, que aún existen en el mundo. El cristiano acepta que este mundo no es el más allá, y aun así quiere vivir aquí, pues sabe que no hay paso a la vida del mundo futuro más que recorriendo el presente,

(24) Gladden J. PAPPIN, «The Quarrel of Positive and Negative Liberty», *loc. cit.*, pág. 15.

(25) Una doctrina defendida en los últimos tiempos con admirable profundidad por Juan Vallet de Goytisolo.

(26) *Vid.*, sobre cómo el umbral tecnológico marca el paso de la norma jurídica, M. J. McNAMEE y S. D. EDWARDS, «Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes», *Journal of Medical Ethics* (Londres), vol. 32, núm. 9 (2006), págs. 513-518.

con la muerte como final. Pero para el tecno-libertario, si la muerte no se conquista, no hay otra vida, por lo que es necesario hacer el mayor esfuerzo por evitar la muerte y transformar esta vida en una vida de plenitud inmanente.

La lógica interna de la libertad negativa en clave tecnológica es tal, sin embargo, que ya el consentimiento individual —aquella piedra angular del edificio liberal— resulta ser una categoría insuficiente. Nuestro modo de vida hoy es uno en que el mamotreto industrial-tecnológico de Silicon Valley transforma todas las esferas de la vida continuamente, sin consentimiento alguno de nadie. No se trata simplemente de que se presentan cada vez mejores maneras de hacer las cosas, sino de que la lógica ha cambiado, y hoy ya no hay nada que escape de su alcance, incluyendo al hombre mismo. Sin embargo, el consentimiento ha desaparecido de la ecuación. ¿Cómo puede una persona en el mundo moderno darse el lujo de no vivir tecnologizado? Hacerlo sería un suicidio económico y social. Siguiendo esta lógica, con el triunfo transhumanista podría incluso estar en juego el reconocimiento mismo de una persona como miembro de la sociedad: para poder ejercer derechos, hay que tener tal o cual capacidad, tal o cual atributo, tal o cual microchip integrado, etc. Sería completamente irracional, por ejemplo, si uno se niega a ingerir un pequeño enjambre de nanorobots que monitorean las condiciones del cuerpo. Como dice Pappin, también «la salud es un pre-requisito para el ejercicio de tu libertad, lo cual explica por qué el liberalismo es valetudinario». (27)

El carácter alegadamente científico de esta conceptualización explica el atractivo de la imagen que pintan los transhumanistas. Insisten, apoyándose en el prestigio de la ciencia moderna, en que este es un tipo distinto de utopía. No se trata de un «no-lugar», un sueño de algo que se sabe que no existe justamente porque hace una imposible abstracción de la naturaleza. Aquí, franquear ese límite es precisamente de lo que se trata, y «la ciencia» ahora nos asegura que es posible. En efecto, si podemos mandar a un hombre a la luna, clonar una oveja o trasplantar un riñón con otro creado en

(27) Véase Gladden J. PAPPIN, «The Quarrel of Positive and Negative Liberty», *loc. cit.*, pág. 19.

un laboratorio o una fábrica cibernética, ¿con qué autoridad puede cualquiera decir que todos nuestros sueños no son posibles en los hechos? La fuerza retórica del argumento es clara, cuando el público ha asumido ya la premisa del científicismo que subyace al planteamiento.

He ahí el germen del anti-derecho. Como dijera Leo Strauss, el humanismo es imposible porque el hombre es la única criatura capaz de trascenderse o degradarse respecto de su propia naturaleza. No puede, por tanto, ser medida de nada (28). El humanismo, y con más razón, el transhumanismo, eliminan el criterio objetivo en el Derecho, convirtiéndose así en fórmulas de tiranía.

En todo caso, la naturaleza siempre emerge. Bien es posible que el sueño de la Singularidad no es más que eso, un delirio. Pero como siempre ha sucedido en la historia del liberalismo y sus variantes, ello no ha impedido nunca que los agentes de la revolución sean en un mar de sangre entre el rechinar de dientes, un mar que, por tener la vista fija en el horizonte, no son capaces de ver mientras galopan en su gloriosa cruzada.

Estrategias jurídicas del transhumanismo

Visto el desarrollo conceptual de la autodeterminación como noción fundante de la libertad moderna, interesa considerar los mecanismos práctico-jurídicos que el transhumanismo tiene a su alcance para implementar su visión de esa autodeterminación. Es aún algo temprano para poder decir por qué derroteros jurídicos irán los defensores del transhumanismo, más allá de apelar a la garantía de la autodeterminación como fundamento último. Como hemos dicho, el derecho siempre estará a la zaga de los *nerds*. No obstante, puestos el sombrero de arúspice jurídico, puede verse algo, pues las herramientas jurídicas para los fines que esta ideología persigue ya existen, como ha podido verse en otros campos conquistados en nombre de la misma «libertad», como el divorcio, la anticoncepción, el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo, etc.

(28) Cfr. Leo STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, Illinois, The Free Press, Glencoe, 1958, pág. 78.

Como puerta de entrada al mundo de la aplicación práctica de estas doctrinas véase la formulación filosófica, casi mística, de la libertad-autodeterminación hecha por el magistrado Anthony Kennedy, recientemente retirado de la Corte Suprema de los Estados Unidos, en la famosa sentencia de mayoría que redactó en el caso de *Planned Parenthood contra Casey*; «*At the heart of liberty is the right to define one's own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life*» («en el corazón de la libertad está el derecho de definir el propio concepto de la existencia, del sentido, del universo y del misterio de la vida humana») (29). El pseudolirismo de la sentencia («lirica» en el venerable sentido de que sería digna de una galleta de la suerte china) esconde la que puede considerarse una de las más diáfanas presentaciones de la ideología auto-determinista que subyace en el Derecho moderno. En todo caso, forma parte del derecho actualmente aplicable en el imperio (o más precisamente, el anti-imperio) que hoy gobierna el mundo, mediata o inmediatamente. Con un criterio semejante, virtualmente *toda* reivindicación individual puede ser conforme a derecho (como lo es, según el dictamen de la sentencia citada, el aborto, un crimen indecible). A partir de ello, podemos considerar las salidas que podrían encontrar los transhumanistas:

- La libertad absoluta de investigación científica (ingeniería humana, suprimir el envejecimiento, mejoras cognitivas, modificaciones morfológicas, implantes cibernéticos, animación suspendida).

- Fondos gubernamentales para tratamientos y mejoras.

- Tratamientos médicos obligatorios (tales como vacunas, etc.), seguidos de un «morfo-derecho» donde las autoridades supervisan las modificaciones del hombre y protegen a los modificados de los no modificados (o inestables).

- Línea de «mi cuerpo, mi derecho, mi decisión».

- Eliminación de la prisión como pena legal (pues la vida se extiende), y enfoque en resocialización a través de tratamientos neurológicos u otros para castigar delitos o incluso prevenirlos.

(29) *Planned Parenthood of Southeastern Pa. vs. Casey*, 505 U. S. 833, 851 (1992).

Lo cierto es que es difícil saber qué estrategias vendrán a usarse conforme se verifiquen los avances de la ciencia transhumanista. En todo caso, lo anterior muestra que esta ideología augura ya la descomposición interna del liberalismo, pues amenaza con desdibujar la igualdad dogmática, el postulado elemental del orden liberal, tanto en teoría como en la práctica, al introducir la creación o formación de personas desiguales por diseño humano. Así lo ha advertido ya un liberal conocido, Francis Fukuyama (30). Hasta el propio liberalismo necesita –para ser coherente– poder decir algo acerca de qué es la naturaleza humana, y por tanto quién es humano y de quién puede decirse que es *igual* a otros seres humanos. Pero si ni esto es ya posible, no hay manera de impedir la disolución, ya sea a la anarquía o al Estado paternalista-administrativo tiránico (que, sin duda, ha de distinguirse del Estado paternalista-administrativo *simpliciter*).

5. Una visión alternativa

Esta concepción desestabilizada y desestabilizante de libertad ha de confrontarse con otra. Un ejemplo útil que podría usarse es la del jurista romano del siglo II, Florentino, recogido en las *Instituciones* de Justiniano: «*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur*» («libertad es la facultad natural de hacer lo que uno desea, excepto lo que está prohibido por la fuerza o el derecho») (31). Apunto a modo de advertencia que ésta no pretende ser una noción científica de la libertad en el ámbito metafísico, sino una definición que podríamos llamar «dialéctica», en el sentido de que está al servicio del Derecho, una ciencia que progresa por medio de argumentos de carácter práctico y dialéctico.

Contra Berlin, pues, la libertad no es para el Derecho una mera ausencia de límites. La libertad no es, realmente, nada negativo ni positivo, sino que es una *facultad o potencia*

(30) Cfr. Francis FUKUYAMA, «Transhumanism. The World's Most Dangerous Idea», disponible en <http://www.au.dk/fukuyama/boger/essay/>.

(31) *Instituciones*, I, 3.

humana de hacer lo que nos place. Es, pues, *algo*, y no simple ausencia de cosas, del mismo modo que la facultad de la visión no es simplemente la ausencia de ceguera. La definición romana indica que esa facultad se ve limitada por dos lindes: *quid vi aut iure prohibetur*, lo que prohíben la «fuerza» y el «derecho». Si consideramos lo que hemos dicho sobre la historia del concepto de autodeterminación, podemos ver que son precisamente estas dos fronteras las que la libertad-autodeterminación ha buscado cruzar. Es necesario, pues, reconstruir los dos límites a la libertad., pero el objetivo no es simplemente el de levantar barreras (la metáfora misma ya nos traiciona), sino de entender que son precisamente los límites los que *especifican* la libertad.

En todo caso, la disputa no es sobre la correcta definición de libertad, pues en esa discusión ya se parte, equivocadamente, de la premisa (oculta o no) de que la libertad misma es el imperativo moral fundamental. La definición romana, que pone el concepto en términos de sus límites (derecho y fuerza), ya nos indica la incoherencia de esta concepción. Y es que, en efecto, es incoherente, pues la libertad no es –no puede, *ex ipsa natura rei*– ser un fin, sino que es el principio de los actos humanos, y son *ellos* los que se ordenan a un fin que los trasciende por definición: *omne agens agit propter finem*, dice la máxima.

La disputa, como siempre, entonces, es sobre la pregunta: ¿qué hemos de hacer? O, dicho de otro modo, la disputa entre libertad negativa y positiva es una disputa acerca de la relación entre los hombres, por un lado, y las fuerzas y derechos que pueden o no, y deben o no, limitarlos, por el otro (32). Situar la discusión en este plano nos libera del dogmatismo, por un lado, del transhumanismo como bien sin mezcla de mal, y por el otro, de decir que toda modificación tecnológica es *eo ipso* inaceptable. Tener dominio sobre los medios tecnológicos sin conocer la bondad de los fines que se persiguen es, precisamente, *carecer* de dominio, y estar al amparo de modas, deseos, impulsos, persuasiones. Es necesario, por tanto, razonar desde los fines.

(32) *Vid.* Gladden J. PAPPIN, «The Quarrel of Positive and Negative Liberty», *loc. cit.*, pág. 13.

Platón abre el *Menón* con la siguiente pregunta: «Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?» La respuesta de Sócrates es que se niega a responder, porque afirma ignorar la respuesta a la pregunta previa: ¿qué es la virtud? (33). Hay que volver a la pregunta previa. ¿Qué es hombre? ¿Qué es terapia, qué es mejora, qué es anti-natural?

En efecto, como dijera Heidegger en su conocida *Pregunta por la técnica*, no podemos quedarnos en el nivel que hoy se nos plantea, porque es engañoso. «Por todas partes permanecemos presos, encadenados a la técnica, aunque apasionadamente la afirmemos o neguemos. Más duramente estamos entregados a la técnica, cuando la consideramos como algo neutral; pues, esta representación que se aplaude hoy con gusto, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica» (34). Su esencia, esto es, como *instrumento*, que por definición está al servicio de un fin –un fin que le viene impuesto por su creador humano–, el cual puede o no ser del todo opaco para el espectador, que lo usa sin siempre estar plenamente consciente de él. En efecto, parafraseando a León Kass, hablando de transhumanismo, podríamos preguntar, ¿quién decide qué constituye una mejora de la naturaleza? En vista de ello, resulta justa la alegación de que el transhumanismo esconde su carácter de doctrina política bajo el cobijo de una jerga científica.

Vislumbrada la noción recta de libertad, pueden percibirse ya unos retazos sobre cómo puede formularse el análisis que permitiría determinar cuándo un avance científico o médico es lícito y cuándo no. En efecto, si la libertad (insisto: a ojos del Derecho) es la facultad de no hacer lo prohibido por el derecho o la fuerza, recordemos qué es lo

(33) PLATÓN, *Menón* 70a, 71b, en *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos, Madrid, 1987, págs. 283-284.

(34) MARTÍN HEIDEGGER, «La pregunta por la técnica», *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile), vol. V, núm. 1 (1958), pág. 55. Traducción de Francisco Soler.

que ambos prohíben. En primer lugar, hay que decir que la distinción entre terapia y mejora puede servir de punto de partida. En efecto, ya está presente, por ejemplo, en el derecho de los seguros (una se paga, otra no). No interesa aquí entrar a discutir esta distinción, que ha sido criticada por algunos autores (35), excepto para apuntar que en medicina siempre se ha entendido la distinción entre profilaxis y cura, y que también el hombre ha entendido siempre que es «perfectible» (sobre todo por la educación).

En segundo lugar, hay que recordar que el análisis no puede ser sólo referente al individuo. El asunto afecta también al bien común, como es obvio. En el lenguaje de los economistas, podríamos decir que hay existen externalidades negativas, esto es, efectos potencialmente nefastos que se dan a nivel social pesar de que no puedan discernirse como tales en los casos individuales. Un ejemplo ilustrativo podrían ser los efectos que tendría en la sociedad el hecho de que los hombres tengan cuerpos que no envejecen. Podría mencionarse que en un mundo de eterna juventud no habría relevo de generaciones, por lo que los mayores no soltarían las riendas mientras que los jóvenes no tendrían ocasión –ni, posiblemente, interés– de tomarlas. Muchas de las lecciones que el hombre aprende al paso de la fragilidad corporal, la enfermedad y la vejez se quedarían sin oportunidad para presentarse. Y el venir paulatino y suave de la muerte tras la vejez madura se vería reemplazado por un final repentino y, por ello, aún más intolerable y traumático. En palabras de Montaigne: «Veó que a medida en que me hundo en la enfermedad, naturalmente entro en un cierto desdén por la vida. Encuentro que tengo mayor dificultad para digerir este propósito cuando estoy sano que cuando sufro de fiebre. En tanto no me aferro tan fuertemente a las cosas buenas de la vida cuando comienzo a perder el uso y el placer de ellas, vengo a mirar a la muerte con ojos menos

(35) Cfr., por ejemplo, Steven J. JENSEN y José Luis WIDOW, «Unnatural Enhancements», *Irish Theological Quarterly* (Maynooth), vol. 83, núm. 4, págs. 347-364; León KASS (coord.), *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington, The President's Council on Bioethics, 2003, págs.13-16.

temerosos» (36). Un hombre incapaz de envejecer solo podría ver a la muerte con pavor irracional.

Finalmente, en cuanto a las mejoras que propone el transhumanismo al cuerpo y mente humanos, vale la pena recordar dos principios tomistas. El primero es que la materia es para la forma, y no al revés (*forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam*) (37). Es nuestra naturaleza racional lo que explica la estructura del cuerpo (*ex forma oportet rationem accipere quae materia sit talis, et non e converso*) (38). Y sabemos que, en este sentido, Dios formó el cuerpo de la mejor manera para que sirviese a su forma intelectual (*finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius [...] Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes*) (39). Habrá, pues, que partir de un conocimiento adecuado de cuál es esa forma racional, y cuáles son sus operaciones y sus fines, para entender cómo y por qué el cuerpo es como es y su modo de actuar —como dice Aristóteles— «siempre o la mayoría de las veces», y qué puede y no hacerse tecnológicamente sobre él y qué no. No entraremos en ello aquí, pues ha sido ya abordado por otros en este volumen. Nuestro objetivo es únicamente indicar que el camino habría de transitar siguiendo estas señas puestas por la filosofía perenne.

El segundo principio es que existe un límite al arte humano en estos asuntos, que ha sido fijado irremediablemente por la Providencia. Recordemos la sobria admonición de Santo Tomás de que incluso en su estado original, el hombre no fue hecho en el Paraíso: «El Paraíso fue un lugar apto para la vida humana en aquel primer estado de incorruptibilidad. *La incorruptibilidad no era algo natural al hombre, sino un don sobrenatural de Dios.* Por lo tanto, para que no se atribuyera a la naturaleza humana, sino a la gracia de Dios, *Dios hizo al hombre fuera del Paraíso;* después lo

(36) Citado en León KASS, «L'Chaim and Its Limits: Why Not Immortality?», en *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco, Encounter, 2002, págs. 263-264.

(37) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 5.

(38) *Ibid.*

(39) *Ibid.*, I, q. 91, a. 3.

puso en el Paraíso para que habitara allí todo el tiempo de la vida física; y luego, cuando alcanzara la vida espiritual, trasladarlo al cielo» (40). No hay manera de obtener por la fuerza el don de Dios. He ahí la naturaleza profunda de la autodeterminación transhumanista.

(40) *Ibid.*, I, q. 102, a. 2 (énfasis añadidos).