

Widow Lira, José Luis

*Persona humana y Naturaleza : los desafíos del
transhumanismo*

XL Semana Tomista – Congreso Internacional, 2015
Sociedad Tomista Argentina
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Widow Lira, José L. “Persona humana y Naturaleza : los desafíos del transhumanismo” [en línea]. Semana Tomista : Persona y Diálogo Interdisciplinar, XL, 7-11 septiembre 2015. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/persona-naturaleza-transhumanismo-widow.pdf> [Fecha de consulta:]

PERSONA HUMANA Y NATURALEZA. LOS DESAFÍOS DEL TRANSHUMANISMO**RESUMEN**

El transhumanismo ha propuesto realizar mejoras al ser humano mediante fármacos, ingeniería genética y biotecnología en general, de modo de ampliar las capacidades humanas, superando “el envejecimiento, las insuficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario, y el confinamiento en el planeta tierra”. Los pensadores transhumanistas niegan la existencia de una naturaleza humana o le restan relevancia para hacer evaluaciones morales acerca de qué mejoras realizar y cómo. En este trabajo se sostiene, sin embargo, que los transhumanistas sí tienen un concepto de naturaleza humana implícito, que es el que les lleva a ser ampliamente favorables a las mejoras. Junto con desestimar el concepto transhumanista de naturaleza humana, se propone otro que responda mejor a la realidad del hombre y al mismo tiempo sirva para evaluar moralmente qué mejoras hacer. El concepto propuesto afirma la existencia de una naturaleza dinámica que incluye dos actividades humanas que no pueden verse menoscabadas si se desea que las mejoras no dañen al ser humano. Ellas son las actividades de auto-expansión y de auto-dominio. Ni el proceso de mejorar a un ser humano ni la mejora que resulta debieran afectar negativamente estas actividades. Si lo hicieran, las mejoras no debieran ser realizadas. Si no, las mejoras no debieran ser bienvenidas.

1. Introducción *

Los transhumanistas¹ piensan que la introducción de mejoras en el ser humano es, en general, positiva, sin importar si la vía utilizada para realizarlas es la de la ingeniería genética, la de la biotecnología en general, la de los fármacos u otros medios. Por supuesto que ellos están conscientes de que el uso de tecnologías implica “serios riesgos” y que “no todo cambio es progreso”². Pero el hecho es que tienen una disposición muy favorable al uso de nuevas tecnologías para “ampliar las capacidades humanas”, superando “el envejecimiento, las insuficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario, y el confinamiento en el planeta tierra”. Aún más, algunos estiman que en algunos casos podría llegar a ser una obligación realizar tales mejoras³. Ese entusiasmo por las mejoras les ha conducido a sostener un debate con quienes sugieren poner limitaciones legales a las mejoras o advierten de sus riesgos. Los transhumanistas, sin embargo, en su defensa de las mejoras, no han aclarado cuáles serían los límites de su aplicación, no obstante que reconocen que no todas ellas serían un progreso⁴.

Los transhumanistas proponen llevar al hombre a un estadio posthumano. Ello significa que el modo de vida será tan radicalmente diferente del que actualmente existe que ya no tendrá sentido seguir hablando de seres humanos. Un ser inmortal, sin enfermedades,

* Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo de Fondecyt (regular n° 1120623). Este trabajo ha sido en coautoría con el profesor Steven Jensen de la University of St. Thomas, de Houston, Texas, Estados Unidos.

¹ Hemos incluido dentro de los transhumanistas a todos aquellos autores que tienen una actitud altamente positiva respecto de realizar mejoras en el ser humano, sin importar si son o no miembros de Humanity+, que es la asociación transhumanista más importante.

² *Transhumanist Declaration*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

³ H. T. ENGELHARDT, “Persons and Humans: Refashioning Ourselves in a Better Image and Likeness”, in: *Zygon*. 19, 3 (1984), 281-295, 287.

⁴ Dentro de los transhumanistas, quizá el que aborda más directamente el problema de los riesgos de mejoras radicales es Nicholas Agar en *Humanity’s End*. Cambridge, Massachusetts and London, MIT Press, 2010.

con una memoria prodigiosa, con una inteligencia que más que doblará en potencia a la existente, lleno de sentimientos positivos útiles para sus propios intereses y para la sociedad, con muchas características fenotípicas determinadas por elección y aún, quizá, con capacidades completamente nuevas no podrá ser más considerado humano. En la *Declaración Transhumanista* se advierte que hay “escenarios posibles realistas que conducen a la pérdida de la mayoría, o aún de la totalidad, de lo que nosotros sostenemos como de valor”. Como el ser humano, tal como lo conocemos, está incluido en eso que puede ser perdido, se han multiplicado quienes lo defienden como algo digno de ser preservado. Esto ha puesto la idea de naturaleza humana en el centro del debate. Aquí se intentará mostrar que el concepto aristotélico de naturaleza humana es apto para fundar evaluaciones morales sobre la introducción de mejoras en el hombre.

El concepto de naturaleza ha sido altamente controversial. Más aún si se trata de hablar de una naturaleza humana. Al lado de quienes lo aceptan y asumen en toda su reflexión sobre el ser humano existe un sinnúmero de autores que lo rechazan, si no de plano, al menos como criterio de evaluación moral de los actos humanos. De hecho, muchos transhumanistas han declarado por lo menos inútil la recurrencia al concepto de naturaleza para tratar de resolver qué mejoras sería bueno realizar al hombre y a cuáles renunciar⁵. En algunos casos, el rechazo de la naturaleza como principio de decisión es razonable debido al modo en que se entiende. Aquí no podemos detenernos en esas concepciones de naturaleza. Simplemente mostraremos cómo el concepto aristotélico –del que no podremos dar más que un brevísimo vistazo– es útil para hacer evaluaciones morales.

2. Concepto de naturaleza de transhumanistas

Es cierto que el concepto aristotélico es teleológico y, por tanto, rechazado hoy día por metafísico. Pero creemos que los transhumanistas también usan un concepto de naturaleza de este tipo. Si es así, hay que discutir, entonces, qué concepto es más razonable.

Los transhumanistas niegan o quitan importancia a la existencia de una naturaleza humana y por consiguiente a la posibilidad de que sea el criterio para evaluar qué mejoras es razonable realizar y qué mejoras sería conveniente evitar. Buchanan argumenta que aún si hubiese tal naturaleza no sería útil como criterio de evaluación moral de las mejoras, porque

⁵ E. FENTON, “Liberal Eugenics. Human Nature. Against Habermas”, in: *Hastings Center Report*, 36, 6 (2006), 35-42; H. T. ENGELHARDT, “Persons and Humans: Refashioning Ourselves in a Better Image and Likeness”, 286; A. BUCHANAN, *Beyond Humanity*. Oxford, Oxford University Press, 2011, 115 y ss.; N. BOSTROM, “In Defense of Posthuman Dignity”, in: *Bioethics*, 19, 3 (2005), 202-214, 205.

es muy abstracta⁶. Engelhardt afirma que aún en caso de existir tal naturaleza lo propio de las personas es objetivarla para determinar sus beneficios e inconvenientes y, entonces, cambiarla⁷. Bostrom señala que la naturaleza regala cosas buenas y malas, por lo que no se puede asumir que lo natural es bueno y hay que perseguirlo o cuidarlo⁸.

Pero como decíamos, en los transhumanistas sí existe un concepto teleológico de naturaleza implícito en función del cual ellos evalúan positivamente las mejoras al ser humano. Intentaremos definir ese concepto.

Es un síntoma fuerte de que los transhumanistas usan un concepto implícito de naturaleza el sólo hecho de que hablan de “mejoras” (enhancements). Se trata de mejorar la memoria, la inteligencia, la resistencia a la enfermedad, la fortaleza física, los sentimientos socialmente útiles, incluso la apariencia física. Pero hablar de “mejorar” implica hacer una comparación. Y toda comparación se realiza atendiendo a un concepto o elemento común desde el cual se evalúan los extremos comparados. En el caso, por ejemplo, de la memoria, si se habla de mejor o peor memoria, pareciera inevitable hacerlo desde la perspectiva de su acto propio, que es recordar. Será mejor memoria aquella que recuerda más. Pero esto es entender la memoria como una cierta naturaleza, pues se asume que tiene una función propia, que incluye un fin y una actividad, desde la cual se juzga la actividad que realiza como buena o mala, mejor o peor.

Si pareciera bastante claro que los transhumanistas entienden estas diversas capacidades a partir de un concepto de naturaleza, no lo es tanto el hecho de si asumen también que hay una naturaleza del ser humano como un todo. ¿Hay una función propia del ser humano como tal para los transhumanistas? Aunque la respuesta a esta pregunta pareciera más difícil, porque a los transhumanistas no les preocupa el asunto y en consecuencia no se pronuncian explícitamente, nosotros pensamos, sin embargo, que el concepto de naturaleza humana que ellos usan aparece sin necesidad de buscar mucho.

Para los pensadores transhumanistas no es especialmente relevante si las mejoras de las capacidades humanas provienen desde el exterior por ingeniería genética, por efecto de fármacos o por la aplicación de algún recurso biotecnológico, por un lado, o de la actividad que el individuo realiza, por otro⁹. Si el buen rendimiento físico es el resultado de un buen entrenamiento o del consumo de alguna droga, en el supuesto de que ésta no produce daño, no

⁶ A. BUCHANAN, *Beyond Humanity*, 124.

⁷ H. T. ENGELHARTD, *Persons and Humans*, 286.

⁸ N. BOSTROM, “In Defense of Posthuman Dignity”, in: *Bioethic* vol. 19 n° 3 (2005), 202–214, 205.

⁹ Ver I. PERSSON, y J. SAVULESCU, “Moral Transhumanism”, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 35 (2010), 656–669.

es algo que lo evalúe como significativamente diferente. Si la expectativa de vida se extiende al doble como resultado de una modificación genética, en lugar de practicar una vida más sana, no es demasiado importante. Cuando decimos que para ellos no es especialmente relevante no queremos decir que no vean diferencias entre las distintas formas de lograr las mejoras, sino que piensan que éstas no bastan para distinguir entre formas moralmente adecuadas e inadecuadas de realizarlas. Esto se explica por la forma que tienen de entender al ser humano. El ser humano sería una suerte de mente o auto-consciencia instalada en un hardware. Habría dos tipos de características del ser humano por mejorar: las que tienen que ver directamente con la calidad mental o de la conciencia (actuar racional y moralmente, hacer descubrimientos científicos, crear arte, o participar en empresas sociales complejas¹⁰) y las que tienen que ver con el hardware, que sería el cuerpo. Las capacidades del hardware parecen ser simplemente instrumentales. Así por ejemplo, Persson y Savulescu argumentan que un individuo de la especie humana podría ser hecho más humano –tener mejores atributos morales– aún si cesa de ser humano en un sentido biológico¹¹. Es muy conocida la idea transhumanista de descargar toda la información cerebral en otros hardwares (computadores), haciendo prescindible el cerebro y todo el cuerpo humano. Engelhardt atribuye la mente y sus propiedades al ser persona y no al ser humano. Por eso, afirma, “Humans, since they are persons, need not remain human”¹². El cuerpo en el que reside la mente, según este último autor, es del humano, no de la persona y, de hecho, muchas veces dificulta la actividad mental. Por eso, lo razonable sería mejorarlo.

Los transhumanistas parecen concebir la naturaleza humana como una suerte de conciencia o mente desencarnada¹³. Aunque ello no quita el hecho de que sean materialistas, porque conciben esa conciencia como algo que brota de la simple estructura que la soporta. Por eso, en la medida en que la estructura puede ser replicada, la misma conciencia o mente puede ser reencarnada en otro hardware.

Si la naturaleza humana es una mente desencarnada, toda mejora del hardware que la soporta será bienvenida, en la medida que no afecte sus cualidades racionales y morales. Las características racionales y morales se considerarán mejoradas en la medida en que la mente como un todo o cada una de sus facultades mejore su función propia.

¹⁰ I. PERSSON y J. SAVULESCU, “Moral Transhumanism”, 660.

¹¹ I. PERSSON y J. SAVULESCU, “Moral Transhumanism”, 668.

¹² H. T. ENGELHARDT, “Person and Humans: Refashioning Ourselves in a Better Image and Likeness”, 291.

¹³ Esta idea la desarrolla uno de los autores de este artículo, S. JENSEN, “The roots of transhumanism”, in: *Nova et Vetera*, 12 (2014), 515-541, 522.

Como se ve, los transhumanistas no prescinden de un concepto de naturaleza, sino que manejan uno que, aunque es diferente del que ha sido el más común en la tradición del pensamiento occidental, también tiene carácter teleológico.

3. Naturaleza

Tal como anunciábamos, el concepto de naturaleza que nosotros adoptamos es el aristotélico. Aunque lo hemos “*aggiornato*” en vistas de la discusión en la que participamos.

Si el concepto de naturaleza va ligado, entonces, al de la función que tiene un determinado ser, será inseparable tanto del fin que define la función como de la actividad que permite alcanzarlo de mejor manera. Es importante notar que en el caso de los entes naturales, a diferencia de los artificiales, el fin y la actividad provienen del mismo ser en que radican y no están dados desde fuera, como en el caso de los artefactos. Eso significa que el fin y la actividad son de algún modo intrínsecos al ser al que pertenecen. Por ello, el concepto de naturaleza refiere a un principio intrínseco de actividad. El árbol crece determinado desde sí mismo a hacerlo, aún cuando requiera de ciertas cosas y condiciones externas. El acero del cuchillo no está ordenado a cortar desde sí mismo, sino que ello proviene de su artífice.

Si lo anterior es aceptable, se sigue que lo fundamental para identificar una cierta naturaleza no son las características exteriores u otras que no están en el centro de la función propia de un ser, sino precisamente esa función, con su fin y actividad. En el caso del hombre, lo relevante no es cuántos años vive en promedio, que visión posea, qué coeficiente intelectual tenga, cuánto sea capaz de recordar, qué sentimientos posea, qué características físicas lo identifiquen, sino que se trata de identificar una función propia con su actividad y fin correspondientes. Si eso es posible, entonces, se puede hablar de una naturaleza humana. A veces, movidos por una imaginación desbordante a la que nos invitan desde pequeños los cuentos infantiles y luego el cine y la literatura, tendemos a pensar en muchos seres muy diferentes del ser humano y que, sin embargo, parecieran tener la misma función, con su fin y actividad. La verdad es que desde el concepto de naturaleza señalado podríamos decir que, sin importar su apariencia, podríamos llamar humano a todo ser que sea racional-consciente, libre, que requiera de órganos corporales para realizar su actividad y que, por las limitaciones que le acompañan, su bien es alcanzable junto con otros seres humanos y en este sentido su bien no es sólo de él, sino que lo comparte con otros.

4. La naturaleza humana. La auto-expansión.

Hay una actividad que parece estar en el centro de lo que consideramos una vida humana. Ella podría ser llamada actividad auto-expansiva o simplemente auto-expansión. Trataremos de mostrar qué es esta actividad.

Llamamos auto-expansión la actividad humana en la que el individuo, primero, se tiene presente a sí mismo, y luego, en sí mismo, va incorporando, otra realidad. Esta actividad implica auto-conciencia y conocimiento. La presencia de la realidad en el ser humano es la vía por la cual él se completa, unificando subjetividad y mundo objetivo. No se trata de afirmar que esa actividad se desarrolle acabadamente. Muy por el contrario, en cada individuo pareciera tener lugar muy limitadamente. Sin embargo, el ser humano pareciera realizar permanentemente esa actividad de manera de ir ampliando su mundo interior, mediante la incorporación de “más realidad” en sentido intensivo y extensivo –entendiendo más cosas y mejor. Es una suerte de permanente extensión del yo, si usamos la expresión de Bertrand Russell: “toda adquisición de conocimiento es un engrandecimiento del yo”. “En la contemplación nosotros partimos desde el no-yo [de la realidad distinta del yo], y mediante su grandeza son ensanchados los límites del yo; por el infinito del Universo, el espíritu que lo contempla participa un poco del infinito”. No desarrollar esta actividad sería signo de una vida inhumana¹⁴.

Esta auto-expansión podría concretarse de diferentes formas, todas ellas potencialmente inclusivas de las otras: en la contemplación filosófica, en la contemplación estética, en el conocimiento científico, y, en general, en todo conocimiento del hombre común que se sitúe más allá del valor de la mera utilidad. Esos conocimientos pueblan los ambientes humanos de un modo tal que, sin ellos, serían menos humanos.

La auto-expansión es la presencia del yo ante sí mismo y la unión del yo con el no yo. Esta actividad, sin embargo, pareciera no ser posible en la medida en que el yo quede capturado por afectos que disminuyan su capacidad de comprender en sí mismo más realidad, o, dicho de otra manera, que lo vuelquen fuera de sí. La auto-expansión del yo requiere que el hombre realice otra actividad. Se trata de la actividad mediante la cual él es el señor o el verdadero autor de su propia vida. Esa actividad la llamaremos auto-dominio.

¹⁴ B. RUSSELL, *Los problemas de la filosofía*. Barcelona, Editorial Labor, 1991 (impreso en Colombia, 1995), 133. Esta idea de Russell es vieja. Un par de ejemplos pueden ser útiles. Es muy conocida la cita de Aristóteles que dice que “el alma es en cierto modo todos los entes” (*De Anima* III, 8, 431b20. Hemos usado la edición de Madrid, Gredos, 2000, 153). Boecio también decía que “es condición de la naturaleza humana el sobrepujar al mundo creado sólo en cuanto se conoce a sí misma; en cambio se rebajaría a un nivel inferior al de los brutos si dejara de conocerse. Porque para los demás vivientes es ley natural su propio desconocimiento, y en el ser humano ello constituiría una depravación” (*Consolación de la Filosofía*, L. II, prosa V, n. 29. Hemos usado la edición de P. Masa (trad.), Madrid-Buenos Aires-México, Aguilar, 1964, 71).

5. La naturaleza humana. El auto-dominio.

Se dijo que la actividad auto-expansiva del yo era posible en la medida en que el ser humano no vea disminuida su disposición a integrar el yo y el no-yo. La actividad que es condición de la auto-expansión la llamamos auto-dominio, pues por ella el ser humano se hace a sí mismo autor de su vida, donde ser autor significa actuar con conciencia de lo que se hace y, entonces, quererlo libremente. Pareciera que la condición de ser autor de la propia vida está, también, en el corazón de lo que consideramos una vida humana mejor lograda. Esta capacidad del ser humano la llamaremos capacidad de auto-dominio. El auto-dominio como actividad propiamente humana excluye como cosa normal y ordinaria la coacción y el impulso instintivo incontrolable. Por el contrario, el auto-dominio implica que el ser humano gobierna su vida y que, entonces, no es regido despóticamente por otros seres humanos ni es esclavo de las cosas por una pasión o afecto desmesurado. Que un Estado, por ejemplo, eduque a unos niños sin contar con la voluntad de los padres es inhumano, pero también es inhumana la vida del comprador compulsivo que se vuelca instintivamente hacia las cosas exteriores, y es, de alguna manera, dominado por ellas.

No se trata, sin embargo, de un auto-dominio que excluya completamente los impulsos de la vida orgánica afectiva. Por el contrario, esos impulsos parecieran necesarios para que el hombre desarrolle su función propia. En este sentido, la naturaleza humana no podría entenderse como una voluntad desencarnada, sino, por el contrario, unida a todo el compuesto orgánico, con toda su pléyade de sensaciones, afecciones, instintos, etc. Ese compuesto orgánico coopera para que el ser humano realice su actividad.

El auto-dominio del que hablamos no es la autonomía sostenida, por ejemplo, por Habermas. La idea habermasiana pareciera descansar sobre una concepción del ser humano carente de naturaleza –a lo más tendría una de carácter biológico-genético– y, por consiguiente, sin una función propia. Por ello, la autonomía habermasiana consiste en la capacidad del individuo de definir para sí su propio bien ético sin más referencia que su propia voluntad. También la autonomía habermasiana pareciera considerar que el individuo sería social más por necesidades instrumentales que otra cosa¹⁵. Por ello, las leyes no debieran interferir en su concepción ética y, en la otra dirección, la concepción ética individual no debiera interferir con las normas morales que permiten la vida común.

¹⁵ Esto puede apreciarse también en el libro ya citado, *The Future of Human Nature*, con que Habermas intervino en el debate acerca de la conveniencia o no de realizar mejoras al ser humano, a pesar de que en él usa el término “naturaleza humana”.

La naturaleza humana tendría que ver con este auto-dominio y auto-expansión. En consecuencia, todo lo que promueva la conservación o aumento del auto-dominio o de la auto-expansión sería natural. Sería antinatural todo lo que disminuye o elimina el auto-dominio y la auto-expansión.

6. Conclusión. Relevancia moral del concepto de naturaleza humana.

Si la humanidad de cada individuo está en juego en esa actividad, entonces toda mejora deberá considerarla. Si la actividad es de auto-expansión y auto-dominio, las mejoras deberán favorecer y estimular ambas. Sólo así serán humanas. Pero aún más, una mejora humana respetaría la función propia del ser humano, no sólo si la mejora resultante favorece la función propia, sino también cuando la actividad misma que produce la mejora es una actividad en la que se ejercita la auto-expansión o el auto-dominio.

Podemos distinguir entre la mejora como resultado y la actividad de mejorar. La mejora como resultado es la capacidad o disposición mejorada, y a través de ellas la actividad correspondiente, que resulta del proceso de mejora. Por ejemplo, la memoria mejorada, como mejora-resultado, es la mejor disposición para recordar que ella tendrá después del proceso por el que fue mejorada. En cambio, la actividad de mejorar es la actividad que produce la mejora-resultado. Comprende las distintas acciones que son desarrolladas para producir la mejora. Por ejemplo, una actividad de mejorar sería tomar la píldora de la memoria, o memorizar, o la práctica de ingeniería genética para modificar el gen de la memoria. Una mejora humana debería comprender ambas, la mejora resultado y la actividad de mejorar.

Para que la mejora-resultado sea humana se requeriría lo siguiente:

- 1) Que mejore alguna capacidad o disposición del ser humano (memoria, visión, concentración, sentimientos, fortaleza física, etc.)
- 2) Que provenga de una actividad de mejora humana, que implica poner en juego la auto-expansión y el auto-dominio. La actividad de mejora humana implica copulativamente:
 - a) Mejorar directa o indirectamente la doble función propia del ser humano.
 - b) Brotar de un principio intrínseco en el individuo, y no desde fuera. No significa esto que no pueda haber influencias extrínsecas. Pero ellas no debieran reemplazar el principio intrínseco. El principio intrínseco es la razón y la voluntad.
 - c) Terminar en el mismo individuo humano, como una característica intrínseca. No se trata de que no haya resultados exteriores de la actividad humana. Por supuesto, lo más usual es que los haya. Básicamente, que la actividad termine en el individuo mismo significa que su

efecto debiera mejorar aquello que lo constituye como individuo humano, que es el ser principio de su propia actividad.

d) Conocer la actividad, el fin y los medios.

Cuando se dan estas dos condiciones, se podría afirmar que quien realiza la actividad es verdaderamente su autor. El transhumanismo pareciera considerar que basta 1) para que haya realmente una mejora del hombre¹⁶. Sin embargo, si a) es logrado sin 2) el ser humano es mejorado como un artefacto, cuyas mejoras son siempre extrínsecas

¹⁶ Un ejemplo clarísimo de esto es el artículo de J. SAVULESCU y I. PERSSON, “Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine”, in: *The Monist*, 95, 3, 399-421, 411. Estos autores sugieren que un hombre que era insensible frente al sufrimiento ajeno –de un mendigo, en el ejemplo que ofrecen– sería significativamente mejorado si mediante el consumo de una droga desarrolla un sentimiento tal que lo haga empático al mendigo y lo lleve a darle una limosna. Si este hombre, dicen estos autores, toma la droga libremente, entonces el no perdería su libertad cuando está bajo sus efectos. “He would be the most virtuous person”. Estos autores parecieran poner toda la causa de la bondad o maldad de una persona en las acciones exteriores que efectivamente realiza. No habría distinción entre el actuar de una persona humana y, por ejemplo, un robot, en el cual, efectivamente, no hay interioridad. Es decir, ignoran completamente la necesidad de b) para que una mejora sea realmente humana. Otro ejemplo es M. Tennison, quien propone mejorar moralmente al ser humano mediante la droga psilocybin, que tendría efectos positivos en la empatía y el altruismo. Ver M. TENNISON, “Moral Transhumansim: The Next Step”, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 37 (2012), 404 – 416.

José Luis Widow Lira

Profesor de Filosofía en la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez, en Viña del Mar, Chile. Steven Jensen, University of St. Thomas, Houston, Texas

Dirección electrónica: jwidowl@uai.cl