

# Trabajos producto de investigación

## ¿Quo Vadis Homo?: la poshumanidad

José Alberto Mainetti\*

### Escenario posmoderno

Con el cambio de siglo y milenio es sensible el “giro antropológico” de la bioética. *Quo vadis homo?*, a dónde vamos, cuál es el destino de la humanidad, parece ser la cuestión fundamental de la que debemos hacernos cargo hoy día. El escenario del mundo globalizado sin duda se presta a redoblar la crisis bio-ética, de la vida y de la ética, ocurrida en el tercio final del siglo pasado, una crisis cuyas raíces hemos explorado como la revolución biológica, la medicalización de la vida (y de la ética), y la catástrofe ambiental. De la bioética clínica a la bioética global: tal sería el itinerario del orden bioético como fenómeno cultural y movimiento social en las tres últimas décadas del siglo XX<sup>1</sup>.

El crítico escenario global registra ahora sucesos emblemáticos. Uno es el atentado terrorista a las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de septiembre de 2001 (construcción del mundo global en pantalla, realidad virtual que

---

\* José Alberto Mainetti, Ph. D., Presidente de la Escuela Latinoamericana de Bioética. <http://www.elabe.bioetica.org/obras.htm> y Director académico de la Fundación Mainetti, <http://www.fundacionmainetti.com.ar/bioetica.htm> Argentina. Profesor visitante Universidad El Bosque.

<sup>1</sup> Mainetti, J.A., “Bioética, cultura y sociedad: ayer, hoy y mañana”, en Mainetti, J.A. *Agenda bioética*; La Plata, Editorial Quirón, 2005, p-49-65.

supera la ficción), que instala la presunta “guerra de las civilizaciones” (entre Occidente y el Islam) y en cualquier caso refleja la fragilidad del progreso moderno tecnocientífico, cuando los productos y símbolos más sofisticados de nuestra cultura -aeronaves, rascacielos y laboratorios- se transforman malignamente en armas suicidas, piras funerarias y templos del bioterrorismo. Catástrofes “naturales” como el maremoto Tsunami en el sudeste asiático o el huracán Katrina en el Caribe (2005), señalan que no es inocente la mano del hombre en el orden planetario. La expansión del sida en África, el continente agonizante, acusa la injusticia de la pobreza y la salud mundiales, como la gripe aviar encabeza las “nuevas epidemiologías”. En suma, todo un escenario apocalíptico como el del Diluvio Universal que describe el libro de Noé en el Antiguo Testamento<sup>2</sup>. La lección de este profeta posmoderno revela toda la ambigüedad de nuestro tiempo: por un lado, el problema moral de la corrupción humana, que desata la ira divina y el castigo; por otro lado, el problema técnico de construir el arca salvífica según el preciso diseño del Creador. Se trata del círculo hermenéutico de la ciencia y la conciencia, la técnica y la ética en la *conditio humana*. La imagen de la recientemente reanudada aventura espacial del hombre es todo un símbolo de otra mirada, más optimista respecto de las posibilidades revolucionarias de la tecnociencia para la humanidad. Es el caso del movimiento llamado transhumanismo o poshumanismo, del que ahora nos vamos a ocupar.

El poshumanismo, que cuenta con una organización institucional (World Transhumanist Association, 2003) y ha tomado carta de ciudadanía global por Internet (página web <http://www.transhumanism.org>) declara en su *preambulum fidei* que es factible y deseable la transformación de la naturaleza humana por obra de la tecnociencia, y en particular por las tecnologías convergentes del *NBIC Tetrahedro*: Nano (nanotecnología), Info (Informática), Cogno (Ciencias cognitivas) y Bio (Biología o biotecnología). El modelo para armar esa arquitectura del siglo XXI comprende como elementos los *bites* y los *genes*, las neuronas y los átomos, organizados respectivamente por las computadoras, la biotécnica, las redes y la nanotecnología<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Mainetti, J.A., “Noé o la alianza”, en Mainetti, J.A. *Bioética Ficta*, La Plata, Quirón 1993, p. 16-22.

<sup>3</sup> Véanse en Post, S. (editor, 3rd edition), *Encyclopedia of Bioethics* las entradas “Transhumanism and Posthumanism”, “Nanotechnology”, “Cybernetics” y “Enhancement Uses of Medical Technologies”.

## Utopía: crítica, imaginación y normativa

Este proyecto tecnocientífico, difícil de encuadrar en un género propio (¿ciencia ficción, ciencia en ficción o fantaciencia, ciencia de la ciencia ficción?) se puede inscribir también en la utopía -la utopía/ucronía de la posmodernidad- y como tal explorarse de acuerdo a la teoría vigente sobre la estructura de la misma y sus tres funciones constitutivas: crítica, imaginativa y normativa<sup>4</sup>. Estos tres aspectos son sin duda sincrónicos, hacen a la naturaleza misma de la utopía, pero también pueden exponerse diacrónicamente, como tres momentos en la historia del género. Es lo que pretendemos realizar tomando ejemplos del pensamiento utópico en la antigüedad, la modernidad y la posmodernidad<sup>5</sup>.

En la cultura arcaica, el mito, la magia y la religión son formas más o menos combinadas de trascender la finitud humana. Cabe decir de la cultura lo que de la vida decía Bichat en su concepción vitalista de la misma: “El conjunto de funciones que resisten a la muerte”. Un testimonio original y elocuente de la existencia humana en busca de la salud, la juventud y la inmortalidad encontramos en la civilización asirio-babilónica con el héroe sumerio Gilgamesh, protagonista de un poema que data del s. VIII a.C. Gilgamesh fracasa en su intento para finalmente reconocer los límites infranqueables del hombre y conformarse a su destino.

<sup>4</sup> Cf. Rovalletti, M.L., “La odisea de la especie: el porvenir lejano de la humanidad”, en *Acta Bioética*, Año XI, N° 1, 1er semestre 2005, pp.85-94, ISSN 0717-5906: Hoy se asimila la tecnociencia al concepto de “utopía” como “operador de trascendencia” (S. Breton, *Théorie des idéologies*, Paris, Desclée, 1976) o trascendencia operatoria (G. Hottois, editor, *Philosophie et science-fiction*, Paris, Vrin, 2000). En efecto, la utopía se presenta no sólo como un pensar funcional sino como una manera de pensar por constante superación que recorre un triple estadio: *crítico* de la realidad existente; *imaginativo* de la apertura a lo nuevo; y *constructivo* o normativo del orden de la vida a plasmar.

<sup>5</sup> Sobre la relación entre utopía e ideología en el contexto del poshumanismo, véase R. E. Aschroft “American Biofutures: Ideology and Utopia in the Fukuyama-Stock Debate”, *J.Med. Ethics* 2003; 29:59-62.

“La vida, que tanto anhelas, nunca la podrás alcanzar.  
 Porque, cuando los dioses crearon al hombre,  
 le infundieron la muerte, reservando  
 la vida para sí mismos.  
 Gilgamesh, llena tu vientre,  
 alégrate de día y de noche,  
 que los días sean de completo regocijo,  
 cantando y bailando de día y de noche.  
 Vístete con ropas frescas,  
 lava tu cabeza y báñate.  
 Contempla al niño que coge tu mano,  
 y deléitate con tu mujer, abrazándola,  
 porque esto es lo único que se encuentra al alcance  
 de los hombres.”

Jacobsen

Epica de Gilgamesh

Sin embargo, nunca desaparece del imaginario humano la utopía terrenal de la vida perdurable que instituyen las religiones. Emblemática al respecto es la Fuente de Juvencia, el baño de eterna juventud que en el Renacimiento ilustra Lucas Cranach según la iconología moral cristiana. En la escena central del cuadro está la piscina con bañistas varones y mujeres sumergidos en las aguas milagrosas. En la escena izquierda se observan las columnas de enfermos, decrepitos y moribundos aguardando su turno del baño lustral. En la escena de la derecha los recién salidos de la fuente, ahora rejuvenecidos, se entregan de inmediato a los placeres carnales –el ocio, la lujuria y la gula- con lo cual retornan al ciclo corruptivo de la vida tras la caída por pecado original. La moralización de la naturaleza humana por la religión es aquí la última *ratio* de la irrealidad de la utopía–.

En el Renacimiento, al despuntar la ciencia moderna, aparece la palabra “utopía” (en griego “ningún sitio”) y su género literario con el libro *Utopía* (Del mejor estado de la sociedad y de la nueva isla de Utopía, 1516), de Thomas Moro. El alma fáustica de Occidente se expresa tempranamente en Christopher Marlowe (1564-1593) “La trágica historia del doctor Fausto”, que preanuncia el “pacto bioético” hoy día entre las disciplinas prudenciales: Teología, Filosofía, Medicina y Derecho.

Christopher Marlowe, *La trágica historia del doctor Fausto*

**ACTO I**

**Escena I**

(*Fausto en su gabinete*)

**FAUSTO.** -Concreta tus estudios, Fausto, y comienza a sondear el fondo de lo que será tu fe. Ya que así empezaste, aparenta ser teólogo, pero avanza hasta el final de cada ciencia y vive y muere en las obras de Aristóteles. Fértil analítica, tú me has hechizado. *Bene disserere est finis logices.* Pero ¿es que el arte de discurrir bien no brinda recompensa superior?

Si así es, no leas más: a esa meta has arribado. El ingenio de Fausto requiere algo más grande. Despidete del ser. Y tú, Galeno, ven, ya que *ubi dessinit philosophus, ibi incipit medicus.* Sé, pues, médico, Fausto: amontona oro y eternízate merced a una cura fabulosa. *Summum bonum medicinae sanitas:* "El sumo fin de la medicina es la salud." ¿Y bien, Fausto, acaso no lo has alcanzado? ¿No son aforismos tus frases más triviales? ¿No se tienen por monumentos tus recetas, que han librado a ciudades enteras de la plaga y curado miles de agobiantes males? Con todo, no eres más que Fausto, un hombre. Tal profesión solo sería digna de estima si pudieras dar eterna vida a los humanos o hacer que regresaran de la muerte. ¡Adiós medicina! ¿Dónde esta Justiniano?

La nueva filosofía del hombre, su esencial plasticidad, se formula en la *Oratio de hominis dignitate* (1486), de Pico della Mirandola.

“Oh Adán... No te hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de tí mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses.”

(Pico della Mirandola: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, 1486)

La concepción de la ciencia como poder de transformar el mundo y no ya simplemente de contemplarlo, e incluso su misión salvífica para la humanidad, es *leit motif* baconiano compartido por todos los modernos:

“La ciencia no es un conocimiento especulativo, ni una opinión a sostener, es un trabajo a hacer(...) y en cuanto a mí, yo trabajo para plantear, no el fundamento de una secta o de una doctrina cualquiera, sino el de la utilidad y la potencia.”

(Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620)

“La misión de la ciencia es reparar el daño causado por la Caída del Hombre y restaurar la humanidad a su gloria original.”

(Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620)

El lugar de la medicina en el porvenir de la humanidad lo destaca como nadie Cartesio:

"Porque el espíritu mismo de tal modo depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que si es posible hallar algún medio para que los hombres sean más sabios y más hábiles que hasta aquí lo han sido, creo que hay que buscarlo en la medicina."

(R. Descartes, *Discurso del método*, 1637)

La idea moderna del progreso basada en las posibilidades ilimitadas de la técnica es desarrollada por Condorcet:

"La Naturaleza no ha puesto término alguno a nuestras esperanzas ... Sin duda que el hombre no se hará inmortal, pero la distancia entre el momento en que comienza a vivir y la época en que, naturalmente, sin enfermedad, sin accidente, experimenta la dificultad de ser ¿no puede ir creciendo sin cesar?."

(M. de Condorcet, *Esquema de los progresos del espíritu humano*, 1794)

La concepción del hombre máquina según La Mettrie (1749), entre otros, instala la especulación tecnológica de una criatura hecha a su imagen como él mismo lo es a imagen de Dios. El mito de Pigmalión ingresa así en la literatura moderna con Villiers de L'Isle Adam y su *Eva Futura* (1878), tema que se reitera en la ciencia ficción del siglo XX y entre nosotros en la novela de Adolfo Bioy Casares *La invención de Morel* (1940)<sup>6</sup>. La iden-

<sup>6</sup> Véase la ingeniosa utilización de *L'Eve future* como antecedente de la utopía posmoderna en Luciene Sfez *La santé parfaite*, Paris, Seuil, 1995. Villiers de L'Isle Adam es quien introduce el término "andriodes" para las nuevas criaturas humanas.

tificación de la técnica con la magia, sobre la que ironiza *La Tempestad* de Shakespeare, de la que A. Huxley toma la expresión “*brave new world*” para titular su famosa novela, hoy se consume como reencantamiento del mundo en la saga literaria de *Harry Potter*<sup>7</sup>.

## Revoluciones culturales

La teoría del *homo infirmus* parte de la idea del hombre como un proyecto o diseño único de la Naturaleza, caracterizado por una somaticidad plástica, contranatura y cultural (“el hombre es un ser cultural por naturaleza porque es un ser natural por cultura”). La característica originaria del hombre como ser viviente -la diferencia antropológica, decimos hoy- es un cuerpo inusualmente moldeable (el barro del relato antropogónico, el adánico o el prometeico), que implica una negación biológica de la animalidad, pues el animal está ajustado al entorno natural y por ello no modifica a éste sustancialmente. El hombre, en cambio, desadaptado a la naturaleza por su inespecialización orgánica es “creador y criatura” de cultura, artífice y producto de un mundo propio en permanente transformación, por el cual se humaniza la naturaleza y se realiza la humanidad. Tal, en síntesis, la teoría “compensatoria” de la cultura, con su larga tradición histórica y renovada vigencia en la actualidad<sup>8</sup>.

En este orden de ideas cabe pensar que la actual revolución tecnocientífica no es sólo una revolución en el sentido científico y tecnológico, sino también en el sentido de esas “revoluciones culturales” o transformaciones en el proceso de civilización que ocurren con carácter acelerado, radical y permanente<sup>9</sup>. Suelen describirse dos paradigmáticas revoluciones cul-

<sup>7</sup> Ortega advirtió al respecto que el sentido de la técnica y de la cultura toda no es otro que la transformación del mundo en el propio cuerpo. “El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de de su propia sustancia ideal, y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad –cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada y, como en *La Tempestad*, de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las ideas”. *Meditación de la técnica*, v. 302.

<sup>8</sup> Mainetti, J.A. (ed), *Homo Infirmus*. Serie de Textos y Comentarios. La Plata, Quirón, 1990.

<sup>9</sup> Maliandi, R., “De la revolución de Triptólemo a la crisis planetaria”, en *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 159-175.

turales en la prehistoria de la humanidad: el proceso de hominización y la justamente llamada “revolución neolítica”. La novedad de la presente revolución tecnocientífica como revolución cultural consiste en la transformación de la misma “naturaleza humana”. A diferencia de las dos anteriores revoluciones en la Edad de Piedra, el hombre no está ya limitado a adaptarse al medio como hizo en el Paleolítico, ni a modificar su ambiente como desde el Neolítico lo viene haciendo por diez mil años y en escala planetaria con la civilización industrial, sino que tiene la posibilidad de transformarse a sí mismo y dirigir la propia evolución biológica y cultural.

Las tres son revoluciones culturales y biológicas en comunes aspectos, porque implican una transformación del mundo por la técnica y una transformación del sentido de la técnica como innovaciones radicales en la relación antropocósmica. Esos tres movimientos revolucionarios, que juntos dibujan una suerte de dialéctica de la tecnicidad se aprehenden intuitivamente con tres respectivas figuras de la mitología clásica: Prometeo, Triptólemo y Pigmalión.

La revolución tecnológica de Prometeo, el titán que roba el fuego, esto es el hombre del Paleolítico superior, consiste en la conquista de un equipamiento extracorpóreo, parasoma o episoma que le acomoda a la naturaleza, para él originariamente incómoda: vestido, vivienda, armas, herramientas, etc. El sentido prometeico de la técnica es la adaptación del hombre al entorno, pues el útil o artificio imita los órganos animales -que son verdaderos instrumentos, como la trompa del elefante o las pinzas del cangrejo- y por tanto prolonga los poderes del cuerpo en función ortopédica. El fuego es el elemento que caracteriza real y simbólicamente la primitiva culturación.

Triptólemo -el príncipe de Eleusis a quien según la leyenda Ceres revelara el secreto de los cereales y la difusión de las artes agrícolas -representa en la mitología griega la saga de la revolución neolítica, la cultura del cultivo o trabajo de la tierra, con lo cual el hombre interviene en la naturaleza no ya como predador sino como productor, modificando el juego de la selección natural y creando sus propias fuentes de alimentación. El sentido de la técnica en Triptólemo es el que señalara Ortega como

concepto universal de aquella, vale decir “lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto”<sup>10</sup>. El artefacto ya no consiste en el “artefacto” o prótesis prometeica, extensión cuasi natural del cuerpo, sino en el “artilugio” mediante el cual el hombre deja de acomodarse a la naturaleza para someter ésta a las humanas necesidades y deseos.

Otra figura de la mitología clásica sirve para caracterizar la revolución tecnocientífica de nuestro tiempo, ésta que es acaso una tercera revolución cultural en el sentido apuntado. Se trata de Pigmalión- el escultor misógino que se enamora de la estatua femenina por él creada y con el favor de Venus logra darle vida y ganarse su amor- cuya leyenda recoge Ovidio en *Metamorfosis*. El sentido pigmaliónico o antropoplástico de la técnica consiste en el arte de esculpir a remodelar la propia naturaleza, lo creativo o “artístico” por antonomasia<sup>11</sup>.

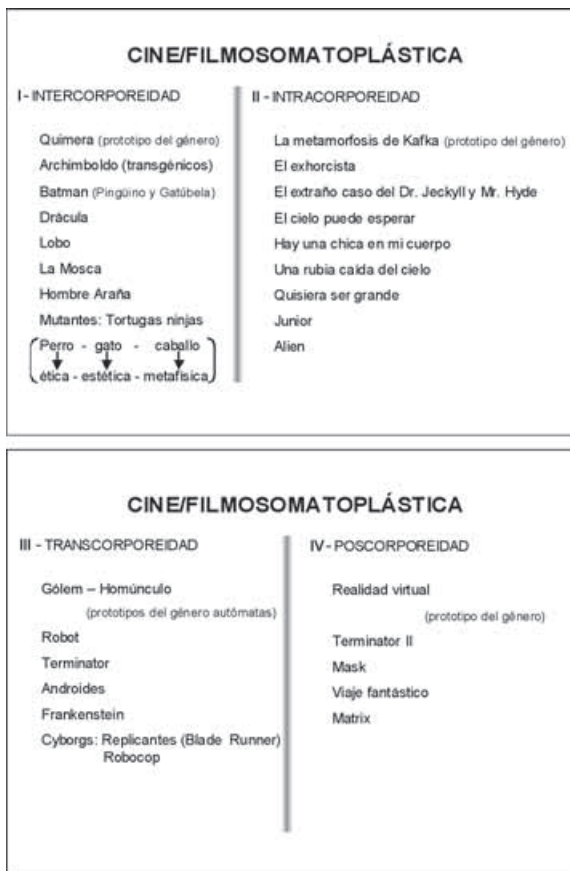
## Pigmalión en pantalla o las transformaciones cinematográficas del cuerpo humano

La revolución de Pigmalión encuentra en el cine, expresión paradigmática de nuestro tiempo y artefacto plástico por excelencia de la imaginación humana, el espejo de las diversas posibilidades de transformación tecnocientífica y cultural del cuerpo<sup>12</sup>. La filmsomatoplástica revela cuatro dimensiones de la *neocorporeidad*: *intercorporeidad*, *intracorporeidad*, *transcorporeidad* y *poscorporeidad*.

<sup>10</sup> Ortega y Gasset, J. *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa Calpe (colec. Austral N° 1350), 1995, p. 72-73, cit. en Maliandi, R. *op. cit.*

<sup>11</sup> Mainetti, J.A. “La revolución de Pigmalión”, en *Introducción a la bioética*, Número Especial de *Quirón* 1987, p.14-25.

<sup>12</sup> Mainetti, J.A., *Antropobioética*, La Plata, Quirón, 1995. Cecchetto S., Mainetti, J.A., «Pigmalión en pantalla», p.99-127.



La *intercorporeidad* es la invención de la quimera, el híbrido conformado por distintas especies, que hoy realizan las biotecnologías y la tradición cinematográfica representa como el vínculo ancestral del hombre y el animal. De la rica antropozoología fantástica destacamos el simbolismo de tres compañeros inseparables de la humanidad: el perro es ética, el gato es estética y el caballo es metafísica (de la cual el centauro es arquetipo).

La *intracorporeidad* se refiere a las transformaciones del intracuerpo o interior del cuerpo humano, cuyo prototipo de género es *La Metamorfosis* de Kafka. La filmografía ha tratado tales transformaciones en doble registro, el terrorífico y el cómico. Las tecnologías reproductivas han inspirado en la pantalla el embarazo masculino (*Junior*) y la fecundación interespecies (*Alien*).

La *transcorporeidad* configura el cuerpo metaorgánico o artificial creado por la técnica cibernética o biogenética, cuyos prototipos son el gólem y el homúnculo. A este género de los autómatas pertenecen los robots, los androides y los cyborgs (combinación de los dos primeros), criaturas que en el mundo de celuloide miman la evolución de nuestra especie.

La *poscorporeidad*, por último, señala el pasaje de la materia somática de un estado a otro, elevando al límite sus posibilidades de desmaterialización y transustanciación. Prototipo del género es la realidad virtual, donde el cuerpo físico deviene el cuerpo electrónico de la sociedad de la información. El cine representa así la matriz (*¿Matrix?*) vanguardista de los “cuerpos poshumanos”, esencialmente modificados por la técnica.

“Quizá no sean éstos más que intentos rudimentarios por alcanzar la estatura apropiada de superhombres que la naturaleza nos niega. La pantalla al menos ha sabido actualizar este mito y disfrazar nuestros deseos compensatorios bajo un aspecto enteramente normal o aún normalmente deficiente, monstruoso o infantil. De seguro James, Nietzsche, Novalis o el Bretón del tercer manifiesto surrealista esperaban otra cosa de un ser tan alejado de la pura animalidad como de los hombres del rebaño, y no hubieran reconocido en *Superman* (Richard Donner, 1980; Richard Lester, 1981 y 1983) a una criatura situada más allá del bien y del mal”<sup>13</sup>.

“Yo os enseño al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado ... La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *transito* y un *ocaso*.”

(F. Nietzsche, *Zaratustra*, 1891)

La tecnociencia actual parece animada por un deseo antropoplástico o voluntad demiúrgica, pues tiene facultades para fabricar o remodelar al hombre, capacidades exclusivamente divinas en la tradición religiosa. La tecnología demiúrgica presenta dos líneas de continuidad histórica y proyección utópica: una es la biogenética y otra la cibernética, por las cuales el hombre busca reproducirse a sí mismo bioartificialmente, recreando el cuerpo orgánico e informando la razón al artificio (inteligencia artificial). Sendas técnicas demiúrgicas cuentan con su estereotipo imaginario en la historia de la cultura occidental, el hombre biogenético con el tema del homúnculo, y el hombre cibernético con la leyenda del Gólem. Síntesis de ambas técnicas es el hombre biónico o cyborg, símbolo de co-evolución biológica y cultural<sup>14</sup>.

“Yo nací humano. Pero esto fue un accidente de la fortuna, una condición meramente de tiempo y lugar. Creo que es algo que tenemos el poder de cambiar.”

(Kevin Warwick, *“Cyborg 1.0” wired*, 2000)

“La biología no es el destino. Nunca ha sido más que una tendencia. Sólo fue la pronta y sucia manera de la naturaleza para computar con la carne: Los chips son el destino.”

(Bart Kosko, *The Fuzzy Future: From Society and Science to Heaven in a Chip*, 1999)

<sup>14</sup> Mainetti, J.A., *Bioética ficta*, La Plata, Quirón 1993.

Pero el *homo bioethicus* no se resuelve en el deseo demiúrgico capital –que es pasar de lo animado a lo inanimado y viceversa-, ni se recude a la biotécnica o a la robótica, como tampoco a una combinación de ambas en el *cyborg* o el hombre biónico. Por eso la narración de Pinocho introduce el equilibrio reflexivo para pensar el hombre, un ser a mitad de camino entre naturaleza y cultura, que se autoconstituye como deber ser en la conciencia moral.

## Antiposhumanismo

El proyecto poshumanista suele cuestionarse por utópico e ideológico, pero no está fundamentalmente examinado por la bioética, a la que en última instancia aquél apela como legitimadora del mismo. En cualquier caso vale como experimento mental, sin duda más interesante de lo que en su momento fuera la cuestión del sexo de los ángeles, hacer una suerte de autocrítica del poshumanismo desde la filosofía del hombre y de la técnica. En tal sentido nos parece que la mejora de la naturaleza humana, hoy de alguna manera factible por medios quirúrgicos, farmacológicos, reproductivos, genéticos y cibernéticos, lleva al paroxismo la relación entre el hombre y la técnica, y tiene en su contra matrices argumentales para nada desatendibles. Siguiendo este esquema, describimos tres antropinos –características humanas específicas– y sus respectivas objeciones a la moralidad de la técnica.



I. *Transgresión*. Desde el pecado original y el paraíso perdido, la transgresión de la orden divina o del orden natural es exclusiva de la humanidad (*Felix culpa*, diría San Agustín). Y el fruto prohibido sería de verdad “transgénico”, supuestamente convertiría en dioses a la primera pareja. La *hibris* o desmesura del humano poderío en la tradición religiosa, y la contranatura tecnológica en versión naturalista conforman la *ultima ratio* de las matrices argumentales antioshumanistas. Y si bien los cargos de “jugar a Dios” o de “interferir con la Naturaleza” no son convincentes para la sociedad posmoderna, tampoco dejan de ser relevantes como sabiduría, prudencia e imaginario del mal frente a las acciones humanas peligrosas. Por eso es válido contemplar consecuencias negativas, en particular distopías biológicas y robóticas, y escenarios siniestros de la transgresión tecnocientífica.

Entre las bioficciones negativas, tres son de recurrente apelación en materia bioética. La primera es *El Aprendiz de Brujo*, leyenda popular europea sobre la que Goethe escribió la balada homónima, y que representa la fantasía de los bioazares o la biocatástrofe, es decir, los efectos indeseados o no queridos de la biotecnología. La segunda es *Frankenstein o el moderno Prometeo*, la famosa novela de Mary Godwin, que personifica la biodisgénesis o teratogénesis, el engendro del monstruo que se vuelve contra su autor. La tercera es *Un Mundo Feliz*, el libro más recordado de A. Huxley, pintura satírica de la biocracia, o la sociedad gobernada por el poder biológico como nuevo orden de la vida<sup>15</sup>.

Así como *Brave New World* (1932) es la gran narrativa de la distopía biológica en el siglo XX, 1984, de George Orwell (1949) es su equivalente para la distopía robótica, en cierto modo también profética. La clave del éxito del gran estado totalitario establecido en Oceanía era la tecnología de la información, mediante el panóptico o telepantalla que permitía centralizar la vida social bajo la vigilancia del Gran Hermano. Como sugiere un afiche de J. Ch. Knaff para conmemorar la novela de Orwell, hoy ese ojo que nos mira se ha convertido en el ojo por el que miramos la realidad, el televisor como omnipotente *reality show* global. El porvenir humano amenazado por la generación de los robots es un *leitmotiv* de la literatura

<sup>15</sup> Mainetti, J.A., *Bioética ficta*, op. cit., Cap. III, p.69-92.

de ciencia-ficción que ha llevado a Isaac Asimov (*Yo, Robot*) a formular la ética robótica (roboética) con sus mandamientos de no agresión por parte del *Robo Sapiens* al *Homo Sapiens*. Hoy la cartelera cinematográfica ofrece abundante material sobre la utopía de la supertecnología, en verdad utopía negativa o distopía robótica: *Terminador 3*, *Hulk* y *Matrix 2* coinciden en el simulacro virtual de un mundo violento, apocalíptico, mesiánico, deshumanizador.

Tampoco los poshumanistas disimulan escenarios siniestros, el lado oscuro de la autotransformación tecnológica de la especie, pues reconocen en algunas de las nuevas tecnologías la potencialidad de causar grandes daños a la vida humana, de modo que la agenda poshumanista incluye eventualmente una bioética preventiva de desastres. Los llamados *existential risks* o riesgos vitales que podrían causar la desaparición del hombre sobre la tierra, son entre otros, los usos destructivos de la nanotecnología, la guerra biológica, la inteligencia artificial, la guerra nuclear y algo desconocido... además del ya tan familiar ecocidio.

*II: Ambivalencia.* La tecnociencia no es neutral sino ambivalente, valóricamente positiva y negativa, valiosa y disvaliosa. De ahí, que todo progreso tecnológico implique un coeficiente de adversidad a la vez real y simbólico; real por sus efectos o consecuencias no queridos o deseados, y simbólico por su desencantamiento de la imagen del mundo y exigencias de nueva representación o simbolización. Los ejemplos son elocuentes en nuestro nuevo mundo de las tecnologías biogenéticas y cibernéticas, cuyas bondades no alcanzan a disimular sus malestares, como lo denuncia. Quino en las humorgrafías de su libro *¡Qué presente impresentable!* Parecería que una ley de conservación y renovación de lo negativo, de carga y descarga, acompaña la marcha triunfal del progreso humano. El paroxismo de tal coeficiente de adversidad real y simbólico se revela en las tecnologías de *enhancement* –mejoramiento u optimización- de la condición humana. En particular la ya incipiente medicina perfectiva tropieza con el clásico escollo de que “lo mejor es enemigo de lo bueno”. Incluso la medicina “patocéntrica” tradicional, centrada en la enfermedad, no escapa a ese coeficiente de adversidad general del progreso. Siendo antidarwiniana, contraria a la selección natural, y perteneciendo al mundo moral o de los fines humanos, la medicina en su cuidado y prolongación de la vida

genera las enfermedades crónicas, el envejecimiento poblacional y los avatares de la terminalidad. Parejamente, la medicalización de la vida priva de significado a situaciones límite de la condición humana como el sufrimiento, la senectud y la muerte, cuya supresión se considera un objetivo no sólo deseable sino también alcanzable por la facultad médica. ¿Y cómo dar sentido a aquello que combatimos e intentamos eliminar por cualquier medio?

La medicina perfectiva agravaría esa carga negativa, real y simbólica, en la ambivalencia de la técnica. Por un lado, al no responder a una necesidad médica (distinción tratamiento/realce), basada en criterios objetivos de normal y patológico, resulta dudosa la evaluación moral de estas tecnologías según los principios de beneficencia y no-maleficencia, pero también sus consecuencias sociales tocan a la justicia y la autonomía, facilitando la discriminación y el control de los individuos. Tal es la crítica que suele dirigirse contra una eugenesia liberal, que deja al mercado las decisiones sobre los rasgos que deberíamos genéticamente cambiar. No solamente se acrecentaría así la disparidad entre pudientes y no pudientes, sino que aún si lográramos asegurar igual acceso a tales terapias, estaríamos moviéndonos hacia una sociedad altamente homogénea<sup>16</sup>. Por otro lado, las tecnologías de perfeccionamiento desnaturalizan y devalúan acciones humanas con igual objetivo pero consideradas en sí mismas como formas auténticas y valiosas de lograrlo. En términos generales, la meta del perfeccionamiento humano es inherente al hombre como ser de cultura, y su medio idóneo es la educación. ¿Y los medios cuentan? Desde la manzana del Edén, los hombres han pretendido optimizar su condición incorporando a su organismo sustancias virtuosas, remedios y artificios, nutrientes y alimentos. Pero los medios empleados para obtener un resultado no son indiferentes a la valoración de la actividad humana como excelente o virtuosa. Es el caso del *doping* en el deporte, cuando más allá de la injusticia del resultado obtenido con la ventaja inducida (por ejemplo, de esteroides) fuera de las reglas del juego, se descalifica una conducta humana intrínsecamente valiosa como es el esfuerzo y el mérito del entrenamiento<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cf. "Ethical Issues in Enhancement", in *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics*, N° 3, Summer 2000.

<sup>17</sup> Véanse Parens, E., ed.: *Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications*, Washington D.C., Georgetown University, 1998; y las entradas en la *Encyclopedia of Bioethics*, "Enhancements Uses of Medical Technology", y "Anti-aging Interventions: Ethical and Social Issues".

En síntesis, el proverbio “lo mejor es enemigo de la bueno” es una señal de alerta para los usos de realce u optimizadores de las tecnologías médicas. Si bien no es posible trazar una raya que separe terapia y perfeccionamiento, la distinción moral entre ambas intervenciones exige también diversa justificación y tiene considerables implicancias en las políticas públicas. La cobertura de atención de la salud, por ejemplo, suele definirse por las competencias de la medicina, la necesidad médica y las obligaciones de suministrar cuidados. Pero esta obligación médica no implica prohibición de las intervenciones de realce, en la medida que no haya en éstas nada intrínsecamente malo. Así se resuelve de ordinario la situación de intervenciones como la cirugía cosmética, permisible su práctica profesional aun cuando no exigible por parte de los pacientes su cobertura en el sistema sanitario.

*III. Contrasentido.* En una humorografía de Quino, el paciente pregunta al médico: “Por terrible que sea quiero saber la verdad, Doctor: ¿ser un ser humano es una enfermedad incurable?” Tal es la pregunta del millón, la pregunta como forma suprema del saber, la que nos arranca de una prescripta categoría nosológica para afirmarnos en una presunta categoría antropológica. La enfermedad incurable, efectivamente, es la naturaleza humana en tanto finita, la humanidad, los límites esenciales constitutivos de nuestra condición. La dignidad humana consiste en la perfectibilidad, la conciencia de esos límites y el afán de rebasarlos. De modo que la técnica en cuanto autorrealización de la naturaleza y la dignidad humanas –consumación de nuestra finitud y perfectibilidad –encierra un contrasentido o contradicción porque su meta consistiría en la autodesrealización, cosa que literalmente pretende el poshumanismo, el fin del hombre en su esencia. Después de la muerte de Dios (deicidio), después de la muerte de la Tierra (ecocidio), la muerte del Hombre (homicidio), un tercer suicidio en la era de la ciencia y de la técnica. Pero podemos cuestionarnos la factibilidad y la moralidad de semejante desenlace de la historia humana, teniendo en cuenta que lo real es a la vez límite y posibilidad para el hombre y la técnica.

Tres dimensiones límite de la vida humana, constitutivas de nuestra finitud -la *humanidad*- son la *pasividad* (pasibilidad o vulnerabilidad, el carácter de ser afectado, de padecer); la *caducidad* (devenir otro desde sí

mismo y no por acción exterior); y la *mortalidad* (la condición de saberse mortal, confrontado al anonadamiento y al misterio). En la experiencia vulgar –más o menos objetiva vivida y simbólica- nos referimos respectivamente al dolor o el sufrimiento, la vejez y la muerte. El hombre no puede no padecer, el hombre no puede no envejecer, el hombre no puede no morir, y esto hace a su finitud (humanidad). Pero el hombre sí debe combatir el dolor, el envejecimiento y la muerte, y esto hace a su perfectibilidad (humanidad), que no significa erradicar esos males sino encontrarles sentido, de alguna manera siguiendo el ejemplo de la paloma de Kant, que cayó en la cuenta de que la resistencia del aire, lejos de ser un obstáculo para su vuelo era la condición de posibilidad del mismo.

Las contradicciones o contrasentidos del poshumanismo se reflejan vívidamente en la literatura de ficción y la filmografía que abordan las temáticas de la invulnerabilidad (peripecias de la cirugía plástica en *La muerte le sienta bien* (Robert Zemeckis, 1992), la perdurabilidad de la niñez o de la juventud (Peter Pan, *Descubriendo el país de nunca jamás* (Mark Forster, 2004), la amortalidad (*Hombre bicentenario*, Chris Columbus, 1999). Recientemente la novela de José Saramago *Las intermitencias de la muerte* desarrolla una idea que ya estaba en el mito de Sísifo, el monarca que secuestra a la muerte (*Thanatos*) e impide morir a los mortales durante cierto tiempo, con nefastas consecuencias humanas, por las que como es sabido resulta alegóricamente condenado.

Ocurre que la *infirmas* humana –la vulnerabilidad, temporalidad y terminalidad del hombre, a la postre su condición somática- tiene un doble registro, empírico y trascendental, que hace la diferencia ontológica, la del ser y el ente, epitomizada por la *meditatio mortis*, la *mélete thanatou*, la reflexión sobre el hecho físico y el evento metafísico de la muerte humana, enfermedad de las enfermedades, *chronica infirmas* de la existencia, la enfermedad a *priori* que es la finitud. En la experiencia de la vida planteamos la muerte bajo contradicciones intelectivas o paralogías, que son la *antinomia* (de la “realidad”), la *aporía* (del “fenómeno”) y la *paradoja* (del “sentido”) mortales. La antinomia mortal consiste en que la muerte aparece, por un lado, como contingente, accidental, ajena a la vida, y por el otro, se muestra necesaria y esencial, parte de la vida. La aporía mortal significa la imposibilidad de pensar mi muerte, pues ésta

y la conciencia se excluyen mutuamente, de modo que la gran incógnita del hombre sirve también de conjuro a su angustia. La paradoja mortal implica el hecho de que la muerte priva y otorga a la vez sentido a la existencia humana, es el sin sentido que (paradójicamente) da sentido a la vida<sup>18</sup>.

## Pasifae, Dédalo e Ícaro, el Laberinto

Los tres antropinos de técnica que el poshumanismo pone en relieve –la transgresión, la ambivalencia y la contradicción– están representados por el célebre mito cretense de la Antigüedad clásica<sup>19</sup>.

Dédalo –arquetipo griego del inventor de las técnicas, el ingeniero por antonomasia–, fue el arquitecto que construyó en Creta el Laberinto para encerrar al Minotauro, un monstruo con cuerpo humano y cabeza de toro, engendro de Pasifae –la mujer de Minos, el poderoso rey de Creta– y del hermoso toro blanco que Poseidón había regalado a Minos para ofrecerlo en holocausto. Pero Minos no se decidió a sacrificarlo y lo guardó para sí; a guisa de castigo, Poseidón hizo que Pasifae se enamorase de la bestia y copulara con ella.

Como castigo por haber enseñado a Ariadna la manera de salir del laberinto, Minos encerró en éste a Dédalo y su hijo, probando así la excelencia del recinto, ya que sin guía su mismo autor no podía encontrar la salida. Sin embargo, el gran inventor se las ingenió para liberarse: comprobó que la tierra y el agua impedían la fuga, pero que el aire y el cielo estaban libres; de modo tópico, que del laberinto sólo se sale por arriba.

Fabricó Dédalo dos pares de alas, que fijó con cera a sus espaldas y a las de su hijo Ícaro. Antes de emprender el vuelo, Dédalo recomendó a Ícaro no elevarse demasiado alto sobre el mar, aclarando que al aproximarse mucho al sol, la cera podía fundirse y las alas despegarse, y que otro tanto ocurriría de sobrevolar rasante las aguas. Ambos se elevaron como pájaros, abandonando

<sup>18</sup> Mainetti, J.A., “Medicina y humanidad” en *Antropobioética*, op. cit., p-61-96.

<sup>19</sup> Mainetti, J.A., *Bioética Ficta*, op. cit., p. 93-107.

Creta, pero el entusiasmo de este nuevo y maravilloso poder embriagó al adolescente. Voló cada vez más alto, desatendiendo los llamados angustiosos de su padre; sus alas se desprendieron, cayendo en el mar y ahogándose. En tanto, el afligido padre continúa su ruta sin problemas y aterrizó en Sicilia, donde fue bien acogido y triunfó más tarde sobre Minos.

Pues bien, la moraleja del mito resulta en que Pasifae significa la transgresión de la técnica, la perversión del invento de Dédalo que facilitó a aquella el sexo bestial y su producto monstruoso: la fabricación de la vaca artificial, en cuyo interior se introdujo Pasifae para que el toro blanco, del que se había enamorado, cayese en la trampa y se acoplara con ella. Dédalo e Ícaro encarnan la ambivalencia de la técnica, el vuelo exitoso del primero y la caída fatal del segundo, que muestran un Jano bifronte, esa deidad romana de las dos caras contrapuestas, el lado positivo y el lado negativo del humano progreso. El laberinto simboliza la contradicción de la técnica, la vida humana con todas sus vueltas y misteriosa salida, con tantos sentidos y ningún sentido, la paradoja de un sentido inmanente y otro trascendente a la vida.

## ¿Hacia un plushumanismo?

La bioética a la letra (*bíos + ethiké*)<sup>20</sup> nació con la revolución biológica, antropoplástica o de Pigmalión, el nuevo Prometeo orientado a transformar no ya la naturaleza cósmica, sino la naturaleza humana, conjugando nuevas formas de nacer, procrear y morir. El punto de apoyo ontológico del mundo moderno –la subjetividad que desplazara el punto de apoyo ontológico antiguo-medieval, vale decir la *Physis* o Naturaleza– con la posmodernidad también es desplazado por la autotrascendencia de la especie en su evolución tecnológica y porvenir lejano. Un malestar metafísico se traduce en la cuestión de la “naturaleza humana”, si ésta existe o bien es un oxímoron, en qué consiste y qué valor tiene, cuál su estatus descriptivo y normativo<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Mainetti, J.A., “La cuestión nominal de la bioética”, en *Antropobioética*, op. cit., p. 11-23.

<sup>21</sup> Cf. Véanse *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 28, N°, Abril 2005, “Human Nature and Its Normative”, y la entrada en la *Encyclopedia of Bioethics* “Human Nature”.

Simplificando al máximo este problema, y singularizándolo para la emblemática perspectiva bioética sobre la progresiva tecnologización somática del hombre –los “*posthuman bodies*” biogenéticos y cibernéticos- ya no parece hoy mera utopía la contingencia tecnológica de la naturaleza humana. Surge así para algunos la necesidad de poner límites a tales intervenciones mediante la adscripción de un valor inherente a la naturaleza humana, una suerte de moralización o sacralización de la misma<sup>22</sup>. Pero esta empresa como lo testimonia la larga y compleja historia de la autocomprensión filosófica del hombre, presenta dificultades fundamentales al punto de concluir que no es posible una definición precisa de la naturaleza humana, a la cual sólo se le concedería una normatividad débil<sup>23</sup>. La apelación a la naturaleza humana en el contexto de la actual tecnociencia antropoplástica presupone una esencia fija e inmodificable del hombre, de la cual se derivarían valores universales e inmutables, con la prescripción incluso de un *noli me tangere* absoluto y formal, pues cuanto mayor sea la fuerza normativa de la naturaleza humana mayores serán los límites impuestos a la autodeterminación, la creatividad y la libertad humanas, hontanar de la dignidad del hombre para el humanismo tradicional.

Sin embargo, si no quiere estar condenado a la utopía, el poshumanismo debe repensar los límites y posibilidades de la *conditio humana*, la finitud y perfectibilidad del hombre, su negación y su afirmación del ser. En tal caso no hablaremos ya de poshumanismo, la abolición de la naturaleza humana, sino de plushumanismo, la renovación del credo humanista: “*l’homme, c’est la Joie du Oui dans la tristesse du fini*”.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Véanse Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Trad. esp. Barcelona, Paidós 2002; y Fukuyama F., *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Buenos Aires-Barcelona, Ediciones 2002.

<sup>23</sup> Bayertz, K. “*Human Nature: How normative might it be?*”, en *The Journal of Medicine and Philosophy*, op.cit. p.

<sup>24</sup> Ricoeur, P., *L’homme faillible*, cit. por M. Philibert, Ricoeur, Paris, Editions Seghers, 1971, p. 70 “El hombre es la alegría del sí en la tristeza de lo finito”.