



MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD EN LA GÉNESIS DEL TRANSHUMANISMO-POSTHUMANISMO

MODERNITY AND POSTMODERNITY IN THE GENESIS OF TRANSHUMANISM-POSTHUMANISM

LUIS MIGUEL PASTOR

Department of Cell Biology and Histology, Medical School, IMIB-Arrixaca, Regional Campus of International Excellence Campus Mare Nostrum, University of Murcia, Murcia, Spain.
bioetica@um.es

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

Ecclesiastical Faculty of Philosophy Philosophical Anthropology. Universidad de Navarra
jagarcia@unav.es

RESUMEN

Palabras clave:

Transhumanismo, posthumanismo, modernidad, postmodernidad, humanismo, antihumanismo, tecnociencia, ética, naturaleza humana.

Recibido: 05/11/2014

Aceptado: 16/12/2014

Hay diversos autores que dentro del ámbito bioético proponen un modelo de hombre mejorado, transhumano o más aún posthumano. Las raíces filosóficas del pensamiento que ellos han generado han sido poco analizadas. El presente trabajo tiene por objetivo mostrar la conexión de este movimiento con la evolución de la filosofía durante las últimas décadas. Para ello, y teniendo en cuenta que las propuestas transhumanistas-posthumanistas surgen a finales del siglo XX, momento en el cual se produce un cambio filosófico importante desde la época moderna a la postmoderna, el artículo comienza determinando las características filosóficas de ambas épocas, así como la relación que existe entre ellas. Se analiza sintéticamente la concepción del hombre, de la ética y la ciencia empírica en ambas épocas, concluyendo que la época postmoderna es la radicalización de posturas que se encontraban latentes ya en la modernidad. Posteriormente, y después de un breve resumen de los postulados del transhumanismo-posthumanismo, se estudian los vínculos que éste muestra con los planteamientos que la modernidad y postmodernidad tienen sobre el hombre, la ética y la actividad tecnocientífica. Se concluye que aun mostrando el pensamiento transhumanista-posthumanista raíces en la modernidad, sus objetivos así como sus bases teóricas, presentan una fuerte dependencia del pensamiento postmoderno. Es más, siendo éste en última instancia antihumanista es lógico que el transhumanismo-posthumanismo, influido por la postmodernidad, muestre una fuerte tendencia no sólo a negar lo que el hombre es, sino a olvidarlo en aras de construir algo distinto de él en el futuro.

ABSTRACT**Keywords:**

Transhumanism,
posthumanism,
modernity,
postmodernity,
humanism,
antihumanism,
technoscience,
ethics, human
nature.

There are various authors who, within the realm of bioethics, propose as a model of the human being a man who is enhanced, transhuman or even posthuman. The philosophical roots of these bioethical thinkers have not been sufficiently analysed. In this article our aim is to demonstrate the connection of this movement with the evolution of philosophy over the past several decades. The transhumanist-posthumanist proposals appeared in the last decades of the 20th century, a time when important philosophical change was afoot, with a shift from the modern age to the postmodern. We begin our article by identifying the philosophical characteristics of both periods, as well as the relationship that exists between them. We will synthetically analyse the conception of the human being, of ethics and of empirical science in both periods. We come to the conclusion that the postmodern era is the result of the radicalization of ideas that were already latent in modernity. Afterwards, and following a brief summary of the postulates of transhumanism-posthumanism, we study the links that transhumanism-posthumanism has with modern and postmodern perspectives regarding the human person, ethics and technoscientific activity. We conclude that even though transhumanist-posthumanist thought has roots in modernity, its objectives and their theoretical bases reveal a strong dependence on postmodern thought. And further, since this latter current of thought is, at base, antihumanist it is logical that transhumanism-posthumanism, influenced by postmodernity, would reveal a strong tendency not merely to negate what the human being is, but even to forget what it is out of a desire to construct something different from the human in the future.

1. Introducción

El presente artículo tiene por objetivos, dentro del monográfico que la revista Cuadernos de Bioética dedica al transhumanismo-posthumanismo y sus diversos aspectos, caracterizar el mismo, hacer una pequeña descripción de él, y analizar las claves culturales que lo han gestado. En el desarrollo del mismo vamos a seguir un orden inverso. Primero estudiaremos el marco cultural del siglo XX y actual, en donde ha surgido el transhumanismo-posthumanismo (T-P), dentro del proceso de cambio que se ha producido durante este periodo de tiempo desde lo que se ha venido llamando la modernidad a la tardomodernidad o postmodernidad. Para ello, analizaremos el concepto de modernidad y postmodernidad, fijándonos también en la transición entre ambas realidades. En esta transición prestaremos atención a dilucidar si existe una clara ruptura de la segunda con la primera si la segunda es una consecuencia o epígono de la primera y, si en la actualidad conviven ambas realidades culturales o se ha finalizado el tránsito cultural entre ambas. Por último, analizaremos el surgimiento histórico del T-P haciendo hincapié en los puntos de contacto que este movimiento cultural tiene tanto con la modernidad como con la postmodernidad.

2. La modernidad

En el ámbito filosófico-histórico este concepto suele aplicarse a una concepción sobre el mundo, Dios y el hombre que se ha desarrollado en occidente desde el siglo XVI. Evidentemente tal concepción tiene distintos desarrollos que se han producido durante estos siglos para resolver las diversas cuestiones planteadas por ella misma. Pero la modernidad se caracteriza principalmente por unos planteamientos de partida que son asumidos, en mayor o menor medida, por todo el pensamiento que se ha generado en esta época. Así, podemos distinguir que en este periodo moderno, con matices, todos los sistemas de pensamiento se apoyan en unos planteamientos antropológicos, éticos y cosmológicos comunes, ya sea aceptándolos completamente o partiendo de ellos para criticarlos o radicalizarlos.

2.1. Antropología moderna

Quizá uno de los cambios más importantes para distinguir la modernidad respecto a épocas anteriores sea la idea del hombre que ella tiene. Nunca –consideramos– se hará excesivo hincapié al afirmar que, el intento de buscar certeza al conocimiento humano por

parte de Descartes¹, generó un cambio muy importante en la concepción de lo que es el hombre. El racionalismo, que marca el inicio de la modernidad, genera una teoría del conocimiento que lleva consigo una escisión profunda en el hombre; no solo en su aspecto psicológico, –con una aparente mayor importancia de la razón frente a la voluntad y afectividad–, sino también en la estructura más íntima del hombre: entre su corporeidad y su mente o espíritu. Así, centrar la filosofía en el “yo pensante” y considerar que el criterio de verdad se ha de buscar no en la realidad que hay que conocer y en el propio cognoscente, sino solamente en el acto de la razón que aprehende, hace que solo las afirmaciones que participen de la evidencia originaria y fundadora del “yo pienso” sean verdaderas². La razón finita del hombre es la que mide la realidad y, aunque Descartes requiera de la existencia de Dios para salir al mundo, lo hace desde ella misma. De esta manera se produce una escisión importante entre la sustancia pensante, la “res cogitans” y el mundo, la “res extensa”. Ésta última es concebida como algo que es real en la medida en que es pensada por la primera. Esta teoría del conocimiento, como hemos indicado, tiene una consecuencia inmediata en la comprensión antropológica del hombre y, consecuentemente, en la forma en que el hombre se relaciona consigo mismo. Si el cuerpo –mi cuerpo– pertenece al mundo, es algo diferente a mí mismo y, su realidad lo es solo en cuanto que es pensada por mi yo. La sustancia corporal, en consecuencia, no es constitutiva de la persona sino algo del mundo que esta adherido a mi yo. El dualismo antropológico –pensamiento-cuerpo– hace acto de presencia. No es que se niegue que exista el cuerpo, pero éste termina perteneciendo al mundo y, en consecuencia, es algo que posee o tiene el hombre, no algo que se es. La corporalidad cae en el ámbito de lo que no es el yo y por lo tanto en el terreno de la disponibilidad y de la actuación transformadora del mismo.

2.2. *Ética moderna*³

En este ámbito filosófico se produce un fenómeno derivado del racionalismo imperante al inicio de la modernidad. Tal fenómeno, en nuestra opinión, tiene dos elementos configuradores con un resultado final que lo podríamos definir como un escepticismo respecto a la verdad ética. Previamente la filosofía moral de la modernidad intentó fundamentar, por diversas vías el modo como el hombre conoce el bien, llegándose por diversas corrientes teóricas al relativismo ético. Este hecho, como he comentado, es consecuencia de varios factores entre los que voy a destacar dos que están en consonancia con la imagen del hombre que tiene la antropología de la modernidad. Por un lado, como indicamos anteriormente, el dualismo introducido en el hombre supone el desplazamiento de la actividad cognoscitiva solo al terreno de lo mental. De esta manera la verdad ética supone que queda desvinculada del ámbito corporal o sensible. Lo corporal tiene solo un carácter mundanal sin relación con el bien del hombre. Por otro lado, siguiendo el criterio de certeza para fundamentar lo verdadero, dentro del ámbito ético la verdad tiene que presentarse de forma clara y distinta. La consecuencia de estas dos premisas –que actúan de forma sinérgica– es importante para el desarrollo de la reflexión moderna sobre el comportamiento ético. De una parte, si la naturaleza humana está amputada, –lo corporal no pertenece a la esencia del hombre–, gran parte de las inclinaciones humanas dejan de tener un carácter teleológico⁴ respecto al hombre. No es posible deducir de ellas el bien del hombre, por lo que habrá que acudir solo a aspectos mentales para deducirlo. Junto a esto, si el conocimiento ético –la razón práctica– debe realizar los mismos métodos que la razón especulativa, la verdad práctica deberá ser obtenida, y tendrá solo como fundamento, el acto mismo de la razón que aprehende esa verdad.

3 Un resumen de las distintas corrientes éticas en la modernidad puede encontrarse en Santos, M. *En defensa de la razón. Estudios de Ética*, Eunsa, Pamplona, 1999.

4 Un análisis del proceso de desteleologización de la naturaleza humana es desarrollado en: González, A.M. *Naturaleza y Dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996, 127-178.

1 Cfr. Cardona, C. *Rene Descartes: Discurso del método*, Magisterio Español, Madrid, 1987.

2 Cfr. Leonard, A. *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Encuentro, Madrid, 1985, 145-147.

2.2.1. La ciencia moderna y su influencia en la ética

Hay que añadir además un fenómeno muy importante que se produce en el inicio de la modernidad: el nacimiento de las ciencias empíricas tal como las conocemos hoy. El afán de verificación y de evidencia potenció uno de los logros más importantes de la razón humana. Frente a la duda de la información que aportan los sentidos y la incapacidad de aplicaciones prácticas de una ciencia, quizá demasiado centrada en lo que los clásicos denominarían las causas finales de los entes, la modernidad plantea el desarrollo de una ciencia que versa especialmente sobre las causas eficientes, que utiliza un método experimental para la obtención de la verdad y que busca aplicaciones concretas para el hombre. La consecuencia de este planteamiento es importante para el conocimiento en general y también para el ético o práctico. Así, el dominio del hombre se hace más patente sobre el mundo a través de este tipo de saber, con la consecuencia de que, poco a poco la racionalidad empírica es considerada como la prototípica de la modernidad. Como consecuencia, la razón especulativa y la práctica se ven acosadas por este nuevo tipo de racionalidad desde dos frentes. Uno de ellos es la creciente consideración, en la época moderna, de que el único conocimiento verdadero es el obtenido mediante el denominado *método científico*, que abocara en un incremento del cientificismo en el siglo XX. Tal reduccionismo supone una amputación de la razón e incapacita al hombre moderno para acceder a determinadas dimensiones de la realidad, ya que previamente se ha desechado la posibilidad de acceder a ellas. Además, llevado a su extremo, el cientifismo terminará por producir una desconfianza en la propia capacidad de la razón. Junto a esto aparecerá otro efecto muy importante a considerar. Se trata del efecto que tal racionalidad científica –que podemos denominar instrumental– va a ocasionar a la razón especulativa y práctica. No solo, como hemos dicho, impide el desarrollo de las mismas, al negarles capacidad de alcanzar la realidad, sino que pretende que ellas adquieran también, el mismo método al analizar las cuestiones de

las que ellas tratan⁵. La ética ha de asumir una perspectiva instrumental –técnica– en sus reflexiones sobre la vida moral humana. De esta manera, especialmente a través del empirismo, se introduce en la ética un modo de pensamiento –*ad modum* matemático o geométrico– que pretende, a través de sopesamientos y cálculos de consecuencias, determinar la bondad o maldad de las acciones humanas⁶. Es más, en este segundo caso, ya no se pretende conocer lo bueno o malo sino lo correcto o incorrecto de nuestras acciones, lo útil de las mismas. En este modelo ético no hay acciones humanas que sean siempre rechazables puesto que el fin puede justificar cualquier elección. Evidentemente, no es este el único tipo de reflexión ética que existe en la modernidad como hemos dicho anteriormente. Así, la imposibilidad de remitir como punto de referencia de la eticidad de las acciones humanas a la existencia de una naturaleza humana con una teleología propia y la incapacidad de la razón práctica para el acceso al bien, no solo hace surgir planteamientos éticos de corte empirista, sino también otros que abogan por un origen de las obligaciones humanas desde la propia razón, sea a través de ideas innatas, de silogismos lógicos, o la simple captación del bien desde la autonomía de la razón, o a través de la captación de los valores de modo afectivo e intuitivo⁷. Al final, la reflexión ética de la modernidad se encuentra dividida entre opciones formales y materiales, sin una conexión clara con la realidad. Por último, la ciencia moderna introduce un cierto cambio en la actitud del hombre con respecto al cosmos o naturaleza. Al poderla modificar o alterar, a través de la razón instrumental, se va perdiendo en la modernidad no solo la actitud de asombro y respeto frente a ella, sino que el mecanicismo, tan propio de esta ciencia, no capta el carácter teleológico de la realidad. En los siglos anteriores la naturaleza o cosmos poseía una impronta o participación del ordenamiento divino del mundo y era contemplada en toda su integridad. Ahora la naturaleza, reducida muchas veces a su dimensión meramente física o biológica,

5 Cfr. Marcos, A. "Prudencia, verdad practica y razón postmoderna". En: *Racionalidad en ciencia y tecnología*, Pérez Ransanz, A. R. y Velasco, A. (eds.), UNAM, México, 2011, 119-134.

6 Santos, M, *op. cit.* 78-88

7 *Ibid.*, 16-73

se concibe más bien como una limitación de la libertad, que es preciso superar para conquistar la verdadera libertad, y, en definitiva, manifestar la verdadera imagen del hombre. En este contexto resulta programática la figura de Francis Bacon⁸: sometimiento de la naturaleza como afirmación de lo humano. De todo lo anterior surge una dialéctica entre lo natural como irracional, frente a lo humano como racional y libre. Como consecuencia de esta escisión, los bienes éticos se desvinculan de lo físico y biológico y cualquier apelación a estas realidades es considerada como fisicismo o biologicismo.

2.2.2. Prioridad de la libertad humana y sus consecuencias éticas

Pero no termina aquí la escisión que la modernidad introduce entre las realidades del bien, la virtud y la norma⁹. Hay un elemento más que, en nuestra opinión, configura la idea de la vida ética que presenta la modernidad. Si es cierto, que el proyecto de ésta se centra en la razón como fuente de todo el conocimiento, desde el principio existe una cierta reacción interna en contra, debida al olvido de la voluntad del hombre y al papel que los actos de la misma tienen en la existencia humana. Es sintomático que, escindida la persona humana y separada su corporalidad del espíritu, la propia modernidad tenga también desde su inicio, como movimiento cultural, una dificultad para mantenerse ella misma en unidad. La causa estriba en que lo cognoscitivo y lo volitivo del hombre (que sólo es espíritu y por tanto entendimiento y voluntad) pugnan desde el principio por adueñarse la prioridad en la persona. Este asunto quizá tenga relación, con un hecho que ha sido puesto de manifiesto por diversos autores. En el inicio del cogito cartesiano existe un elemento voluntarista que lo determina y condiciona¹⁰. Se trata de la decisión voluntaria de no aceptar las evidencias de los sentidos. En última instancia, el rechazo y la desconfianza respecto a la evidencia de los sentidos no estarían movidos por

un afán metodológico, impuesto para ajustarse al modo propio de funcionamiento de la razón humana, sino en una voluntaria negación basada en presupuestos gnoseológicos previos, que buscan una certeza absoluta en el conocimiento. Este hecho, en nuestra opinión, plantea dos problemas insolubles dentro de la modernidad y que genera en ella una contradicción interna. Por un lado, que el acto de amor sea previo al conocimiento, generador del mismo y separado de él, y por otro, que la libertad, cualidad básica de ese querer humano, esté en una posición de dominio respecto al fin del conocimiento que es la verdad. Estos hechos tienen una doble trascendencia, una en el plano antropológico y otra en el plano ético. Respecto al primero, supone que, dentro del dualismo de la persona, ésta, más que identificarse con la conciencia se identificará cada vez más con la voluntad y en concreto con su libertad. Respecto al segundo, la libertad entendida sobre todo como capacidad de ejecución¹¹, puede acabar por determinar los contenidos de la verdad, en este caso la ética o práctica. En definitiva, se acaba imponiendo una voluntad de poder frente a la verdad; la razón –ya puramente instrumental– se acaba sometiendo para ejecutar aquello que la voluntad ha decidido.

2.2.3. La identidad ambivalente de la modernidad

En nuestra opinión el asunto no es menor. A pesar de los esfuerzos intelectuales tanto del racionalismo como de la ilustración para entronizar la razón como eje fundamental del obrar humano, en el interior de la modernidad hay un germen de disolución que va actuando desde el principio y que se hace más patente en el siglo XIX y XX. Este germen tiene un doble mecanismo de acción. El primero es como dijimos, la continua exaltación del método científico como única vía de alcanzar la verdad; el segundo, que opera a medida que la razón especulativa es desprestigiada por el primero, es la preponderancia de la libertad humana respecto a esta misma razón para determinar las verdades a las que ella no puede acceder debido a su debilidad e incapacidad

8 Cfr. Bacon, F. *Novo organum*, Losada, Buenos Aires, 2004.

9 Cfr. Polo, L. *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión editorial, Madrid, 1995, 89-128.

10 Cfr. Cardona, C. *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973

11 Cfr. García López, J. *El conocimiento filosófico de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1995, 156-158; Rodríguez Luño, A. *Ética general*, Eunsa, Pamplona, 1991, 160-163.

diríamos innata. Si en el ámbito ético es imposible acceder a ninguna certeza en cuanto las cuestiones éticas no son verificables –salvo que se asuma un planteamiento de consecuencias, basado en lo útil– es la libertad la que decide lo bueno o lo malo. Es cierto que, al principio, esta vena subyacente vitalista o existencialista de la modernidad, surge por momentos con tintes compatibles con la existencia de Dios y con la presencia de un orden moral externo al hombre. Pero no es menos cierto, que poco a poco, se dirige hacia un *nihilismo* donde no solo la persona identificada con su libertad determina el bien del hombre, sino que pretende rehacer, construir o reinventar al mismo hombre. En última instancia, el proyecto moderno desvela su profunda impronta voluntarista y, lo que comenzó por ser la búsqueda de certeza a través de la duda, termina debilitando a la razón –tanto especulativa como práctica– sembrando una sospecha que fomenta una actitud de desconfianza sobre ella misma. Así, “es indiscutible que una de las consecuencias del cogito cartesiano es la búsqueda por parte de la filosofía occidental moderna de vías de certeza para el conocimiento humano. Tal deseo de verificabilidad indubitable no sólo ha llevado a encerrar el discurso filosófico dentro de los moldes de la razón instrumental y científica en la modernidad, sino que, a la larga, ha atrofiado la misma razón, como pone de manifiesto la postmodernidad”¹².

Para terminar diríamos que la modernidad muestra como dos almas en su interior que la informan y ambas proceden, desde el inicio mismo de las divisiones que ésta genera en su autocomprensión del hombre: una aspira al desarrollo humano y a la superación de sus límites a través de un progreso indefinido, basado en la razón, y desligado de creencias o mitos; la otra anhela una libertad cada vez más desvinculada de la verdad y con un deseo de rehacer todo desde la propia libertad. La una cuasi adora a la ciencia empírica, pues a través de ella el hombre alcanza su madurez, su mayoría de edad y la comprensión del mundo; la otra encuentra en la ciencia un medio, reconoce sus límites cognoscitivos,

pero ve en ella un instrumento para que la voluntad recree la realidad, en cuanto que ésta, como tal, existe de una forma u otra según el querer del hombre. Una identifica al hombre especialmente con su conciencia la otra con la libertad; una adora la razón la otra tiene rasgos de irracionalidad y nihilismo. Una busca un hombre nuevo originado del antiguo a través de la purificación realizada desde la razón, la otra quiere hacer un nuevo hombre con la fuerza transformadora de la voluntad. Una intenta basar la independencia del hombre en la autosuficiencia de su razón que todo lo conoce, la otra en la autonomía de su voluntad que propone su verdad. Ambas pugnan entre sí pero lo que es más trágico, es que son incompatibles y no pueden aunarse en el marco cosmológico, antropológico, gnoseológico y ético que introduce la modernidad. En consecuencia, el conflicto está servido y la necesidad de superarlo es un reto para el pensamiento humano.

3. La postmodernidad

Tal conflicto se ha ido decantando durante estos últimos decenios hacia la vertiente nihilista de la modernidad, constituyendo lo que se reconoce actualmente como postmodernidad. Para diversos autores ésta sería una nueva época resultado de la decadencia de la modernidad; para otros –entre los que nos encontramos– es el triunfo y la hipertrofia de una de las que hemos denominado “almas” de la modernidad. No se trataría de una reacción opuesta o algo contrario a la modernidad sino más bien la radicalización de la misma o, más bien, su evolución natural. Es cierto que algún autor plantea la existencia de una pugna entre una postmodernidad que denomina resistente, y que se atendería a los postulados más racionalistas de la ilustración, frente a una postmodernidad decadente abocada al nihilismo¹³. O a la existencia de una ultramodernidad que sería también heredera de esa ilustración y opuesta a la postmodernidad¹⁴. Pero es evidente que estas posturas van siendo vencidas por la postmodernidad de tal forma que la

13 Cfr. Ballesteros, J. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989 (4ª ed. 2000).

14 Cfr. Marina, J.A. *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.

12 Pastor, L.M. “¿Es posible una bioética basada en la evidencia experimental?” *Cuad Bioet.* 24 (81), 2013, 275-88.

realidad actual se configura y se define más bien en un nuevo marco cultural: científicista en lo intelectual y relativista en lo ético. Aun así, la modernidad pervive en la misma postmodernidad no solo en cuanto en ella se origina, sino porque ha hecho también más patente sus contradicciones internas. La postmodernidad se ha decantado –como hemos dicho– por una de las almas de la modernidad, eso sí, asumiendo muchos puntos de partida de la misma, como puede ser por ejemplo, la confianza en la ciencia empírica o una idea antropológica dualista como luego veremos.

¿Cómo podríamos describir filosóficamente esta postmodernidad¹⁵ que se encuentra ya embrionariamente en el núcleo de la misma modernidad? Pensamos que es posible indicar algunos de sus rasgos que nos pueden ser útiles para ver, no sólo cómo desde ella ha emergido el pensamiento transhumanista-posthumanista (T-P), sino también para apreciar como este pensamiento es una de las consecuencias más lógicas y coherentes, si no es la quinta-esencia de la misma postmodernidad. Aún más, se podría decir, aunque esta afirmación es todavía aventurada, que el término o final del viaje del proyecto filosófico de la modernidad podría ser este pensamiento o ideología T-P. En última instancia lo que pretendidamente fue un proyecto centrado en y desde el hombre –la modernidad– se estaría convirtiendo en un proyecto antihumano en cuanto lo que es humano, sería abolido y olvidado para dar paso a un hombre, más que nuevo, totalmente distinto. Pasemos pues a hacer una breve descripción, por apartados, de la postmodernidad:

a) Lo primero que nos parece importante destacar es que, aunque no se trata desde nuestro punto de vista de un movimiento cultural anti-moderno, sino del triunfo de una de las almas del mismo, sí que se puede decir que muestra un carácter de oposición a la otra alma de la modernidad. De esta manera, la postmodernidad se presenta como antirracionalista y en consecuencia desen-

cantada de los grandes proyectos que deseaba alcanzar ella. La presencia de miseria, violencia y falta de paz entre los hombres lleva a la postmodernidad a ser escéptica ante las grandes construcciones del pensamiento. De esta manera la postmodernidad y, en esto puede apoyarse en las contradicciones internas de la modernidad, se muestra alérgica al pensamiento metafísico: hay que abandonar los sistemas racionales e imponer un pensamiento más vitalista, no dogmático, relativista, escéptico en el fondo, que nos aleje de la intolerancia y la violencia. El alma existencial de la modernidad vence, lo que prevalece en el vivir humano es más lo que se elige que lo que se piensa. Si toda elección tiene igual valor cualquier pensamiento en el que se basa esa elección es –por necesidad– indiferente.

b) Como consecuencia los grandes relatos o meta-relatos (es decir, los esfuerzos de la razón humana para realizar explicaciones totales de la realidad), son abandonados como empresas imposibles e inútiles para el hombre. Tal enfoque afecta también a la ciencia o técnica que son desmitificadas, por su pretensión científicista de explicarlo todo, aceptándose la legitimidad de otros conocimientos no basados en la racionalidad científica. Aun así, la ciencia sigue siendo considerada como una fuente de conocimiento con resultados prácticos que puede impulsar el progreso y la liberación del hombre. Además, el postmodernismo busca que las cosas funcionen y que haya más opciones para la libertad, más que conocer la realidad de las cosas; está más interesada en una *tecnociencia* que en grandes construcciones científicas. De esta manera, se asienta un pensamiento por muchos denominado *débil* que no pretende proponer ningún fundamento último de la realidad ni normativo en el plano de la acción humana. Las grandes cuestiones que ha intentado indagar el pensamiento humano como la existencia de Dios, la trascendencia del hombre o de la realidad misma, son sustituidas por intereses más estéticos, por cuestiones más prosaicas, por apariencias, dentro de un planteamiento donde todo tiene cabida. Lo trascendental de la vida se intenta abordar desde la experiencia de lo cotidiano, familiar o tradicional siempre en un entorno ambiguo y relativista. Lo divergente

15 Un resumen de este discurso filosófico en cuanto su origen y diversos autores puede verse en: Quevedo, A. *De Foucault a Derrida: pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, Eunsa, Pamplona, 2001. Seguimos especialmente en este apartado el desarrollo elaborado en el capítulo Posmodernidad y metafísica, del libro: Forment, E. *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, 33-50.

surge en la cultura: conciencia ecológica pero sin aceptar una "naturaleza" teleológica; una rehabilitación de lo femenino que discurre en un discurso ideológico donde se pierden de vista los contornos que lo diferencian de lo masculino; un pacifismo que puede degenerar en debilidad ante la injusticia con los más débiles; un nacionalismo romántico frente la nación-estado que termina generando nuevos estados. Se trata al final de abdicar de la razón y de su capacidad de conocer la verdad, en cuanto nada hay absoluto y todo es trivial. Con estos presupuestos se pierde la confianza en el mismo sujeto humano pues se disuelve la misma idea de lo que es el hombre y lo humano. La antropología se tiñe así de un carácter antihumano, no por abolir ciertas facetas del hombre, *sino por admitir todo tipo de configuraciones para él*. Se trata de olvidarse por completo de Dios o del hombre y del mismo ser, dejar de ser nostálgicos de éste último, en última instancia acompañar al ser en su ocaso y, en consecuencia, abandonar el paradigma de la verdad para sustituirlo por una pluralidad de estilos de vida.

c) Por todo lo anterior la cultura postmoderna estaría configurada o poseería un sistema de complementariedad¹⁶ diferente al de la modernidad, aunque surgido de ésta. Si en la modernidad existe un positivismo o cientificismo racionalista junto al irracionalismo existencialista, ahora estamos ante un criticismo que no simplemente quiere superar a la metafísica o buscar un nuevo modo de pensar el ser, sino simplemente adopta la indiferencia ante estas cuestiones. De esta forma, no se espera construir nuevas formas renovadas de metafísica o éticas; simplemente estamos ante un puro nihilismo tanto en el ámbito teórico como práctico. Tal abandono de la búsqueda de la verdad lleva consigo una pérdida del sentido de la vida individual, –pues ésta es un sin sentido–, como también de toda la humanidad en su conjunto. La historia no aspira a nada y por lo tanto sólo merece preocuparse por el "hoy-ahora". El irracionalismo llevado hasta sus últimas consecuencias sume a la persona y a las sociedades en un comportamiento errático o, lo que

es lo mismo, falto de intencionalidad y, en consecuencia no abierto a un futuro que se espera o se busca. Los hechos son por tanto triviales pues no obedecen a ningún proyecto a realizar en la vida o en la historia; sólo cabe atender a lo inmediato.

d) De lo indicado se deduce que la postmodernidad o modernidad decadente, agudiza más si cabe el escepticismo latente en el plano ético que existía en el proyecto moderno. La duda cartesiana no solo ha sido imposible eliminarla del conocimiento humano sino que se ha trasladado y establecido definitivamente en el conocimiento sobre cómo debe comportarse el propio hombre. La sospecha es absoluta ante posibles criterios éticos o una jerarquía de bienes; todo cabe y es justificable. De este modo, la pluralidad ética o politeísmo de valores, se instala como lo propiamente humano, en cuanto que –como hemos indicado antes– se ha disipado o difuminado qué cosa es el hombre. La crítica moderna a la existencia de una naturaleza humana y al posible conocimiento de la misma por parte del propio hombre, deriva no solo en que nada es verdad en el mundo real sino que no hay ningún bien realmente adecuado que elegir en la vida personal. El sujeto, como tal, es abolido o muerto en una de sus dimensiones: aquella que le ancla en la realidad, en este caso, en su realidad natural. Se trata de la libertad de autodeterminarse al bien que le muestra la razón. Ahora bien, si lo que le muestra sobre sí mismo la razón no tiene ningún valor, toda decisión es irrelevante y cualquiera es buena simplemente en cuanto yo la quiera. La dimensión de autodeterminación racional desaparece. Como consecuencia el sujeto se descompensa y queda desdibujado, en cuanto que se hipertrofia la otra dimensión de la libertad: la de ejecutar esto o no ejecutarlo. Caemos así en una idolatría de corte irracional del "*porque me da la gana*", que pretendiendo incrementar la autonomía del sujeto lo disuelve en sí mismo. Se entiende así que ciertos autores postmodernos¹⁷ preconicen que el deseo se convierta en el fundamento del sin sentido en el que se transforma la acción humana. El yo desaparece en cuanto la

¹⁶ Cfr. Apel K.O. *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.

¹⁷ Cfr. Quevedo, A. *De Foucault a Derrida: pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, Eunsa, Pamplona, 2001.

raíz de mis acciones no obedece a ninguna propuesta racional. El nihilismo ético se zambulle, para explicar cuál es el motor de la vida humana, en la irracionalidad de la emotividad o de las tendencias inconscientes. En última instancia, desde la concepción antropológica de la postmodernidad antes esbozada, se llegan a estas conclusiones en el plano del obrar humano y éstas reflejan ese ideal de hombre deformado. La mayoría de edad del sujeto que preconizaba la modernidad no solo deriva hacia un sujeto distorsionado por el poder, sino que ahora deriva a un sujeto anulado y enjaulado en sus vivencias más primitivas. La opción existencialista contradictoria de que la libertad es el ser del hombre, es decir su nada de ser que tiene que hacer al hombre, se lleva a las últimas consecuencias¹⁸. Así, si no hay una estructura básica del sujeto, la propia libertad después de ser elevada como eje de la persona, se precipita al vacío disolviéndola en otras instancias pues, en última instancia no es nada. Podemos concluir que la antropología postmodernista muestra su carácter antihumano, de una forma más extrema que el denominado humanismo ateo¹⁹. En última instancia, la propia libertad también está sujeta a la trivialización, en cuanto que sus opciones de hacer un tipo de hombre, carecen de valor, porque el mismo hombre es una quimera. La postmodernidad, por lo tanto, no sólo es postmetafísica sino que se enfrenta a la antropologización de la filosofía moderna. El hombre ha muerto; ya no se trata, como en el ateísmo moderno, de la muerte de Dios para centrar el mundo en el hombre: es la aceptación de que la muerte de Dios es el fin del hombre. Éste, como ser finito que no puede dar razón de su ser, se diluye desapareciendo entonces también los contornos de su humanidad. La pregunta ¿qué es el hombre? deja de tener sentido, tanto en lo que es de partida, como en lo que ha de llegar a ser. Todo cabe tanto al principio como en el final. La modernidad se centró en el sujeto haciendo depender de él la realidad; ahora, la imposibilidad de este proyecto conduce a la propia disolución del sujeto, en cuanto que este no tiene

ningún contenido objetivo. Del “todo vale” en la acción humana pasamos al “todo vale” en relación a lo que es el hombre, lo que en última instancia es decir que no es nada concreto. Evidentemente tal concepción impersonal del hombre le deja sin un presente ni un futuro a alcanzar, lo cual deja lo humano a merced de factores modeladores, ya sean pulsiones interiores o acciones externas. En última instancia, la visión postmoderna del hombre es fuertemente materialista y capaz de admitir cualquier forma para lo humano. La incertidumbre cognoscitiva y volitiva nos aboca a una indeterminación sobre la realidad y sobre el propio hombre. Todo es inseguro y fragmentario, no es posible una continuidad de lo real ni alcanzar una cierta integración de la misma: solo es real el presente en una forma efímera y pasajera. Diríamos que el lado oscuro de la modernidad se ha hecho patente con toda su fuerza destructiva disolvente, dejando tras de sí una visión del mundo y del hombre caótica, donde el devenir lo llena todo y donde el hombre no solo vive en la apariencia sino que se piensa como pura apariencia.

f) Por último, aunque volvamos después sobre ello, la filosofía postmoderna no solo es incapaz con estos mimbres de tejer una respuesta con sentido o significado a las ciencias o a la tecnociencia, sino que no lo pretende y además le da alas para invadir la esfera de lo humano. Todo el discurso bioético de estos últimos cuarenta años sobre la necesidad de humanizar la ciencia y la técnica para que sirvan al hombre y su dignidad es pura poesía para estos autores. ¿Qué límites pueden ser propuestos para el desarrollo científico o técnico cuando se parte de la indiferencia respecto a lo que es propiamente humano? No se trata de que la postmodernidad tenga fe en el carácter salvador de la ciencia, ni que la ciencia alcance un conocimiento cierto de la realidad o que esta pueda vencer nuestras limitaciones a través de un determinado mejoramiento de nuestra condición, o que la libertad de investigación no deba ser limitada por de un paternalismo trasnochado. Es simplemente la aceptación de que la ciencia y la técnica son generadoras de opciones posibles y diversas, reales, virtuales o futuribles, con mayor o menor viso de realizarse. La tecnociencia no requiere ser dotada

18 Millan-Puelles, A. *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, 164-168.

19 De Lubac, H. *El drama del humanismo ateo*; Encuentro, Madrid, (2011), (4ª edición).

de sentido ético pues no hay una condición humana que haya que respetar; al contrario: el ejercicio de las diversas opciones científico-técnicas, lleva a una diversidad de posibilidades de hombre, por lo que hay que dejar avanzar la experimentación en busca de nuevas formas pues todas son válidas. Solo los resultados determinarán la selección de las diversas alternativas. De esta manera, el problema ético queda así resuelto y el adagio por el cual “no todo lo que se puede hacer se debe hacer” se transmuta a que “todo aquello que podemos hacer debemos hacerlo”.

4. Transhumanismo-posthumanismo

4.1. Breve descripción de la propuesta transhumanista-posthumanista²⁰

No se trata de hacer en este artículo una historia de este movimiento de pensamiento²¹, o de hacer una exégesis para diferenciar los diversos modos en que se presenta sea mejoramiento, transhumanismo o posthumanismo²². Pero sí quisiéramos hacer patente que la hipóte-

20 Utilizamos para esta parte del artículo ideas y datos extraídos de: Postigo Solana, E. “Transhumanismo y posthumano: principios teóricos e implicaciones bioéticas”. *Medicina y Ética* 1 (2010), 65-83. Faggioni, M. “Transhumanismo. Volar más allá de la naturaleza humana”, *Espíritu y Vida* Diciembre (2010), 3-27. González Melado, F. J. “Transhumanismo (humanity+). La ideología que nos viene”. *Pax et emerita* V.6, n°6, (2010), 205-228.

21 Existe ya una bibliografía abundante también en español sobre los autores de este movimiento. Éste es un fenómeno doctrinal muy complejo, con diversos autores, con formación filosófica muy distinta pero que cristaliza en un grupo de autores con unos ideales comunes. Algunos que no lo eran, como Peter Sloterdijk, se han sumado al grupo del transhumanismo después de proponer superar la vieja categoría de “humanismo” entendida como autoexaltación de los humano, cfr. Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000; siguiendo explícitamente la carta sobre el humanismo de Martin Heidegger inspirador de muchos postmodernos como por ejemplo Gianni Vattimo.

22 La transición desde el pensamiento transhumanista al periodo posthumano o Humanidad+, es algo habitual en los autores de este movimiento, por ejemplo Nick Bostrom uno de sus principales pensadores habla con claridad de este nuevo paradigma. Tras citar la declaración transhumanista en la cual se recogen los principios de esta ideología (<http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/158/>) contempla un paso o posibilidad más: “Transhumanists promote the view that human enhancement technologies should be made widely available, and that individuals should have broad discretion over which of these technologies to apply to themselves (morphological freedom), and that parents should normally get to decide which reproductive technologies to use when having children (reproductive freedom). Transhumanists believe that, while there are hazards that need to be identified and avoided, human enhancement technologies will offer enormous potential for deeply valuable and humanly beneficial uses. Ultimately, it is possible that such enhancements may make us, or our descendants, ‘posthuman’, beings who may have indefinite health-spans, much greater intellectual faculties than any current human being –and

sis que inspira lo escrito hasta ahora puede corroborarse a la luz de las diversas propuestas que encontramos en este tipo de pensamiento actual.

Haciendo una síntesis somera, podemos indicar que el T-P ha sido definido como un movimiento cultural, científico e intelectual, que considera que es un deber ético el mejorar las capacidades del hombre sean estas de índole biológica, psíquica o moral. Este mejoramiento es justificado por los diversos fines, en principio útiles para el hombre, como son la eliminación del dolor y sufrimiento asociado a la enfermedad y al envejecimiento, la mejora de nuestras sociedades, eliminando comportamientos inadecuados o la posibilidad de la inmortalidad. Como se ve, el punto de partida de tal propuesta, se nos muestra con un marcado carácter utilitarista tras el cual se encuentra el debate sobre los términos de este mejoramiento: donde termina la acción terapéutica y donde comienza la modificación de lo humano. O dicho de otra forma: qué aspectos podemos considerar inhumanos y por lo tanto hay que eliminar, o lo que es lo mismo, cuáles de ellos son necesarios hacer desaparecer del hombre y cuáles mantener. En el fondo, esta propuesta plantea preguntarse sobre lo que es el hombre y lo que queremos que llegue a ser. En un principio, esta intención parece acertada en cuanto aparentemente se trata de afirmar al hombre a través de la propia acción humana, pero se plantea rápidamente esta cuestión: ¿Hasta dónde? Tal pregunta tiene sentido en cuanto que surge la duda sobre si la eliminación de los límites y condicionantes humanos o la potenciación de aquellas capacidades que consideramos positivas pueden llegar a desfigurar, desnaturalizar o transformar al propio hombre. ¿Realmente estaríamos ante un hombre? o ¿los sucesivos cambios podrían llegar a transformarlo sustancialmente en otra realidad perdiéndose la identidad humana? En este caso, –estamos hablando sobre suposiciones–, ya no se trataría de una afirmación más plena del hombre sino que podría llegarse a una negación del mismo. Ahora bien, para los proponentes de esta vía de construcción de nuestro futuro no parece existir tal pro-

perhaps entirely new sensibilities or modalities– as well as the ability to control their own emotions”. Bostrom, N. “In defense of posthuman dignity”. *Bioethics* 19(3), 2005, 202-214.

blema o quizá ni se lo plantean. Es más, no solo piensan y desean un hombre sin determinados condicionantes, u otro con capacidades potenciadas, sino que admiten la posibilidad de nuevos seres diferentes que trascenderían al propio hombre. No es solo, pues, un mejoramiento lo que se admite, sino una recreación o rediseño a partir del hombre, realizada por el propio hombre, y todo ello con la ayuda de una de las obras más específicamente humanas como es la ciencia y la técnica. No es, como propone la modernidad, la potenciación de lo que consideramos positivo en el hombre y que conduzca a un hombre autónomo, maduro y emancipado, sino la posibilidad de proponernos como objetivo seres híbridos o completamente distintos a partir del ser humano.

El proyecto T-P se articularía en varias fases en la medida en que los diversos medios estén disponibles. Sumariamente podemos decir que las medidas pueden ser de orden eugenésico (para eliminar embriones o fetos con anomalías congénitas), nanotecnología e implantaciones de diversos "microchips" y, uso de fármacos que potencien capacidades o regulen afectos o eliminen aspectos negativos de la personalidad. También se considera el uso de la terapia genética, pero no sólo en su vertiente terapéutica, sino también la que posibilite cambios modificativos en la descendencia respecto a características que se consideran un mejoramiento del hombre. Así mismo, el T-P considera otras formas para trascender los límites humanos de la temporalidad, como pueden ser propuestas de una existencia postbiológica a través del volcado del cerebro de un hombre en un ordenador o la conformación de una realidad híbrida, parte orgánica y parte cibernética.

4.2. Relación de las propuestas transhumanistas y posthumanistas con la modernidad y el postmodernismo

4.2.1. Con la modernidad

En las diferentes críticas que se han realizado de la propuesta transhumanista-posthumanista y de sus postulados²³, como son el carácter discriminador o la limita-

ción que supondría para la libertad humana, u otras de más calado, como las que consideran que la ideología transhumanista-posthumanista supone una concepción del hombre de tipo materialista, conllevando que su naturaleza está constituida de simples determinismos físicos, se hace hincapié en la asunción por parte de este movimiento de principios antropológicos y éticos propios de la modernidad. Estos inspirarían de fondo esta propuesta, siendo necesario discutirlos para valorar, no solo el grado de originalidad, sino también las debilidades argumentativas que presenta este movimiento. Así, se menciona el reduccionismo mecanicista del hombre que implica un dualismo de fondo de corte cartesiano de tal manera, que la persona se define solo por los estados de conciencia, especialmente los ligados al ejercicio de la razón –actos de razón o racionalidad funcional– de tal forma, que es posible dentro del T-P, hablar de máquinas humanas o animales humanos si pueden realizar razonamientos o cálculos. Tal concepción llevaría a reducir la esencia humana a considerar que lo corporal no entra en su definición, y a contemplar que el respeto al hombre –su dignidad– es una propiedad estrictamente ligada al ejercicio de una racionalidad. Si a esto se suma la concepción moderna de una libertad emancipada y

2002. Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2002. Kass, L. "Ageless bodies, happy souls. Biotechnology and the pursuit of perfection," *The New Atlantis* 1 (2003), 9-28. The president's council of bioethics, *Beyond therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*, Washington DC 2003. A algunos de estos autores se les ha calificado como bioconservadores, por ejemplo Nick Bostrom los califica así viéndolos como oponentes dado que son contrarios a la modificación de la naturaleza humana. Claramente este autor intuye que este es el problema más importante de la propuesta transhumanista e intenta denigrar a quienes defienden la realidad de lo que es el hombre. "In opposition to this transhumanist view stands a bioconservative camp that argues against the use of technology to modify human nature. Prominent bioconservative writers include Leon Kass, Francis Fukuyama, George Annas, Wesley Smith, Jeremy Rifkin, and Bill McKibben. One of the central concerns of the bioconservatives is that human enhancement technologies might be 'dehumanizing'. The worry, which has been variously expressed, is that these technologies might undermine our human dignity or inadvertently erode something that is deeply valuable about being human but that is difficult to put into words or to factor into a cost-benefit analysis. In some cases (for example, Leon Kass) the unease seems to derive from religious or crypto-religious sentiments, whereas for others (for example, Francis Fukuyama) it stems from secular grounds. The best approach, these bioconservatives argue, is to implement global bans on swathes of promising human enhancement technologies to forestall a slide down a slippery slope towards an ultimately debased, posthuman state." Bostrom, N. "In defense of posthuman dignity". *Bioethics* 19(3), 2005, 202-214.

23 Fukuyama, F. *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*, Farrar, Strauss and Giroux, New York,

creadora de la propia naturaleza humana a base de sucesivas elecciones, o la asunción de un criterio utilitarista, el T-P se nos presentaría como un producto típico de la modernidad que busca la liberación del hombre de sus límites y condicionamientos. Desde esta perspectiva, esta ideología conectaría con la tradición iluminista e ilustrada que, apoyándose en la ciencia, nos sacaría de una existencia dependiente autoafirmando al hombre. El T-P sería un humanismo, pues afirmaría al hombre de una forma nunca antes vista. Así, es cierto, que la ética existencialista, con la afirmación de que la existencia construye la naturaleza humana a base de disposiciones de la libertad, nos habría llevado a formas nuevas de vida humana muy alejadas del modelo tradicional aristotélico de hombre feliz basado en las virtudes. Pero no es menos cierto que la razón instrumental, que guía este proyecto de hombre moderno, encuentra en el propio ser humano elementos de resistencia. Los deseos de la voluntad erigida como rectora del proceso encontrarían límites asociados a la condición corporal humana. Habría que tratar de conseguir más posibilidades de elección pues, la libertad se habría topado con un límite, que es nuestra estructura biológica. ¿Qué hacer? La respuesta sería sencilla: cambiemos esa corporalidad a nuestro gusto, vayamos a la estructura biológica y modifiquémosla; si la evolución humana podemos nosotros dirigirla a través de la bioingeniería ¿por qué debemos dejar que siga su curso? ¿Si podemos conseguir más salud, un mejor hombre, a través de la tecnología, o la genética de células germinales, no es esto una responsabilidad que tiene el hombre sobre sí mismo?²⁴ Es más, el proyecto transhumanista-posthumanista nos podría conducir hacia una era post-humana que fuera superadora de la actual condición, marcada por la imperfección y los límites intelectuales, corporales y éticos. Esta era estaría

24 Es habitual entre los autores del T-P, que se dé una justificación a sus propuestas basándose en la propia dinámica de la naturaleza física o biológica. Los partidarios del T-P son mecanicistas -algo típico de la modernidad y que pervive en la postmodernidad- y así en algunos autores como por ejemplo Sloterdijk, las propuestas del T-P se aliarían con los mecanismos evolutivos: si conocemos cómo actúa la evolución (selección natural de los individuos más dotados), la razón humana entonces puede aplicar conscientemente esos mecanismos (descarte de los individuos menos dotados, por ejemplo) para un mejoramiento de la especie humana hasta llegar a configurar una especie "supra-humana", "transhumana" o "posthumana".

diseñada por el propio hombre y supondría un cambio a mejor. Como hemos indicado en la línea antropológica de la modernidad, el T-P se nos mostraría como un monismo biológico mezclado de dualismo antropológico; este es reduccionista en cuanto asume que todas las cualidades humanas son materiales, aunque hay unas, las mentales, que definen al hombre y dominan a las corporales. En el fondo, late una idea de hombre dual que no se hace cargo de la íntima relación sustancial entre lo corporal y lo no corporal de lo humano, en cuanto lo mental usa lo corporal intentando sacar el máximo provecho del cuerpo en aras de una felicidad encerrada en los límites del bienestar sensible o afectivo²⁵. El T-P, en la línea del proyecto moderno, ampliaría la libertad -mejoraría entonces la persona-, a través de modificar la corporalidad; eso sí, sin pensar que quizás la primera se viera mermada por ese cambio. Esperaría liberar al cuerpo de sus límites sin pensar que pueda sufrir en su vitalidad. Estaríamos pues ante una utopía progresista, un pensamiento de tipo mesiánico- salvador, muy en línea con la ilustración que desde el interior del propio hombre superaría su condición actual. Tal proyecto no solo asumiría la vía de autoconstruir un mundo moral a su medida sino también autoconstruirse una corporalidad que incrementara su felicidad. Se conformaría un hombre nuevo, desde la autoconstrucción ética a la biológica.

4.2.2. Con la postmodernidad

Una de las tesis que hemos expresado con anterioridad es la de considerar que el fenómeno, más que algo nuevo es la evolución, de la modernidad. Su pensamiento, como hemos indicado, estaría ya en germen en ella y, el fracaso del proyecto ilustrado aceleraría su crecimiento y desarrollo. Pensamientos e ideas que estaban aletargados o inhibidos se explicitarían. "Aunque

25 En esta línea se ha llegado a afirmar que el posthumanista desprecia el cuerpo en cuanto cuerpo doliente y mortal, se opone al *hombre patiens*, postura que se asentaría en una ideología puritana que persigue la perfección y abomina de la deficiencia. El cuerpo mediante la técnica sería progresivamente sustituido, tecnificado, de alguna manera "abducido" por la *rex cogitans*. Cfr. Ballesteros, J. "Biotecnología, biopolítica, y posthumanismo". En: *Biotecnología y posthumanismo*, Ballesteros, J. y Fernández, E. (Edit.), Aranzadi, Pamplona, 2007.

la posmodernidad, tal como indica el prefijo “pos” ha venido después de la modernidad y la ha criticado muy duramente, no es algo completamente distinto de ella. La postmodernidad podría caracterizarse como la misma modernidad llevada a sus últimas consecuencias, porque esta radicalización es la que produce su disolución. Se ha dicho que, por ello, la postmodernidad tendría que denominarse “tardomodernidad”, pues es la despedida y, a la vez, la consecuencia de la modernidad. Al asumirla y desarrollarla en su sentido más extremo, la postmodernidad representa el fin de la modernidad²⁶. Es también como ya indicamos, desde otro punto de vista, la victoria de una de las dos almas de la modernidad. En relación a la cuestión que estamos analizando, volver sobre este hecho nos parece importante. Por un lado, para afirmar que el análisis realizado anteriormente y que liga al T-P con la modernidad es acertado; por otro, para afirmar que no es un análisis completo en cuanto no percibe del todo las consecuencias del nuevo paradigma cultural postmoderno. La propuesta transhumanista-posthumanista incluye no solo un mejoramiento del hombre o un perfeccionamiento del mismo, en vías de un superhombre, sino que contempla un más allá del propio hombre. Al igual que el postmodernismo con respecto a la modernidad, esta propuesta radicaliza y lleva hasta sus últimas consecuencias los postulados del científicismo moderno, que ha sostenido durante más de dos siglos la tesis de que el continuo progreso y liberación del hombre y la humanidad estaría basado y correría en paralelo al incremento del conocimiento científico. Según las ideas que expusimos anteriormente, el postmodernismo contempla la ciencia y la técnica como algo desvinculado, no solo de la verdad de las cosas, sino también del sentido de las mismas. La tecnociencia no requiere ser dotada de significado, y no porque desde ella se deduzca, sino simplemente porque su propia realidad es aceptada sin más como una opción posible entre otras muchas. Como dijimos, si la indiferencia ante lo humano es total, la actividad científica alcanza, desde esta perspectiva postmoderna, una total

autonomía de la ética. De esta manera, el divorcio está consumado: ya no es planteable tender puentes entre dos culturas distintas, la humanista y la científica²⁷ con su logos técnico, porque en el fondo no es necesario. Dominar nuestro propio dominio es una banal, porque hay vía libre para dejarse sorprender por los nuevos avances de la ciencia o dejar que la imaginación y, muchas veces la fantasía, elaboren diversas opciones de desarrollo del ser humano. En este sentido, las propuestas de híbridos, hombre-máquina u otras similares del T-P están en la línea del “todo vale” en un mundo de apariencias, porque el hombre actual es, a lo sumo, un punto de partida material para algo, no solo mejor, sino distinto al ser humano. De esta manera, la ideología postmoderna realizaría una radicalización importante del uso de la ciencia tal como ha estado contemplada hasta nuestros días por la modernidad. Ahora estaría al servicio, no de un proyecto de regeneración humana, sino de una diversidad de nuevas formas humanas, pseudohumanas o simplemente de entes racionales distintos al hombre tal como es conocido hoy. La ciencia y con ella la razón técnica, sucumbirían a esa mentalidad postmoderna un tanto infantil e irracional, en la que la vida simplemente es un juego y donde ella ocuparía un lugar central, pues, sería el medio principal de ese juego.

Ahora bien, parece evidente que este modo de querer “usar” de la ciencia en el proyecto transhumanista-posthumanista no sólo es fruto del modo con que la ciencia es concebida en la postmodernidad, sino que está en íntima conexión con la concepción del hombre y de la ética que ésta tiene. Volviendo a afirmaciones anteriores, es cierto que la modernidad centra la vida ética de la persona en su autonomía y que la visión dualista de la persona la concibe como una conciencia libre que se autoconstruye según criterios que ella se da a sí misma, siendo lo corporal un ámbito más al servicio de ese yo o sujeto. Pero, como dijimos, este planteamiento moderno es también elevado, por la postmodernidad a cotas de mayor nihilismo ético y en el terreno antropológico, a un planteamiento de muerte del mismo

26 Forment, E. “Posmodernidad y metafísica”. En: Forment, E. *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, 33-50.

27 Snow, C. P. *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

sujeto. La postmodernidad podría decirse que no tiene bienes propios humanos, en cuanto tampoco tiene una idea de hombre. Por lo tanto que no existe un ideal de hombre y la felicidad humana no tendría un contenido concreto. La visión anti-antropológica de la modernidad es, lógicamente, en última instancia también un modo de ver al hombre. En este caso, se trata no sólo de construir la esencia del hombre, desde la actuación humana pero teniendo como fondo una responsabilidad frente al mismo y una conciencia de su finitud junto a un deseo de perfeccionarlo. Ahora, la visión postmoderna es más radical; no hay proyecto de hombre ni existe un modo de perfección humana. Todo cabe en la esencia de hombre en cuanto esta se encuentra vaciada de cualquier propiedad que le sea característica. La diversidad y fragmentariedad de lo humano es lo que importa, no hay respuesta ni se pretende responder a la pregunta ¿qué es el hombre?, porque la contestación está abierta a infinitas posibilidades de formas humanas en cuanto la identidad humana, lo propio de ella, no existe. El hombre, en suma, es una realidad aparente con contornos que pueden ser redefinidos continuamente, generando una pluralidad de modos de ser y, en consecuencia, también de actuar. Pensamos, que desde esta perspectiva, se entiende más profundamente la propuesta transhumanista-posthumanista. No sólo se trata de hacer un nuevo hombre, a través de una cierta manipulación que lo mejore, *sino de crear en el sentido que se quiera la propia condición humana*. No se trata de un progreso del hombre, una plenitud del mismo²⁸ o una libre negación del mismo, sino la afirmación de realidades nuevas que parten de lo humano y, como tales, serán el hombre del futuro, pues, el ser humano es, de partida, amorfo e indiferenciado, por lo que su realidad es plural, no unívoca y por tanto abierta y cambiante con el tiempo. La aceptación por tanto de los seres híbridos –hombre-máquina, animal-hombre– o de un ser distinto del hombre tal como lo conocemos actualmente, está plenamente justificado de esta perspectiva. Si

28 "Mientras que el autómatas del diecisiete tenía el efecto de reafirmar la excelencia del cuerpo humano y de su mente, hoy el robot, el ciborg, el androide, de la ciencia ficción anuncia la decadencia del hombre como lo conocemos": Caronia, A. *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milan 2001.

el bien del hombre coincide con la propia producción de seres transformados o sustancialmente neo-formados a partir de él, las acciones conducentes a ello quedan plenamente justificadas en el plano ético. El imperativo o postulado tecnológico avala toda acción de generar proyectos desde el hombre actual en cuanto que éste es simplemente un punto de partida de una cadena de reprojectos que se deben realizar –por obligación– en cuanto la tecnociencia lo permita.

5. Conclusión: ¿Una postura antihumanista?

Después de todo lo dicho, consideramos que el pensamiento transhumanista-posthumanista parte del olvido que tiene la modernidad de la realidad compleja de la naturaleza humana y exacerba el reduccionismo que sobre ésta realiza. Si la modernidad ha intentado *reducir* la esencia humana a pura cultura, historia, economía o biología, sin conseguir una explicación a la altura del hombre, y por lo tanto siendo en el fondo antihumana, la postmodernidad, y dentro de ella el T-P, se nos presenta como un proyecto concreto, que partiendo de la deconstrucción realizada por la postmodernidad, pretende reconstruir el hombre en una realidad ateleológica donde los perfiles de lo humano se difuminan por completo. Esto, no solo es importante en cuanto produce la abolición o negación del hombre al final del proceso, sino más bien, nos muestra que en el inicio del proceso está el olvido o la no aceptación de la propia identidad humana con sus límites y condicionamientos. El intento del pensamiento moderno de liberar al hombre a través de un mejoramiento social, educativo, biológico o incrementando su capacidad de elección, deja paso a una acción humana irracional que abdica de comprender al mismo hombre. Partiendo, pues, de cero –desde las cenizas diríamos–, se busca algo distinto; aunque sin querer enfrentarse con la realidad humana de partida y pretendiendo desde el mismo hombre superarla. En el fondo el T-P cae en la misma tentación que toda la modernidad –algo lógico si consideramos que es una derivación de ella–: la de pretender superar al hombre desde sí mismo, y en este caso, sin dar razón exacta de la propia condición. Una visión antropológica defor-

mada en la modernidad, o la falta de visión o ceguera en la postmodernidad, nos llevan a una concepción del hombre irreal y ficticia. Ya era algo presuntuoso en la modernidad mejorar y diseñar un hombre nuevo; pero por lo menos seguía existiendo el hombre. Con la ceguera postmoderna, la situación se hace más crítica, el antihumanismo más patente, porque no sólo podemos deteriorar al hombre sino malograrlo del todo²⁹, pues es imposible reafirmar el hombre si partimos de una negación radical –mejor un olvido–, sobre lo que es el hombre³⁰.

29 En esta línea de aniquilación humana se manifiesta también Jesús Ballesteros parafraseando a Pascal “el hombre no es ni ángel ni bestia, y el que quiere hacer el ángel, el ciborg, hace la bestia, hace estropicios”; Ballesteros, J. “Biotecnología, biopolítica, y posthumanismo”. En: *Biotecnología y posthumanismo*, Ballesteros, J. y Fernández, E. (Edit.), Aranzadi, Pamplona, 2007. “El hombre no es ni ángel ni bestia, y la desgracia quiere que quien pretende hacer de ángel haga la bestia” (358) Pascal, B. *Pensamientos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, 68. También en esta perspectiva se mueve la siguiente aseveración: “Los hombres no son sujetos trascendentales que dispongan de un instrumento –es decir, de un cuerpo– que eventualmente haya que mejorar. Mejorar, ¿para qué? Para fines humanos, pero los fines humanos derivan de la naturaleza humana, por muy contingente que ésta pueda ser. No disponemos de ningún criterio para distinguir una parte no contingente de nosotros mismos, llamada persona o subjetividad, de otra contingente disponible para reconstrucciones caprichosas. ¿Con vistas a qué fines deberíamos hacer esa reconstrucción? Pues con la reconstrucción modificaríamos también los fines. Una alteración semejante de la naturaleza humana con el fin de lograr una mejor aptitud para estancias interplanetarias, por ejemplo, significaría degradar al hombre futuros a la condición de meros medios para satisfacer los fines de los manipuladores del presente, por ejemplo, sus fantasías creativas o sus ideas sobre aquello en lo que ha de consistir la felicidad humana. De ahí que la dignidad humana dependa estrechamente de su constitución natural. Su naturaleza es ciertamente contingente. Ahora bien, ninguna reconstrucción conscientemente planificada de la naturaleza humana podría eliminar su contingencia, sino intensificarla hasta hacerla insoportable”. Spaemann, R. *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 251.

30 Quizá este olvido sea un modo de no enfrentarse a la propia realidad del sujeto. A la posmodernidad –como ya indicamos– le incomoda responder a la pregunta sobre la esencia del hombre, por lo que la mejor solución será disolverlo en una variedad de posibilidades. Una huida hacia delante en toda regla. Es una pretensión de –si es posible– convertir la res cogitans en res extensa y, como tal, en un ámbito de la acción transformadora –del hacer– de la libertad humana. Frente a ello y desde el contexto teológico de la tradición judeocristiana, ante las utopías posthumanas, se valora el trabajo humano –la tecnociencia en este caso– como positivo, como algo querido por Dios para completar y perfeccionar la creación; solo hay que leer los textos del Génesis para comprobarlo. Otra cosa es que se traspase los límites: árbol de la ciencia del bien y del mal y del árbol de la vida. Es decir, nuestra actividad humana tiene como finalidad la libre afirmación del ser humano pero, según esta tradición, nunca la libre anulación del mismo, como sería el configurar un ser humano a nuestra medida. O lo que es lo mismo: ante la pregunta ¿qué es más fiable o preferible, respetar una naturaleza diseñada por un Dios sabio y bueno o dejar que el propio hombre la diseñe? ésta tradición contesta que lo primero; lo segundo es temerario y hasta puede abocarnos al dominio de unos sobre otros rompiendo la igualdad entre los hombres, basada en estar todos constituidos por una misma naturaleza. Cfr. Pastor L.M. <<http://www.europapress.es/murcia/noticia-experto-bioetica-considera-buen-lo->

Referencias

- Apel K.O. *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- Bacon, F. *Novo organum*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- Ballesteros, J. “Biotecnología, biopolítica, y posthumanismo”. En: *Biotecnología y posthumanismo*, Ballesteros, J. y Fernández, E. (Edit.), Aranzadi, Pamplona, 2007.
- Ballesteros, J. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989 (4º ed. 2000).
- Bostrom, N. “In defense of posthuman dignity”. *Bioethics* 19 (3), 2005, 202-214.
- Cardona, C. *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973.
- Cardona, C. *Rene Descartes: Discurso del método*, Magisterio Español, Madrid, 1987.
- Caronia, A. *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milan 2001.
- De Lubac, H. *El drama del humanismo ateo*. Encuentro, Madrid, (2011), (4ª edición).
- Faggioni, M. “Transhumanismo. Volar más allá de la naturaleza humana”, *Espíritu y Vida* Diciembre (2010), 3-27.
- Forment, E. “Posmodernidad y metafísica”. En: Forment, E. *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, 33-50.
- Forment, E. *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, 33-50.
- Fukuyama, F. *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2002.
- García López, J. *El conocimiento filosófico de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1995, 156-158; Rodríguez Luño, A. *Ética general*, Eunsa, Pamplona, 1991, 160-163.
- González Melado, F. J. “Transhumanismo (humanity+)”. *La ideología que nos viene*. *Pax et emerita* V.6, nº6, (2010), 205-228.
- González, A.M. *Naturaleza y Dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996, 127-178.

gro-avance-craig-venter-cree-uso-exige-sabiduria-20100530121531.html> [Consulta: 3/01/2014]

- Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2002.
- Kass, L. "Ageless bodies, happy souls. Biotechnology and the pursuit of perfection," *The New Atlantis* 1 (2003), 9-28.
- Leonard, A. *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Encuentro, Madrid, 1985, 145-147.
- Marcos, A. "Prudencia, verdad práctica y razón postmoderna". In: *Racionalidad en ciencia y tecnología*, Pérez Ransanz, A. R. and Velasco, A. (eds.), UNAM, México, 2011, 119-134.
- Marina, J.A. *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Millan-Puelles, A. *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, 164-168.
- Pascal, B. *Pensamientos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, 68
- Pastor, L.M. "¿Es posible una bioética basada en la evidencia experimental?" *Cuad Bioet.* 24 (81), 2013, 275-88.
- Polo, L. *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión editorial, Madrid, 1995, 89-128.
- Postigo Solana, E. "Transhumanismo y posthumano: principios teóricos e implicaciones bioéticas". *Medicina y Ética* 1 (2010), 65-83.
- Quevedo, A. *De Foucault a Derrida: pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- Santos, M. *En defensa de la razón. Estudios de Ética*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000.
- Snow, C. P. *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Spaemman, R. *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 251.
- The President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington DC 2003.