«Seréis como dioses»: el lado oscuro de Prometeo

You Shall Be as gods»: The Dark Side of Prometheus

Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

Facultad de Derecho. Universidad Complutense de Madrid

c.martinez-sicluna@der.ucm.es

<https://orcid.org/0000-0001-6494-1297>

RECIBIDO: 14/02/2023 / ACEPTADO: 03/11/2023

Resumen: Desde las propuestas de la filosofía moderna, y siguiendo una vía formalista, llegamos hasta la ética entendida como procedimiento, ética que no consigue resolver los problemas del mundo contemporáneo: el miedo al dolor y la llamada gerontofobia. El transhumanismo o la solución prometeica de generar un hombre nuevo, a través de la tecnología, busca solucionar tales problemas sin conseguir dar una respuesta satisfactoria a la verdadera cuestión, que es la vulnerabilidad del ser humano, auténtica condición metafísica del ser.

Palabras clave: ética procedimental; vulnerabilidad; transhumanismo; tecnología.

Abstract: From the proposals of modern philosophy, and following a formalist path, we arrive at ethics understood as a procedure, ethics that fail to solve the problems of the contemporary world: the fear of pain and the so-called gerontophobia. Transhumanism or the Promethean solution of generating a new man, through technology, seeks to solve these problems without managing to give a satisfactory answer to the real question, which is the vulnerability of the human being, the authentic metaphysical condition of being.

Keywords: procedural ethics; vulnerability; transhumanism; technology.

I. LA ÉTICA «PROCEDIMENTAL»

Según señala Victoria Camps, «dos son las hipótesis a partir de las cuales se construye la filosofía moderna: la universalidad y el individualismo». Y ello en un doble sentido, el discurrir a partir de la soledad del individuo y el tratar de explicar la universalidad de la verdad científica¹.

Ciertamente, estos dos elementos son característicos de nuestro tiempo y, más aún, de estos últimos años del siglo XXI, donde se ha demostrado claramente la creciente soledad individual, que ha ido de la mano de la pretensión

¹ CAMPS V., *La fragilidad de una ética liberal*, Edicions UAB, Barcelona, 2018, p. 17.

radical de la universalidad científica, siendo como se ha visto claramente que la misma ciencia ha sido incapaz de superar los retos planteados por una pandemia ante la cual se ha recurrido a unas soluciones más propias del medievo que del siglo en el que nos encontramos.

Vamos a examinar los dos elementos enunciados para tratar de analizar el problema que representa la vulnerabilidad del ser humano, ante la fragmentación del fundamento moral en el discurso posmoderno. Aún en los supuestos más optimistas, donde algunos tratan de ver restos de una filosofía trascendental, como lo hace la misma Victoria Camps² –en Hare, Apel, Habermas y Rawls–, lo cierto es que la disolución de la moral o de un posible fundamento moral no encuentra argumentos equiparables en los sucedáneos que no pretenden, ni lo quieren tampoco, enlazar con un enfoque moral, que debería para ellos ser tachado de arcaico.

Por distintos caminos, el pretendido «trascendentalismo» de estos autores nos lleva simplemente a una cuestión de semántica o de lingüística. Ya sea la acción comunicativa habermasiana o el deber de realizar algo como perspectiva ética, la vía nos conduce al diálogo sobre aquello que podemos llevar a un debate público, abandonando posturas absolutas o categorías morales que no se pueden comunicar. En Habermas, por destacar uno solo de los enfoques mencionados, se trata de la comprensión comunicativa o discursiva, que termina por llegar al concepto de razón comunicativa. Prima, en todo caso cómo se comunica o cómo es posible deliberar sobre el fundamento sobre el que versa la propia comunicación.

Habermas ha abundado además en la idea de que su filosofía pretende ser, en todo caso, una autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo: el acuerdo, si lo es, parte ya de una posición que abunda en el carácter fragmentario de las posiciones. El discurso de inicio ha de ser necesariamente relativista: lo que importa es el establecimiento de un diálogo, el intercambio de una comunicación, el debate en suma, pero ello exige necesariamente partir de la imposibilidad de posiciones absolutas o de valores absolutos. La moral social compartida de Habermas exige prescindir de un fundamento moral con pretensiones de objetividad por parte de los individuos que lo formulan. Lo importante es encontrar puntos en común dentro de un discurso que necesariamente ha de ser relativista, aunque se eluda la caracterización de subjetivo o de individual.

² *Ibid.*, p. 24.

En Karl-Otto Apel sucede otro tanto: la idea del consenso prevalece incluso sobre el fundamento acerca del cual se quiere consensuar. Aun cuando está hablando de lo que considera una ética política en realidad toda la argumentación va dirigida a demostrar que en el trasunto de la Modernidad ya no resulta posible configurar un discurso que no tenga por objetivo la formación del consenso. Lo importante parece ser no tanto el fundamento sino el cómo, el procedimiento para llegar a una posición consensuada.

El propio Apel señala que «si la idea de democracia tiene una cualidad ética normativa –como yo creo– entonces esta no es sino la idea de una realización aproximada de la norma fundamental de la comunicación consensual, es decir, de la mediación en la fundamentación o legitimación de las normas o leyes a través de un procedimiento de formación de consenso³. Dicho procedimiento marca la línea de separación entre una democracia y una dictadura, nos dirá Apel o lo que es igual, la necesidad de maximizar el consenso. Pero también el político moral, según la expresión de Apel, ha de tener presente «que adoptar una estrategia significa conciliar la demanda de ética de situaciones concretas con la de defender los intereses legítimos del sistema que representa»⁴, subrayando que entre tales intereses se encuentra el del auto-mantenimiento del propio sistema.

De alguna manera, en las propuestas tanto de Apel como de Habermas parece imperar la idea de que la construcción del consenso o de la acción comunicativa debe conjugar la finalidad de ambas perspectivas, que tendría que ser en puridad la obtención de un fundamento moral o de unos principios morales que sirvieran para fortalecer la convivencia, con el interés del sostenimiento del propio sistema que favorece la creación del consenso o de la comunicación, dando por sentado que solo se comunican las razones o las ideas en torno a las cuales es posible llevar a cabo un entendimiento. Como ha destacado Dalmacio Negro, «esas éticas presuponen que, siendo imposible conocer la verdad ontológica, la verdad del orden social radica en la unanimidad de la opinión pública. En último análisis, la opinión sustituye a la verdad»⁵.

La ética procedimental, propuesta por Apel o por Habermas, nos aboca no solo a la negación de la verdad ontológica, sino también a que el propósito

³ APEL K-O., «Ética normativa y racionalidad estratégica: el problema filosófico de una ética política», *Revista de Filosofía y Teoría política*, 25 (1985), p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 228.

final de la ética sea encontrar un rastro de aquella. Lo relativo, sin embargo, ha alcanzado una posición superior, dándose la paradoja de que hablando de posiciones subjetivas sería más bien complicado llegar a un resultado consensuado. En todo caso, ya no resulta adecuado hablar de ética cualitativa, donde lo fundamental seguiría siendo el descubrimiento del ser. Ahora tampoco estaríamos ante una ética cuantitativa, al estilo utilitarista, sino más bien ante un simple instrumento procedimental.

Parecería en todo caso que el procedimiento es un simple juego de palabras, si no fuera porque detrás de este mero juego lingüístico en el que se ha perdido la filosofía, nos estamos jugando, en otra variante del juego, algo más que el discurso y probablemente más importante, como es que esa radical y absoluta soledad individual, analizada desde el paradigma de la Modernidad, o de lo posmoderno si se quiere, puede conducirnos inexorablemente al abandono de aquellos que de una forma objetiva resultan ser los más vulnerables.

II. DE LA FRAGMENTACIÓN DEL DISCURSO ÉTICO AL DISCURSO POSTHUMANISTA

Vivimos en una sociedad caracterizada por el miedo al dolor, como ha descrito claramente el filósofo de origen coreano Byung-Chul Han: el miedo generalizado al sufrimiento, que es una derivación de la también denominada por él «algofobia» o fobia al dolor, que hace que entremos en un estado de «anestesia permanente»⁶, también cabría decir de profunda insensibilidad frente al dolor o el sufrimiento ajeno. La anestesia de la que habla el autor coreano es el resultado final del proceso que va de la Modernidad a la posmodernidad. Pero esa anestesia es en todo caso uno de los instrumentos con los cuales se pretende paliar los efectos nocivos de la enfermedad propia del siglo XX y aún del XXI: «el ser humano aparece en toda su miseria abandonado a su suerte y a su escasa autonomía»⁷.

Y sin embargo, el señuelo de la Modernidad había sido originariamente, como destaca Rmi Brague, el de pretender alcanzar la autodeterminacin, el romper las cadenas que haban esclavizado la razn⁸. La cima a la que quera llegar la Modernidad no era otra que el valor del individuo en s mismo, des-

⁶ HAN, B.-Ch., *La sociedad paliativa*, Herder, Barcelona, 2021, p. 11

⁷ CAMPS, V., *La fragilidad de una tica liberal*, op. cit., p. 24.

⁸ BRAGUE, R., *Las anclas del cielo*, Encuentro, Madrid, 2022, p. 61.

pojado de toda otra condición o de cualquier visión moral que nos impidiera ver la realidad de este: desentrañar la realidad del sujeto y convertirlo en un fin de sí mismo. El individualismo extremo, en suma, como paradigma de una época, que convive con la intención de hacer de este individuo descarnado el modelo al cual hemos necesariamente de parecernos. Ese hombre despojado de toda carnaza, de todo fundamento metafísico, se ha convertido en el gran logro que se advierte en el discurso posmoderno y que ha de conducir inevitablemente al transhumanismo.

Nos lo recuerda también el propio Brague: el nuevo modelo de construcción individualista resulta ser muy antiguo. Nietzsche ya había ahondado en ese intento de superación del hombre, del «animal metafísico», para convertirlo y transformarlo en otra realidad, que abandona el destino final hacia la trascendencia y se apega a la tierra, a la realidad material y biológica del ser, en una vuelta hacia el interior del ser, pero reduciendo al mismo tiempo las aspiraciones de este.

Son muchas las cuestiones que aquí aparecen, donde se desenvuelven y se desarrollan algunas de las banalidades del discurso contemporáneo. Lo transhumano o lo posthumano, tan presentes dichas expresiones en el lenguaje del pensamiento filosófico contemporáneo, constituyen la última, o penúltima, vuelta de tuerca de esa realidad descarnada en la que hemos situado al individuo, inevitablemente convertida a su vez en una nueva religión secular, característica del siglo en el que vivimos y que tampoco sirve para resolver las contradicciones internas de un discurso ético carente de sustancia. El sujeto sigue siendo vulnerable o, si se quiere, más vulnerable y ese sueño, o más bien señuelo, de la perfectibilidad del individuo, ha alcanzado otros matices, sin conseguir desprenderse por entero de las dificultades de la existencia misma, que nos muestran constantemente la imperfección y la imposibilidad de alcanzar esa finalidad.

Los intentos por crear un «hombre nuevo», en la acertada expresión de Dalmacio Negro, en un intento por darle seguridad aferrándolo a la tierra, nos llevan por un camino ya recorrido por otros hacia la finalidad de divinizar, en la paradoja de un mundo que ha destruido lo trascendente, al propio ser humano. Las corrientes transhumanistas o posthumanistas no se quedan en el ámbito de la evolución de la técnica, de los avances tecnológicos, que permitan superar las condiciones biológicas del ser humano.

Lo que está detrás de todo ello es un giro ontológico, como ha destacado Diego Parente: los nuevos medios técnicos contribuyen también a modificar nuestro sustrato humano, debilitan o afianzan a su vez nuestros recursos y en

parte también los modifican. El ser humano se adapta a los medios técnicos, más allá de que estos debieran ser meros instrumentos o herramientas. Por poner ejemplos bien visibles, y que se encuentran mencionados por otros autores «transhumanistas», la existencia de soportes de memoria «informática» han contribuido al debilitamiento de nuestra memoria biológica. El nuevo marco de relaciones ya no lo es simplemente entre humanos, sino entre estos y las cosas. Es la revancha, por decirlo así, del universo de los objetos, de lo que antes eran simplemente medios técnicos, la que nos lleva a una diferente dimensión de lo humano y la que modifica nuestro código genético.

El propio Parente nos da una de las claves del giro ontológico: la necesidad de abandonar posiciones reduccionistas, las que se centran en el instrumentalismo o en el determinismo tecnológico. El instrumentalismo parte de la neutralidad de los objetos y su reducción a meras herramientas técnicas: no habría relación entre sujeto y objeto y este último no sería capaz de modificar la realidad de lo humano o del agente humano que lo emplea. El determinismo tecnológico, implicaría recorrer una única vía, de la técnica a la sociedad.

Frente a tales posiciones «reduccionistas», Parente marca un nuevo marco de relaciones entre el sujeto y los objetos: un sistema híbrido, en el sentido de coevolución de la técnica que vaya parejo con la evolución del ser. Si embargo, lejos de esta coevolución, la propuesta termina por implicar una consecuencia evidente, y es que los medios son los que determinan la evolución del sujeto: las habilidades y capacidades del ser humano muestran una clara dependencia de los avances y de la evolución imparable de la técnica. Más que «hibridación» o sistema híbrido, el postulado de este giro ontológico implica un corolario de consecuencias: «involucra claramente una interpretación posthumanista de la naturaleza humana, que ya no puede ser concebida en términos de un conjunto de propiedades fijas y ahistóricas que se mantiene independiente de las transformaciones del ambiente»⁹.

A nadie se le escapa los efectos distópicos que conlleva una propuesta de tales características: confundir nuestra realidad biológica y evolutiva con la propia naturaleza humana, implica que las transformaciones tecnológicas son las que van a determinar en el futuro aquello que vamos a ser y aquello en lo que podamos transformarnos. Ciertamente desde una óptica puramente material o biológica es indudable que la puerta ya se ha abierto, pero ello no implica vencer

⁹ PARENTE, D., «El giro posthumanista en las humanidades y sus implicaciones para la filosofía de la técnica», *Isegoría*, 63 (julio-diciembre 2020), p. 343.

el verdadero reto de la existencia humana, que es el de su finitud, ni tampoco que esa nueva dimensión evolutiva pueda modificar *per se* lo que es la naturaleza humana. De alguna forma, o dicho de otra forma, la corriente no resulta ser nueva, porque si al final el discurso lo reducimos a tratar de demostrar que la naturaleza no puede caracterizarse por un conjunto de propiedades ahistóricas, sino aquellas que vienen determinadas por la relación entre lo humano y las cosas, o si se quiere entre lo humano y el ambiente, caemos en una nueva mitificación de lo humano, de la que podemos encontrar diversas variantes. El transhumanismo podría ser explicado también en términos de pura reconstrucción de la naturaleza o como un intento de escapar de las dimensiones finitas de esta. ¿Podría conseguir el sistema híbrido una total modificación de la naturaleza, en una inversión de la relación entre objeto e individuo?

Para ello, no basta con dejar al sujeto reducido a mero instrumento de la evolución tecnológica, sino dar por sentado que se encuentra solución a la cuestión ontológica, que el hombre no se identifica por tal o cual característica, como acertadamente señala Brague, sino que es un «modo de ser», que está ahí, que tiene una cualidad ontológica, desde la que sería necesario afrontar problemas que no son nuevos, pero que se plantean a través de un lenguaje que sí quiere serlo.

III. LA TECNOLOGÍA COMO INSTRUMENTO DE MEJORA DE LO HUMANO

Las pretensiones del transhumanismo no se quedan en el ámbito meramente tecnológico: la finalidad última es la de acometer un cambio estructural en lo humano.

En este sentido, hay que hacer referencia a dos vías, que han sido destacadas y sintetizadas por Gilbert HOTTOIS¹⁰, en un ya lejano año de 2013, teniendo en cuenta los cambios que han venido propiciados por la pandemia que estalla en 2020.

HOTTOIS se hace eco de dos informes técnicos, uno americano de 2002 y otro, europeo de 2004, con posturas que a HOTTOIS le parecen antagónicas.

Por un lado, el informe americano de 2002, «Tecnologías convergentes para el mejoramiento del desempeño humano. Nanotecnología, biotecnolo-

¹⁰ HOTTOIS G., «Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo», *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 8, núm. 2 (julio-diciembre de 2013).

gía, información tecnológica y ciencia cognitiva», auspiciado por la *Natural Science Foundation*, con dos nombres significativos: el de Mihail Roco, destacado en el ámbito de la nanotecnología, y esta a su vez fomentada en el mandato de Clinton como presidente de EEUU; y el de William Sims Brainbridge, sociólogo, El resultado del informe, según relata HOTTOIS, nos habla desde su mismo título, de «la convergencia de las tecnociencias enumeradas con el fin del mejoramiento de las capacidades humanas».

En suma, la unidad de los diversos campos de la ciencia –la biología, la nanotecnociencias, etc.– tienen por finalidad el mejoramiento de lo humano diluyendo esas diferencias entre la materia y lo propiamente humano. El informe, por lo demás, desvelaba ya la intención de llevar la tecnología a un punto más álgido en la experimentación: en aras del mejoramiento de las capacidades y habilidades de lo humano, la intención es la de no restringir la técnica a su utilización como simple medida terapéutica. La nanotecnología abriría así nuevos campos, diluyendo la separación entre «la materia inerte, viviente y pensante; entre lo natural y lo artificial; entre hombre, máquina y animal... El acercamiento es ese de un ingeniero universal. Si todo es material y producto de una mezcla natural más o menos lograda, ¿por qué no intentar mejorar técnicamente dichos resultados y generar nuevas construcciones?»¹¹.

El informe europeo de 2004 aparece como respuesta al informe americano y pretendía establecer límites al transhumanismo del informe americano. La propuesta europea, según detalla HOTTOIS, de alguna forma vislumbraba los peligros del estricto carácter técnico del informe americano: de esta forma, integraba a las ciencias humanas en lo que inicialmente era exclusivamente nanotecnología-biología-información tecnológica y ciencia cognitiva. Lo que aquí critica HOTTOIS es justamente la introducción de un lenguaje humanista y de unos valores, los propios de la UE y de una tradición europea que coarta «el motor dinámico (r)evolucionario dirigido por una visión transhumanista»¹².

En los dos informes se encuentra un problema de fondo, el de si todos estos avances científicos, en los campos antes reseñados, tienen un límite o no, es decir, si son un medio para el hombre o terminan por dar ese paso que diluye las fronteras entre el ser y los objetos. El transhumanismo iría contra una explicación «humanista» de la relación del hombre con la naturaleza, de

¹¹ *Ibid.*, pp. 168-169.

¹² *Ibid.*, p. 170.

la misma forma que no podría aceptar que el mejoramiento de las condiciones de vida del individuo se deba a la influencia de la ética, de la filosofía o de valores compartidos, porque en un cierto sentido estos habrían demostrado su incapacidad para tal mejora.

La solución ha de ser necesariamente científica, pero en la misma, no deben ponerse límites a la evolución. El hombre ha de ser el instrumento de esta nueva tecnología, que no puede quedar simplemente acotada por los términos de la utilización meramente terapéutica. El progreso hacia el futuro exige prescindir de una limitación que, proviniendo del ámbito de la ética, no consigue más que frenar esa inversión de la relación del hombre con la naturaleza: frente al determinismo biológico el transhumanismo nos hablaría de un ser en mitad de un proceso evolutivo, marcado inexorablemente por el carácter dinámico y abierto de un futuro prometedor.

O quizás no tan prometedor, porque los resultados a que puede conducir esa utilización de la tecnología en el ser humano, entendido ya como objeto de experimentación, son impredecibles. Si en aras de la ciencia, creamos una nueva definición de lo humano, con una selección previa de lo que estamos aceptando como tal, a través de la instrumentalización del propio individuo, estaremos indudablemente rompiendo con la propia estructura humana sin asumir los posibles efectos que pudieran derivarse para nuestros probables sucesores. Lo que cabría plantearse es si el transhumanismo no resulta también muy antiguo porque a la postre de lo que estamos hablando es de la superación de lo humano, del intento tan manido por lo demás de transformar la propia naturaleza humana, esta vez con la justificación de un avance científico. La nueva religión secular viene así a sustituir al Estado por la ciencia o cabría decir que en este caso es la ciencia la que se sirve de los Estados para llegar a resultados que repito son todavía inciertos.

La indudable mejora deriva además de la capacidad de elección, sin unos fines terapéuticos. Si nos mantenemos en el discurso marcado por la autodeterminación, propio de la Modernidad o incluso de la postmodernidad, resulta claro que no cabe poner objeciones a la selección genética, pero tampoco lo cabría al mejoramiento de la capacidad del atleta que recurre a drogas para alcanzar un récord, ni a la utilización de un hermano para superar la enfermedad de otro. En aras de la autonomía todo puede sustentarse, incluso también la reducción del ser humano a simple instrumento para los fines de los otros. En realidad, como ha señalado Michael J. Sandel, estaríamos hablando de autonomías que se contraponen: la autonomía de los padres para seleccionar genéticamente las cualidades del hijo negaría a este su propia autonomía, siendo

por otra parte imposible de fijar una autonomía genética, toda vez que no existe una lotería genética, sino un condicionamiento de esta.

Sandel sitúa el marco de oposición a las propuestas de la nanotecnociencia y de la biotecnología en el ámbito de la naturaleza humana: el peligro más profundo «reside más bien en que son el reflejo de una ampliación desmesurada del campo de la acción humana, de una aspiración prometeica a rehacer la naturaleza, incluida la naturaleza humana, para servir a nuestros propósitos y satisfacer nuestros deseos. El problema no es la pendiente hacia el mecanicismo, sino la ambición de dominio. Y lo que olvida la ambición de dominio, y tal vez podría incluso destruir, es una apreciación del carácter recibido de los poderes y de los logros humanos»¹³.

IV. LA CULTURA DE LA COMPLACENCIA

Para empezar, situados en este nuevo –o no tanto– enfoque transhumanista, donde la ciencia, o el avance imparable de esta, quiere desarrollar un papel que antes estaba en manos de la filosofía o de la metafísica, habría que ver qué es lo que nos ha llevado a este camino, creo que con retorno, y cuáles siguen siendo los retos «humanistas» del siglo XXI.

Ha sido la Modernidad la que ha conducido a esta situación al hombre posmoderno. En una sociedad que ha roto con los dioses y con los mitos, que tuvieron su sentido en el mundo clásico, es el hombre posmoderno el que piensa haber alcanzado un nuevo estatus ontológico carente precisamente de toda ontología.

La modernidad líquida de la que nos habló Bauman, desde una perspectiva meramente descriptiva de la situación, no sólo no aportaba soluciones, sino que exacerbaba los problemas de lo humano. Ciertamente mucho ha cambiado desde el siglo pasado hasta este siglo XXI que ha venido cargado de la evidencia de dos aspectos que me parecen fundamentales.

Por un lado, no es posible hablar de la infalibilidad de la ciencia en términos absolutos, aun cuando haya que resaltar sus avances, pero los mismos encuentran un límite que es imposible sortear. Y, por otro, la fragilidad del ser es otra variante de lo que deberíamos afirmar como la cualidad ontológica del individuo.

¹³ SANDEL, M. J., *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2007, pp. 39-40.

El primero de los aspectos, coincide en parte con lo ya analizado: como ha señalado Pascal Bruckner, en *La euforia perpetua*¹⁴ la vida no sería ya esa preparación para la ruina y la muerte, sino un camino en el que hay que agotar todas las posibilidades que nos depara la existencia: en suma, actuar como si fuéramos dioses. Me parece que en ello hay una cierta coincidencia con la visión de fondo del transhumanismo, que finalmente lo que buscaría es una reinención del ser humano para escapar de aquello que le hace un ser finito. La fe en el avance tecnológico es una nueva vuelta de tuerca de la fe en el progreso, de la que hemos tenido exponentes notorios en el pasado. Prolongar la vida o intervenir en la naturaleza humana de manera que reúna otras condiciones en las que se eluda el dolor y la muerte, en la que sea posible seleccionar y descartar lo negativo constituye un camino ya recorrido, pero en el que se desenvuelven los enfoques transhumanistas.

El progreso imparable no sólo tiene límites éticos, sino también límites ontológicos. El desenvolvimiento de lo humano conlleva aceptar la vida con responsabilidad y con ella todo cuanto conlleva el dolor y la muerte, intentando diluir también el miedo a la oscuridad y la incertidumbre como constantes vitales de lo humano. La ciencia vista como un nuevo Prometeo que equipara a los hombres con los dioses y que modifica la naturaleza es una vana ilusión y así se ha demostrado durante la pandemia.

Dejando esta al margen, si es que es posible, el segundo aspecto, la fragilidad del ser, se enlaza con el primero. No creo que sea posible construir una suerte de nueva humanidad que no tenga en cuenta el perímetro que nos marca la vulnerabilidad del ser y también la incapacidad para desarraigar completamente de nuestra vida lo que, al tiempo que es la faceta negativa de la misma, es el molde en el que se percibe lo que de grandioso tiene lo propiamente humano.

Cuando el transhumanismo promete un avance incomparable que otorgará una mejora del individuo en cuanto tal en realidad está prometiendo un paraíso que no es capaz de garantizar y lo está haciendo partiendo de las premisas de una sociedad que ha exacerbado las notas distintivas de la «modernidad líquida».

La «algorfobia» de que habla Byung-Chul Han es tan solo uno de los síntomas de que se reviste la sociedad contemporánea. La descripción que de la sociedad contemporánea efectuaba Bauman nos ofrece algunas de claves

¹⁴ BRUCKNER P., *La euforia perpetua*, Tusquets, Barcelona, 2001.

a través de las cuales es posible analizar el problema de fondo que no puede ocultar la perspectiva del transhumanismo.

Para empezar, el despliegue de la libertad una vez que se han roto las ataduras que encadenaban al individuo implica, desde el punto de vista del transhumanismo y del Prometeo científico, la máxima libertad, una libertad que ofrece la posibilidad de que cualquier deseo se convierta automáticamente en un derecho que, por otro lado, impone obligaciones para los demás. La máxima libertad para ser coherente debe de ser inversamente proporcional a los límites éticos: coartar por razones éticas el horizonte de evolución del individuo, sin que esté sometido a las fuerzas que delimitan la naturaleza humana es la promesa que ofrece el avance de la ciencia. La máxima libertad viene a coincidir con la necesidad de despojar al sujeto de cualquier límite, incluso de los límites que antes la naturaleza imponía: el despliegue de la libertad de elección implica todo un abanico de posibilidades que con anterioridad se encontraban al margen de la voluntad del ser humano. La construcción del sujeto prometeico no puede medir los resultados de la acción volitiva, pero sí puede proporcionar una finalidad que consiste en la recreación de la existencia humana. Al margen eso sí de cualquier responsabilidad acerca de los resultados con que podríamos encontrarnos.

En el discurso transhumanista no se habla de los posibles efectos que para el propio individuo supone esa recreación o regeneración de las capacidades del ser, como tampoco se habla bajo ningún concepto de las consecuencias de un nuevo modelo social. Es la máxima libertad, entendida como la expresión de una nueva libertad de los modernos, siguiendo la conocida antítesis manejada por Constant: lejos de una acción deliberada y consciente, la libertad de acción en su sentido más moderno lo que pretende es destruir los obstáculos exteriores al desenvolvimiento de la libertad misma. Como subraya Pierre Manent, el agente libre –o lo que sería igual, la libertad de los antiguos– se preocuparía más por la cualidad intrínseca de su acción que por los obstáculos exteriores a esta, mientras que el individuo libre –la libertad de los modernos– se preocupa más por los obstáculos exteriores a su acción que por la calidad intrínseca de esta¹⁵.

Habría que preguntarse qué sucedería en el supuesto de que tales obstáculos externos constituyeran sin embargo condiciones intrínsecas de la persona, es decir, si comenzamos a ver desde esa evolución prometeica de la

¹⁵ MANENT, P., *La ley natural y los derechos humanos*, Katz Editores, Madrid, 2021, p. 99.

humanidad que el principal problema, al modo de obstáculo, es el del dolor y de la muerte, que no son sino notas características y particulares del propio individuo. Nos encontraríamos, como de hecho nos encontramos, con un modelo de sociedad vacío, donde nada es firme, donde nada es consistente, porque en una huida hacia delante niega lo que es evidente, la propia finitud del ser humano.

En un acertado diagnóstico, Byung-Chul Han nos ha hablado de la cultura de la complacencia, una de las variantes que presenta este modelo social edificado sobre la nada. La complacencia que indudablemente es también complacencia del individuo por la posibilidad de alcanzar un nuevo logro, el que oferta como un bien más de consumo la ciencia. Una ciencia que transita, o eso parece, por un camino que es ya imparable y del que resultará indudablemente un beneficio para el hombre nuevo. Una pretensión semejante, lo hemos dicho ya antes, se nos antoja un slogan un tanto manido, siendo por otra parte inasumibles los riesgos que genera una sociedad semejante, que suponen dejar atrás a todos aquellos que no pueden alcanzar el ideal de hombre nuevo que se promete.

V. LA VULNERABILIDAD

La vulnerabilidad implica un ataque a esa cultura de la complacencia. Partiendo de esta afirmación inicial que ciertamente puede parecer absoluta y, por tanto, mal vista, centrémonos en el modelo social propuesto por las corrientes transhumanistas. Lo hemos visto durante el periodo más crítico de la pandemia, un sociedad autocomplaciente, y abocada al progreso, no puede mirar atrás y descubrir que hay seres que por su mera existencia representan un interrogante y una puesta en duda acerca del Prometeo humano. Los vulnerables, que lo son en un muy variado sentido, encuentran una expresión característica en el final de la vida humana. El transhumanismo no quiere ver ni comprender que el esencial problema, el único, es la muerte, como decía Vladimir Jankélévitch: no sólo el único problema, sino el irresoluble. Y que partiendo de esta premisa es indudable que se trata de un obstáculo, también el obstáculo definitivo que se interpone en la conquista de la libertad.

Junto a tal obstáculo los muchos otros que se derivan del principal: el dolor es la muerte en pequeño; la muerte es el dolor en grande, según lo expresara Heidegger. Ocultar el dolor o negarlo, ocultar la enfermedad o negarla

y, por último, y no menos importante porque en este estadio de la vida se encuentran presentes los supuestos anteriores, ocultar y negar al propio tiempo que el envejecimiento forma parte de la propia naturaleza humana.

El carácter irreversible de la finitud humana, la imposibilidad de definir la vida sin su gran antagonista, que es la muerte, es el principal obstáculo para la visión prometeica de la felicidad a través de la ciencia, de la tecnología, o de la biología. El progreso no lo puede ser hasta el punto de resolver el que seamos seres llamados a desaparecer. Quizá también por no tener en sus manos, ni conseguirlo a través de la tecnología, la ciencia no transhumana, sino deshumanizada, ha podido dejar atrás a los más vulnerables sin que le supusiera un grave problema de conciencia. Recordemos que los límites éticos han sido eliminados, solo quedaba ya eliminar a aquellos que por su simple existencia nos hicieran ver la realidad del auténtico problema.

Con la pandemia se han puesto de relieve las aporías que entraña un estado de cosas como el que nos ocupa. Bauman nos hablaba en un pasado, que ya se nos antoja muy lejano, de la inseguridad y de la vulnerabilidad, entendiéndose que aquel que interioriza una visión del mundo en la que se encuentran presentes estos dos aspectos de la condición humana, podría llegar a superar el «miedo derivativo» adquiriendo «capacidad autopropulsora»¹⁶. Mucho me temo que el diagnóstico de Bauman es erróneo, y no tanto porque la modernidad líquida estuviera precisamente insuflada de optimismo, en lo que era un relato desprovisto de esperanza para la Humanidad, sino porque los años transcurridos del siglo XXI lo que han demostrado es la absoluta indiferencia hacia el otro y la incapacidad para interiorizar la inseguridad y la vulnerabilidad, para asumir que la muerte es la finalidad existencial de la vida y que el envejecimiento es un proceso natural.

La insensibilidad ante el sufrimiento ajeno es uno de los signos distintivos del primer cuarto de siglo. Se ha visto en el momento más álgido de la pandemia, aunque hay que señalar que la misma no ha sido la causa de la indiferencia ante el otro, o incluso su cosificación, cuestión sobre la que tendremos que detenernos, sino en todo caso uno de los exponentes donde se ha visto incluso que el sufrimiento ajeno debía entenderse como un peligro para la salud de los demás o que había que llevar a cabo una elección entre aquellos que todavía podían ser salvados y aquellos otros en los que no valía la pena concentrar ni

¹⁶ BAUMAN, Z., *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 11-12.

los esfuerzos sanitarios ni los recursos económicos. Repito que la pandemia no ha sido la causa, sino el más claro ejemplo donde se han revelado las contradicciones internas de un modelo de sociedad que se nutre de la autocomplacencia y encara mal esa dualidad muerte-dolor que necesariamente constituyen el telón de fondo de la vida humana.

¿No es además el transhumanismo un intento de definir la vida eliminando esos dos condicionantes? Lo que se cree de esta forma será otra cosa distinta, pero probablemente no sea una vida humana: «el objetivo del transhumanismo es una sublime felicidad que todo lo penetra», pero «la vida indolora en una felicidad permanente habrá dejado de ser una vida humana»¹⁷.

El transhumanismo nos promete esa vida indolora, un estado de euforia perpetua, desconociendo que nada es perpetuo y que, en cualquier momento, los cimientos en los que se asienta el individuo pueden fragmentarse, sobre todo si los mismos lo que pretenden es destruir la certeza de lo que es el propio individuo como ser finito.

Hemos hablado antes de la cosificación y de la banalización del sufrimiento ajeno. En el momento en que convertimos a los sujetos en meras cifras estadísticas estamos contribuyendo indudablemente a banalizar el sufrimiento de los demás. En la pandemia, aquellos que necesitaban una mayor protección –los mayores, ancianos, viejos, los que ya sufrían patologías previas– se convirtieron rápidamente en un conglomerado de números que quedaron apartados de la realidad cotidiana del resto de la sociedad. Recordemos cómo desde los Estados se favoreció y se creó la imagen del otro como un peligro para la propia existencia. No sólo es que se quebraron las relaciones sociales, sino también los vínculos parentales.

El necesario aislamiento, la forzada reclusión, fueron las divisas con que los Estados trataron de atajar el mal de la pandemia. Pero ello también evidenciaba una de las señales más notorias de nuestro tiempo: que hemos creado una sociedad que no es sino un conglomerado de individualidades. La salvación de cada uno de nosotros parecía depender de la ruptura de cualquier lazo social, del encuentro con los otros. La posibilidad además de que estos otros fueran los más vulnerables, aquellos que estaban más predispuestos a contraer la enfermedad mortal, exacerbó el egoísmo de una sociedad que no estaba dispuesta a darles una oportunidad y que los abandonó en la reclusión a la que forzosamente debían estar condenados.

¹⁷ HAN, B-Ch., *La sociedad paliativa*, op. cit., p. 90.

Pero repito la pandemia no fue la causa, sino el momento idóneo donde se reflejaron los síntomas evidentes de una sociedad construida sobre la negación del dolor y de la muerte. La cosificación del otro tiene múltiples caras, pero quizá una de las más crueles ha sido la actitud mantenida con los ancianos en el momento de la pandemia, ejemplo notorio de una actitud que no es solo característica de esa etapa, no cerrada, del siglo XXI, sino la impronta que inunda las relaciones sociales. Los cuidados asistenciales quedaron postergados en aras de la salud de todos. Pero lo que puso en evidencia en todo caso es el carácter negativo con el que se encara la vejez, y no tanto porque implique un cierto perímetro de edad donde se resienten las capacidades del individuo, en abierta oposición con el sueño ofrecido por la nueva ciencia, sino de algún modo también porque la ancianidad ha de conducir necesariamente a las dos palabras que el nuevo modelo social ha decidido arrinconar, como son el dolor y la muerte.

La pandemia exacerbó la vulnerabilidad de los que ya se encontraban en dicha situación, pero reveló la imposibilidad de afrontar desde la dignidad y desde la empatía la relación con los mayores.

Lo ha señalado Victoria Camps, «si hay un imperativo ético que aplicar a la relación de cuidado es que esta debe preservar la autonomía o dignidad de ambas partes». Tratar a los ancianos como colectivo, sin descubrir lo propio de cada uno, es una forma de negar tanto la autonomía como la dignidad. El envejecimiento representa una merma de nuestras condiciones de vida, pero no tiene por qué suponer una pérdida de la autonomía de decisión, como ha especificado también Camps, ni menos aún una negación de la dignidad humana, aunque se sea totalmente dependiente de los cuidados ajenos.

El transhumanismo nos dibuja un relato donde no tendrán cabida los vulnerables, que lo pueden ser en muy diversas formas, pero que serán en todo caso lo que se queden atrás, forzados a no poder alcanzar la categoría del hombre nuevo. La paradoja consiste en que al tiempo que se alienta el transhumanismo este coexiste con un invierno demográfico que es imposible ocultar. Y es que la incertidumbre ante la vida, la inseguridad, no permiten tampoco traer niños al mundo sin un punto de reflexión en términos puramente económicos.

Por otra parte, Europa, o si queremos, la sociedad occidental es una sociedad envejecida que, de una forma contradictoria, no sabe afrontar en términos humanos la vejez, que es vista como un problema en sí misma: problema económico, por cuanto hay un coste en el mantenimiento de los mayores que todavía tienen una cierta autonomía; coste también sanitario; y por último, y no menos importante, el esfuerzo dedicado a personas que ya se encuentran en

el proceso final de la vida. Dignificar la vejez, más allá de la evidente vulnerabilidad de la misma, es un reto que desde luego desde posiciones transhumanistas es imposible resolver.

Si se analiza la vulnerabilidad en términos puramente económicos o de los recursos humanos destinados que se destinan parece claro que no cabe una resolución positiva y que en sí el envejecimiento es contemplado como un problema. En una probable distopía no habrá nada mejor que convencer a los mayores de la necesidad de efectuar una elección en los términos de la libertad moderna, es decir, eliminando los obstáculos que generan los enemigos exteriores y por tanto elegir la muerte antes de que esta llegue como consecuencia necesaria de la propia existencia.

Los argumentos que se utilizan para justificar la elección de la muerte no dejan de ser sorprendentes y, en el fondo, no esconden otra cosa más que una evidente distancia ante el dolor ajeno y una falta de empatía y de negación de la dignidad de la persona hasta el último minuto de su existencia. La insistencia con que los Estados alientan la elección de la muerte implica también el desprecio que las instituciones y la forma de todo poder sienten ante la enfermedad y ante la vejez, en definitiva ante los vulnerables, que sienten sobre sí la necesidad de elegir antes que continuar siendo un peso para los demás.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K-O., «Ética normativa y racionalidad estratégica: el problema filosófico de una ética política», *Revista de Filosofía y Teoría política* (1985).
- BAUMAN, Z., *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, Barcelona, 2007.
- BRAGUE, R., *Las anclas del cielo*, Encuentro, Madrid, 2022.
- BRUCKNER, P., *La euforia perpetua*, Tusquets, Barcelona, 2001.
- CAMPS, V., *La fragilidad de una ética liberal*, Edicions UAB, 2018, Barcelona.
- HAN, B-Ch., *La sociedad paliativa*, Herder, Barcelona, 2021.
- HOTTOIS, G., «Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo», *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 8, núm. 2 (julio-diciembre 2013).
- MANENT, P., *La ley natural y los derechos humanos*, Katz Editores, Madrid, 2021
- NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009.
- PARENTE, D. «El giro posthumanista en las humanidades y sus implicaciones para la filosofía de la técnica», *Isegoría*, núm. 63 (julio-diciembre 2020).
- SANDEL, M. J., *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2007.