

Al acecho de la perfección. Transhumanismo, el cuerpo oscuro y la vía religiosa de la tecnociencia

D La indisponibilidad del cuerpo y la regulación de la tecnociencia

ifícilmente somos ajenos a la enorme presencia e influencia que la ciencia y la tecnología han adquirido en la vida cotidiana, en la reproducción y modificación de las estructuras de poder, en la concentración de riqueza y la creación de conocimientos que se producen y circulan como mercancías en un mercado mundial, en el ahondamiento de las brechas tecnocientíficas entre las sociedades y al interior de cada una de ellas, en la reorganización de las relaciones sociales, en los complejos procesos de globalización. Como nunca antes en la historia de la humanidad, la ciencia y la tecnología (baste recordar, a modo de ilustración, el proyecto del genoma humano, la ingeniería genética, las tecnologías de la información, las industrias culturales, los nuevos materiales) se han vuelto vastos instrumentos que controlan recursos significativos escasos, y por tanto se han convertido en valiosas fuentes del poder social. Un análisis del poder de las sociedades contemporáneas no puede, no debe desconocer al conjunto de instituciones, procesos y prácticas tecnocientíficas que están configurando estructuras societales novedosas —que algunos llaman sociedad del conocimiento, otros tecnoculturas, otros sociedades tecnocráticas—, y que al mismo tiempo están cuestionando distinciones tan cristalizadas, al menos en Occidente, como la de naturaleza y cultura, y también han puesto en duda esa categoría identitaria central para el pensamiento occidental que se ha denominado naturaleza humana. Si bien ningún desarrollo tecnocientífico se ha dado en el vacío cultural, político o económico, podemos convenir que el imperativo de la tecnociencia es el de *crear oportunidades*. Más todavía, la supervivencia y evolución humanas han dependido de y se han sostenido en tal imperativo; la tecnociencia “supone un conjunto de instituciones en las que se ha desarrollado la tradición normativa de la ampliación del espacio de oportunidades como fin

* Profesor-investigador del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa.



constitutivo”.¹ No obstante, esta tradición normativa que se empeña en crear oportunidades debe sin cesar ponerse en duda, sopesarse, discutirse, evaluarse, no es autónoma ni podemos adscribirle determinismo alguno; tenemos que evaluar y contrastar las posibilidades que introduce una innovación tecnocientífica, los riesgos que genera, los costos ecológicos, sociales, culturales y económicos que implica, quiénes los pagan y quiénes los pagarán, cuáles son sus consecuencias, ya sean indeseables, ya imprevisibles. Pero la necesaria regulación de las innovaciones tecnocientíficas que se anuncian casi a diario —las controversias, evaluaciones y debates a que deben someterse— supone introducirse en un conjunto de relaciones de poder y arenas políticas básicamente asimétricas.

En un libro que tiene el elocuente título de *El futuro de la naturaleza humana*, Jürgen Habermas sostiene que las innovaciones técnicas y tecnocientíficas siempre han llevado la delantera respecto a las regulaciones normativas. O, con mayor precisión, las regulaciones normativas no han hecho más que adaptarse a las trans-

formaciones sociales que las innovaciones técnicas y tecnocientíficas han desencadenado. En torno a los espectaculares avances de la genética molecular, que colocan a aquello que llamamos naturaleza humana como parte del radio de acción de la biotécnica, Habermas nos advierte que desde “la óptica de las ciencias naturales experimentales, esta tecnificación de la naturaleza humana es simplemente la continuación de la conocida tendencia a hacer progresivamente disponible el entorno natural”. De aquí que el filósofo alemán proponga una *moralización de la naturaleza humana*, que explicita así (citando a Wolfgang van den Daele): “lo que la ciencia hace técnicamente disponible, los controles morales deben hacerlo normativamente indisponible”.² Abundaré sobre esta idea de la *indisponibilidad* normativa de la naturaleza humana más adelante, a propósito de la convicción de las doctrinas transhumanistas por superar las limitaciones biológicas de los seres humanos haciéndolas disponibles al ejercicio y a la práctica tecnocientíficas. Nick Bostrom, profesor de la Universidad de Oxford y uno de los líderes intelectuales del transhumanismo, ilustra esa convicción con estas palabras: “se trata de expandir los límites de nuestra existencia a través del recurso tecnocientífico; si los seres humanos están constituidos por materia que obedece a las mismas leyes de la física, entonces en principio será posible aprender a manipular la naturaleza humana de la misma forma que manipulamos a los objetos externos”.³ Pero, ¿a qué alude Bostrom con la categoría de “naturaleza humana”? Ya veremos que sobre todo al cuerpo humano, a las serias imperfecciones, debilidad, fragilidad y precariedad que los transhumanistas encuentran en él, aunque también incluye a la cognición y las emociones.

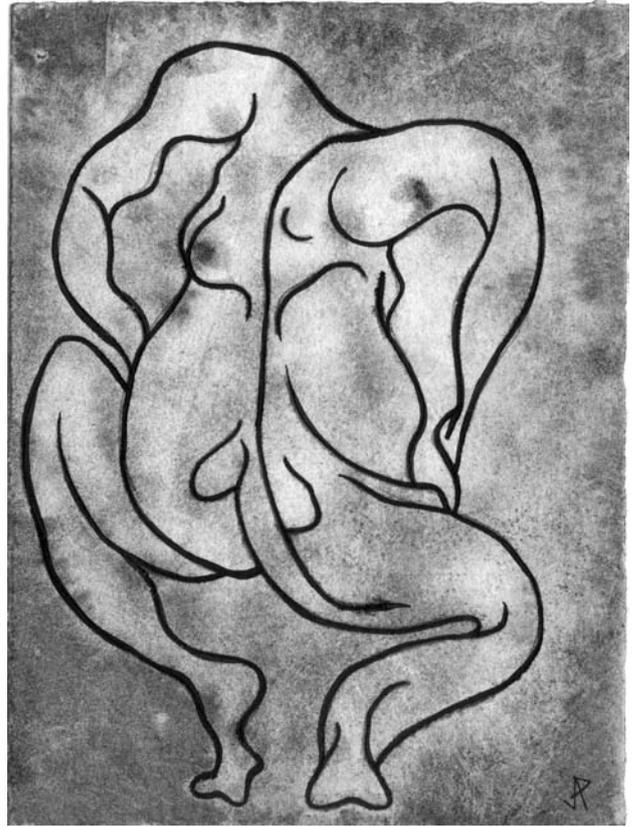
La regulación normativa de las innovaciones tecnocientíficas forma y formará parte inevitable de nuestro paisaje cultural. El arduo control social de las decisiones tecnocientíficas no será por supuesto sencillo, puesto que se tendrá que hacer de caso en caso. Esto es, no

² Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 38-39.

³ Nick Bostrom, “A History of Transhumanist Thought”, en *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, abril de 2005, pp. 1 y 3. Este artículo puede consultarse en www.nickbostrom.com

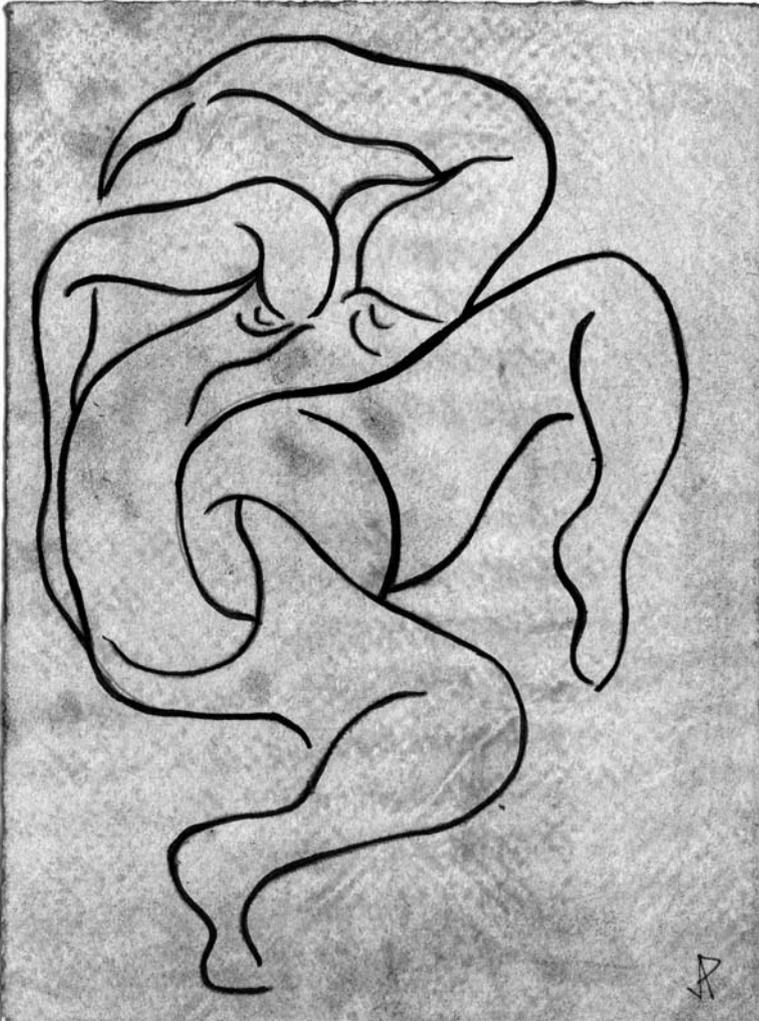
¹ Fernando Broncano, *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, México, Paidós/UNAM, 2000, pp. 233-234.

caben las condenas ciegas a toda tecnociencia ni los atajos a los que aspiran algunos tecnofóbicos y neoprimitivistas, que entienden a la técnica como inherentemente antinatural y opresiva, o que asumen una alienación de la naturaleza por parte de la cultura, de aquí que pidan la instauración de un mundo silvestre, idílico o bucólico que sólo ellos han sido capaces de imaginar.⁴ Inherentes a las sociedades pluralistas modernas son los desacuerdos acerca de la moral, por ello el control social y regulación normativa de las innovaciones tecnocientíficas constituyen una fuente permanente de divergencias y conflictos. ¿A qué me refería con la regulación de caso en caso? A que no caben los algoritmos normativos, los criterios fijos, precisos y generales que puedan abarcar al conjunto de posibilidades; a que implícita a cada regulación hay una cantidad notable de presupuestos de todo tipo —de género, de clase, religiosos, políticos, de intereses económicos y nacionales; a que el conjunto de las regulaciones no tiene por qué ser necesariamente consistente entre sí—. Por ejemplo, con la esperanza de promover la cura de la diabetes, el Parkinson y otras enfermedades degenerativas, el Congreso de EEUU aprobó en 2006 una ley que asignaba fondos para realizar investigaciones con células madre. Inmediatamente el presidente G.W. Bush vetó por primera vez una ley del Congreso —estableció una regulación— con el argumento del carácter no ético de tales investigaciones, ya que la obtención de estas células destruye el blastocisto, un embrión no implantado que se encuentra entre el sexto y el octavo día de desarrollo. El gobierno federal, declaró el propio Bush, no debería apoyar “la destrucción de vidas humanas inocentes”. Tres años después, a las pocas semanas de haber asumido la presidencia, y con el apoyo de un sector importante de la comunidad académica, singularmente la médica, Barack Obama aprobó el financiamiento acordado por el Congreso para la investigación con células madre, siempre y cuando —impuso su regulación— se destinara sólo a fines terapéuticos. Ni el veto de Bush mostró que un blastocisto sea una persona o una vida humana inocente, ni la



decisión de Obama arguye que dado que los embriones no son personas deban ser tratados como meros objetos. En ambos casos la pregunta sobre la disponibilidad de la vida, y las razones que la fundan o no, queda incontestada; en uno y otro caso la decisión fue *estratégica*, toma conciencia de una situación con vistas a la decisión; y la propia decisión, alimentada por presupuestos e intereses, concierne a esa situación. En otros países, como Alemania, la investigación con células madres, las “madres de alquiler” y la eutanasia están hoy prohibidas: probablemente en el futuro se tomen otras decisiones estratégicas. Pero apenas estoy atendiendo uno de los múltiples dominios de la vasta presencia de la tecnociencia en las sociedades contemporáneas, el de su regulación, de enorme importancia, sí, porque implica un activismo incesante, una participación colectiva informada, espacios de discusión y, presumiblemente en las democráticas, una toma de decisiones acordada. Señalé atrás que las doctrinas transhumanistas —a cuyo análisis dedicaré este trabajo, aunque no sólo a ellas como ya puede constatar el lector— aspiran a superar las limitaciones biológicas de los seres humanos mediante el ejercicio y la práctica tecnocientíficas.

⁴ Véase, por ejemplo, J. Zerzan, *Futuro primitivo*, Valencia, Numa, 2001.



Me parece pertinente ahora introducir una discusión distinta, acaso menos inocente, o menos confiada, de la que nos ha conducido el tema de las regulaciones normativas de la tecnociencia. Para el análisis del transhumanismo juzgo conveniente recurrir a la propuesta de Michel Foucault en torno a la organización del poder sobre la vida, el bio-poder. Una extraña vuelta de tuerca: de Habermas a Foucault.

La disponibilidad del cuerpo y el bio-poder

Antes de exponer sin embargo la noción de bio-poder, me interesa subrayar algunas notas que conforman la analítica del poder de Foucault, de la que aquella es un caso singular. Como es bien sabido, el pensador francés condenó la concepción vertical del poder, según la cual éste hace un recorrido descendente desde la cúspide —el Estado, en buena parte del pensamiento político—

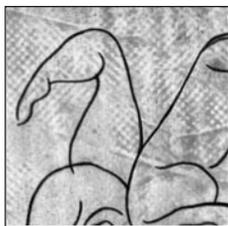
hasta la base. Renunció, en consecuencia, a asumir que las relaciones de poder, agonismo primordial y perpetuo, acción y reacción, imponen un dominio homogéneo y uniforme. Que no lo impongan no nos permite inferir que carezcan de su propia racionalidad: en ellas se establecen metas u objetivos, se diseñan tácticas, se utilizan instrumentos, se apela a, o se cuestionan órdenes jerárquicos, se aducen o se resisten a formas institucionales. Si bien el poder surge en todos los puntos en los que se dan relaciones y atraviesa el espacio social entero, la analítica del poder se propone localizar en espacios concretos, en eventos críticos, los puntos en los que se despliega *estratégicamente*, busca describir y analizar las formas múltiples de su ejercicio. La estrategia es la ciencia de lo local —ha escrito Patxi Lanceros al respecto—,⁵ puesto que toma conciencia de la situación con vistas a la decisión; la propia decisión concierne a esa situación y sólo a ella. De este modo, la analítica se ha propuesto explorar la inscripción plural de los poderes, “los lugares de lo político [...] la heterogeneidad misma de las formas de poder”.⁶ En oposición al pensamiento político

convencional, que ha destacado los efectos exclusivamente negativos que suele atribuirse al poder, como lo que “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”, para Foucault en cambio “el poder produce, produce realidad [...] El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción”.⁷ El ejercicio del poder, para

⁵ Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996, pp. 160-161.

⁶ Marc Abélès y Henri-Pierre Jeudy (eds.), *Anthropologie du politique*, París, Colin, 1997, pp. 10 y 17.

⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 1977, p. 198. Recuérdese asimismo esta cita de Foucault: “[...] la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años no ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de su análisis. Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura [...] El tema general de mi investigación no es el poder, sino el sujeto”; Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y



Foucault,⁸ consiste en conducir conductas y en arreglar las posibilidades. Asocia la idea de poder a la de “gobierno”, según se le entendió en el siglo XVI: un modo de dirigir la conducta, una capacidad para estructurar el posible campo de acción de los otros.

El autor de *Vigilar y castigar* encuentra en la Francia del siglo XVII una ruptura respecto a los mecanismos de poder precedentes. Si anteriormente el poder soberano contaba con el privilegio de apoderarse de la vida para suprimirla, a partir de la edad clásica se va gestando “un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas; un poder que administra la vida [...] que procura aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales”.⁹ Hacerse cargo de la vida, más que suprimirla, dio al poder su acceso al cuerpo: “pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos reguladores, correctivos”.¹⁰ Así, este poder sobre la vida se desplegó de dos formas complementarias. La primera forma está endeudada con la filosofía mecanicista y se centró por tanto en el cuerpo como máquina: “su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos”; a esta forma la llamó Foucault la *anatomopolítica del cuerpo humano*. En su vasto estudio sobre el proceso de la civilización, Norbert Elias nos muestra que ésta habría arrancado quizá un siglo antes.¹¹ La segunda forma se desarrolló después, hacia mediados del siglo XVIII, y se centró ya no en la disciplina y control de los cuerpos individuales, sino en la regulación de la población: “[...] los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar”, y también la vivienda, la salud y edu-

cación públicas, las migraciones; a esta forma la denominó *biopolítica de la población*.¹² De la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones, afirma Foucault en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, “se inicia la era de un ‘bio-poder’”, uno de los elementos indispensables en el desarrollo del capitalismo¹³ y de los estados nacionales en cuanto las fuerzas corporales son incrementadas en *términos económicos de utilidad*; pero también son subyugadas en *términos políticos de obediencia*.¹⁴ Por ello emerge la categoría de “cuerpo dócil” como una fundamental en la analítica de Foucault. El bio-poder constituye la entrada de la vida en la historia, el sometimiento de la vida al orden del saber y del poder, al campo de las técnicas políticas: “por primera vez lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir pasa en parte al campo del control del saber y de intervención del poder”.¹⁵ De aquí la importancia adquirida por el sexo, pues está en el cruce de los dos ejes a lo largo de los cuales se desarrolló la tecnología política de la vida: “el sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es usado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones”.¹⁶ Sin embargo, la vida no ha sido, ni puede estar plenamente integrada a técnicas que la dominen o administren, escapa de ellas sin cesar: el poder no es omnipresente; su propio ejercicio abre resquicios, ambigüedades, áreas de indeterminación, zonas ciegas a la vigilancia y al control. Ello explica esta relativizada frase de Foucault transcrita arriba: “El hecho de vivir pasa *en parte* al campo del control del saber y de intervención del poder”.

Antes de proseguir me interesa plantear un comentario crítico a la analítica del poder de Foucault, que se ha propuesto explorar la inscripción plural de los poderes, los lugares de lo político, la heterogeneidad misma de las formas de poder. Pero en los espacios de lo político se suelen movilizar razones, intenciones, fantasías, deseos, emociones, aspiraciones, intereses, voluntades,

Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, México, UNAM, 1988, p. 27.

⁸ Michel Foucault, *op. cit.*, 1988, p. 239.

⁹ Es en el último capítulo de *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Foucault desarrolla con amplitud sus ideas en torno al bio-poder; véase Michel Foucault, *op. cit.*, 1977, p. 165.

¹⁰ *Ibidem*, 174.

¹¹ Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1987.

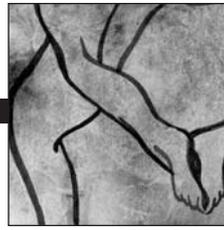
¹² Michel Foucault, *op. cit.*, 1977, p. 168.

¹³ *Ibidem*, pp. 169-170.

¹⁴ Paola Sibilia, *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, México, FCE, 2005, p. 31.

¹⁵ Michel Foucault, *op. cit.*, 1977, p. 172.

¹⁶ *Ibidem*, p. 176.



y sus desenlaces no son, no pueden serlo, concluyentes, como no lo son las oposiciones y conflictos entre las sociedades, los grupos y los individuos. Sin embargo, Foucault se resistió a considerar estos elementos como parte de su analítica: así el poder se convierte en una suerte de fuerza impersonal que produce realidad —recuérdese esta cita: “el individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción [del poder]”—, o en una operación minuciosa de vigilancia y control sin actor social. Que no exista Un Gran Sujeto, sea El Capitalista o El Burgués, El Estado o El Rey, desde el cual opere y se imponga un poder vertical, homogéneo y uniforme, no debe impedirnos el hacer un análisis sustentado, aunque no limitado, en agentes, actores, intenciones, deseos, intereses. El desdén por los sujetos activos provocó que Foucault terminara por restarle, paradójicamente, materialidad —un presente que no tiene presencia— a las relaciones de poder, a la dominación y resistencia, al campo del control del saber. Es este último campo, el del saber, el que me propongo explorar en cuanto uno de los elementos constitutivos de la categoría de “bio-poder”.

Huir del cuerpo: la tecnociencia

Entre el siglo XVII y el XVIII se conformó, según vimos, “la era de un bio-poder”, esto es, la organización del poder sobre la vida mediante la disciplina de los cuerpos y la regulación de las poblaciones. Ahora bien, me parece que Foucault no es suficientemente explícito en torno a las condiciones que posibilitaron la aparición de esta singular clase de bio-poder, donde el cuerpo es asociado con la máquina: tal vez un estudio más exhaustivo tenga que recurrir a la magia natural renacentista y a las tradiciones herméticas. Frances Yates ha señalado que “una de las más profundas ironías de la historia del pensamiento es que el desarrollo de la ciencia mecánica, del cual surgió la idea de que el mecanicismo fuera una posible filosofía de la naturaleza, fue en sí misma un resultado de la tradición mágica renacentista. El mecanicismo desprovisto de sus elementos mágicos se convirtió en la filosofía que derrocaría al animismo renacentista y que reemplazaría al nigro-

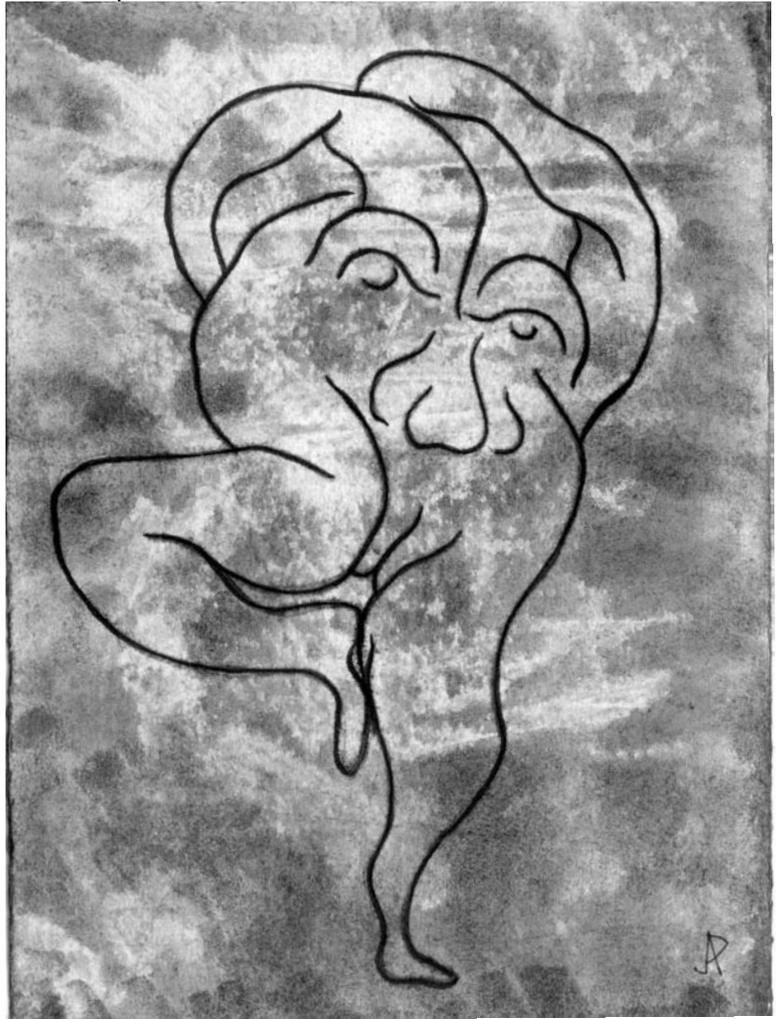
mante con el filósofo mecanicista”.¹⁷ Ensayaré, mientras tanto, algunas hipótesis más bien indicativas. Esta organización de la vida hubiera sido ineficaz si no atendemos la enorme confianza que se estaba otorgando, desde siglos atrás, a los avances científicos y tecnológicos que, se asumía, ilustraban el triunfo contundente de la razón. Esta confianza y los logros indudables de las artes útiles, las artes mecánicas y posteriormente la filosofía natural tuvieron una notable influencia antes en el campo cultural de la vida que en la expansión de las fuerzas productivas y las técnicas administrativas.¹⁸ No podía ser de otro modo, puesto que tales logros no sólo fueron interpretados en clave religiosa, estaban de hecho motivados como un recurso de salvación. Para Roger Bacon, el legendario sabio franciscano que estudió y enseñó en las universidades de Oxford y París en el siglo XIII, el avance de la tecnología estaba dedicado al fin trascendente de la salvación: se trataba de recuperar el conocimiento de y dominio sobre la naturaleza que era parte de la herencia divina de la humanidad, su parecido original con la imagen de Dios. Este apelar a la doctrina de la *imago Dei*, lo veremos adelante, informa a las posiciones transhumanistas también. Para los teólogos de los inicios del periodo moderno, el Edén era “un paraíso preparado para el hombre en el que Adán tenía un dominio otorgado por Dios sobre todas las cosas vivas”. Este dominio total sin embargo le fue arrebatado con la caída, aunque “a pesar de la caída el derecho del hombre a gobernar permaneció intacto”. Los teólogos argumentaban, a la manera de Roger Bacon, que Dios ya había dotado al hombre caído de los medios para recuperar su reino por derecho. “De esta manera, la teología contemporánea sentó las bases morales para esta ascendencia del hombre sobre la naturaleza, que en los inicios del periodo moderno se había convertido en una meta del esfuerzo humano”.¹⁹ Incluso en las corrientes más heterodoxas, como la hermética de Giordano Bruno, se postulaban argumentos similares. Escribía Bruno en 1584: “Los

¹⁷ Frances Yates, *El iluminismo rosacruz*, México, FCE, 1981, p. 145.

¹⁸ Véase Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 75 y ss.

¹⁹ Keith, 1983: 18, 22.

dioses habían dado al hombre inteligencia y manos, y lo habían hecho a su imagen, dotándolo de una capacidad superior a la de otros animales”; el hombre, continuaba, tiene “el poder de crear otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes a través de su inteligencia [...] el hombre al final podría hacerse a sí mismo dios en la tierra”.²⁰ En 1626, póstumamente, se dio a conocer la utopía del conspicuo profeta de la ciencia, Francis Bacon, su *Nueva Atlántida*, en la que apuntó que los hombres algún día crearían especies nuevas para convertirse en dioses²¹ —acaso un objetivo final no declarado de la tecnociencia moderna—. Antes, sin embargo, el mismo Bacon había señalado que el desarrollo del conocimiento era esencial para la salvación y para la restauración prometida de la perfección. El aforismo 68 de su *Novum Organum* indica que “la entrada en el reino del hombre se fundó en las ciencias, no siendo muy distinta a la entrada en el reino de los cielos”.²² Influido por la obra de Max Weber, Robert Merton publicó, en 1938, *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, en donde planteó por primera ocasión su célebre “tesis puritana”, según la cual ciertos valores religiosos predominantes en ese siglo fueron una de las causas centrales del surgimiento de la ciencia moderna: así, la “glorificación de Dios” devino en la “fructificación de la ciencia”.²³ El propio Merton había destacado que en la obra de Francis Bacon el conocimiento perfecto adquirido a través de la ciencia se valoraba mejor por su utilidad, es decir, por el dominio que podía ejercer sobre la naturaleza.²⁴ En suma, un



conocimiento verdadero de la naturaleza sólo se podía obtener a través del reconocimiento, primero, de haber sido creada, de su existencia como creación, y segundo, a través de la comprensión de cómo había sido hecha, que correspondía a la perspectiva de su creador. Y tratar de conocer la mente de Dios al descifrar científicamente el diseño divino que hay detrás de la naturaleza, implicaba una identificación mayor con Él.²⁵ Algo parecido defendería Wernher von Braun casi cinco siglos después. El científico alemán nazi que en 1942 coordinó la exitosa prueba de vuelo del primer misil

de dos siglos después de la muerte de Bacon, Auguste Comte destacaría la importancia de una de las acepciones del término “positivo”: la de la utilidad del conocimiento; véase Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 57-58. Para el fundador de la filosofía positiva, la ciencia posibilita el dominio técnico tanto sobre los procesos de la naturaleza como de la sociedad.

²⁵ Véase David F. Noble, *op. cit.*, p. 84.

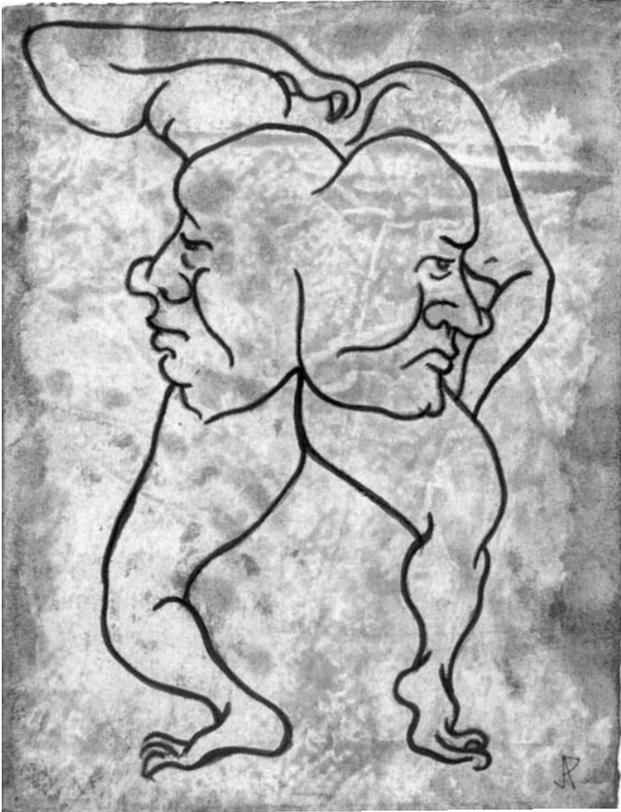
²⁰ Citado en David F. Noble, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 56; véase Giordano Bruno, *La expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Alianza, 1995 [1584].

²¹ Véase Francis Bacon, *Nueva Atlántida*, Madrid, Akal, 2006 [1626].

²² Véase Francis Bacon, *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada, 1949 [1620].

²³ Robert Merton, *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1984, p. 116.

²⁴ Una idea que arraigó en el pensamiento occidental. Poco más



del mundo, y después de la guerra fuera reclutado por el ejército estadounidense para convertirse en el líder de los vuelos espaciales, escribió que “la ciencia y la religión no son antagónicas. Por el contrario, son hermanas. Mientras la ciencia trata de aprender más sobre la Creación, la religión trata de comprender mejor al Creador”.²⁶ Con menos connotaciones religiosas, pero sin duda con mayor claridad, el filósofo liberal Michael J. Sandel —quien formó parte del Consejo de Bioética del presidente Bush— escribió hace un par de años que “muchas veces se da por supuesto que las capacidades de perfeccionamiento [que la tecnociencia] posee hoy surgieron como un subproducto inesperado del progreso biomédico: la revolución genética vino para curar la enfermedad, por decirlo así, pero se quedó para tentarnos con el horizonte de optimizar nuestro rendimiento, diseñar a nuestros hijos y perfeccionar nuestra naturaleza. Tal vez eso sea contar la historia al revés. Es posible ver la ingeniería genética como la máxima expresión de nuestro deseo de vernos en la cima del mundo, de dominar la naturaleza”.²⁷

²⁶ Citado en *ibidem*, p. 157.

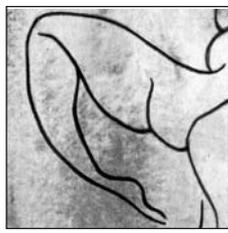
²⁷ Michael J. Sandel, *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Barcelona, Marbot, 2007, pp. 150-151.

Si me he demorado acaso excesivamente con estos ejemplos ha sido porque quiero relacionarlos con otros argumentos, en apariencia desconectados, pero que tienen vasos comunicantes entre sí. Los inicios de la ciencia y la tecnología están marcados por lo que Bruno Latour ha denominado la “Constitución Moderna”. Esto es, que la modernidad occidental se ha empeñado en hacer un trabajo de *purificación*: crear dos zonas ontológicas completamente diferenciadas, por un lado la de los seres humanos, y por el otro la de los no humanos; una notable distinción entre un sujeto cognoscente, provisto de razón, y un objeto inerte, desprovisto de voluntad, en espera de ser conocido porque siempre ha estado ahí, en el mundo de la naturaleza.²⁸ Pero a pesar de la radical distinción que —en el mundo de lo pensado— gestó la modernidad occidental entre seres humanos y actores no humanos, en realidad “[...] el *adjetivo moderno*, continúa Latour, no define una *mayor distancia* entre la sociedad y la tecnología ni su mutua alienación, sino [en el mundo de lo vivido] una más profunda *intimidad*, una más intrincada trabazón entre ambas”.²⁹ A esta mayor intimidad y trabazón la llamó trabajo de *proliferación*: un “conjunto de prácticas [que] crea mezclas entre géneros de seres enteramente nuevos, híbridos de la naturaleza y de la cultura [...] conjunto de prácticas que he llamado redes [de actores]”.³⁰ La historia de la especie humana es de hecho la historia de este trabajo de proliferación, desde el uso de huesos de animales para golpear y sojuzgar al otro, y por tanto controlar recursos significativos escasos, hasta el lanzamiento de las naves espaciales (como lo ilustra la célebre película de Stanley Kubrick). Pero en la “Constitución Moderna” existe otro trabajo de purificación, que un buen número de historias de la

²⁸ Bruno Latour, *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate, 1993, p. 30. Con un argumento similar al de Latour, Elaine Graham denomina “higiene ontológica” al establecimiento de fronteras precisas, rígidas y claras entre hombre, naturaleza y máquina; véase Elaine Graham, *Representations of the Post/Human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 2002, p. 11.

²⁹ Bruno Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 234; cursivas en el original.

³⁰ Bruno Latour, *op. cit.*, 1993, p. 25.



ciencia y la tecnología han ilustrado: la de distinguir tajantemente entre creencias y prácticas religiosas de las tecnocientíficas, cuando en realidad, según vimos, unas y otras estuvieron y están íntimamente entrelazadas. Los poderes de la ciencia, la tecnología y la sociedad, como entidades diferenciadas de la naturaleza, y como tales obligadas a dominarla, operaron sobre los supuestos establecidos por los trabajos de purificación; así surgió la *hybris*, la “invencibilidad de los modernos”, en palabras de Latour,³¹ la liberación de cualquier restricción u obstáculo que pudiera limitar su expansión. Y de acuerdo con la doctrina de la *imago Dei*, una vez creado el ser humano por Dios éste le ordenó someter y mandar “en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptar en la tierra”.³² Recuérdese esta elocuente exposición de la *hybris* moderna que hace Giovanni Pico della Mirandola en su *Discurso sobre la dignidad humana*, publicado en 1496, libro emblemático del pensamiento renacentista. Dios Padre creó al mundo con dos zonas, una elevada y la otra inferior. La primera fue dignificada con espíritus inteligentes y almas inmortales; mientras que los “hediondos muladares del mundo inferior” fue colmado con una multitud de animales de todas clases. “Pero, acabada su obra, el Hacedor deseaba que hubiera alguien capaz de sopesar el mérito de una tan grande creación, de amar su hermosura y de admirar su grandeza”. El Supremo Arquitecto entonces decidió crear al hombre. Pero éste no tenía cabida en la zona elevada ni en la inferior, por tanto el Hacedor decidió colocarlo en la zona intermedia del mundo y se dirigió a él con estas palabras, trazando los contornos del hombre moderno:

No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así *puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas*. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, *definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he*

colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. *Según la voluntad de tu espíritu podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos*.³³

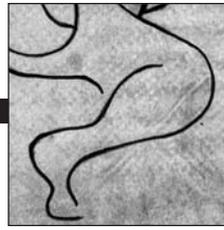
La doble vía que, de acuerdo con Pico, Dios puso a disposición del hombre —degenerar como los animales irracionales o convertirse en un ser superior—, corre en paralelo con el dualismo mente-cuerpo, tan caro a la tradición occidental, pues dada su precariedad y obsolescencia el cuerpo formaría la parte degenerada, marchita, del hombre, y por tanto ocuparía un lugar en el mundo inferior; en cambio la razón, la voluntad y el pensamiento no sólo dignificarían la zona más elevada, sino que prevalecerían como criterio rector de definición de lo humano. Una dualidad que quedaría consagrada con la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa* y la metáfora del cuerpo como máquina. Pero una vez más Francis Bacon había tenido una inspiración similar. En su *Nueva Atlántida* imaginaba que los sabios de la Casa de Salomón, una orden de sacerdotes-hombres de ciencia con mentes mecánicas, habían reclamado su justo dominio sobre la tierra y en consecuencia estaban destinados a traer la restauración de la perfección. Se trataba de “ampliar los límites del imperio humano, hasta hacer que todas las cosas fueran posibles [...] la cura de las enfermedades que se cuentan como incurables, la prolongación de la vida, la transformación de los cuerpos en otros cuerpos y la creación de nuevas especies”.³⁴ La vida podía ser entonces no sólo renovada, sino también reconfigurada. Y con un sabor de época, Johannes Kepler, quien descubriera el movimiento elíptico de los planetas alrededor del sol, escribió los siguientes versos para su epitafio: “Una vez medí los cielos; ahora mido la sombra de la tierra. De nacimiento celestial fue la mente

³¹ *Ibidem*, pp. 63 y ss.

³² *Génesis*, I, pp. 26-28.

³³ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad humana*, Barcelona, PPU, 2002, pp. 49-51; cursivas añadidas.

³⁴ Citado en David F. Noble, *op. cit.*, p. 212.



calculadora; en la sombra sólo queda el cuerpo”. Esta idea de una mente calculadora, celestial, que Kepler —hacia la segunda década del siglo XVII— colocó en relación de oposición con la sombra del cuerpo, era no sólo un tópico común en su época, sino que también perduró en el desarrollo del álgebra binaria de George Boole a mediados del siglo XIX —para quien pensar sin el cuerpo se hizo plausible—, en el de las tecnologías de la información y más cerca de nuestro tiempo y circunstancia en la exploración del ciberespacio. La idea del cuerpo como máquina, una materialidad oscura, habitante del mundo inferior en compañía de los animales irracionales, desprovisto de valores para convertirse en un universo de hechos, sometido a un trabajo de purificación que lo coloca al lado de los actores no humanos, desgajado de la razón, una razón que puede ser sin encarnación, permitieron en suma, como condición necesaria aunque no suficiente, la aparición de la “era de un bio-poder”.

Huir del cuerpo: el transhumanismo

Salvo algunas excepciones, los últimos años del siglo pasado y los primeros de éste han sido poco propicios para ser optimistas respecto al futuro. La desesperanza más bien nos agobia. Las viejas pero también las nuevas promesas de una vida mejor, una vida buena y justa, ya sea desde la religión, la ciencia y la tecnología, ya desde la política o desde un presumible desarrollo económico sin pobreza y equitativo son incapaces hoy de propiciar aunque sea un mínimo de confianza. Convivimos con la sospecha y el desencanto. Por eso extraña el enorme optimismo que desborda el movimiento transhumanista. Un movimiento que nació en EEUU y Gran Bretaña —hace once años se creó la World Transhumanist Association (WTA)— y que se propone gracias a las innovaciones tecnocientíficas promover la evolución del *Homo sapiens*, mediante la superación de las limitaciones biológicas de los seres humanos. El transhumanismo encuentra en la tecnociencia un dispositivo invaluable para la liberación humana de su cautiverio de la naturaleza, de la finitud, de las amenazas por enfermedad, de la decadencia y la muerte. El anglicismo “transhumanista” nace de la com-

binación de dos palabras: “transitional human”. Considera que los humanos estamos en una etapa transitoria ubicada entre nuestra herencia animal y nuestro futuro posthumano (atiéndase el paralelismo entre esta afirmación y la de Pico transcrita atrás: “Dios Padre creó dos zonas del mundo: la celestial y la inferior”). Reconoce que el transhumano es uno que ciertamente ha modificado y aumentado sus capacidades físicas, intelectuales y emocionales mediante el recurso de la tecnociencia, pero que apenas está en camino de convertirse en un posthumano, en un hombre postorgánico, un sucesor plenamente tecnificado que en algún sentido desplazaría al *Homo sapiens* tal como lo conocemos ahora. En un artículo muy influyente publicado en 1993, “Technological Singularity”, el escritor estadounidense de ciencia ficción Vernor Vinge predijo que “dentro de treinta años dispondremos de los medios tecnológicos para crear inteligencia súperhumana; poco después la era humana habrá terminado”, puesto que a su vez esa inteligencia será capaz de diseñar otra que la supere y así sucesivamente. El término “transhumanismo” fue acuñado inicialmente por el distinguido biólogo y primer director general de la UNESCO, Julian Huxley, en su libro *Religión sin revelación* que publicó en 1927, esto es, no pocos años detrás de la revolución informática, de la genética molecular, de los vuelos espaciales, de la nanotecnología. En ese libro Huxley escribió:

La especie humana puede, si así lo desea, trascenderse a sí misma —no sólo esporádicamente, un individuo aquí de cierta manera y otro individuo allá de otro modo—, sino íntegramente en cuanto humanidad. Necesitamos de un término para esta nueva creencia. Tal vez *transhumanismo* pueda servir: el hombre que sigue siendo hombre, pero que se trasciende a sí mismo al hacerse cargo de sus nuevas posibilidades de y por su naturaleza humana.³⁵

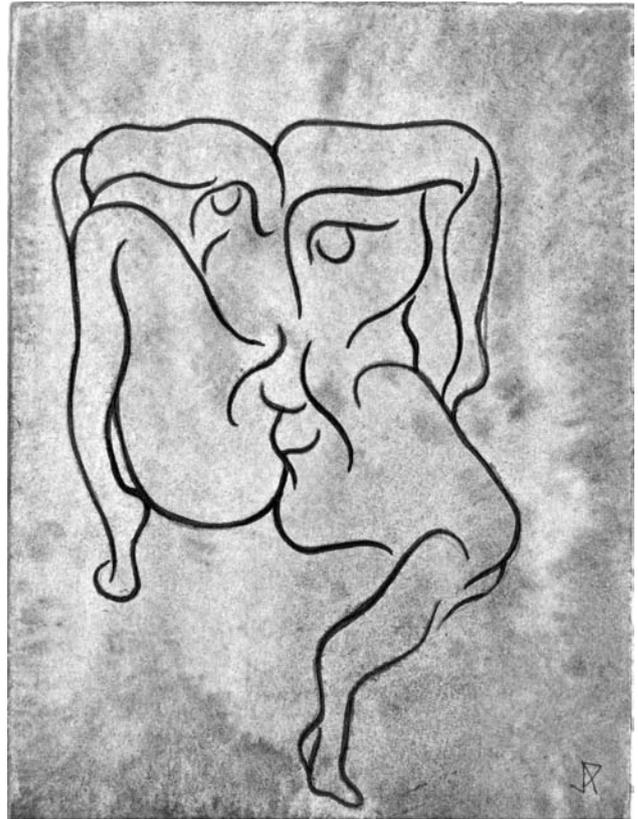
Pueden leerse estas palabras de Huxley como la traducción secularizada del siglo XX de la cita que hice arriba de Pico della Mirandola: el hombre que se

³⁵ Citado en Nick Bostrom, *op. cit.*, 2005, p. 6; véase Julian Huxley, *Religion without Revelation*, Connecticut, Greenwood Publishing Group, 1979.

modela a sí mismo, que se esculpe de la forma que desea según su voluntad y pensamiento. Anoté “secularizada” no sin dudas, porque la idea y la posibilidad de trascenderse a sí mismo, a la que alude Huxley, no deja de tener evidentes connotaciones religiosas; una idea que por cierto no es ajena a los propios transhumanistas. Antes de seguir cabe aquí una aclaración terminológica. Me he referido aquí a los transhumanistas que explícitamente se identifican como tales, ya mencioné que incluso tienen una asociación mundial, una revista electrónica (*Journal of Evolution & Technology*) y participan activamente en diversas instituciones, acaso la más notable sea el Instituto del Futuro de la Humanidad en la Universidad de Oxford. No obstante existen en diversas áreas de la tecnociencia —como la nanotecnología, la informática, la ingeniería genética, la robótica— investigadores que sin pertenecer formalmente al movimiento suscriben al menos los postulados básicos del transhumanismo. Más aun, existe otro movimiento emparentado que se auto-denomina “extropianismo”. En esta exposición, mientras no aclare lo contrario, no haré una distinción tajante entre unos y otros. La razón que sustenta esta decisión es que el conjunto de ellos parte del mismo supuesto: se trata de modificar la condición humana mediante las prácticas tecnocientíficas.

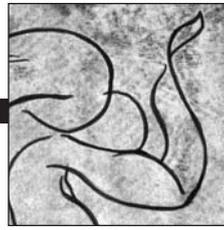
Ahora bien, ¿cómo caracterizan la condición humana? Patrick Hopkins nos ofrece esta respuesta: “Experimentamos pérdidas, muerte, dolores innecesarios, una vida muy corta y somos débiles para hacer aquello que podemos desear. Son cosas que nos hacen lo que somos, cosas que queremos confrontar. Ésta es la condición humana”.³⁶ Modificar la condición humana supone cambiar los hechos físicos que en parte la generan, curarla requiere alterar la parte “humana” de la ecuación, es decir, al cuerpo. Entonces por un lado se establece la precariedad y vulnerabilidad del cuerpo, sus limitaciones biológicas, el que sea una suerte de “aditamento adverso”, una carne doliente que incubaba tumores, que reclama drogas, que propaga virus, pero ante todo una materialidad que obedece a “las mismas

³⁶ Patrick Hopkins, “A Moral Vision for Transhumanism”, en *Journal of Evolution & Technology*, vol. 19, núm. 1, de 2008, p. 2. Puede consultarse este texto en www.jetpress.org/v19/Hopkins.htm



leyes de la física, entonces en principio será posible aprender a manipular [al cuerpo] de la misma forma que manipulamos a los objetos externos”, en suma se apela a la remodelación de la naturaleza humana, a la disponibilidad del cuerpo a los saberes tecnocientíficos. Por otra parte se destaca que la condición humana también supone que somos criaturas que podemos imaginarnos de un modo distinto a como somos. La humanidad tal y como la conocemos hoy no constituye el punto final de la evolución, por ello nuestras psiques y cuerpos, nuestra naturaleza moral, no son proyectos terminados, de aquí que pueden, antes bien, deben ser alterados en algo mejor, superar su debilidad, y la tecnociencia contemporánea nos abre esta posibilidad sin tener que esperar los tiempos más lentos y menos controlados de una evolución sin sujeto. Y en una frase elocuente reconocen que el transhumanismo abraza las visiones humanas de perfección, sin embargo, cito, “la perfección no es para nosotros, pero podemos cambiarnos a nosotros mismos en algo aproximado a la perfección”.³⁷ No deja de tener esta afirmación resonancias religiosas, de hecho podemos decir de ella algo

³⁷ *Ibidem*, p. 4.



similar a lo que apuntamos arriba en torno a los inicios de la ciencia y tecnología modernas: sus logros no sólo fueron interpretados en clave religiosa, estaban de hecho motivados como un recurso de salvación. Y en ambos casos la vuelta al Edén, el acecho de la perfección pasa por oscurecer al cuerpo ante la iluminación celestial de la mente calculadora, como lo dijera Kepler... y los transhumanistas; el acecho de la perfección exige entonces huir poco a poco del cuerpo. French Anderson, uno de los investigadores en llevar a cabo la primera terapia genética celular somática, escribía en 1992 que “lo único que es importante en la humanidad no está definido por el equipo físico del cuerpo, y si con la ingeniería genética sólo alteramos el equipo físico, entonces no alteramos lo que es exclusivamente humano, nuestra esencia sobrevive intacta: lo exclusivamente humano, el alma, la imagen de Dios en el hombre”.³⁸

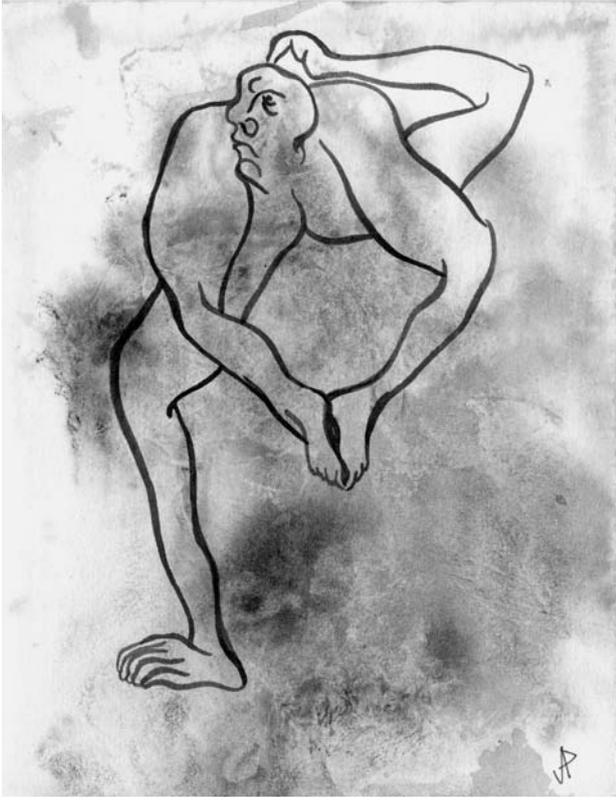
Optimistas como son, sin embargo, los transhumanistas creen, sólo creen, no ser ingenuos. Insistentemente señalan que aspiran a un uso responsable de la ingeniería genética, de la nanotecnología molecular, de la robótica, de los fármacos, de los microchips orgánicos, de la suspensión crónica, sin embargo no señalan cómo evitar los riesgos; aceptan los dilemas éticos que supone hacer disponible el cuerpo a la tecnociencia, pero no discuten cuáles pueden ser sus regulaciones normativas. Sólo enuncian sus preocupaciones e inquietudes. Liberales, individualistas y radicales como son, lo más que he encontrado en la literatura es que se necesitan de políticas de corte social-demócrata, es decir, una mayor intervención del Estado para regular las prácticas tecnocientíficas. Pero en general no hay en la literatura transhumanista discusión o reflexión alguna sobre la economía global, las sociedades disciplinarias y postindustriales, la pobreza, la desigualdad social y la exclusión, las relaciones de poder internacionales, las corporaciones y transnacionales militares, farmacéuticas, de ingeniería genética, informáticas, etcétera. James Hughes, por ejemplo, se deslinda de otros trans-

humanistas en la medida que se ocupa ciertamente de cómo democratizar los beneficios de la tecnociencia al conjunto de la población, al garantizar que éstos lleguen a todos; incluso introduce temas como la desigualdad de género, los derechos de los gays, transexuales (éstos ya transhumanos) y de los animales. Llama a su posición transhumanismo democrático y crítico, que defiende

[...] la afirmación de que los seres humanos serán más felices cuando tomen el dominio racional de las fuerzas sociales y naturales que controlan sus vidas. Este aserto humanístico supone dos conjuntos entrelazados de valores de la Ilustración: la tradición democrática con sus valores de libertad, igualdad, solidaridad y auto-gobierno colectivo, y la creencia en la razón y el progreso científico; los seres humanos pueden usar la razón y la tecnología para mejorar sus vidas [...] ¿Por qué los demócratas deben adoptar al transhumanismo? 1) Los ludistas de izquierda inapropiadamente hacen equivalentes a las tecnologías con las relaciones de poder alrededor de esas tecnologías. La misión de la izquierda es establecer un control democrático en torno a las prioridades en el desarrollo e instrumentación de la tecnología; 2) la tecnología puede ayudarnos a trascender algunas de las causas fundamentales de las desigualdades, una de las demandas más progresistas será la de asegurar el acceso universal a las tecnologías de elección genética que permita a todos los padres garantizar el incremento de las capacidades biológicas de sus hijos; otra demanda será la de garantizar la libertad morfológica, esto es, la capacidad de cambiar el propio cuerpo, incluyendo las propias habilidades, peso, género y características raciales, ello permitirá reducir las opresiones sustentadas en el cuerpo y los prejuicios estéticos; 3) las decisiones sobre la elección genética y las tecnologías de mejoramiento no podrán ser impuestas por el Estado; 4) una izquierda que se quiera renovar auténticamente necesita redescubrir su imaginación utópica, reconectarse con la imaginación popular; requiere de proyectos visionarios que promuevan un mundo transhumano unido, que garantice la salud y la longevidad a todos, que elimine el trabajo, que colonice el sistema solar.³⁹

³⁸ Citado en David F. Noble, *op. cit.*, p. 242; véase John C. Fletcher y W. French Anderson, “Germ-line Gene Therapy: A New Stage of Debate”, en *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 20, núms. 1-2, marzo de 1999, pp. 26-39.

³⁹ James Hughes, “Democratic Transhumanism”, 2002, p. 4 y ss. Puede consultarse este texto en <http://changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>

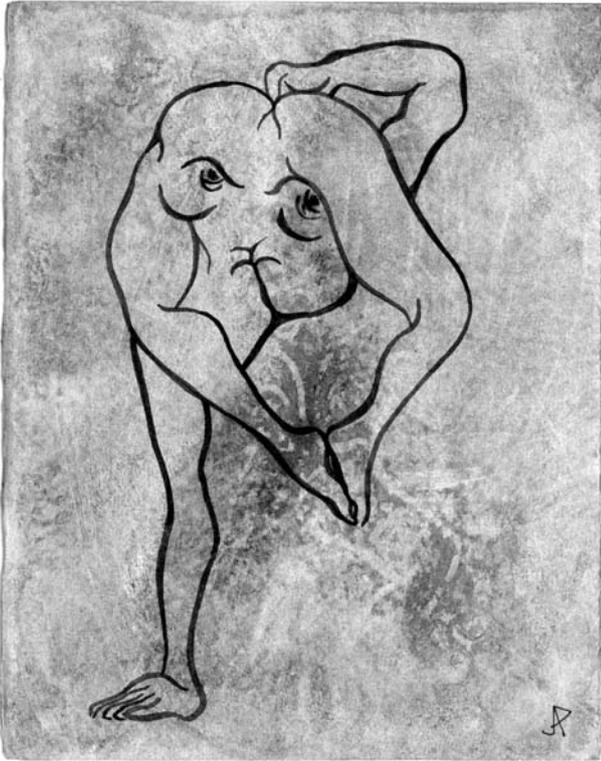


He alargado esta transcripción porque ilustra la narrativa de trascendencia del transhumanismo; porque evidencia la ciega convicción por superar a toda costa nuestras limitaciones biológicas y una inocente y a la vez irresponsable creencia en el progreso y evolución humanos mediante la tecnociencia; porque revela su adhesión a la doctrina de la *imago Dei*, es decir, a un triunfalismo antropocéntrico; porque cree ocultar lo evidente: el carácter que de mercancía tienen las tecnologías cibernéticas, biomédicas, digitales, genéticas; porque irreflexivamente asume que es suficiente con disponer de tecnologías que modifiquen, por ejemplo, nuestras características raciales para reducir las opresiones sustentadas en el cuerpo, porque cree que basta con diseñar vientres artificiales para reducir la explotación a que se ven sometidas muchas mujeres hoy al rentar su útero o vender sus óvulos; porque asume en contra de la historia y del más elemental conocimiento de la realidad que el Estado podría garantizar acceso universal tanto a la elección genética como a cualquier otra tecnología de mejoramiento; porque considera que es posible liberarse de la acusación de promover la eugenesia por el solo hecho de que las elecciones genéticas y las tecnologías de mejoramiento no deben ser

impuestas por el Estado, dejando su adopción a la mera y libre decisión de individuos autónomos que al parecer no forman parte de ninguna circunstancia o tiempo histórico. Un énfasis en la ideología individualista que se interrelaciona con su desinterés por preservar las identidades personales: algunas partes o aspectos de nosotros sobrevivirán y florecerán, asevera Bostrom,⁴⁰ sacrificando otras, “aunque dejemos de ser la misma persona”. De este conjunto de aseveraciones podemos mostrar que toda posición transhumanista no es sino una forma embozada de tecnocracia: una que supone que los problemas sociales sólo se pueden resolver técnicamente, y para ello se requiere de una elite de sabios o especialistas científicos y técnicos. Una posición tecnocrática que por cierto ya estaba presente en Francis Bacon y sus sabios de la Casa de Salomón de la *Nueva Atlántida*, pero también formaba parte del imaginario optimista en los orígenes de la ciencia moderna y en la Ilustración. Por añadidura, al asumir la auto-evidencia del cuerpo, su materialidad oscura, un cuerpo que espera ser transformado, los transhumanistas nos remiten a una naturaleza que no plantea problemas, que es independiente de su representación, a un cuerpo que es pura esencia.

Hasta ahora hemos utilizado, nos advierten los transhumanistas, medios muy limitados para mejorar a la especie humana: la educación, la filosofía, el auto-escrutinio moral, tecnologías de bajo nivel e impacto. Es tiempo, y ya las tenemos al alcance de la mano, de recurrir en serio a la mejora tecnocientífica. Para ello debemos convenir con tres principios que no generen daño, dicen, a la fábrica social: 1) la seguridad global, esto es, toda catástrofe debe ser eludida, la tecnociencia debe evitar todo riesgo existencial: éste es el requisito fundamental y no negociable del proyecto transhumanista; 2) el progreso tecnológico ha de estar acompañado del desarrollo económico; y 3) acceso extenso o amplio a los beneficios de la tecnociencia, esto es, el transhumanismo exige que idealmente todos tengan la oportunidad de ser post-humanos, además se subraya la urgencia moral de salvar vidas o prevenir muertes

⁴⁰ Nick Bostrom, “Transhumanism Values”, 2006a, p. 8. Puede consultarse este texto en www.nickbostrom.com/ethics/values.html



involuntarias.⁴¹ Max More, líder del extropianismo, postula los siguientes siete principios: 1) progreso perpetuo; 2) auto-transformación continua; 3) optimismo práctico (aquí hace una acotación que subrayo: “no nos quejamos que la vida es injusta”); 4) uso de tecnologías inteligentes; 5) defensa de la sociedad abierta (alude aquí a la idea de “sociedad abierta” en el sentido popperiano y también al uso de la ingeniería social); 6) auto-dirección, auto-disciplina y persistencia; y 7) ejercicio continuo del pensamiento racional.⁴² En un trabajo con el elocuente título de “Por qué quiero ser posthumano cuando crezca”,⁴³ Nick Bostrom define al posthumano como aquel “ser que tiene al menos una capacidad post-humana; por ésta me refiero a una capacidad central general *que excede notablemente el máximo que un ser humano actual puede lograr sin recurso a nuevos medios tecnológicos*; y uso la noción capacidad central general para aludir al periodo de

⁴¹ *Ibidem*, 2006a, pp. 9 y ss.

⁴² Max More, “The Extropian Principles. A Transhumanist Declaration”, 1998, pp. 2 y ss. Puede consultarse este texto en www.maxmore.com/extprn3.htm

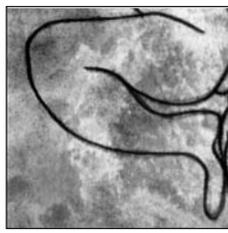
⁴³ Nick Bostrom, “Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up”, 2006b. Puede consultarse este texto en www.nickbostrom.com/posthuman.pdf

salud, la cognición y la emoción”.⁴⁴ Atiendo brevemente cada una de estas capacidades generales. 1) El deseo de *poder vivir más tiempo con salud* no supone desde luego el deseo de ser posthumano, para serlo debe acudir a los recursos tecnocientíficos que permitan exceder el máximo que un ser humano contemporáneo puede lograr sin dichos recursos, por ejemplo, poder alcanzar los 100 o 120 años con calidad de vida. 2) Mucha gente está interesada en *mejorar sus facultades cognitivas*: tener más y mejor memoria, mayor facilidad para el pensamiento abstracto, ser capaces de descubrir las “conexiones” de la vida, apreciar más la música y el arte en general. De nuevo, a través de los recursos tecnocientíficos se puede exceder el máximo que un ser humano hoy puede lograr sin ellos; pero además Bostrom destaca que los individuos que tienen capacidades más elevadas son generalmente los mejores jueces del valor precisamente de esas capacidades, o aspiran a mejorarlas, respecto a quienes no las tienen. Ello sugiere que las mejoras más allá de los rangos humanos actuales pueden considerarse como deseables cuando son evaluados por individuos en una mejor posición para juzgar de la que nos encontramos. 3) Caracterizar *la mejora de nuestras capacidades emocionales* es sin duda una tarea más ardua. A la pregunta de cuál sería el nivel posthumano de la capacidad emocional, Bostrom atina las siguientes respuestas: reducir los sentimientos de odio o agresión cuando conscientemente aceptamos que ellos son perjudiciales o destructivos; entrenarnos para responder más sensible y empáticamente a aquellas que merecen nuestra confianza y afectos; superar miedos y fobias que sabemos son irracionales.⁴⁵ De hecho, concluye Bostrom, si es bueno para nosotros desarrollar y ejercitar nuestra naturaleza racional, entonces sería bueno para nosotros convertirnos en posthumanos, con facultades cognitivas técnicamente mejoradas, un periodo extendido de vida con salud y un mejor despliegue de nuestras capacidades emocionales.

Como lo hice atrás, he prolongado esta exposición porque me propongo no sólo plantear algunas críticas al transhumanismo, sino mostrar que con los avances y logros instrumentales de la tecnociencia contemporá-

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 1-2.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 6-13.



nea está emergiendo una forma nueva de bio-poder. Lo que está a debate acerca de las implicaciones de la organización del poder y el saber sobre la vida mediante las tecnologías digitales, genéticas, cibernéticas y biomédicas, y desde luego nunca se plantean los trans-humanistas, es quién definirá las nociones autorizadas, normativas, normalizadoras, de la humanidad deseable del siglo XXI. Porque es evidente que, aunque algunos lo deseen, no hay una sola manera de mejorar las facultades cognitivas, el periodo de vida con salud y las capacidades emocionales con los recursos tecnológicos disponibles. ¿Quién decide la política de la perfección?, ¿qué cuenta como lo normativamente humano y quién hablará en su nombre? La tecnociencia contemporánea está gestando otros discursos hegemónicos del yo y de la producción de nuevas subjetividades. Attendamos este ejemplo, que no por único es menos trivial. Una pareja de sordos decidió tener un hijo sordo. Buscaron y encontraron a un donante de esperma con cinco generaciones de sordos en su familia y tuvieron éxito: su hijo nació sordo. Entiendo que el significado político de la tecnociencia occidental se apoya en el enorme poder de las representaciones que ha elaborado y que se han dispersado en el conjunto de la población en torno a la materialidad modelable del cuerpo y a lo que significa ser humano —el gen y el genoma como lo objetivamente real—, y en la propia autopromoción que los tecnocientíficos han hecho de sí mismos: al modo de los sabios de Bacon, son autores y diseñadores de la auténtica identidad humana. Al respecto Dorothy Nelkin ha enfatizado que

[...] evidentemente el gen de la cultura popular no es una entidad biológica. Aunque se refiera a un constructo biológico y derive su poder cultural de la ciencia, su significado simbólico es independiente de las definiciones biológicas. El gen, más bien, es un símbolo, una metáfora, una forma conveniente de definir la personalidad, la identidad y las relaciones de modos socialmente significativos.⁴⁶

⁴⁶ Dorothy Nelkin, “The Social Power of Genetic Information”, en D. Kevles y I. Hood (eds.), *The Codes of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 179.

En esta representación, el gen y el genoma se yerguen como la suma total de la esencia humana, a costa de la diversidad —sea genética o cultural—. Entonces lo que es apropiadamente un constructo biológico —el gen, el genoma— se traduce en un dispositivo que supuestamente es un simulacro de todo el mundo. La abstracción deviene en arquetipo: su carácter de representación se oculta para convertirse en lo objetivo. La era de aquel bio-poder —disciplina de los cuerpos y regulación de las poblaciones— que encuentra Foucault en los siglos XVII y XVIII tal vez podamos caracterizarla como la del *bio-poder de la pesadez*: propio de una sociedad analógica, mecánica, una sociedad de productores que estaba deviniendo en masiva; donde fructifica la imagen del cuerpo como máquina, esto es, un cuerpo funcional tanto en su totalidad como en la integración de cada una de sus partes. Modificable, sí, pero de acuerdo con ciertas reglas más rígidas y limitadas. En cambio, somos testigos de una era de un *bio-poder de la levedad*, y acaso por ello más sutil y eficaz en su operación, en su organización y gestión de la vida: propio de sociedades postindustriales, digitales, fluidas y flexibles, sociedades del consumo y el simulacro; donde predomina la imagen del cuerpo fragmentado y fragmentable, transportable —volcar al cerebro en soporte digital—, modelable, intercambiable, un cuerpo disfuncional, disponible a ser sustituido, con identidades engorrosas o incluso ficticias; un bio-poder que gesta sujetos porosos cuyas fronteras no están más en la piel, que forman parte de bases de datos, sujetos traducidos, reducidos, a ser pura información. En un ensayo con el provocador título de “La ontología erótica del ciberespacio”, el filósofo y consultor de la industria informática Michael Heim declaraba entusiasta: “en el ciberespacio, el cuerpo es inmortal [...] y emulamos el *viseo Dei*, la visión de Dios”.⁴⁷

La polémica contra la eugenesia liberal

El ejemplo de la pareja de sordos que diseñó genéticamente a su hijo sordo nos permite regresar a Habermas

⁴⁷ Citado en David F. Noble, *op. cit.*, p. 195; véase Michael Heim, “La ontología erótica del ciberespacio”, en Michael Benedikt (ed.), *Ciberespacio. Los primeros pasos*, México, Conacyt/Sirius, 1993.



y la defensa que hace de la *indisponibilidad* normativa de la naturaleza humana ante la tecnociencia y podemos agregar el transhumanismo. Esta defensa forma parte de un debate que el filósofo alemán tuvo hace seis años con algunos defensores contemporáneos de lo que se conoce como eugenesia liberal. Se recordará que la eugenesia fue un movimiento que tuvo como propósito mejorar la constitución genética de la humanidad. El término que significa “bien nacido” fue acuñado por Francis Galton, un primo de Charles Darwin, quien pensó que sería posible “producir una raza de hombres altamente dotados mediante una sabia política de matrimonios a lo largo de varias generaciones”. Propuso que la eugenesia fuera “introducida en la conciencia nacional, como una nueva religión”.⁴⁸ La eugenesia se convirtió en efecto en política de Estado en EEUU en las primeras décadas del siglo XX a través del control de la natalidad: “más hijos de los aptos, menos de los no aptos”. En 1907 se aprobó la primera ley que permitía la esterilización forzosa de los enfermos mentales, los prisioneros y los pobres: 29 estados adoptaron dicha ley y más de sesenta mil estadounidenses genéticamente “deficientes” fueron esterilizados. En Alemania la legislación eugenésica de EEUU encontró un admirador en Adolf Hitler: ya conocemos el terror que provocó. Los transhumanistas se oponen a los críticos que señalan que su posición es eugenésica. Pero su defensa es insustancial, pues afirman que en ningún caso propondrían que la optimización genética esté impuesta por el Estado: el mejoramiento debe ser libre e individualmente elegido. Éste es el primer principio de la eugenesia liberal que una influyente escuela de filósofos políticos angloamericanos defiende; el segundo principio consiste en que no limite la autonomía de los hijos o su “derecho a un futuro abierto”. El filósofo Ronald Dworkin escribió en el 2000 que “si jugar a Dios significa luchar por mejorar nuestra especie, y lo que guía nuestros diseños conscientes es la voluntad de mejorar aquello que Dios de manera voluntaria o la naturaleza de manera ciega ha desarrollado evolutiva-

mente, entonces el principio del individualismo ético impone esta lucha”.⁴⁹ A su vez Robert Nozick propuso un “supermercado genético” que permitiera a los padres encargar hijos prediseñados sin que se impusiera un único diseño al conjunto de la sociedad. El propio John Rawls señaló en su clásica obra *Teoría de la justicia* que pertenece “al interés de todos y cada uno disponer de los máximos talentos naturales. Eso les permite adoptar el plan de vida que prefieran”.⁵⁰ La eugenesia liberal asume que teniendo en cuenta el deber de los padres de promover el bienestar de sus hijos, la optimización por medios tecnocientíficos se convierte no sólo en permisible sino en obligatoria. No se trata en realidad de un movimiento de reforma social, sino de una fórmula para que los padres más privilegiados tengan los hijos que desean y los preparen para el éxito en una sociedad altamente competitiva. La crítica de Habermas a esta posición, expuesta en el libro al que hice referencia atrás, *El futuro de la naturaleza humana*, que tiene el subtítulo de *¿Hacia una eugenesia liberal?*, apunta en varias direcciones. La intervención genética para seleccionar o mejorar a los hijos resulta condenable porque viola los principios liberales de la autonomía y la igualdad. Viola la autonomía porque las personas genéticamente programadas no pueden considerarse a sí mismas “las únicas responsables de su propia historia vital”: “Si nos entendemos a nosotros mismos como personas morales, intuitivamente partimos del hecho de que nosotros, insustituibles, actuamos y juzgamos *in propria* persona, que por nosotros no habla ninguna otra voz más que la propia”.⁵¹ Y socava la igualdad porque, anota Habermas:

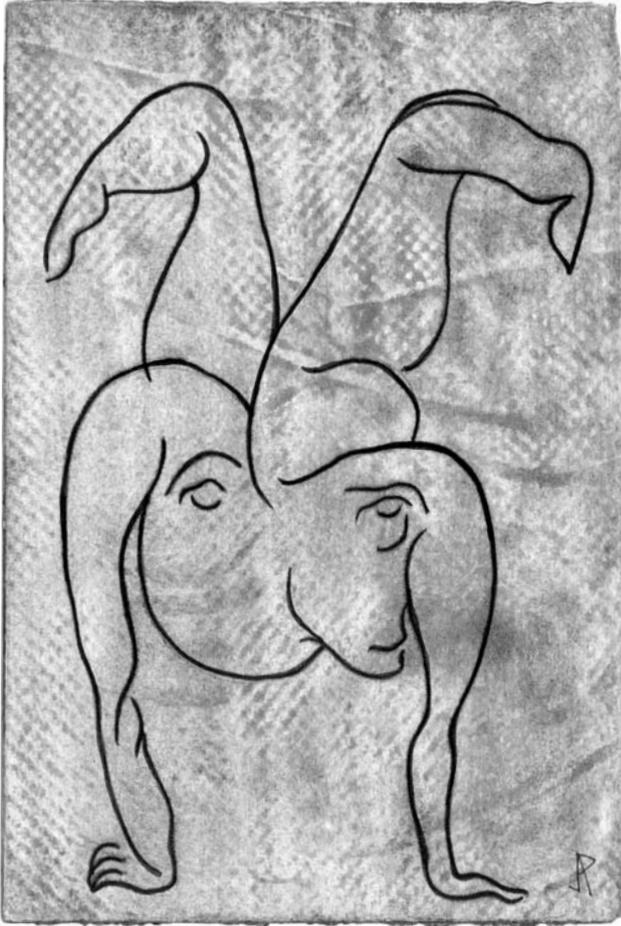
Quando uno toma por otro una decisión irreversible que afecta profundamente la disposición orgánica de éste, se restringe la simetría de la responsabilidad existente entre personas libres e iguales [...] Entonces, los descendientes podrían pedir cuentas a los productores de su genoma y hacerles responsables de las consecuencias, indeseables desde su punto de vista, de la disposición orgánica de

⁴⁸ Para esta exposición me apoyo en el libro de Michael Sandel, *op. cit.*, cap. 4, y en Daniel J. Kevles, *In the Name of Eugenics*, Cambridge, Harvard University Press, 1995; véase Francis Galton, *Essays in Eugenics*, Londres, Eugenics Education Society, 1909.

⁴⁹ Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

⁵⁰ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1971.

⁵¹ Jürgen Habermas, *op. cit.*, 2002, p. 80.



partida de su biografía. Esta nueva estructura de la imputación resultaría de difuminar las fronteras entre personas y cosas.⁵²

Los padres que se convierten en diseñadores genéticos de sus hijos incurrir en una responsabilidad respecto a las vidas de sus hijos que no puede ser recíproca. Aunque valiosas, ambas críticas parecen no ser suficientes. Los defensores de la eugenesia liberal replican, primero, que los hijos de diseño no son menos autónomos en relación con sus rasgos genéticos que los nacidos de forma natural. En ausencia de manipulación genética, ningún hijo elige su herencia genética. Respecto a si socava la igualdad, aducen, en segundo lugar, que no aplica en todos los casos: en la intervención de los padres, ya sea eugenésica o social (digamos, que obliguen al hijo a estudiar medicina), se ejerce un control sobre su vida que no puede ser recí-

⁵² *Ibidem*, pp. 25-26.

proco. Habermas plantea entonces otro argumento, quizá más poderoso. Se trata de la idea de que

[...] vivimos la propia libertad como referida a algo naturalmente indisponible. La persona se sabe, al margen de su finitud, origen insoslayable de las propias acciones y pretensiones [...] [Es] la naturalidad del nacimiento la que desempeña el papel conceptualmente exigible de tal comienzo indisponible. Con el concepto de natalidad, Arendt tiende un puente que va del comienzo como criatura hasta la consciencia del sujeto adulto de poder sentar él mismo el comienzo de una nueva cadena de acciones [...] Con el nacimiento se pone en marcha una diferenciación entre el destino por socialización de una persona y el destino por naturaleza de su organismo. Únicamente la referencia a esta diferencia entre naturaleza y cultura, entre comienzos indisponibles y prácticas modeladas históricamente, permite al agente las auto-atribuciones performativas sin las que no podría entenderse a sí mismo como iniciador de sus acciones y pretensiones [...] [En cambio, en el caso del diseño genético] el programador interviene con su intención como copartícipe en el juego de una interacción sin entrar como contrincente dentro del espacio de acción del programado.⁵³

Habermas postula entonces un vínculo entre la contingencia del comienzo de la vida —un comienzo indisponible—, y un conjunto de “prácticas modeladas históricamente [que] permite al agente las auto-atribuciones performativas sin las que no podría entenderse a sí mismo como iniciador de sus acciones y pretensiones”. Michael Sandel⁵⁴ nos invita a explorar una ruta de investigación: introduce en este punto la categoría del don. Un hijo nacido de forma contingente e impersonal reconoce el carácter de don de las capacidades y los logros humanos, la libertad consiste en cierto sentido en una negociación permanente con lo recibido, con lo donado. En cambio, no se puede decir lo mismo en el caso de lo que se ha diseñado genéticamente: detrás de éste no hay sino una actitud de control y dominio en el contexto de sociedades altamente competitivas y desiguales.

⁵³ *Ibidem*, pp. 81-84.

⁵⁴ Michael Sandel, *op. cit.*, p. 127.