

EL DESAFÍO DEL *POSTHUMANISMO* (EN RELACIÓN A LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS)

Luciano Espinosa Rubio

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Estar a la altura de los tiempos, como pedía Ortega, supone abordar las tensiones y los conflictos del presente, en este caso los vinculados al humanismo. Aquí se trazan tres líneas argumentales entreveradas: el profundo efecto de las nuevas (bio)tecnologías, en particular sobre la idea de naturaleza humana; la tradición del saber humanista en sentido amplio, sometida a revisión por tales hechos; y las consecuencias éticas y políticas inherentes a todo ello. Para empezar, hoy las posibilidades científico-técnicas permiten alterar sustancialmente los rasgos biológicos, lo que plantea un cambio revolucionario de envergadura desconocida, cual es la modificación genética de los individuos e incluso de la propia especie. La biotecnología puede manipular nada menos que la llamada esencia natural de los seres y diseñar organismos de nueva planta, aunque se haga en función de intenciones e intereses a menudo problemáticos¹. En este ámbito metadarwiniano, la ingeniería no sólo cambiará características que le son propias, sino acaso la entraña misma de la vida humana, y alumbrará híbridos (*ciborgs*) a caballo entre lo hasta ahora entendido como natural y artificial. A semejante desbordamiento de las fronteras ontológicas y culturales es a lo denominamos el desafío del posthumanismo, incluido el vértigo ante la eventual aparición de otra conciencia de sí mismos, con independencia del juicio que se haga de esa capacidad eugenésica. En palabras de Habermas:

“El fenómeno que nos inquieta es la imprecisión de las fronteras entre la naturaleza que *somos* y la dotación orgánica que nos *damos* (...). La manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie, y la autocomprensión del ser humano como perteneciente a una especie también conforma el lecho moral de nuestras representaciones legales y morales”²

El tema de fondo, entonces, es que al modificarse la realidad de lo que *es* (y su noción) ocurre lo mismo con el *debe* y el *puede* respecto a la acción. La difícil conciliación entre naturaleza y autonomía, por decirlo con el lenguaje clásico de la ética, se torna aún más compleja con estos elementos novedosos a la hora de construir una identidad, sea personal o colectiva. Luego hay que sopesar ventajas y peligros con mucho cuidado para regular el proceso en consecuencia, pues lo que se incrementa o restringe tecnológicamente es la autodeterminación personal. Lo que está en juego, en fin, es toda la cosmovisión del humanismo a partir del núcleo antropológico que la ha definido.

¹ La actualidad e importancia del tema quedan patentes (aunque no suscribamos todos sus presupuestos) en la obra de J. Ballesteros y E. Fernández (coords.): *Biotecnología y posthumanismo*, Pamplona, Thomson-Aranzadi, 2007, donde se recogen relevantes aspectos antropológicos, biomédicos y económicos, así como jurídicos. Entre otros rasgos generales del posthumanismo, Jesús Ballesteros subraya “la pretensión de reducir todos los organismos vivos y los ecosistemas a información genética y/o electrónica y luego usar ésta para superar las limitaciones de espacio y tiempo”; lo que significa a la postre rechazar todo tipo de deficiencias y diferencias biológicas, con un claro trasfondo puritano y dualista respecto a la salud, cf. cap. I, “Biotecnología, biolítica y posthumanismo”, pp. 22 y 27, 35 s., respectivamente.

² J. Habermas: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 37 s. Se rompen así las barreras entre lo “crecido orgánicamente” y lo “hecho técnicamente”, entre lo espontáneo y lo decidido, lo objetivo y lo subjetivo, cf. pp. 61 s. y 68.

Esta tradición que define en gran medida a la cultura occidental, a su vez rica en afluentes y ramificaciones, no es sino una concepción de la dignidad humana vinculada a su empeño por conocer y transformar lo dado. El saber humanista, tomado en general³, siempre está vertebrado por la construcción de un proyecto histórico y por el lenguaje como soporte de una conciencia cívica, de ahí que tenga que salir al paso del prefijo “post” o “trans” que le anteponen y buscar un discurso para los retos actuales. Lorenzo Valla o Leonardo Bruni, por dar algún ejemplo, ya establecieron que las palabras expresan una *consuetudo* grávida de uso y sentido práctico, y que sus cambios nunca son triviales. En esta misma línea es generalizable lo que se dice de Vives:

“El camino del conocimiento es un ir y venir entre *verba, res* y *mores*, entre lenguaje, realidad y formas de vida; cuando se corrompe uno de los eslabones de la cadena, como durante siglos y siglos ha sucedido en particular con las palabras, los otros se corrompen también, de suerte que tampoco es posible sanar uno solo sin atender a la vez a los demás, en el horizonte de una civilización de veras humana. El acento, pues, se marca obsesivamente en la praxis, en las consecuencias efectivas del saber”⁴.

Debe escrutarse al trenzado de esas relaciones que conforman a los seres pensantes y subrayar qué aspectos inéditos aparecen hoy: ¿son las nuevas tecnologías una amenaza para la vida humana y las nociones básicas que han tejido su mundo o, por el contrario, son la continuación llevada al límite del noble ideal de una existencia regida por el conocimiento y la acción emancipadora? No es seguro que sirvan exactamente las mismas respuestas del pasado (plurales por lo demás) para el nuevo circuito de sentido técnico entre palabras, realidades y comportamientos.

Es imposible contestar a estos y otros interrogantes, dado su gran alcance y la falta de perspectiva histórica, pero sí cabe plantear algunos de sus aspectos capitales. Acaso resulte más fecunda una aproximación que prescinda de inalterables posiciones metafísicas sobre qué o quién sea el hombre y se ocupe de cosas más modestas, pero no poco útiles. Por ejemplo, la unión crucial de lo psicobiológico y de lo político, pues la *humanitas* sólo tiene cabida en un espacio público de mutuo reconocimiento, donde se lleva a cabo la humanización mediante el diálogo constituyente: “Es en el lenguaje y los elementos de *comprensión* y *expresión* que allí se vehiculan donde brota la raíz de la formación de lo humano, en cuanto apertura hacia los demás. No humaniza la posibilidad de la palabra, ni siquiera la palabra en sí misma, sino la palabra dicha, intercambiada, aceptada”⁵. No se trata, por tanto, de una pura cualidad intangible, como tampoco basta recurrir a la inteligencia o cualquier otra palanca de dominación sobre el mundo para definirlo. Importa mucho más el lazo *ecológico* –lingüístico sobre todo– que conecta a los hombres para entender su identidad compartida, en último término bio-cultural: no hay causa o efecto lineal entre ambos polos, sino la retroalimentación entre los dos y un continuo integrador, por difícil que resulte dejar de lado las certezas estancas y el orden inexorable. Los elementos naturales *previos* sólo adquieren plenitud cuando son investidos de significado intersubjetivo, de modo que entonces permiten una genuina solidaridad. Es preciso contar, pues, con la síntesis de la empatía instintiva y del símbolo para percibir esa humanidad, que además no sólo se hereda, sino que continuamente es regenerada y reconfigurada por los sujetos de la misma.

³ El vocablo, como es sabido, obedece a una intención pedagógica que nace a comienzos del XIX, pero responde sobre todo a una fusión de hermenéuticas: la lectura ilustrada y decimonónica del Renacimiento, que a su vez leía la Antigüedad desde su particular circunstancia. Ahora hay que enriquecer ese acervo desde la presente coyuntura.

⁴ F. Rico: *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993, p. 103; cf. también pp. 12, 38, 43 s.

⁵ F. Savater: *Humanismo impenitente*, Barcelona, Anagrama, 1990, p. 22. Sólo sobre esta base, el sufrimiento, el sexo o la conciencia de la muerte serán ingredientes fundamentales de esa humanidad compasiva, cf. p. 24.

No parece suficiente referirse a notas universales de lo humano, por sublimes que sean, si no se concede la debida atención a los individuos que la encarnan realmente, es decir, a quienes son conscientes de su libertad o potencia autoafirmativa (en los varios registros del término), a la par que de su responsabilidad indeclinable⁶. No caben ahí las declaraciones grandilocuentes ni los subterfugios o las evasivas: la humanidad no es un dato inerte, sino una posibilidad móvil, una dotación orgánica y simbólica que debe realizarse y por eso exige reconocimiento, pero también valor para asumirla. Es algo inherente, sí, pero debe ser actualizado entre todos, en un marco de condiciones mínimas para que no se menoscabe la dignidad acordada. El examen del llamado posthumanismo debe indicar qué suma o resta a tales ingredientes, y, más exactamente, qué pone o quita a la difícil alianza de naturaleza y libertad, dado que acaso en el inestable equilibrio ontológico e histórico entre ambos planos (y su correspondiente percepción) esté la clave para evaluar el fenómeno. Es necesario repasar el estado de la cuestión, ver los flancos teóricos del tema que permitan contextualizar, comparar y diagnosticar después, pero evitando caer en una objetivación cerrada de lo humano, a menudo confundido con un antropomorfismo pueril.

GENEALOGÍA Y MARCO CONCEPTUAL

1. Uno de los rasgos más importantes del impresionante progreso de la técnica en el siglo XX es el empeño constructivista: parece que la realidad no sólo puede ser desmontada y recompuesta (como soñaron los fundadores de la ciencia moderna), sino también construida e incluso *suplantada* por el artificio humano y su potencia instrumental. No se trata únicamente de explotar y dominar, sino de adueñarse de los resortes últimos de cuanto existe -incluida la vida- y utilizarlos, hasta el punto de que se habla ya de una nueva era planetaria, el *antropoceno*. Más allá del llamado postmodernismo o del pensamiento postmetafísico, hay que referirse casi a lo *postnatural*, en el claro supuesto de que no hay sustrato alguno que permanezca invulnerable. Todo resulta más móvil, fluido y cambiante que nunca, pero no por obedecer a una historia evolutiva o cultural, sino porque el quehacer humano trastoca cualquier instancia ontológica hasta cotas desconocidas. La energía nuclear (transustanciación de la materia) o el no menos amenazador cambio climático (alteración de la biosfera) son dos ejemplos disímiles -voluntario e involuntario-, pero a gran escala del salto cualitativo realizado por la mano del hombre.

Otro tanto puede decirse de la masiva informatización capaz de procesarlo todo y de crear mundos paralelos (simulaciones, bases de datos, efectos virtuales...), etc., que *amplían* lo considerado real a efectos prácticos. Quizá la literatura y el cine de ciencia ficción sean el mejor acercamiento a las relaciones que apuntan en el horizonte entre *res*, *verba* y *mores*, sin que éstas puedan ser reducidas a lo conocido ni aquéllos despreciados. Por el contrario, “si incluimos en el mismo cesto la realidad virtual, ciberespacio, ingeniería genética e inteligencia artificial, habremos encendido la espoleta de un mecanismo que nos puede colocar de bruces en lo que algunos autores llaman el *posthumanismo*”⁷. Lo decisivo es el impulso (unitario a pesar de la diversidad de medios) que conduce nada menos que a otras formas de percibir, pensar y sentir el mundo, algo que bien puede definirse como la aparición de un nuevo trascendental. La sinergia de disciplinas genera otra imagen de la naturaleza y de la humanidad (el qué), en la medida en que las transforma operativamente (el cómo) y las adjudica otros fines (el para qué). Falta mucho por andar, pero ya da la impresión de que las viejas preguntas kantianas sobre el hombre están obsoletas para quienes

⁶ “Ahora bien, el *sujeto* -con su correlato ético, la *autonomía*- y el *individuo* -con su capacidad política definitoria, la *independencia*- son requisitos inexcusables de la razón práctica sin respecto a los cuales ésta queda entregada a los dictados estatistas, cuando no a los organicismos apoyados en las `verdades` reveladas del linaje, de la tierra o de los dioses”, Savater, op. cit., p. 115.

⁷ L. Arroyo: “Realidad virtual”, en P. García Barreno (dir.): *La ciencia en tus manos*, Madrid, Espasa, 2000, pp. 841 s. Habría que añadir al menos la nanotecnología como otra herramienta transversal.

anuncian este nuevo *génesis* tecnológico y la revolución socio-cultural que lleva aparejada. No hay fronteras tan nítidas y fijas entre lo vivo y lo inerte, lo natural y lo artificial, el tiempo y el espacio que enmarcan a los fenómenos, la cosa y la representación, etc., cuando se entra de lleno en los escenarios virtuales o reales de híbridos inclasificables. Podría hablarse de cierta *volatilización* de la realidad tal como la conocíamos, e incluso de un peculiar nihilismo derivado de la pérdida de sustancia física de los seres y las cosas, así como de una ingente creación de ficciones que empapan todo el estilo de vida. Y eso ocurre ante el temor y la fascinación de unos sujetos convertidos, por un lado, en espectadores de lo intangible y, por otro, en usuarios de un mundo que se presenta a la carta, pero que en todo caso les cambia profundamente a ellos, día a día⁸.

No debe olvidarse que esta misma circunstancia histórica también es heredera del humanismo que parece desbordar. Si éste ya era polisémico y hasta polémico, al menos habrá que reconocer que tiene mucho de engendrador de la Modernidad y formador de las élites europeas durante tres siglos, siempre con el beneplácito del poder vigente que lo hizo suyo por razones pedagógicas y estratégicas. Es cierto, en segundo lugar, que el nacimiento y desarrollo de la ciencia moderna supone una dura crítica respecto a su atención insuficiente hacia la experiencia y la razón matemática, así como a sus ataduras con el pasado y a la preeminencia excesiva de la literatura sobre la historia natural, pero no por ello fue menos fecundo a la hora de abrir caminos intelectuales de toda clase⁹. La ciencia es en parte –siquiera por contexto– retoño del humanismo a la vez que su contradictora, en tensión dialéctica bastante frecuente en la historia, de modo que ambas formas de saber configuran la civilización occidental contemporánea: son gigantescos intentos de articular conceptual y prácticamente la objetividad y la subjetividad, bien que poniendo el énfasis respectivo en la primera o en la segunda, en la naturaleza o en la historia, en el número o en la palabra..., pero corresponsables ambas de los éxitos y los errores de conjunto¹⁰. Es claro que todo ello obedece a la complejidad de lo real tanto como a la de la propia condición humana, de manera que ahí se expresan sus diversas necesidades y aspiraciones, antagónicas y complementarias, sin olvidar los abundantes claroscuros de tal proceso histórico.

2. Reducido a sus dos grandes caras, el problema de cómo evaluar la Modernidad podría resumirse así: para unos, el hombre ha descalificado e instrumentalizado todo cuanto existe, incluido él mismo, lo que deriva en una paradójica deshumanización explotadora, donde una subjetividad hipertrofiada aplasta el ser de las cosas por medio de una *voluntad de poder* feroz, cuyo epítome es la técnica. Para otros, la libre acción de los humanos implica tantos riesgos y equivocaciones como progresos asombrosos y grandes ventajas, pero lo que no cabe admitir son instancias ajenas de decisión o la obediencia a un orden hipostasiado, y ello desde la tesis primera de que la técnica es consustancial a la *humanitas* en sentido evolutivo y en relación a su capacidad creadora. A pesar de la obligada simplificación de este resumen, no sólo queda patente la divergencia de interpretaciones, sino que también se adivina la mezcla de esos aspectos posibles y la necesaria pluralidad de matices¹¹. A efectos de nuestro tema, será ilustrativo aludir a Heidegger y su *Carta sobre el humanismo* (1947), quien contesta a Sartre y su opúsculo *El existencialismo es un humanismo* (1946). Ambos sirven para situar el debate después del cataclismo de la Segunda Guerra Mundial, lo que no hace sino poner de relieve la tremenda crisis de fundamentos

⁸ Dicho en otros términos: “La sustitución del átomo por el bit, de lo físico por lo digital, a un ritmo exponencial convertirá al *homo sapiens* en *homo digitalis*”, según J. B. Terceiro: *Sociedad digital*. *Del homo sapiens al homo digitalis*, Madrid, Alianza, 1996, p. 27.

⁹ Cf. Rico, op. cit., pp. 80 s. y 153 ss., respectivamente.

¹⁰ Para profundizar en esa tensión entre lo general sistemático y lo singular irreductible, lo unívoco y lo metafórico, la razón lógica y la imaginación, la certeza atemporal y el devenir, etc., es recomendable la conocida obra de E. Grassi: *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, por ejemplo pp. 178 ss.

¹¹ He tratado con detalle esta confrontación paradigmática en “Razón, naturaleza y técnica: Ortega y la Escuela de Frankfurt”, *Isegoría*, 21 (1999), pp. 101-129.

(antropológicos, religiosos, teóricos y prácticos...) que ya Nietzsche había calificado como la “muerte de Dios” y el nihilismo resultante, para él una depuración saludable y necesaria de muchas falsedades. Tras la labor de zapa de los famosos *autores de la sospecha*, no es casual que Heidegger y Sartre partan de la noción de *existencia* humana, pues ya no caben esencias ni marcos de referencia estables de ninguna índole para un pensamiento autónomo a la par que consecuente con los desengaños vividos.

En conciso recordatorio, hay que decir que el alemán subraya la desustancialización creciente de lo humano paralela al hecho universal de la objetivación cosificadora, de modo que todo lo real resulta sacrificado paradójicamente a la ambición del sujeto histórico humanista. Semejante rasgo se denomina *ontificación*, es decir, esclerosamiento y clausura de cualquier tipo de existencia una vez que es puesta al servicio de la razón y su voluntad técnica de dominio, lo que conduce al *olvido del ser* –que es pura apertura- y a la instrumentalización del lenguaje, que es pura posibilidad. Incluso el tiempo que constituye la entraña misma del existente queda sometido a la alienación operada por el polo subjetivo de lo real, que todo lo fagocita y reduce a pura función. Por eso afirma Heidegger –en muy clara toma de postura- que hay que oponerse frontalmente a toda valoración humana respecto al ser¹², lo que implica la plena subordinación (y no sólo del pensar representacional) al dictado de un supuesto desvelamiento de la verdad del propio ser, bastante difuso y enigmático por cierto. En caso contrario, la existencia queda *manufacturada*, por decirlo así, presa del desarraigo y de la compraventa general, en aras de un falso bienestar y donde el gran mecanismo triturador de la civilización actúa por sí solo: se recae, en definitiva, en la variante más destructiva del nihilismo¹³. No importan los detalles, sino el diagnóstico sobre la inconsistencia del *Dasein o ser-ahí* y sobre el profundo fracaso del humanismo, más allá de sus éxitos materiales, como demuestra la misma catástrofe bélica.

La otra postura mentada parte también de una disolución crítica de lo dado, pero para reivindicar otra clase de *autenticidad*, la del sujeto prometeico y creador en vez de manipulador de entes, algo que firmaría en parte Pico Della Mirándola. Para salvaguardar el principio de la regeneración permanente, afirma Sartre que el hombre no tiene naturaleza, sino que es pura consciencia de un proyecto vital siempre por hacer, libre y responsable en cuanto abandonado a sí mismo. Nada hay por encima o al margen de este imperativo de invención continua, desde el axioma de una autonomía que no acepta excusas ni determinaciones externas para volcarse en la acción comprometida con los demás y con el mundo. Luego la subjetividad es el punto irrenunciable de partida, pero no objetivada o solipsista a la manera cartesiana, sino conectada a lo otro que no es ella, y en el bien entendido de que tampoco rinde cuentas ante la noción espuria de progreso¹⁴. Aquí el ser humano es el único que puede dar sentido y valor a la realidad, en el marco de la comunidad de los hombres libres, lo cual no significa que la humanidad sea un fin o valor superior, pues siempre está por realizarse y no valen abstracciones. El genuino humanismo –dice el autor francés- estriba en ese perpetuo rebasamiento del sí mismo que se proyecta en el mundo, obligado a dar respuesta a su *desamparo* radical y a legislar así la propia identidad¹⁵. Por tanto, lo que importa es una actitud de lucha y reconfiguración sin fin, a partir de la soledad potencialmente solidaria de los humanos.

En resumen, Heidegger reprueba lo que considera una libertad irreal, tan antropomórfica y antropocéntrica que se convierte en dominación, aunque no queda clara la alternativa (el hombre como “pastor del ser”); mientras que Sartre afirma esa libertad como una *condena*, pero que se

¹² Cf. *Carta sobre el humanismo*, versión de A. Leyte y H. Cortés, Madrid, Alianza, 2000, p. 67.

¹³ Cf. M. Heidegger: *Acerca del nihilismo*, versión de J. L. Molinuevo, Barcelona, Paidós, 1994.

¹⁴ Cf. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Orbis, 1985, pp. 61, 68 s., 74, 83 ss., 92, 94.

¹⁵ Sartre, op. cit. pp. 97 ss.

quiere a sí misma como fin y único fundamento posible allí donde no hay fundamento (aunque acaso minusvalore la entidad independiente del mundo). Ambas son miradas críticas hacia el humanismo tradicional, como se ve, y expresan demandas divergentes de radical renovación. Veremos que las nuevas tecnologías son entendidas hoy por algunos como las herramientas para ello y las depositarias de la creación de cualquier identidad (lo que daría otro contenido bien distinto al ser o la existencia citados), de manera que postulan su alternativa al nihilismo y la recuperación de una forma de progreso *limpia*. Será bueno, no obstante, conservar el carácter crítico que define al pensamiento occidental, aunque haya conducido a la puesta en cuestión de casi todas las certezas, cual enfermedad autoinmune en la que las defensas (la lucidez) atacan al propio organismo (la *humanitas*). El problema planteado gira en torno al tipo y grado de autonomía que se concede al hombre para ejercer la libertad intersubjetiva que le caracteriza y le convierte en sujeto responsable de sus actos. Es obvio que sería más que deseable una rectificación ante tantos abusos y excesos cometidos en la historia, que son justamente la negación de su dignidad (y que también debería reconocer en alguna medida a otros seres vivos), pero aquí no se propone ningún enjuiciamiento al respecto, sino la discusión en torno a un humanismo ambivalente y cuestionado. Y ello desde una posición contraria al fácil *pesimismo antropológico* que acaba en el desprecio y en la justificación de formas autoritarias de diverso pelaje, so capa de reprimir tantos desmanes. La pregunta es cómo entender y ejercer una libertad ajena a tutelas y designios -en cuanto que es la capacidad y la disposición para elaborar proyectos de vida-, pero mediada tecnológicamente como nunca antes en la historia, y hacerlo sin caer en el capricho ni en delirios de omnipotencia.

3. A la hora de abordar los *límites* biológicos, éticos o pragmáticos de esa práctica es preciso contar con esas posibilidades inéditas. El sujeto contemporáneo ha llevado al extremo sus rasgos como *homo faber* y *homo economicus*, de manera que ha olvidado otras facetas, y pretende cambiar lo hasta ahora considerado inmutable. Para ello se ha establecido desde hace siglos un complejo de relaciones entre *saber* y *poder* que incide directamente en el contenido del *ser*, la novedad es que hoy es accesible a la intervención -en un solo movimiento- el vasto territorio que va desde lo genético a lo político. Y el acento de la circunstancia histórica está puesto justamente en esa empresa totalizadora, no en vano se ha dicho que las biotecnologías suponen ante todo un aumento extraordinario del poder humano¹⁶, con sus múltiples aplicaciones. Por otro lado, la situación general está llena de incertidumbres y de lo que se ha llamado el “riesgo global”¹⁷, luego hay que ofrecer vías concretas de actuación y no basta con recurrir siempre a los mismos saberes humanistas de referencia. Algunos, como Peter Sloterdijk, los consideran abiertamente obsoletos, en continuidad crítica con la línea heideggeriana, dado que la sociedad actual de masas ignora aquella base literaria a la vez que está hipertecnificada, sin haber corregido en los últimos siglos la propensión a la barbarie que define a la humanidad. Según este autor, vivimos una época de caos y desenfreno que el humanismo tradicional no ha sabido evitar, lo que obliga a buscar nuevas formas de “amansar” a la fiera, una vez fracasada esa anterior “escuela de domesticación del hombre”¹⁸. Por eso hay que entrar en una fase posthumanista, donde las biotecnologías sean el recurso capaz de cumplir la tarea pendiente: habría que desarrollar una “antropotecnología” que venza cualquier fatalismo genético y proponga nuevos modelos, superada ya la “época del humanismo nacional y burgués”. Será la manera de llevar a cabo el viejo sueño que desde Platón alienta en la cultura occidental, el *arte del pastoreo humano*, tanto en su “cría” como en su “reproducción”¹⁹. Aunque

¹⁶ Cf. J. Rifkin: *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 211.

¹⁷ Cf. U. Beck: *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2002. Ahí se alude a los “megapeligros” de nuestro tiempo: nuclear, químico, ecológico, financiero...

¹⁸ P. Sloterdijk: *Normas para el parque humano*, Barcelona, Siruela, 2000, pp. 72 y 52, respect.

¹⁹ Op. cit., p. 80. Se supone que, al igual que en Platón, habría aceptación y voluntariedad en ello, cf. p. 79.

el enfoque es pobre y reduccionista, no hay que rasgarse las vestiduras porque ponga sobre la mesa el viejo ideal eugenésico y su traducción política, con la peculiaridad de que tal vez haya por primera vez instrumentos efectivos para llevarlo a cabo. No está claro que la ciencia tenga soluciones para la violencia y menos aún que la persona pacífica deba confundirse con la domesticada, pero lo cierto es que ésta es una de las propuestas en marcha, guste o no, para crear un humanismo bajo condiciones tecnocientíficas de control. Y una vez más todo gira en torno al poder: quién detenta el saber genético necesario y quién decide lo que corresponde, cómo se gestiona y qué implicaciones económicas y sociales acarrea, etc. Por más burda que resulte la dicotomía entre mansedumbre y embrutecimiento, o la asimilación con el ganado y la reverencia hacia el biopoder emergente como fuente de salvación, hay que reconocer la virtud de plantear el tema sin tapujos. Otra cosa es la fina línea de separación –que la historia siempre ha enseñado– entre la utopía y la distopía...

En una época postmetafísica y nihilista (en los sentidos mencionados), la resolución tecnológica de los problemas se ha convertido en un valor en sí mismo, susceptible de ser aplicada casi sin restricciones. El criterio de eficacia converge con la inveterada tendencia a que los fines justifiquen los medios²⁰, así que se apela a los hipotéticos resultados en campos tan dispares como la medicina, la industria, las comunicaciones, la concordia civil, el consumo o el medio ambiente. Como si la técnica no hubiera existido desde el comienzo de la andadura humana y ahora todo fuera seguro de una vez por todas, con independencia además del uso favorable o nocivo que se haga de ella. Los beneficios pueden ser muy grandes, pero en un mundo globalizado a todos los efectos no pueden olvidarse los riesgos ni las múltiples interacciones extensionales e intencionales, de muy difícil gobierno²¹. A nadie se le oculta, baste un ejemplo, que la modificación genética de organismos conlleva efectos impredecibles por definición –pues hay cambio ontológico–, tanto respecto a los equilibrios ecológicos en general como a la salud en particular. Sin embargo, la vida es presentada como algo del todo manejable y se convierte en una mera categoría técnica, sin que ya importe apenas la esforzada construcción de la identidad personal. La voluntad de poder contemporánea, aparentemente dotada de capacidades taumatúrgicas, se convierte en una peculiar *voluntad de vida* que todo lo resolverá, mientras que a la vez concurren circunstancias efectivas que dificultan la existencia cotidiana de la mayoría de las personas. A ello se refiere Zygmunt Bauman cuando habla de la *vida líquida* propia del presente, donde todo es efímero, vertiginoso hasta la exasperación, fungible..., y sometido a la oscilación entre el consumo como hecho central y el miedo como experiencia recurrente, pues cualquiera puede ser devorado o convertido en desecho por esa dinámica acelerada y excluyente de mercantilización y privatización universales²². ¿Será resuelto todo ello con las nuevas tecnologías de la vida o es que ya no habrá quejas en ese *mundo feliz*? ¿Podrá hablarse todavía de injusticia y desigualdad o eso devendrá también de mal gusto y obsoleto?

²⁰ Son muy aconsejables, en relación a nuestro tema, los trabajos recogidos en la Parte II de la obra colectiva coordinada por Ballesteros y Fernández, donde se abordan las muchas presiones económicas, ideológicas y de investigación que aquí concurren: P. Talavera, “Células madre embrionarias: enigma terapéutico, dilema ético y negocio de alta rentabilidad”, cap. X; J. López Guzmán, “Aspectos económicos e ideológicos de la investigación biomédica: los conflictos de intereses”, cap. XI; H. S. Ramírez García, “Desafíos prácticos de la libertad del científico en la sociedad postindustrial”, cap. XII.

²¹ Trato el asunto en “La vida global (en la eco-bio-tecno-noos-fera)”, *Logos* vol. 40 (2007), en prensa.

²² Cf. Z. Bauman: *Vida líquida*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 18 ss. La supuesta gratificación instantánea y el individualismo estereotipado son correlatos sociales del consumismo (cf. p. 65), en el seno de una “cultura de desvinculación, discontinuidad y olvido” (p. 85), y donde la seguridad es una obsesión rentable económica o políticamente (cf. p. 95), en un mar de “incertidumbre fabricada” o política de precarización usada como “instrumento de dominación primordial” (p. 165).

4. Como siempre, se trata de construir *el mejor de los mundos posibles*, lo que hoy se traduce en dirigir la acción tecnológica nada menos que contra la finitud de los humanos: la pregunta es si cabe paliar de alguna forma la muerte como destino (problema de naturaleza), aunque tal vez habría que pensar más en el coraje necesario para ejercer la libertad (problema de autonomía) y en suavizar las perplejidades que ésta ya encierra de por sí (confusión de deseos, dudas en la acción, inseguridad...). En cualquier caso, buscar el remedio o siquiera el alivio tecnológico para tales dificultades es comprensible y tentador, especialmente cuando podría descargarnos de riesgos (p. ej. mediante la prevención genética de patologías) y potenciaría los aspectos positivos (mayor longevidad, selección de propensiones consideradas benéficas, etc.). La gran paradoja es que con esta *programación*, que limita la vertiente azarosa del comportamiento para favorecer determinadas opciones biológicas, ciertas notas de la libertad dependerían de la manipulación de la naturaleza orgánica, su antigua rival, lo que obviamente obliga a repensar ambas nociones sin torpes dualismos. Y es que resulta patente su lazo a la hora de concebir una idea compleja de naturaleza humana, así como la necesidad de eludir algunas trampas: por un lado, la ciencia advierte contra el constructivismo radical (incluida la filosofía existencialista) cuando se propugna un humanismo olvidado de su sustancia física; y, por otro, se reduce paralelamente el alcance del libre arbitrio en beneficio del protagonismo de la infraestructura genética. Luego hay varios frentes (sin delimitación nítida) para combatir por la concepción de un ser humano arraigado en un cuerpo singular, lo cual precisamente le permite generar la cultura que retroactúa sobre aquel organismo, y todo ello redundando en la posibilidad de un margen de elección ante los requerimientos del mundo²³. El humanismo tiene que renovar su discurso ante los diversos biologismos y artificialismos que le desafían una vez más, pero ahora cruzados entre sí. Y además cargados de nuevas utopías que, como todas, a veces son peligrosas porque marginan o desprecian lo que hay, lo que somos aquí y ahora.

No se trata de quedar atrapados en trincheras ideológicas, con frecuencia toscas y simplificadoras, sino de articular las varias dimensiones de la *humanitas* desde la conciencia de los límites ya aludida. Las corrientes posthumanistas de pensamiento surgen en parte de los problemas y conflictos recién expuestos, con sus diferentes tradiciones y propósitos, e intentan responder a ellos. La mezcla de elementos e intereses aconseja no ser esquemáticos en el trazado de las demarcaciones, aunque todos parecen tener en común el propósito de cambiar la vida humana de raíz. Es evidente la necesidad de ser prudentes ante asunto de tal magnitud y prevenir mudanzas demasiado arriesgadas, lo que ha llevado a pensadores con distintas opciones de fondo a recuperar una idea al menos regulativa u operativa de naturaleza humana. Según F. Fukuyama, haya una esencia real o simplemente la creencia en ella, el asunto es importante porque la discusión actual sobre derechos humanos gira en torno a eso (y por extensión la justicia, la política y la moralidad), además de que la libertad de elección que proporcionará la biotecnología para diseñar personas dará lugar a que la propia idea de libertad sea diferente en ellas; y todo esto sin olvidar que lo humano no es maleable al infinito y que por ese camino podría llegar a perderse nuestra “humanidad compartida”, incluidas las respuestas emocionales básicas que nos conectan unos con otros²⁴. Por consiguiente, no basta con apelar a la libertad de intervención (p. ej. de los padres respecto a sus futuros hijos) cuando ella misma cambia de *naturaleza*, si vale la nueva paradoja, y se corren peligros que destruirían eventualmente cualquier noción de igualdad. Es interesante, además, el apunte de que baste con *creer* en una cierta esencia a efectos prácticos -convencional,

²³ Es adecuada al respecto la obra de S. Pinker: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002. He abordado esta bipolaridad y su debate con detalle en un trabajo (Colectivo, en prensa, León, Ed. Contextos) titulado “La naturaleza bio-cultural del ser humano. El *centauro ontológico*”.

²⁴ F. Fukuyama: *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, New York, Picador, 2002, pp. 128, 217 s. El autor insiste en que esta posición no olvida la historicidad de los fenómenos y que el progreso debe estar al servicio de los valores consolidados y queridos, no al revés.

pero consensuada y argumentada- para dirigir adecuadamente tales aplicaciones científicas, que no es lo mismo que oponerse ciegamente a sus avances. Quizá debamos ser revolucionariamente conservadores...

5. Una breve recapitulación de las difíciles cuestiones que han ido surgiendo nos obliga a pergeñar un mínimo común denominador teórico y delimitar qué es lo que debe salvaguardarse. Conviene, entonces, retornar a la tradición y recuperar algunos elementos centrales de la *dignitas hominis*, según la siguiente síntesis:

“El hombre es superior a los animales por obra de la razón, cuyo instrumento esencial es la palabra. Con la palabra se adquieren las letras y las *bonae artes*, que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia misma de la *humanitas*. La *humanitas*, por tanto, mejor que cualidad recibida pasivamente es una *doctrina* que ha de conquistarse. No sólo eso: la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimiento y ser, así, todas las cosas (un microcosmos), realizar verdaderamente las posibilidades divinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios²⁵”

Como se ve, no hay esencias inmutables aquí tampoco, sino capacidades que deben ser desarrolladas, en particular la de aprender en un marco intersubjetivo aquello que nos humaniza. Así, la razón es siempre lingüística y se entiende como potencia necesitada de adiestramiento y ejercicio mediante el esfuerzo y la solidaridad. Sin ello no hay libertad efectiva, sólo retórica, ni cultura digna de tal nombre, ajenas ambas a los idealismos para los que todo parece ya dado y estático. Se trata de un proceso que cada uno revive, no de una herencia, y sobre el que recae en sentido colectivo la clave ideal para construir la civilización, aunque la historia haya mostrado después la parte sombría de la dominación desencadenada. El *quid* es que las propuestas tecnológicas actuales quieren reeditar esa capacidad de serlo todo y actualizar las “posibilidades divinas” de lo humano, sin necesidad de recurrir a las convicciones metafísicas de antaño. Y es que acaso el posthumanismo, entendido en una acepción más amplia, no esté tan lejos de su predecesor en el enfoque y en las ambiciones, salvo por confiar a la técnica lo que antes se pedía al cultivo personal. Cabe plantear algunos interrogantes jugando un poco con los términos citados: ¿qué pasa si se modifica el previo *lenguaje* genético que repercute sobre todo lo demás?, ¿y si se *programa* esa racionalidad, tanto en su vertiente biológica como de inteligencia artificial?, ¿es la tecnología el soporte universal (el verdadero “microcosmos”) y el vehículo privilegiado para cumplir el proyecto humanizador?, ¿debería potenciarse el aprendizaje científico más que el resto de disciplinas? En definitiva, las perspectivas de optimización esbozadas pueden cambiar la idea misma de dignidad humana.

Por eso hay que decir que, una vez sentado el carácter *autopoiético* de la existencia, lo decisivo es garantizar cierta igualdad de oportunidades (naturales -¡qué curioso!- además de sociales) y el ejercicio de los mismos derechos, así como el acceso a la formación que permite la autonomía moral, lo que a su vez exige determinadas condiciones políticas. Sin asegurar esta *soberanía* básica de los sujetos, los intentos biotécnicos por aumentar los recursos físicos, mentales y materiales tendrán los pies de barro o serán contraproducentes porque no habrá libre responsabilidad. Por eso importa introducir algunas valoraciones previas en forma de dicotomías, acordes con el estilo humanista aquí elegido, a propósito de si se fomentarán actitudes de excelencia activa o, por contra, la indolencia del privilegio tecnológico; la espontaneidad creadora y la memoria de un legado compartido o el atajo instrumental con fines sólo utilitarios; la

²⁵ F. Rico, op. cit., p.171. Baste la mera conexión con nuestro tema, que es otro.

inmersión en los asuntos comunes o el aislamiento individual, como posibilidades divergentes de la informatización; los valores complementarios de la lealtad y el pluralismo o la obediencia ante lo unánime y lo reglado científicamente; el arte de administrar los placeres y los dolores que conforman la vida o la evitación técnica de esa dialéctica de maduración...²⁶. Estos y otros criterios podrán utilizarse para evaluar las propuestas concretas que siguen, con la doble precaución de que este proceso histórico es algo aún abierto y de que hay que pensar antes en individuos que en grupos o esencias.

CONTENIDOS BÁSICOS DEL POSTHUMANISMO

1. Esbozados los temas y los parámetros del debate, hay que pasar a los contenidos que quieren desbordar al hombre *por arriba*, asimilándolo a la máquina más sofisticada, y *por abajo*, hermanándolo con el resto de animales. De hecho, la manipulación genética podría utilizarse con ambas intenciones, adaptada a la hibridación con robots y organismos dispares. Es necesario destacar la paradójica confluencia entre el naturalismo y el artificialismo extremos para *destronar* al ser humano, bien sea a través de la igualación ética de corte biocéntrico o por la estricta correlación fijada entre el aumento de sus facultades y los dispositivos tecnológicos más avanzados. En ambos casos se pretende mejorar al hombre, haciéndolo más consciente de sus obligaciones con la naturaleza (y eventualmente respecto a futuros robots) o potenciando sus capacidades por medio de novísimos recursos técnicos, de los que también dependería. No hay, pues, fronteras antropológicas definidas y lo único seguro es que las biotecnologías integran esas dimensiones (ecológicas y digitales, por decirlo en una fórmula) de manera paradigmática, así como la capacidad de modificarlo casi todo.

Más allá de la oposición entre ecologistas y defensores de las nuevas tecnologías en relación al peso y valor del mundo natural, lo cierto es que ambos grupos dejan atrás la noción vigente de ser humano. Unos quieren *rebajar* lo que consideran soberbia destructiva para lograr la solidaridad universal y los otros *elegir* su fuerza creadora sin límites fisiológicos propios o ajenos. Sin entrar en juicios de intenciones, se trata a menudo de posturas antihumanistas, sean voluntarias o por vía indirecta, en tanto que niegan la especificidad intransferible de la condición humana y la someten a designios externos a ella misma. En otras palabras: “La utopía de la superación del hombre por la vía de la artificialidad cibernética se hermana así con la utopía de la superación del hombre por dilución de las fronteras que lo separan del mundo animal”, vías no exentas en ocasiones de pulsiones místicas de diverso signo y contrarias al espíritu de la Ilustración²⁷. Cabe preguntarse cuánto hay en esas opciones de crítica legítima y cuánto de enmienda a la totalidad de las realidades orgánicas e históricas del presente humano, y a partir de ahí depurar los componentes de irracionalidad premoderna que a veces asoman. No deben mezclarse los discursos y menos aún simplificarlos, por lo que aquí se comentarán sólo algunas posiciones posthumanistas vinculadas a la tecnología²⁸, sin olvidar que la historia sedicentemente humanista se ha volcado en el beneficio económico a toda costa y se basta y se sobra para aniquilar los ideales que dice defender, además de haber alumbrado esas mismas amenazas.

²⁶ Adapto al caso las notas del humanismo que propone F. Savater, op. cit. pp. 100 s.

²⁷ V. Gómez Pin: *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Madrid, Espasa, 2006, p. 14; y luego cf. pp.17, 23.

²⁸ De la ética ecológica me he ocupado desde diferentes perspectivas en “Filosofía de la naturaleza y ética: una aproximación”, *Laguna*, 6 (1999), pp. 115-134; “Filosofía de la naturaleza y ecología social”, en J. M. García Gómez-Heras (coord.): *La dignidad de la naturaleza*, Granada, Ecorama, 2000, pp. 205-235; y en “Naturaleza: modelos, metáforas y consecuencias prácticas”, en J. M. García Gómez-Heras y C. Velayos (coords.): *Tomarse en serio la naturaleza*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 203-221.

El salto tecnológico puede transformar el mundo, pero también la subjetividad y los estilos de vida, de manera cualitativa. Para apreciarlo mejor es oportuno distinguir entre un modelo de desarrollo *prometeico* y otro *fáustico*: el primero se funda en la noción de progreso indefinido (material, científico, político, etc.), pero consciente a la par de que “hay límites con respecto a lo que se puede conocer, hacer y crear” (p. ej. en torno a la vida), de manera que la tecnificación resulta beneficiosa sin pretender adueñarse de ciertas cosas; por el contrario, el segundo tipo subordina todo a la previsión y el control sin barreras, hasta dominar la naturaleza externa e interna al cuerpo humano, y adoptar así una función demiúrgica creadora de vida, capaz de “redefinir todas las fronteras y todas las leyes, subvirtiendo la antigua prioridad de lo orgánico sobre lo tecnológico”²⁹. El cambio drástico de fines y medios explica que se hable de un nuevo génesis. Además, este último paradigma ascendente aúna lo virtual y la información como recambios de la materia, conduce a sustituir la comprensión analógica por la digital y desemboca en la idea de reprogramar los existentes (ahí están los transgénicos, entre otros muchos casos), una vez que maneja el *sistema operativo* universal (el código genético). Las metáforas, en efecto, son reveladoras: será posible producir, diseñar y gestionar la vida, más allá de las fronteras biológicas o políticas convencionales, porque se posee el *software* y la habilidades necesarios para ello³⁰. Queda abierto, en fin, un nuevo *mercado* con sus deslumbrantes productos a la venta (la proliferación de patentes biotecnológicas está en marcha), eso sí, para quien pueda pagarlos.

Hay conocidos precedentes dieciochescos en los que la medicina tiñó (a través de las nociones de higiene, circulación de fluidos como la sangre, etc.) grandes procesos de ingeniería social (urbanización, manejo de poblaciones, diseño de comunicaciones...); así como la *normalización* decimonónica de los individuos en fábricas, prisiones, escuelas, cuarteles u hospitales con fines productivos y disciplinarios³¹. Luego no es aventurado suponer que las nuevas tecnologías tendrán repercusiones sociales semejantes o aún mayores, y que el afán por controlar el *destino genético* se traducirá de múltiples formas. Por dar un ejemplo, pocas cosas son tan significativas como el trato con la muerte y la manera en que ésta ha impregnado la propia noción de vida por contraste: aparte del temor y del ocultamiento habituales, hoy se difumina la divisoria neta entre ambas porque hay diversos grados y formas de evaluar la situación (el *espesor* de la muerte clínica, etc.), además del empeño por retrasarla indefinidamente con los últimos recursos biomédicos, todo lo cual sería más comprensible si la cantidad no se antepusiera a la calidad de la vida. El trasfondo de estas actitudes es la convicción de que la pobre carne mortal debe dejar paso a una idea puramente informacional de la existencia, donde todo dependerá del adecuado *procesamiento* de la misma, cual si se tratara de una esencia intangible. Por otro lado, la deseable lucha contra el envejecimiento y por la regeneración de los tejidos parece de menor importancia para algunos que *reprogramar* los genes germinales (éstos son los que se transmiten de generación en generación y son potencialmente inmortales, a diferencia de los somáticos propios de cada individuo), manipulación que además de disminuir la “lotería de los genes” y evitar patologías, terminaría por modificar la evolución humana a largo plazo³². La salud vuelve a ser la justificación

²⁹ P. Sibila: *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires, FCE, p. 46 y 53. Las ciencias de la vida desbordan con mucho la metáfora del hombre-máquina para llegar a *producir* a los sujetos (cf. p. 91). Basta pensar en los nuevos chips de ADN fabricados con material genético, vidrio y silicio, cf. p. 94.

³⁰ Cf. Sibila, op. cit., pp. 143 s. y 182 s., respectivamente.

³¹ Las obras al respecto de M. Foucault son ya referencia tópica de la biopolítica, por él definida al final de la primera entrega de *Historia de la sexualidad*. Respecto a su polémico antihumanismo, baste decir que se trata de un mero diagnóstico respecto al presunto vencimiento de las condiciones históricas del saber y del poder que habían hecho posible la aparición del “hombre”.

³² M. Radman: “Terapias a nivel germinal”, en E. Punset: *Cara a cara con la vida, la mente y el universo. Conversaciones con los grandes científicos de nuestro tiempo*, Barcelona, Destino, 2006, pp.384-389. Debe tenerse en cuenta que ya se ha descartado la idea de que la muerte esté programada genéticamente, dado que ésta sobreviene por errores en la copia celular, mutaciones, oxidación, etc., es decir, por desgaste y accidentes que son mitigables, cf. las

omnímoda de tales novedades e investigaciones, aunque aún queden muchas incógnitas y consecuencias por aclarar. Claro que la inmortalidad sigue siendo un sueño, pero la finitud es percibida de otra manera, además de muy longeva, como si nada fuera inaplazable o intratable y estuviera llena de posibilidades inauditas por explorar.

2. Es pertinente insistir en el cambio posthumanista de concepción respecto al organismo humano y su ulterior *computabilidad*: el cuerpo es poco más que el portador de los genes (sede de la información vital) y además susceptible de ser reparado a gran escala, o, en su defecto, de ser desechado en su dimensión material, considerada obsoleta e insatisfactoria. Podría volver a citarse a Platón como el arquetipo del teórico triunfante que –mediante la tecnología– equipara el mundo de las Ideas con la base genética computacional y descarta definitivamente al *soma* como mero instrumento. En esta dirección se mueve, aunque incluye artefactos también, la noción del *cyborg* (acrónimo de la expresión *cybernetics organism*) al expresar nuestra realidad ya híbrida: el mero uso orgánico de ortopedias, marcapasos, chips, conexiones informáticas, etc., así lo demuestra, lo que refuerza aún más la idea de su programación universal. Al final de este camino, las máquinas son tomadas como modelo de eficiencia y altas prestaciones, carentes de prejuicios y dispuestas a facilitar la meta máxima de crear vida artificial³³. Huelga decir que las implicaciones serían revolucionarias en este último caso (en sentido económico y de una eventual creación de patógenos), pero sus efectos ya son evidentes en el campo de las mentalidades tan sólo con lo anterior: no queda lejos la imagen informática de construir renovadas *versiones* de los organismos y las máquinas (serían casi lo mismo), hasta alcanzar el diseño siguiente, lo que da por hecho la adquisición de grandes ventajas físicas y mentales que dejan atrás gradualmente las carencias o imperfecciones fisiológicas³⁴. El optimismo que subyace en estas posiciones no sólo asegura que los resultados compensan los riesgos, sino que nadie bien informado renunciará a ello, por lo que el proceso es imparable y el ser humano será antes o después sustancialmente otro.

Entre las diversas modalidades, el *Transhumanismo* resulta el más significativo como movimiento internacional dedicado a fomentar los avances anatómicos y cognitivos, los cuales corregirán los defectos (enfermedades, envejecimiento...) y permitirán expandir las capacidades hasta lograr la superación o autotranscendencia propiamente posthumanista. Desde hace décadas, diversos autores³⁵ e instituciones promueven este proceso por medio de la sinergia de las biotecnologías, la inteligencia artificial, la nanotecnología, las tecnologías cognitivas y de la información, la crionización, el uso de simuladores virtuales, etc. Consideran que, en un marco democrático (de corte liberal), los sujetos tiene el derecho de hacer este uso como vía para desarrollar al máximo el ejercicio de su libertad personal, tanto por la eliminación de obstáculos como por la potenciación de posibilidades externas e internas. Aunque haya distintas corrientes, la mayoría suscribe una posición materialista (no hay alma ni vida ultraterrena) que, paradójicamente, no identifica la personalidad con el cuerpo, sino que afirma que algún día la

palabras de T. Kirkwood, pp.344-346. Es pertinente aquí la demanda de regulación estricta planteada en el estudio de V. Bellver Capella: "Intervenciones genéticas en la línea germinal humana y justicia", en Ballesteros y Fernández (coords.), op. cit., cap. XVII (pp. 461- 485).

³³ De hecho, ya se ha pedido la patente (31-5-2007) por parte del Instituto J. Craig Venter del primer ser vivo artificial (una bacteria construida totalmente con ADN sintético). Por otro lado, es ya clásica la obra de D. Haraway: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Routledge, 1991. Ahí se propone una nueva ontología con su correspondiente política, y se dice, por ejemplo, que las máquinas están más vivas que los humanos (cf. p. 152), pues los modelos vigentes de humanidad (patriarcales) están agotados. Y véase también, S. Levy: *Artificial Life. The Quest for a New Creation*, Londres, Penguin, 1993.

³⁴ Puede consultarse el texto de A. Castilla: "El posthumanismo toma cuerpo de naturaleza en la sociedad", en www.tendencias21.net donde se comentan las reveladoras obras de R. Dyaz, *Mundo artificial* y de G. Stock, *Redesigning Humans. Our Inevitable Genetic Future*, en las que se aboga por promover esas expectativas sin otras restricciones que las del mercado.

³⁵ Entre los más conocidos están Kurzweil, Moravec, Minsky, More, Haraway, Chislenko, Sterlac, Orlan...

conciencia podrá ser transferida a una computadora. En este sentido de rebasar cualquier compartimentación ontológica, los animales y las máquinas son considerados también sujetos y objetos morales. Obviamente, hay diferencias de opinión respecto a la velocidad de los cambios y sobre los peligros eventuales (errores técnicos, complejidad no controlable de la vida así alterada, arrogancia...), pero coinciden en que los beneficios se impondrán. Y esto permitirá finalmente erradicar el sufrimiento en sus muchas vertientes, o resolver la crisis ecológica, o preparar un futuro óptimo para las próximas generaciones..., razones todas que convierten estos trabajos de superación de límites y mejoramiento en una obligación moral³⁶. El planteamiento no puede sorprender ya, cuenta con reflexiones teóricas sobre sus implicaciones y el propósito final no es otro que intensificar el bienestar y la libertad, lo que responde al viejo proyecto moderno de conocer y transformar lo real para conseguir mayor calidad de vida en todos los órdenes, empezando por uno mismo.

Otra cosa es la equiparación relativa con animales y máquinas que nivela y cosifica a los humanos (en el mejor caso), la infravaloración moral de los riesgos y la enorme dificultad para manejar las consecuencias prácticas: saltos impredecibles llenos de incógnitas, fallos no descartables de todo tipo, mutaciones, aparición de nuevas formas sociales y políticas para sujetos diferentes, problemas de organización y acceso a esas tecnologías, control de los poderes decisivos, condicionantes económicos, desigualdades, etc. Da la impresión de que la existencia actual queda menospreciada en todos sus registros (corporales, emocionales, cognoscitivos), así como los conflictos de poder y los seísmos que pueden desencadenarse. No se trata de negarse a *mejorar*, sino de evaluar qué significa esto desde sus diversos parámetros, y sobre todo adoptar precauciones técnicas y legales que eviten en lo posible males mayores³⁷. Tampoco es de recibo una noción sólo utilitaria del progreso y de la libertad, como ya consta, ni una visión que prescindiera del cuerpo³⁸ con tonos dualistas que recuerdan al maniqueísmo o al gnosticismo. De hecho, ya es preocupante el rechazo casi enfermizo de cualquier servidumbre de la finitud, la contingencia y el arraigo en contextos por definición incontrolables. Pero acaso la libertad no sólo tiene una dimensión pragmática, basada en *hacer más y mejor*, sino también irreductiblemente dilemática, agonística incluso, y en todo caso deliberativa y prudencial, lo que sitúa la ética más allá de la pura eficacia. Sin olvidar el esfuerzo insoslayable que acompaña a toda forma de excelencia y la condición no instrumental de la genuina autonomía, donde la relación medios-fines debe ser muy bien matizada.

La desmaterialización y la consiguiente digitalización de la existencia conducen a menudo a una lectura informática y funcionalista, según se dijo, que asimila la lógica viviente de los hombres al ordenador, de ahí la idea del supuesto trasvase de la conciencia a la máquina y el crecimiento de las posiciones *postbiológicas*, que terminan por impregnar toda la cultura contemporánea y sus simbolizaciones³⁹. Como las posibilidades de procesamiento digital crecen exponencialmente, cada vez más ámbitos de la vida van a ser engullidos por esta marea que lleva al extremo la artificialización del mundo. Recapitemos algunos ejemplos muy significativos pertenecientes a dos grandes bloques: a) la manipulación genética, sea como “recombinación” intra o interespecífica (ya se fabrican ratones con genes humanos, soja con genes de lenguado o tabaco

³⁶ Hay una buena presentación del movimiento en wikipedia y más información en www.transhumanismo.org – www.extropy.org - www.wtec.org/Converging Technologies

³⁷ Es necesario elaborar un *bioderecho* al servicio de los derechos humanos (Laura Palazzani: “Bioética y derechos humanos”, cap. XIV) y hacer frente a situaciones de excepción que podrían llegar a legitimar la tortura (Emilia Bea: “Tortura, ¿nunca más? Reflexiones ante el riesgo posthumanista”, cap. V), en Ballesteros y Fernández, op. cit.

³⁸ En contra, por cierto, de gran parte de la antropología contemporánea, como muestran las obras de E. Morin, H. Plessner, A. Gehlen, etc; por no hablar de la neurobiología de Edelman y otros.

³⁹ Cf. K. Hayles: *How to become posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Information*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

con genes de hamster); o como terapia eugenésica que acabará por determinar “elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres”, es decir, una potentísima “tecnología del alma” que lo abarca todo – b) la hibridación y/o conexión de lo orgánico y lo artificial en microprocesadores, biochips, implantes biónicos, dispositivos teleinformáticas ligados a nervios, músculos, neuronas, etc., que harán ver a muchos ciegos y caminar a bastantes paralíticos, entre otros *milagros*, y ayudarán a resolver el Alzheimer, el Parkinson o los trastornos psíquicos agudos...⁴⁰. Son dos vías convergentes y complementarias que sin duda transformarán al ser humano, en muchos casos de forma harto positiva, pero que también generarán formidables palancas de biopoder y un volumen de negocio incalculable. Es difícil exagerar la importancia del proceso en marcha y, una vez más, la necesidad de alguna regulación, dado que las posibilidades abiertas exceden lo nunca imaginado.

Tomar las riendas de la evolución y modificar la especie podría dar lugar a una jerarquía explícita o implícita entre humanos y posthumanos, con sus correspondientes derechos y deberes, etc., sin descartar otros subtipos dentro de cada categoría en función de los cambios biotécnicos introducidos en cada cual, lo que ocasionaría inevitablemente discriminación y abusos. No es absurdo pensar así a la vista del racismo, el clasismo, el etnicismo, etc... actuales, a lo que se añade la excesiva indefinición que algunos aplican según las necesidades del caso. Ya se dice que “la humanidad es un constructo social”, aunque no sea fácil ponerse de acuerdo en la definición y sus límites, más aún con los horizontes que ahora se abren para modificarla⁴¹. Y si perjudicial es una postura demasiado rígida, no menos puede serlo dejar la puerta abierta a cualquiera y a la presión de los intereses en juego. No habría anclaje ontológico ni moral posible en un terreno tan indeterminado, con la excusa de la mejora sin límite, a la vez que las máquinas más sofisticadas ocuparían un lugar preeminente sobre los propios hombres en razón de sus ventajas técnicas. El célebre inventor K. Kurzweil ha anunciado justamente el advenimiento de “máquinas espirituales” muy superiores a la inteligencia humana, por lo que hay que adherirse a ellas en todos los aspectos para no perecer y dar un salto de perfeccionamiento; proceso, por cierto, que está ya muy cerca del paso definitivo que “romperá la historia”⁴². Aparte de las dudas sobre los plazos y la verosimilitud de estas afirmaciones, sería un error negar que hay adeptos en número creciente que dan por supuesta la fusión entre humanos y máquinas, así como la creación de vida artificial en virtud de las elevadísimas interacciones informacionales desencadenadas, apenas entrevistas. Desde el punto de vista inverso-complementario, en muchos casos es oportuno hablar de un *tecnorromanticismo* de variadas características, pero siempre volcado en un hipotético aumento de la conciencia y, en general, en una estetización masiva de la existencia que contaría con su propia mitología⁴³. Lo cual recuerda la distancia con el espíritu de la Ilustración ya indicada y los conflictos sobre el modelo de racionalidad que eso lleva aparejado.

3. Sin entrar en especulaciones sobre el futuro, cabe detenerse en uno de los argumentos principales esgrimidos por los posthumanistas, como es la lucha contra el dolor en todas sus manifestaciones. David Pearce⁴⁴ expresa muy bien este punto cuando afirma que debe erradicarse cualquier sufrimiento “en toda la vida consciente” (lo que incluye a los no humanos en un segundo

⁴⁰ Sibila, op. cit., pp. 162, 233 y 164 respectivamente.

⁴¹ J. Cascio: “Remaking Ourselves”, en *Journal of Evolution and Technology*, vol. 15-1 Feb. 2006, pp.87-90. Ahí se comentan además las obras de R. Naam, *More than Human* (2005) y de J. Garreau, *Radical Evolution* (2005).

⁴² Cf. K. Kurzweil: *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Boston, MIT Press, 1999; y *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Nueva York, Viking, 2005.

⁴³ Cf. J. L. Molinuelo: *Humanismo y nuevas tecnologías*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 151 y 155, respect. Aquí se encontrará un buen estudio de las obras literarias y cinematográficas de ciencia ficción que reflejan los temas e inquietudes de la época.

⁴⁴ Es fundador, junto a N. Bostrom, de la World Transhumanist Association (WTA, 1999), y este último dirige el Future Humanity Institute de Oxford.

plano) y hay que lograr una suerte de estado paradisíaco de la conciencia, por medio del uso de la estimulación cerebral, las nuevas drogas del bienestar y, sobre todo, la ingeniería genética, que a la larga será capaz de *reescribir* el genoma y de modelar el ecosistema global. Esta abolición de la crueldad universal -se dice- comenzará por el diseño de los hijos para lograr “formas de vida de grandes logros y productividad intelectual” y no es tan remota como parece, una vez se cuente con las aplicaciones de la computación cuántica, el manejo a voluntad del sistema dopaminérgico, etc.⁴⁵. Aunque falta tiempo y conocimientos, y deban adoptarse precauciones y controles, el objetivo es ampliar la idea de salud mental hacia formas de bienestar más intensas y generales que las presentes, muy pobres y coartadas. En contra de los tópicos, prosigue el autor, el sufrimiento debilita y deshumaniza, desmotiva y aplasta, de ahí que haya que buscar la felicidad por todos los medios y sin reservas, allende el “dolor darwiniano”. Y lo cierto es que no carece de sentido tal enfoque, pero en clave pragmática se echa en falta más atención a las condiciones económicas, políticas, sociales..., pues lo fía casi todo a las intervenciones tecnológicas; y en el ámbito ético parece que el binomio placer-dolor tiene aquí un carácter absoluto, insuficientemente relacionado con otros aspectos de la vida y sus valores. Resulta, en fin, que la mirada es simplificadora y que el asunto quiere resolverse de forma poco menos que mecánica.

Por otra parte, el dolor y el placer están muy ligados “a rasgos absolutamente distintivos de la inteligencia humana, como son el evocado carácter *sentiente* y la indisociabilidad respecto del lenguaje, sin olvidar la complejidad de su modo de operar, que la hace cualitativamente diferente”; elementos consustanciales y siempre impregnados de significado, de “percepciones genéricas” e incluso de “abstracciones” que modulan la actitud del sujeto de raíz; en una palabra, hasta el dolor (como la muerte) está ligado al hecho mismo de *saber* y ser metaconscientes desde el principio hasta el final, más allá de tales o cuales experiencias concretas⁴⁶. Por ese contenido de la conciencia no sólo denotativo, sino también connotativo -valga la metáfora-, hay mucho más que pura fisiología incluso en las percepciones básicas, lo que da lugar a una mezcla inextricable de matices. Y eso aleja la experiencia humana tanto del animal como de la máquina, aunque por razones diferentes: a uno le falta *comprensión* y a la otra *sensación*, pero, incluso si se aproximan en algo, la sutil mixtura de esas dimensiones resulta única en el hombre. Hay grados inalcanzables, de la misma forma que entre el placer y el dolor o entre emociones y sentimientos se dan delicados equilibrios en cada persona⁴⁷. Y no se pueden extirpar o alterar algunos de esos elementos a capricho, como si fuera un simple agregado, sin trastornar esa particular sensibilidad en su conjunto. Es más que deseable reducir cuanto se pueda el sufrimiento de todos los seres vivos, pero con cuidado de no anestesiar y/o mutilar -en el caso humano- el conjunto trabado de las emociones, sus interacciones y contrapesos, su juego subconsciente y a veces creativo, *imponderable*. No basta una lectura aritmética que suma placer y resta dolor para fortalecer al sujeto, ya que nada importante responde a esa dinámica lineal, sino a una extraña combinación de humores y conciencia, de anclajes físicos y proyectos ideales⁴⁸. Son texturas psicobiológicas de muy difícil delimitación y todo lo que sea laminarlas de modo unilateral empobrece la vida.

El propósito que subyace a estas observaciones no es enunciar una cualidad humana *superior* y escindida de la carne, sino al revés, afirmar la vulnerabilidad de base y el hecho de que la dignidad del hombre está íntimamente unida a su finitud e indigencia, a su condición de

⁴⁵ Cf. Entrevista con R. U. Sirius, en www.hedweb.com/hedethic/es.html, donde resume su manifiesto sobre el tema.

⁴⁶ Gómez pin, op. cit., pp. 285 s., 295, 297, respectivamente.

⁴⁷ Remito a la obra de A. Damasio: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2005, p. ej. cf. pp. 88 (el sentimiento es una idea del cuerpo) y 172 (siempre tiene significado).

⁴⁸ En línea semejante se manifiesta Fukuyama, para quien el argumento sólo utilitario de disminuir el sufrimiento no tiene en cuenta la complejidad de las dimensiones que aparecen, por ejemplo, en la entereza ante la adversidad o en la compasión ante el dolor que nos conecta a los demás, cf. op. cit. p.173.

individuo nunca acabado y a la necesidad vital de intercambios afectivos y simbólicos. Lejos de las declaraciones grandilocuentes y totalizadoras, es preciso puntualizar algunos términos, lo que según Habermas supone distinguir la vida *prepersonal* (digna de respeto y protección) y la del sujeto portador de plenos derechos y deberes, capaz de construirse una identidad por sí mismo, es decir, con autonomía moral efectiva: “En su versión destranscendentalizada, la ‘voluntad libre’ de Kant ya no es una propiedad de seres inteligibles caída del cielo. La autonomía es más bien una conquista precaria de las existencias finitas, existencias que sólo teniendo presente su fragilidad física y su dependencia social pueden obtener algo así como ‘fuerzas’. Si éste es el ‘fundamento’ de la moral, de él también se derivan sus fronteras (...) El ser genéticamente individuado en el claustro materno no es, como ejemplar de una especie procreativa, de ninguna manera ‘ya’ persona. Sólo en la esfera pública de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón”⁴⁹. Luego hace falta un proceso y una cierta lucha para ser plenamente humano, para actualizar lo que sólo estaba en potencia y no es seguro, salvo que se recurra a una esencia de corte biológico o religioso. La clave para esa realización es salvaguardar las condiciones de posibilidad para el logro de la autonomía: el derecho a ser persona sin interferencias cualitativas, el derecho a aprender y elegir. En ello consiste la responsabilidad *adquirida* y ser dueño de la propia vida, dentro de un proceso de maduración biológica y cultural. Mantener este camino despejado implica descartar las intervenciones genéticas en el embrión (que no puede decidir), donde a menudo se confunde la acción clínica y la “producción técnica”, de modo que la programación eugenésica puede afectar a “la libertad para elegir una vida propia”, además de las dudas sobre los resultados; por lo que las “personas programadas dejan de contemplarse a sí mismas como autoras indivisas de su propia biografía (...) y como personas de igual condición”⁵⁰. Conformar tecnológicamente las disposiciones y aptitudes, o al menos las tendencias, va mucho más lejos que un mero tratamiento médico y podría alterar al cabo la comprensión que los humanos tienen de sí y, por tanto, la normatividad moral que de ahí se deriva. Lo decisivo, recuérdese, es que todo cambio de naturaleza supone lo mismo para la libertad, y viceversa, de manera que no caben modificaciones parciales a la carta.

La posibilidad de semejantes *terremotos* produce reacciones encontradas, entre ellas una visión apocalíptica que se refugia en viejas certezas *sagradas*, a la par que tiene evidentes dificultades para asimilar la marcha de la historia. Surgen entonces el miedo y las críticas sin medida hacia la ignorancia y la maldad de los hombres, los cuales deberían someterse a decretos superiores del tipo que sean, administrados convenientemente por algunos. Pero es obvio que caben otras opciones más serenas que respeten la autonomía, por ejemplo es interesante la que se articula según esta secuencia: a) hay que adoptar una idea artificiosa en tanto que estadística de la naturaleza humana, en función del comportamiento y de las características medias observadas a las que se atribuya un mayor origen genético – b) buscar así un mínimo común denominador, se llame “esencia o factor X”, que garantice la igualdad de derechos universales y no esté guiada por criterios superficiales de normalidad, p. ej. en el ámbito sexual (lo que discriminaría a los homosexuales) – c) esa esencia bien podría ser la totalidad compleja e interactiva -originada genéticamente en cuanto posibilidad de desarrollo que no tienen otras especies- de las capacidades de racionalidad, elección moral, lenguaje, emotividad, etc. – d) lo que debe protegerse de los eventuales excesos de la biotecnología es la integridad del conjunto de factores y su riqueza cualitativa de relaciones (apoyada en la continuidad de la naturaleza humana en el tiempo), y en consecuencia sus derechos⁵¹. Lo importante es la conjunción de rasgos, pues el todo es más que la

⁴⁹ Habermas, op. cit., pp. 51 s. y 53, respectivamente. También véanse pp. 54 s.

⁵⁰ Ibid. p. 105, y para lo anterior cf. pp. 71, 84, 117.

⁵¹ Cf. Fukuyama, op. cit. pp. 130, 153, 171s., respectivamente. Lo distintivo es el conjunto simbiótico de factores que caracteriza a los humanos, aunque no se sepa cuándo se adquiere en términos filogenéticos y ontogenéticos, añade. Al final, lo que cuenta es defenderlo en “el mundo real de la política”, cf. pp. 176 s.

suma de las partes, y su plasmación en estilos de vida propiamente humanos, todo lo cual culmina en la nota básica de la *interdependencia* (hacia dentro y hacia fuera). Sin duda que subsisten problemas, imprecisiones y conflictos, pero es el precio a pagar cuando lo humano no se cosifica y no se encierra en una fórmula o en una urna, aparte de que los consensos históricos son difíciles y variables por definición. Acaso esta actitud empirista más que metafísica y operativa más que deductiva sea la adecuada para afrontar los retos, a igual distancia del inmovilismo y del puro constructivismo. Hay, en definitiva, una tensión y una ambivalencia irreductibles con las que habrá que lidiar siempre, pero lo importante es adoptar esa noción holista-relacional de manera regulativa frente a toda clase de fragmentación mecánica u atomista. Lo más precioso es el libre juego multidimensional que nos constituye (para lo mejor y lo peor), y es ahí donde reside lo que podría llamarse la *salud* integral.

Para rematar esta línea, trenzada con autores de distintas ideologías, puede ser útil circunscribir la ética a lo exclusivamente humano (aunque desde ahí se extienda a otros seres) y elaborar otro criterio de contraste respecto a las nuevas tendencias sometidas a examen. Así, se consideran moralmente buenos los actos que contribuyen a la *autoafirmación* (“conservación y disfrute del ser propio”), al *reconocimiento* (“la humanidad proviene del intercambio comunicativo con los semejantes”) y a la *salvaguardia* (“protección solidaria y recíproca sin exclusiones de quienes compartimos el mismo destino vital”); todo ello en el marco de la finitud que da definitivamente sentido a la libertad, en cuanto que ésta es afán cultural e institucional de una inmortalidad simbólica o “plenitud de vida significativa”⁵². Los cambios propuestos por el posthumanismo no pueden cumplir estos requisitos porque alteran la identidad básica de lo humano: la perenne afirmación tecnológica de la vida efectúa ahí un salto cualitativo que no debe ser programado desde fuera, sino elegido por uno mismo, y en ningún caso es admisible que conduzca a la división ontológica y/o valorativa de las personas. De otro modo el reconocimiento y la salvaguarda quedarán dañados por la separación y la exclusión, al igual que ya no habría un destino vital semejante. Las modificaciones propuestas para la condición humana muy difícilmente serán universalizables, como lo son ahora por razones evolutivas, dado su carácter discrecional. Luego tampoco habrá igualdad natural (parámetros comunes dentro de los cuales hay diferencias entre sujetos) para buscar la autonomía, por no insistir en el círculo vicioso entre estas variables técnicas y las de tipo socio-económico, político o cultural. Nadie dijo que el camino para ser humanos fuera fácil y, en contra de lo que se propone, no caben los atajos, de ahí el imperativo de la precaución máxima en la toma de decisiones si se quiere ir aún más lejos.

CONSIDERACIONES FINALES

No se trata ni mucho menos de oponerse a las nuevas tecnologías, sino de cuestionar algunos usos posibles, precisamente para que los beneficios que proporcionan no se diluyan o se conviertan en lo contrario. Al margen de las buenas intenciones, hay motivos para recelar de una humanidad futura surtida en una especie de auto-servicio teleinformático y biotecnológico, asentada en una corporalidad entendida como mera plataforma para *superar* al hombre y dar paso al *cyborg*, lo que ya respondería a proyectos históricos y sociales tan desconocidos como arriesgados. En resumen:

“Acoplados a la tecnología digital, estimulados y propulsados por un instrumental siempre actualizado de dispositivos no orgánicos, cuerpos cuya esencia se considera inmaterial: pura información compuesta de energía eléctrica que podría ser transferida a un archivo de computadora, o bien alterada en su base genética para corregir eventuales errores inscritos en su código, o bien hibridizada con los bits de otros organismos o con los más diversos dispositivos electrónicos (...) emergen

⁵² Savater, op. cit., pp.155 y 203, respectivamente.

otros tipos de cuerpos y subjetividades *autocontrolados*, inspirados en el modelo empresarial, instados a administrar sus riesgos y placeres de acuerdo con su propio capital genético, evaluando constantemente el menú de productos y servicios ofrecidos en el mercado...⁵³.

Se proponen nuevos modelos orgánicos y de comportamiento, pero que acaso reproducen en otro nivel los sempiternos mandatos de la eficacia, el consumo y la obediencia. Los mismos que también son fruto de la Modernidad humanista centrada en el progreso a toda costa, a la vez que enemigos declarados, paradójicamente, de los ideales de autorrealización no instrumental del propio humanismo. No parece que haya verdadera emancipación ni una propuesta de pautas diferentes, sino sólo una mayor sofisticación para reproducir las mismas estructuras que originan al sujeto moderno y sus alienaciones..., y por eso nos hallamos ante un asunto político.

El balance prospectivo de ventajas y perjuicios es harto dudoso, de ahí la obligación moral de vigilar cuidadosamente el proceso. Lo cual, por cierto, no puede desvincularse del compromiso respecto a los grandes problemas de nuestro tiempo -como la crisis ecológica, la redistribución de la riqueza o la gobernanza planetaria-, si lo que se quiere es defender y ampliar realmente unas bases universales de libertad e igualdad. De vuelta al tema principal, hay razones para preferir la llamada “lotería genética” de la herencia (aun con sus desajustes y riesgos) frente a una futura *elección a la carta*, más peligrosa políticamente y sólo asequible a ciertas élites. Para evitar la aparición de esa *aristocracia* biológica hay que trazar “líneas rojas” legales respecto a lo que se puede o no hacer, empezando por la distinción entre terapias y mejoramientos eugenésicos, aunque no siempre sea fácil. Y, finalmente, deben establecerse instituciones que puedan decidir y actuar como reguladores con procedimientos fiables, a pesar de que hoy día no tengamos todos los datos y haya que aprender mediante ensayos y errores⁵⁴. No parece desencaminado un enfoque sensato y hasta humilde como éste en asuntos tan resbaladizos. Por otro lado, es curioso que el *azar* biológico (bajo otro ángulo es la expresión de la *necesidad* natural en tanto que combinación genética espontánea), parezca más fiable en este contexto que la *libertad* de elección. Pero es que éstas son las paradojas de lo complejo y hay que asumir sus antinomias y perplejidades: el denostado y temido *azar*, en otros casos, se erige ahora en baluarte contra esta variedad de la razón instrumental aplicada a la genética, mientras que la autonomía de esa índole debe ser limitada. En este sentido, la libertad se acompasa a la naturaleza (recíproca de la igualdad básica) o, si se prefiere, el *ser* es antepuesto al *tener* y al *poder*. El último ingrediente necesario, sin duda, es un sistema político que profundice en la democracia para garantizar la transparencia y los contrapesos en el uso del arsenal de tecnologías del cuerpo y de la mente que se avecina. Y es que la defensa de los derechos humanos en este campo supone combatir una eventual manipulación, sea para crear jerarquías ontológicas o rebaños gregarios y dóciles.

Como se ha expuesto, algunos desean utilizar la biotecnología para dar el salto definitivo desde una situación en la que regiría el adagio *homo homini lupus* hasta otra gobernada por el *homo homini deus*, sin reparar en la precipitación y el esquematismo del caso, por no hablar del riesgo de *domesticación* o de la no menos inquietante búsqueda del enésimo tipo de *superhombre*. En vez de generar estas nuevas y graves contradicciones, tal vez sería obligado cultivar al máximo las cualidades humanas conocidas: una inteligencia *sintiente* y con corazón (o *thymós*), y por ello la única capaz de dialogar por medio de la palabra dotada de juicio, concepto y *pathos*; susceptible de sentir respeto genuino, que siempre es recíproco entre iguales, y compasión por el resto de los

⁵³ Sibila, op. cit, pp.262 s.

⁵⁴ Fukuyama, op. cit., pp. 156 ss., 208 s. y 211, respectivamente. El autor advierte contra el riesgo de violencia como reacción a posibles discriminaciones entre la población y propone al Estado como garante de la igualdad de oportunidades. Aunque habría que tender, añadido, hacia un acuerdo mundial.

seres vivos; y todo ello desde una lucidez sin componendas ante la muerte, que sólo cabe afrontar con valor y solidaridad⁵⁵. Las nuevas tecnologías serán de gran ayuda si se ponen al servicio de la versión más positiva de estas capacidades, lo que implica rescatar lo mejor del humanismo y corregir el rumbo en aspectos sociales, económicos, éticos y políticos ya aludidos, amén de estar dispuestos a aprender de circunstancias inéditas. Para lo cual habrá que conjugar firmeza en los valores considerados esenciales y flexibilidad ante las posibilidades abiertas, cosa harto difícil ante tantas presiones y vértigos, sabiendo que no hay una guía para lo desconocido y que no cabe ya creer en utopías. Son demasiadas incertidumbres de toda clase y nuestro tiempo añade bastantes más en el terreno que nos ocupa como para presumir de seguridad y logros definitivos. He aquí un mínimo muestrario de ejemplos relacionados por las nuevas tecnologías y las dudas que producen, así como por la exigencia de una auténtica calidad de vida: “las fronteras de la persona humana se han vuelto vagas” en sentido biológico y cuajadas de nuevos problemas, sea en el comienzo de la vida (estatuto del blastocito y del embrión, temas de fecundación e ingeniería...) o en el final (signos de muerte diversos, comas, donación de órganos, transplantes...); a lo que se añade la gran dificultad social para *dominar* precisamente el potencial de dominio en la programación técnica de los seres y las cosas; y eso cuando la situación global prueba que hace falta un nuevo “humanismo planetario (que) es a la vez productor y producto de la ética planetaria” (que lo es de la humanidad), en el marco último de la Tierra-Patria que a todos nos concierne⁵⁶. Temas urgentes, llenos de conflictos e incluso de aporías bioéticas, de dudas y antagonismos irreductibles, donde hay mucho por pensar y por hacer, ya que tenemos más datos e incógnitas que ecuaciones para procesarlos...Éste es el escenario actual, en verdad problemático.

Sin embargo, no hay que paralizarse o dejarse llevar por el fatalismo, como tampoco confundir los efectos con las causas, en el sentido de que las tecnologías son instrumentos tan viejos como el hombre y no los agentes que han desencadenado la barbarie de la historia. No sirven los discursos catastrofistas o meramente retóricos, por el contrario el llamado *humanismo tecnológico* asume la dialéctica entre la indignidad en la que viven muchos humanos y la posibilidad de dignificar una existencia sin explotación:

“El problema dramático es que la sociedad humana no está a la altura teórica de lo que produce tecnológicamente (...) El humanismo tecnológico surge del cruce de la modernidad con la vida corriente. Se trata no de un humanismo basado en la humanidad (tesis idealista), sino en el individuo (...) se propone no tanto el llegar al límite de las posibilidades como el extraer las posibilidades del límite, de nuestra limitación en el aquí y el ahora”⁵⁷.

Hay que asumir ese desfase (ético también) y reaccionar, esto es, aplicar los recursos tecnológicos a la mejora de la vida cotidiana de las personas de carne y hueso, no de abstracciones, y donde lo importante no es conseguir lo inaudito, sino salvar y enriquecer el presente. No se puede cerrar los ojos, pero tampoco demonizar una situación delicada para evadir la obligación de vivirla y mejorarla, luego hay que partir de lo dado para reformarlo y no quedarse encerrados en la discusión sobre las definiciones del hombre o de la técnica. El *valor de uso* debería imponerse por una vez al *valor de cambio*, en los varios sentidos de la expresión, y generar así opciones

⁵⁵ He extractado estos rasgos de Gómez Pin, op. cit., pp. 49, 257; 58; 74; 160 s., respect. El ser humano es el único dotado de *logos*, es decir, la “unidad indisociable de pensamiento, palabra y afecto” (p. 121), lo que le hace estar embebido de símbolos y abocado a la infinita plasticidad y polivalencia del lenguaje (cf. pp.169ss., 176 ss., 183s.).

⁵⁶ E. Morin: *El método 6. Ética*, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 57s., 84ss. y 183, respect. En síntesis: es posible lo mejor y lo peor en escalas desconocidas hasta hoy, y esa “incertidumbre ética” aumenta con la “contradicción totalmente nueva entre ética de la salvaguarda y ética de mejora de lo humano” (p. 86).

⁵⁷ Molinuevo, op. cit., pp. 178 s.

emancipadoras reales con las nuevas tecnologías como aliadas. Por otra parte, es preciso insistir en que sólo el ser humano puede valorar y actuar, aunque sea de manera tentativa y a veces errónea, con el empeño de no sucumbir a ningún dictado previo o divinidad, empezando por su propio capricho o por la peculiar mística de la tecnología que arrebató a ciertos posthumanistas⁵⁸. La autonomía que aquí se ha defendido como eje del humanismo implica responsabilidad, esfuerzo y autocontención, y de ahí nace el respeto como actitud ante los otros y ante lo real mismo.

Quizá ayude recordar que desde hace mucho tiempo se ha denominado *piedad* a esa disposición ante lo que nos desborda y es considerado sagrado en tanto que inmanejable. No se trata de nostalgia por el pasmo religioso o por un paraíso que nunca existió, sino la conciencia crítica de los propios límites y el imperativo de moderar la voluntad de poder ante las dimensiones éticamente no manipulables de la realidad. Lejos del terror o de la veneración ante lo infinito e inaccesible, lo prioritario en este contexto es la cercanía a la vida, bastante más asombrosa todavía de lo que algunos pretenden y digna de aprecio moral por su complejidad, belleza y variedad insólita. Hay algo de gratuito en ella que nos rebasa y no debe ser instrumentalizado sin restricción, al igual que la biosfera que la expresa no debe tener amo, por ser previa, necesaria y mucho más vasta que una de las especies que la habitan. Estas notas se predicán –en otro plano– de la vida humana con singular fuerza respecto a su precioso ensamblaje de facetas y aptitudes, a la reciprocidad maravillosa de la constitución orgánica y del afán de libertad, a la densidad de sus registros y la amplitud de sus capacidades... De ahí que no deban ser alterados ninguno de esos ámbitos (global y particular) hasta el punto de convertirlos en manufactura que los *desnaturaliza*, olvidados en definitiva del respeto que nos debemos a nosotros mismos.

⁵⁸ Cf. D. F. Noble: *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós, 1999, donde se refuta esa forma de papanatismo o soberbia.