

Padrón, Héctor Jorge

La edición genética humana. El enhancement y la intervención terapéutica

Vida y Ética Año 18, N° 2, diciembre 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Padrón, Héctor Jorge "La edición genética humana : el enhancement y la intervención terapéutica" [en línea]. *Vida y Ética*, 18.2 (2017). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/edicion-genetica-humana-enhancement.pdf> [Fecha de consulta:.....]

LA EDICIÓN GENÉTICA HUMANA EL *ENHANCEMENT* Y LA INTERVENCIÓN TERAPÉUTICA

Fecha de recepción: 20/09/2017

Fecha de aceptación: 02/10/2017

Prof. Dr. Héctor Jorge Padrón

hypadronseoane@gmail.com

- Investigador
- Director de Proyectos La cuestión salud-enfermedad, en el Centro de Ciencias de la Salud B. Houssay
- Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Humanas (UNVM - Córdoba)

Palabras clave

- Hombre
- Curar
- *Enhancement*

Key words

- Man
- Cure
- *Enhancement*

RESUMEN [1]

En este trabajo se intenta considerar las nociones de la *curación* y del *enhancement* en relación con un debate actual y complejo que se desarrolla en torno a las propuestas del *posthumanismo* y del *transhumanismo*, [2] donde se cuestiona la antropología filosófica y, sobre todo, la ontología del hombre que pertenecen a la expresión y el desarrollo de una filosofía realista. [3]

ABSTRACT

This work considers the notions of healing and enhancement in the context of a current and complex debate about the proposals set forth by the post-humanism and the trans-humanism where the anthropological philosophy and also and above all, the ontology of man, which are part of the expression and the development of realistic philosophy are questioned.

"La salud es un *hábito* al servicio de la vida y de la libertad de la persona que consiste en la capacidad física para realizar con la mínima molestia y si fuera posible con gozo, los proyectos útiles del sujeto".

Pedro Laín Entralgo
"Ancora Uomo" Michele Farisco

1. UN TEXTO NO SIEMPRE RECORDADO

Gustav Anders, [4] en el prólogo a la 5ª edición de su obra: *Die Antiquiertheit des*

Menschen, [5] describe una situación que –en nuestra opinión– no ha perdido un inquietante significado actual: (1) como seres humanos no estamos a la altura de la *performance* de aquellos que son *nues-*

[1] El presente artículo está basado en la ponencia del autor en el marco del Workshop "Entre curación y enhancement: edición genética humana" organizado por la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires" el 30 de agosto de 2017.

[2] Ver Hottois G. et Missa J.N. *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses prefixes*, Paris, Vrin, 2015. Ver además, Hottois G. *Le transhumanisme est-il un Humanisme?*, Paris, Vrin, 2014.

[3] Ver Laferrière J.N. *El cuerpo humano a debate: reflexiones jurídicas*, 2017. Texto que corresponde a la *Lectio Inauguralis* del Año Académico 2017 en la Facultad de Derecho, Cátedra Internacional Ley Natural y Persona Humana, PUCA, Buenos Aires, 21 de marzo, 2017. En este importante trabajo hay advertencias y desarrollos reflexivos respecto al *posthumanismo* y el *transhumanismo* en relación con las perspectivas de la *curación* y el *enhancement* respectivamente. Ver además, Laferrière J.N. *La edición genética humana, el art. 57 del Código Civil y Comercial y los límites de las Biotecnologías en Revista de Derecho de la Familia y las Personas*, No 57, Junio 2016.

[4] Gustav Anders fue el pseudónimo de Günter Sigmund Stern. Este fue hijo del Dr. en Medicina William Stern– quien publicara en 1906 el primer volumen de una obra titulada *Person und Sache (Persona y Cosa)*. El noble ejemplo de este médico-filósofo educó a su hijo Günther en el respeto incondicional a *la realidad* de la dignidad humana de cada hombre.

[5] Ver n. 2, arriba.

tros "productos" tecnocientíficos; (2) *producimos más* de lo que podemos *imaginar y tolerar*; (3) creemos que lo que *podemos* hacer tecnocientíficamente, en efecto, *debemos* hacerlo". [6]

Anders decide formular algunas advertencias destinadas a los eventuales lectores de su obra. La *primera* de ellas se refiere al *carácter* de su reflexión filosófica que llama significativamente *filosofía coyuntural* (*Gelegenheitsphilosophie*). En efecto, el autor declara que los textos que siguen a la Introducción de su obra en dos volúmenes *no* son ensayos literarios, ni tampoco ensayos filosóficos en el sentido académico usual; se trata -insiste el autor- "de una manera de filosofar que tiene por tema *la situación actual*, pero no sólo como *objeto*, ya que lo que pone en marcha a este filosofar es "el *carácter opaco e inquietante* de los elementos de nuestro *mundo actual*". [7]

La *segunda advertencia* en cierto modo procede de la primera. Dado el carácter *obligado* que presentan ciertos

productos de nuestro mundo tecnocientífico contemporáneo es posible hacer, por lo menos, *dos lecturas* respecto de la mencionada *obligatoriedad* de determinados *productos*. Por una parte, la expresión se puede entender en el sentido de que tales productos *son de consumo obligado* en un mercado determinado y, por otra parte, se puede entender que el carácter *obligatorio* de determinados productos tecnológicos que son un *aparato*, hace que si uno de esos productos *faltara* de manera sistemática, en realidad, se pondría en crisis *el sistema de los aparatos*. Anders ve, con razón, que en *un mundo de aparatos* no existen *aparatos aislados*. En efecto: "cada aparato singular es, a su vez, sólo una pieza [...] sólo un fragmento en el sistema de los aparatos; un trozo que, en parte, *satisface necesidades* de otros aparatos y, en parte, con su propia existencia -a su vez- *impone necesidades* a otros aparatos". [8]

Ciertamente, no se trata de afirmar que este *sistema de aparatos*, este *macro-aparato* es simplemente un *medio* -entre otros- que está ahí *disponible* para la *libre*

[6] Ver Anders G. (1979) *Die Antiquiertheit des Menschen*. I. Wien 5fte Aus. Verlag C.H. C.H. Beck oHG, Munchen, 2012. Ver también, Anders G. *La obsolescencia del hombre*, Vol. I. *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, trad. al esp. Pérez J.M., Valencia, Editorial Pre-Textos, 2011. Prólogo a la 5ª edición. En adelante todas las citas se hacen a partir de esta última edición. Ver además, Anders G. *Hombre sin mundo*, Valencia, Editorial Pretextos, 2007. Se trata de una obra filosófica que reúne y estudia los textos consagrados de grandes escritores y artistas: Brecht, Broch, Döblin, Heartfield, Grosz y Kafka.

[7] Ver *Id. Ibid.*, 25.

[8] Ver *Id. Ibid.*, 20.

fijación de una finalidad determinada. Lo que ocurre en *esta óptica* es que el *sistema aparato* es *nuestro mundo*. Y recuerda Anders: "[...] *mundo* es algo más que *medio*", "categorialmente es otra cosa". [9]

La suma de cada una de las advertencias y exigencias señaladas por Anders respecto del texto de su obra hace que aparezca un fenómeno muy poco apreciado en el mercado actual de las publicaciones: un "estilo inactual de exposición". [10]

Sin embargo, la ocasión privilegiada de poder realizar varias reediciones de su obra en dos volúmenes, permitió a Anders corregir significativamente el *subtítulo original* de su obra: "*Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*" y, entonces, colocar en su reemplazo: "*Sobre las metamorfosis del alma en la época de la segunda revolución industrial*". [11] Ahora bien, señalado esto, podemos preguntarnos hoy ¿en qué consisten estas *metamorfosis del alma* respecto de las características de una época histórica como la nuestra? El propio Anders ha respondido anticipadamente. Desde el punto de vista que concierne, ante todo, a *la época actual* parece posible reconocer dos síntomas: por una parte, (1) la *agudi-*

zación y la *ampliación* crecientes del orden de aparición y circulación de los más diversos *productos tecnocientíficos*; (2) una relativa imposibilidad para estar continua y completamente *actualizados* respecto de los resultados de los diversos y numerosos *productos tecnocientíficos* disponibles.

Anders declara que, como consecuencia de las características señaladas, se instala una cadena de reemplazos sucesivos de productos que se proponen como más refinados y eficaces que los anteriores en plazos temporales cada vez más cortos. Este dispositivo presupone una enorme *plasticidad* en el hombre que consume y administra -en diversos sentidos- dichos productos. Sin embargo, el ejercicio eficaz de la *plasticidad* mencionada no puede evitar que aparezca una peculiar *disimetría* por un lado, entre *la necesidad* de seguir el ritmo de la transformación que se impone a los *productos tecnocientíficos* en circulación y utilización y, por otro, nuestra *propia capacidad de asimilación y operación* sobre éstos.

Una mirada no menos atenta descubre en nuestra situación una peculiar pasión y una libertad *prometeicas* que impulsan

[9] Ver *Id. Ibid.*, 20.

[10] Ver *Id. Ibid.*, 25.

[11] Ver *Id. Ibid.*, 32.

a producir siempre *algo nuevo* que, a su vez, reclama una *renovada plasticidad*. Y aquí Anders se pregunta si *esta plasticidad* humana puede ser *manipulada indefinidamente* [12] y esto mismo implica otra cuestión no menos importante, a saber: si el hombre mismo puede ser *remodelado* también del mismo modo.

Parece, además, que esta última cuestión no es ante todo y solamente metodológico-epistemológica sino, más bien, *antropológico-ontológica* en el sentido de verificar de manera *epocal* un discernimiento sobre los límites de las capacidades y del *estatuto* del hombre.

2. DEL PASAJE DEL ORGULLO PROMETEICO A LA VERGÜENZA PROMETEICA

Anders estima que lo que se puede llamar el *orgullo prometeico* comporta al menos dos operaciones: por una parte, la producción de *dispositivos tecnocientíficos* cada vez más poderosos y refinados en términos de resolución; por otra parte, una voluntad de rechazar un conjunto de *límites* para el hombre que proceden del carácter *dado* de su naturaleza humana finita, el denominado *natum esse*, el ser

nacido, el hecho de que *procedemos* no sólo de *otros seres*, sino que, además, como efecto de nuestro nacimiento podemos recibir un número de determinaciones y limitaciones más o menos severas en términos de disposiciones o aún enfermedades que heredamos en el orden psico-biológico-social y, no menos, también recibimos aquellos límites que proceden de las características de una época histórica y una cultura dadas.

En atención a este estado de cosas mencionado surgió la propuesta de un hombre que *se hace a sí mismo*, en cuanto a la realidad de *un hombre autónomo* que, por una parte, intenta *tecnocientíficamente* llevar lo más lejos posible los *límites* que *le impone lo dado* en el orden individual de su propia naturaleza humana respecto de las *enfermedades*, los *dolores*, los *sufrimientos*, su peculiar *desamparo*, así como *las formas deletéreas* que puede instalar en su existencia el *aislamiento* que habrá que distinguir cuidadosamente de la *soledad* y, en el límite, el *factum* de su propia *muerte* y; por otra parte, todo aquello que se le impone como límites que proceden de la realidad histórica de un orden político-social y del desarrollo de su participación activa en un Estado de derechos y deberes ciudada-

[12] Ver *Id. Ibid.*, 33.

nos que garantice no sólo su libertad sino sobre todo la realización de su bien propio en términos de su perfección humana posible. [13]

Sin embargo, en otro sentido es manifiesto que ante la *performance* de determinados *aparatos tecnocientíficos* producidos por el hombre, en cuanto a *fuerza, velocidad y precisión* el hombre se experimenta a sí mismo inferior a sus resultados operatorios tecnocientíficamente. De este modo, se inicia un proceso de *desertización del hombre* y por esta vía, entonces, este hombre comienza a *emigrar* al *sistema de valores* de los instrumentos tecnológicos y de sus resultados específicos. [14]

Admitido esto, hay algo más grave aún: una forma de *la vergüenza prometeica* hace que el hombre se experimente en

su ser humano no sólo como un *aparato con otros aparatos* sin duda mucho más *refinados y eficaces operatoriamente* sino que, además, este hombre se descubra a sí mismo como un *ser aparato para otros aparatos*. [15]

Anders sostiene que el proyecto de la *Human Engineering* aplicada al hombre – en el sentido más amplio– de ninguna manera está preocupada por estudiar y discernir lo que la *naturaleza del hombre* es sino que, ante todo, quiere conocer los niveles de posibilidad e inestabilidad hacia los cuales su realidad humana puede ser *operada* a fin de desplazar y conocer su *performance* en una eventual relación con nuevos aparatos tecnológicos. Se trata, en el límite, de contar con un *ser del hombre para los aparatos y sus promesas*. [16]

[13] Ver Vigo A. *Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional en Filosofía de la acción. Un análisis histórico sistemático de la acción y la racionalidad en los clásicos de la Filosofía* (Gustavo Leiva Editor), Madrid, Universidad Autónoma Metropolitana-Editorial Síntesis, 2008. pp. 53-85.

[14] Ver Anders G., *Ob. cit.*, 41. Aquí se verifica lo que Anders denomina la "*Dingscham*", la vergüenza por parte del hombre prometeico de no ser en sus operaciones tan perfecto o eficaz como lo son –de manera creciente– los productos o instrumentos que él mismo produce. Este estado espiritual y el proceso que comporta ha sido denominado *Verdinglichung*, traducido ordinariamente como *reificación* y, más recientemente, *cosificación*, pero en ambos casos con un significado antropológico idéntico. La idea de lo que Anders quiere decir aquí queda ejemplificada en la expresión verbal de un oficial de la Fuerza Aérea Norteamericana, instructor de vuelo, dirigida a sus jóvenes cadetes: "el hombre, tal como ha sido creado por la naturaleza, es una *faulty construction*, una construcción fallida". Ver Anders G. *Ob. cit.*, p. 47. En resumen: en la medida en la que un hombre conduzca un dispositivo extremadamente tecnificado como un avión de combate u otro actual de uso civil, *su realidad humana* debe ser considerada siempre como una fuente –más o menos trágica– de posibles de errores.

[15] Ver Anders G., *Ob. cit.*, 48.

[16] Ver *Id. Ibid.*, 54.

3. EL RETO DEL POSTHUMANISMO

Michele Farisco en su bello libro titulado *Ancora uomo* [17] ha estudiado de manera amplia y acuciosa el fenómeno del llamado *posthumanismo*, y lo ha hecho en una perspectiva a *doble faz*: científica y la antropológico-filosófica. [18]

Farisco señala que el término *posthuman* fue utilizado explícitamente por primera vez por Ihab Hassan en relación con los trastornos antropológicos del s. XX. Hacia fines de los años 70. Este autor escribía:

"[...] en el estado actual, el *posthumanismo* podría aparecer de manera diversa como un dudoso neologismo, el último slogan, o simplemente como otra imagen del odio recurrente del hombre hacia sí mismo. Sin embargo, el *posthumanismo*

podría también aludir a un potencial de nuestra cultura, referirse a una tendencia que intenta ser algo más que una moda [...] debemos comprender que la forma humana –incluso el deseo humano y cada una de sus representaciones externas– debe cambiar radicalmente y que, por tanto, debe ser concebida de nuevo [...] quinientos años de humanismo deben encaminarse hacia un final, de tal manera que el humanismo da luego algo de sí que debemos sin reserva alguna llamar *posthumanismo*". [19]

Posteriormente, hacia el comienzo de los años ochenta, el término *posthuman* se afirmó junto al término *transhuman*, en ciertos estratos de la teoría robótica [20] y de la literatura denominada *fantacientífica*. Por otra parte, el término *posthumano* adquirió relieve propio en el ámbito de la teoría y de la praxis artística. [21]

[17] Ver M. Farisco. *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*. Vita e Pensiero (PV), Milano, 2011.

[18] Ver *Id.*, *Ob. cit.*, II. *È morto l'Uomo ¡Vivano gli uomini!*, 2. Genesi della nozione di *posthuman*, p. 61-67. III. *Declinazione del postumanesimo*. pp. 69-122.

[19] Ver Hassan I. *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?* In Benamou M., Caramella C. (eds.) *Performance in Postmodern Culture*, Coda Press, Madison, 1977. p. 212. Citado por Farisco, *Ancora uomo...Ob. cit.* p. 61.

[20] Señala Farisco que los primeros lugares de formulación del concepto de *transhuman* entendido como fase de transición hacia una forma de vida posthumana, es decir por lo menos postbiológica, se pueden reconocer en Gibson W. *Neuromanie*, trad. it. Crossato G. e Sandrelli S., Nord. Milano, 1984; Drexler F. *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, Anchor Books, 1987; Moravec H. *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, Harvard University Press, 1988; Huxley J. *Eugenic in Evolutionary Perspective* in "Perspectives in Biology and Medicine", 6, (1963) 2, pp. 155-187.

[21] Farisco señala para una panorámica de la estética del término *posthuman* a Deitch J. (1992). *Posthuman*, Idea Books, Amsterdam, Macri T. *Il corpo postorganico. Sconfinamenti della performance*, Genova, Costa e Nolan, 1996.

Jeffrey Deitch fue el curador de una muestra denominada *Posthuman* que se presentó en el Museo de Arte Contemporáneo de Laussane en 1992 y, en octubre del mismo año, la muestra se ofreció en el Castello di Rivoli, en Torino. Si, como conviene aquí y propone Farisco, se dejan *metodológicamente* de lado los contenidos específicamente artísticos del evento, resulta muy importante destacar la síntesis de Deitch que aparece en el Catálogo de la muestra en Torino:

"El mundo emergente en el cual la cirugía plástica, la reconstrucción genética y la incorporación de componentes electrónicos se convierten en una praxis común, bien pronto podrá ser asumido como un estadio ulterior de la evolución darwiniana del ser humano. Tales innovaciones tecnológicas comenzarán también a alterar radicalmente la estructura de las interacciones humanas [...] La era moderna podría ser definida como el período del descubrimiento del yo, la era postmoderna, en la cual vivimos, puede ser entendida como un período transitorio de desintegración del yo... quizá la era post-humana que

comienza a entrecruzarse en el horizonte estará caracterizada por la reconstrucción del yo". [22]

A partir de esta enunciación, Deitch señalaba *la necesidad* de una *nueva ética* y una *nueva antropología*. [23]

Como advierte Farisco, aquí no se trata del hecho de *una corriente estética* entre otras ni, tampoco de una más o menos exaltada *moda tecnófila*. [24] Lo que aquí ya está *en juego* es un *cambio antropológico* sostenido por "el impacto actual de las tecnociencias, en especial: los aportes de la robótica, la informática y la bio-neuro-tecnología en la configuración de una subjetividad actual". [25]

El hecho nuevo antropológicamente significativo es *el itinerario* hacia una *subjetividad híbrida, conjuntiva*, y lo que es preciso recoger –señala Farisco– es que el proceso de *reconstrucción del yo* no se desarrolla solamente en el plano *teórico* sino que lo hace en el plano más inmediato de las experiencias de los desarrollos biotecnológicos que conciernen a la *identidad corpórea humana* y, junto con

[22] Ver Vettese A. *Capire l'arte contemporanea dal 1945 ad oggi*. Torino, Umberto Allemandi e C., 1998, p. 299.

[23] Ver Farisco M., *Ancora uomo...Ob. cit.*, p. 62.

[24] Ver, *Id. Ibid.*

[25] Ver, *Ibid.*

ella, que pertenecen a *la identidad psicológica y espiritual* vía injertos de órganos no-humanos, implantes tecnoinformáticos en el cuerpo humano, etc. y, por este camino, al inicio de *un proceso de virtualización del cuerpo humano* como una entidad cada vez *más autónoma* de modo tal que a través de una multitud y diversidad de prácticas que se aplican al cuerpo del hombre, *se expresa una necesidad actual* de los seres humanos de *hacerse artífices de sí mismos*.

En todo caso, el punto a destacar consiste en que aquí se trata de *una voluntad* que deliberadamente *no* presupone una *identidad previa*, una *forma sustancial* y una *sustancia* correspondiente sino, ante todo, *la realidad de un proceso inestable y continuo de construcción y de transición* no simplemente líquido sino *magmático* "con algunas zonas francas de solidificación". [26]

Conviene recordar que el concepto de *posthumano* se manifestó primero en *la experiencia del arte*.

Lo importante -indica Farisco- es advertir el vínculo que atraviesa horizontalmente la *deshumanización* del arte, la *deshumanización tout court* y la *tecnologización* del mundo, advertida y señalada por Jacques Ellul en su obra sobre la técnica. [27] En efecto, el estudioso declara allí que hemos pasado "de *un mundo orgánico* en el cual la *simbolización* era una función adecuada y correspondiente con el ambiente, a *un sistema tecnológico* en el cual *la creación de símbolos* no tiene ni lugar ni sentido". Parece manifiesto, entonces, el carácter *antihumano e inhumano* que *puede* asumir lo *posthumano*. [28]

4. ¿SOMOS VERDADERAMENTE POSTHUMANOS?

Esta pregunta no sólo pertinente sino incisiva es propuesta por Farisco en su obra citada [29], además esta pregunta se inserta en un capítulo final de su obra que lleva por título *Siempre el hombre*.

[26] Ver Farisco M., *Ob. cit.*, p. 63, particularmente p. 67.

[27] Ver Ellul J. *L'empire du non sens. L'art et la société technicienne*, Paris, P.U.F., 1980.

[28] Ver la reserva que señala Farisco en su obra citada, p. 65. Sin embargo el Autor admite que en el caso de Ellul así como de Anders, se trata de una señal atendible respecto de los riesgos no sólo *semánticos* sino *antropológico-ontológicos* del *sistema tecnológico*. Conviene no olvidar la cita de Ellul. (1954) *La técnica. Rischio del secolo*, trad. it. di C. Pesce. Milano, 1968, p. 145: "la técnica se apresta a *rehacer* enteramente la vida en su conjunto *porque estaba hecha mal*".

[29] Ver Farisco M., *Ancora uomo...Ob. cit.*, Capítulo sexto, pp. 195-215.

La primera *restricción* respecto del itinerario que supone el prolijo examen histórico conceptual de la noción de *posthumano*, consiste en admitir que referirse a la expresión *posthumano* en términos unívocos es *casí* imposible y que, por lo menos, resulta *reductivo*. [30]

Si, por otra parte, el examen se limitara a las dos concepciones principales y notoriamente discutidas actualmente: *posthumanismo* y *transhumanismo*, habría que señalar inmediatamente que el denominado *transhumanismo* concibe lo *posthumano* como el resultado final de la *superación del hombre* tal como es actualmente, afirmando como *principio intrínseco* del ser del hombre *su despliegue* en el proceso del devenir.

Por su parte, el *posthumanismo* -que fuera definido en su ascendencia *evolucionista*- concibe lo *posthumano* como la designación del ser del hombre en términos de "*devenir en relación*", donde sin embargo y en última instancia *no* parece tutelarse completamente la *prioridad del ser sobre el devenir* en los procesos de su desarrollo y su relación con diversos productos tecnológicos.

El riesgo explícito en la primera aproximación se halla implícito en la segunda y consiste: (1) en *no reconocer la especificidad del sujeto*; (2) *sacrificar la identidad a la "indistinción"*, la cual -respecto de las visiones *dualistas* y *dialécticas* del cuerpo humano y a favor del prestigio completo de *la mente*- corre peligro de incurrir en la *denigración de lo humano* y en la afirmación de *lo humano incorpóreo*.

Se ha subrayado justamente que la perspectiva *posthumanista* se apoya en una epistemología *post-positivista* y *anti-realista*, en el sentido de que según esta última el conocimiento no es la *aprehensión* y el *reconocimiento* de la realidad objetiva sino, ante todo, *una modalidad constructiva* de la misma realidad.

Como se recuerda, en el ámbito de la teoría social contemporánea -tanto en los *Social Science Studies* cuanto en el de los *Cultural Studies*- las categorías usuales hacen referencia a la unión continua e invasiva de *naturaleza* y *artificio*. Este hecho hace que dichas realidades se denominen *híbridos*, *cuasi objetos*, *cyborgs*, mientras que los "eventos" que ponen en acto tales realidades se llamen "*implosiones*" y "*superación de confines*". [31]

[30] Ver *Id.*, *Ob. cit.*, p. 195.

[31] En esta perspectiva de análisis Farisco cita a Winner L. *Resistance is Futile: The Posthuman Condition and its Advocates* in H.B. Baille - T.K. Casey (eds.), MIT. Cambridge Mass, 2005. p. 396.

Parece, entonces, que la reflexión sobre el *posthumanismo* conduce a una salida *nominalista* en el sentido de que *las diferencias* entre hombre, animal y máquina -homologadas en la ley común de la *transformación, hibridación*- se resuelven en *transformaciones lingüísticas* en lugar de proceder de *distinciones ontológicas*. Se percibe, además, una dinámica de *disolución de la identidad* que naufraga en el *flujo de las mutaciones híbridantes*. En este punto, Farisco subraya la posibilidad de una *condición paradójica*, a saber: que sean *tutelados sólo los mutantes*, es decir aquellos que se hallan en *continua mutación* [32] por sobre aquellos que no han mutado.

En esta perspectiva de análisis *anti-realista*, el hombre ya no es definido por una *propiedad común* o *esencia* sino que la única condición que se reconoce *común* a todos los hombres es, precisamente, la de *ser un resultado* de continuas *prácticas de construcción/modificación artificiales*. [33]

Así, entonces, el elemento común de las diversas expresiones de *lo posthuma-*

no es la concreción de cada forma de ser como una *concreción temporaria*. De tal modo, cualquier intento de formular una *constante* o bien una *estabilidad ontológica* es considerado un *artificio indebido*, el cual -se dice- procede de una *interpretación cultural* de la *naturaleza humana* en lugar de percibir en ella un carácter intrínseco.

Pero hay más y más grave aún: la *normalidad-estabilidad identitaria* reconocible en los diversos humanismos es entendida por el *posthumanismo* como consecuencia de la *exclusión del otro*, en suma: como una operación solipsista arbitraria.

Sobre la base del pensamiento de G. Deleuze el *posthumanismo* intenta afirmar un *continuum* a través del mundo mineral, vegetal, animal, o bien un *igualitarismo posthumanístico* allí donde, precisamente, la visión humanista proponía una concepción disyuntiva de la relación hombre-mundo enriquecida por la experiencia y la teoría de un orden jerárquico en las relaciones de ser de las diversas realidades que componen el *hólon* dinámico hombre-mundo.

[32] Ver Sommaggio P. *Uomo postumano. I rischi di uso ideologico della genetica* in "Diritto e Questioni pubbliche", 8, 2008. pp. 213-247.

[33] Ver en un sentido rigurosamente metafísico y especialmente atento a los retos del pensamiento contemporáneo sea filosófico sea científico, Forment E. *El acto de ser en la distinción hombre persona de Santo Tomás de Aquino* [en línea] *Sapientia*, Vol. 71, Fasc. 237, 2015. Disponible en <http://biblioteca.digital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/acto-de-ser-distinción-hombre-persona.pdf>.

Conviene recordar –de la mano de Farisco– que el *posthumanismo* –de ascendencia evolucionista y deleuziana– se concibe como Zoé más que como Bíos, es decir *Vida simplemente* que *engloba* toda expresión humana y que, como tal, impide la pretensión de una identidad estable y reconocible ontológicamente.

Una formulación sintética de lo *posthumano* contiene la absolutización de la *hibridación* como tal y, además, la *confusión* con el otro que implicaría la anulación de *toda forma identitaria definible*.

Las intenciones explícitas del posthumanismo han sido las de *liberar* la identidad humana de *todo artificio metafísico*, de *todo procedimiento categorial* elaborado a fin de interpretar e inmovilizar la *esencia*. Sin embargo, sería prudente examinar *las pretensiones* del *posthumanismo* respecto de la verificación de sus resultados. Pensamos aquí en las observaciones críticas documentadas en el importante trabajo de A. Miah. [34]

Por su parte, la retórica *transhumanista* está fundada sobre la separación y la

sumisión de la Zoé. En efecto, ésta primero debe ser *transformada* y después *trascendida* a favor de la *multitud de formas posibles* que el hombre está en condiciones de darle a Zoé, la Vida desnuda, a través de la polifonía de su *hacer tecnocientífico*.

Llegados aquí, convendría recordar –con igual modestia que rigor– que el *devenir* debe ser *devenir de algo o de alguien*; que el *devenir* sin duda comporta una *forma*, pero que ésta, tal como reconoce Pierre Hadot: “[...] no es *Gestalt*, una configuración inmóvil sino *Bildung* esto es *formación y crecimiento*”. [35]

5. LAS PROPUESTAS DEL TRANSHUMANISMO

En el Seminario intensivo dedicado a la noción de “*transhuman*”, desarrollado en la Universidad de Yale, el 26 de junio del 2003, Nick Bostrom, Profesor de Filosofía de Oxford –quien aparece como el mayor teórico del “*transhuman*”– ha indicado una serie de definiciones sobre lo *transhumano*: [36]

[34] Ver Miah A. *A Critical History of Posthumanism* in Gordijn R. Chadwick (Eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer Science + Business media V.V. Dordrecht, 2008. pp. 71-94.

[35] Ver Hadot P. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Collection NRF, Essais, Paris, Gallimard, 2004. p. 260.

[36] Ver Farisco M., *Ob. cit.*, pp. 168 ss.

"*Transhumanismo*": "El movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y el deseo de *mejorar* fundamentalmente *la condición humana* a través de la razón aplicada al desarrollo de tecnologías -disponibles y futuras- a fin de *eliminar el envejecimiento e incentivar capacidades humanas intelectuales, físicas y psicológicas*". [37]

Además, el "*transhumanismo*" comporta "el estudio de las ramificaciones, las promesas y los peligros potenciales de las tecnologías que harán *superar las limitaciones humanas fundamentales*, así como *los problemas éticos* involucrados en el desarrollo de tales tecnologías". [38]

En relación con la diferencia entre *transhuman* y *posthuman*, Bostrom define al primero como "alguien con capacidad moderadamente desarrollada" [39] y al segundo, como "alguien cuyas capacidades de base *exceden* de una manera tan radical aquellas capacidades propias de las criaturas humanas hoy que éste no pueda ser inequívocamente humano respecto de nuestros estándares corrientes". [40]

En consecuencia, el *posthumano* es un *transhumano* que ha llegado a un estadio evolutivo *que ya no es humano* como resultado de diversos apoyos (tecnológicos) externos e internos: *Nanotecnología molecular, Ingeniería genética; Inteligencia Artificial, medicamentos para el control de los estados de ánimo; terapias anti-envejecimiento; interfaces neurológicas; instrumentos para la gestión de la información; medicamentos para el incremento de la memoria; computador portátil endosable; innovaciones de carácter económico; técnico y cognitivo.*

A partir del Manifiesto de *The Transhumanist FAQ*, redactado por Bostrom, en el 2003, [41] la *vida posthumana* se caracteriza por los siguientes rasgos:

- *una mejor calidad*: el hombre no deteriorará con la edad, sino que adquirirá una indefinida juventud y vitalidad;
- *una mejor capacidad intelectual*: cada uno será más inteligente que cualquier genio actual;

[37] Ver <http://www.nickbostrom.com/ppt/introduction.ppt>. Aquí aparece el texto presentado en el Seminario de Yale, citado por Farisco M., *Ob. cit.*, p. 168, n.5.

[38] Ver Bostrom N., *Ibid.* La cursiva en el texto es nuestra.

[39] Ver *Id. Ibid.*

[40] Ver *Id. Ibid.*

[41] Ver Bostrom N. *The Transhumanist FAQ*; v 2.1, 2003, Disponible en: <http://www.transhumanism.org/index.php/WTAFaq/>.

- *una mejor calidad del cuerpo*: si aún se tuviera un cuerpo físico, se estará en condiciones de *modificarlo según los propios deseos*; se podrán efectuar copias de seguridad de sí mismo y transmitir las a la velocidad de la luz;

- *una mejor capacidad sensorial*, facultad y sensibilidad especiales: nuevas modalidades cognoscitivas y mejor sensibilidad para la música, el humor, el erotismo, la espiritualidad, la belleza...;

- *un autocontrol afectivo*: mejor bienestar subjetivo, autocontrol, capacidad para *elegir* las propias emociones, por ejemplo conservando el vínculo romántico con el propio *partner*, "ajado por el tiempo".

Hay que subrayar que de este *escenario teórico* -que constituye el trasfondo a imponentes empresas económicas tales como la *criónica*, *life-extension*, una cierta dirección de la *nanotecnología*- emerge *una tecnología* subordinada al único fin de *implementar el bienestar del individuo humano* a través de *la corrección de los errores y los límites de la naturaleza humana*. La progresiva intrusividad de la tecnología y la consecuente *hibridación hombre-máquina* son subordinadas al control superior del sujeto humano.

Por otra parte, se declara que la *contingencia* y la *causalidad* serán *eliminadas* en nombre de la omnisciencia de un ser -el *posthuman*- para quien en adelante *trascendencia, esperanza y fe* son sólo *absurdidades* ligadas a retrógradas visiones pre-científicas del mundo. En suma: *la tecnología ahora sirve para corregir la naturaleza madrastra*, la cual ha tratado al hombre de manera severa convirtiéndolo en prisionero de límites demasiado estrechos frente a los cuales el hombre *tiene el deber moral de rebelarse* con la propia *inteligencia tecnocientífica*. [42]

Ahora bien, si esto es así -indica Farisco- los teóricos del *transhuman* quedan "encerrados dentro de los límites demasiado estrechos de los antiguos dualismos *hombre-naturaleza*; *cultura-naturaleza*, también dentro del *dualismo* reciente *hombre-máquina*, ya que la relación entre ambos no es *conjuntiva-hibridativa*, sino simplemente *sustitutiva*. En efecto, este *posthuman*, como señala agudamente el título del libro de Moravec dedicado a la Inteligencia Artificial -*Mind Children*- es sólo hijo del ingenio humano que, según los teóricos del *transhumanismo*, se convertirá en protagonista de *un parricidio epocal*: la muerte del hombre y el nacimiento del *post-hombre*. [43]

[42] Ver Farisco M., *Ob. cit.*, p. 169.

[43] Ver *Id.*, *Ob. cit.*, pp. 169-170.

Según la opinión de Marchesini, [44] en los términos precedentes, el *transhumanismo* y el *posthumanismo* terminan utilizando formas más o menos fraudulentas de *hiperhumanismo*, ya que su fin es *mejorar indefinidamente* -hasta cambiarlas en otra cosa *esencialmente superior-las capacidades humanas actuales* a través de una obra de *potenciamiento-retorcimiento* de la condición humana. [45]

Señala Farisco, con razón, que la alteración tecnológica es tal que no se excluye -más bien lo contrario- un futuro respecto del deceso del hombre biológico -como lo conocemos actualmente- para dar paso al *nuevo ser ¿humano post-biológico, post-orgánico, post-identitario, post-humano* (post-real)? [46]

6. CONTRA LO INHUMANO

Parece que *el límite mayor* que presenten las posiciones *transhumanistas*, así como el concepto de *posthumano*, está

representado -en opinión de Farisco- [47] por la tendencia a proponer *la dimensión corpórea* del hombre como *un lastre y un límite* que sería necesario *redefinir* y, tendencialmente, eliminar para, así, alcanzar un estadio evolutivo correspondiente digno de las *extraordinarias capacidades mentales* del ser humano. [48] Es también Farisco, quien declara que "detrás de esta oposición al *cuerpo humano* -que en ciertas expresiones puede llegar a *su desprecio*- se anida una *concepción dualista* para la cual lo que verdaderamente señala la *identidad humana* es *sólo la mente*". Ahora bien, los resultados recientes de las investigaciones de las ciencias neurobiológicas han demostrado *la imposibilidad* de concebir la *mente humana* como una realidad *desvinculada* de *su cuerpo vivido*. Más aún, sobre el plano filosófico es posible afirmar *el carácter imprescindible del cuerpo humano* para intentar la definición de la identidad compleja del hombre. [49]

Entre los teóricos actuales del *transhumanismo* -en términos no necesaria-

[44] Ver Marchesini R. *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009.

[45] Ver Dey M. *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, trad. it. M. Tavasannis, Felinelli, 1997. pp. 320-334. Ver especialmente el Parágrafo I, del Capítulo Sexto. *La politica cyborg del corpo: obsolescenza corporea ed esse postumani*. Allí se lee: "Hay algo absolutamente norteamericano en esta filosofía hecha de expansión sin límites, autotransformación, tecnología inteligente, orden espontáneo y optimismo dinámico que reconcilia el *reduccionismo mecanicista* de las teorías de la inteligencia con *el celo evangélico y siempre positivo para el potencial humano*".

[46] Ver Farisco M., *Ob. cit.*, p. 171.

[47] Ver *Id.*, *Ob. cit.*, espec. p. 179.

[48] Ver *Id.*, *Ob. cit.*, p. 172.

[49] Ver *Id.*, *Ob. cit.*, p. 173.

mente *postbiológicos*- es preciso citar a K. Hayles, quien ofrece instrumentos conceptuales precisos para encuadrar *la cuestión del cuerpo humano* en relación con los problemas provocados ya por las tecnologías recientes. La pensadora norteamericana se aparta, con razón, de la posición de Foucault, quien *reduce* el cuerpo humano a una simple *práctica discursiva*, y afirma con vigor que los cuerpos humanos tienen una *concreción corpórea* que de ninguna manera puede ser disuelta en la realidad del *discurso*. Esta *concreción* del cuerpo humano de la que habla Hayles es una *concreción singular*, la cual se expresa en su conocida distinción entre *body*-cuerpo- y *embodiment*-corporeidad o encarnación- y, en tal sentido, declara Hayles: "la *corporeidad* difiere del concepto de *cuerpo* por el hecho de que *el cuerpo* es siempre normativo respecto de cualquier conjunto de criterios [...] Diversamente del cuerpo, *la corporeidad* es contextual, correlativa a la especificidad del lugar, del tiempo, de la fisiología y de la cultura, los cuales en su conjunto constituyen *el contexto de la acción*. La *corporeidad* no coincide jamás con el cuerpo...". [50] Esto explica que en tanto el cuerpo humano se someta a

prácticas de normalización -como es el caso del diagnóstico médico, que transforma el cuerpo humano en una realidad *registrable*- la *corporeidad* es siempre contextual, específica, contingente, original. Y por todo esto es *irreducible* a la información. Y así, mientras el cuerpo humano puede desaparecer -no sin signos de protesta- a través de la información acuciosa de sus datos, la *corporeidad* *resiste* porque se halla indisolublemente ligada a las circunstancias y, entonces, a *la historia* de una persona". [51] Por otra parte, la *irreductibilidad* de la corporeidad a los términos de la mera información implica la *irreductibilidad del mismo cuerpo* a una suma de información, ya que a causa de su concreción *la corporeidad* debe encarnarse en una dimensión material específica, la cual no puede concebirse como *un simple pedazo de materia inerte* como lo demuestran -Merleau Ponty y también Bourdieu- sus *prácticas incorporadas*, aquellas acciones codificadas por la memoria corpórea como *performances* y repetidas hasta convertirlas en *habituales*, p. ej. la dactilografía. [52]

Si esto es así, el *cuerpo humano* se manifiesta como *necesario* para que se dé

[50] Hayles K. *How We Became Posthuman? Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999. p. 196.

[51] *Id.*, *Ob. cit.*, pp. 197-198.

[52] Para el punto expuesto aquí ver Farisco M., *Ob. cit.*, p. 174.

una *corporeidad* del hombre, y es imprescindible para que se pueda hablar de *un hombre*. [53] Finalmente, como concluye Farisco, la lógica interna del *transhumanismo* implica la *subordinación* de la *naturaleza* entendida como *lo que se da* – interna o externamente al hombre– a la *cultura* entendida como acción transformadora del hombre, ante todo, en términos de *in-estabilidad* por sobre la *estabilidad* y, a su vez, la *estabilidad* traducida en dispositivos tecnocientíficos que configuren por intrusión cada vez más completamente la naturaleza humana.

Es preciso señalar aquí filosóficamente lo que Farisco llama un error de perspectiva según el cual se afirma que "el pensamiento (la actividad intelectual) esencialmente es *manipulación racional de símbolos mentales o de ideas*". [54] Ahora bien, si el pensamiento fuera efectivamente *sólo* una manipulación mental –la cual la *Filosofía de la Mente* define como "*funcionalismo computacional*", la estructura sobre la cual está implementado podría ser –de manera indiferente– *biológica o electrónica*, de modo tal que el

cerebro humano sería, finalmente, *sólo un soporte accidental y no necesario* para la inteligencia humana.

Marchesini ha visto con toda claridad el *límite insuperable* de la Inteligencia Artificial que la hace esencialmente diferente de la Inteligencia Humana y no comparable con ella: se trata del hecho de que la Inteligencia Artificial está implementada en términos de "sistemas formales", según las reglas de la lógica binaria y del álgebra de Boole. Ahora bien, *un sistema formal* no presenta (a) *ambigüedades, matices*; (b) es independiente del *medio*, (c) puede ser tratado por medio de algoritmos y, entonces, explica sincrónicamente. [55]

Un sistema formal presenta una estructura binaria del tipo *todo o nada* –como fue el caso de la máquina de Turing– y su validez lógica *no* depende del medio sobre el cual es implementado. Para los sistemas formales se habla de *isocronía y autoreferencia*, de modo que dichos sistemas para funcionar no tienen nada que aprender fuera de sí mismos. [56]

[53] Ver las reservas importantes respecto de las conclusiones de Hayles que expone puntualmente Farisco, *Ob. cit.*, pp. 174–175 en el sentido en que Hayles sostiene que la *plasticidad* del hombre *no requiere un sí mismo esencial*.

[54] Ver Haugeland J. *Intelligenza artificiale: el significato di un'idea* (1985), trad. it. di Sala V., Torino, Bollati Boringheri, 1998. p. 11.

[55] Ver Marchesini. *Post-human. Verso nuove modelli di esistenza*, Torino, Bolati Broingheri, 2002. p. 346.

[56] Ver Farisco M., *Ob. cit.*, pp. 176–177.

Resumiendo drásticamente las condiciones de la inteligencia del hombre sobre el texto de Pepperell, donde este autor dice conciencia, Farisco dice inteligencia, y éstas son: [57]

1. La inteligencia no es reductible, no está exclusivamente restringida al cerebro.

2. La inteligencia es función de un órgano no un órgano.

3. No se puede comprender la inteligencia estudiando sólo el cerebro.

4. La mente y el cerebro actúan conjuntamente para producir la inteligencia. No hay pensamiento puro *aislado del cuerpo*. Para funcionar *el cerebro debe necesariamente estar conectado con el cuerpo* [...] La inteligencia es un resultado que emerge de la cooperación de un cerebro y de un cuerpo; *nosotros pensamos con todo el cuerpo*". [58]

Parece posible, entonces, concluir que el pensamiento humano es *un fenómeno complejo y no reductible* a una *implementación artificial* que tome en cuenta solamente el aspecto *abstracto-racional*. "El pensar se genera a partir de la confluencia de factores, niveles y dinámicas bastante

más complejas: (1) de la vasta e intrincada organización del encéfalo; (2) de sus vínculos con el cuerpo entero, el cual percibe, siente, absorbe informaciones y reacciona frente a éstas; (3) de las interacciones constantes con el ambiente en el cual el cuerpo está inmerso y se mueve; (4) del fluir del tiempo que escande la vida del cuerpo, la cual es el cuerpo". [59]

Por estas razones no parece plausible *un escenario de sustitución de lo humano* por parte de *lo tecnológico* sino, más bien, la progresiva e inevitable *hibridación* de lo humano con lo tecnológico.

Conviene recordar la advertencia de Biuso: "No serán las máquinas las que se convertirán en *inteligentes* sino que será nuestro cuerpo el que asumirá en su propio interior el poder *perceptivo y computacional de las máquinas*". [60]

Dicho esto, la cuestión decisiva consiste en aclarar y precisar los límites de *la hibridación* para que ésta sea compatible con una identidad *abierta* del hombre y con la indeclinable tutela de *su dignidad personal*.

[57] Ver *Id. Ob. cit.*, pp. 179-180. Farisco advierte que donde Pepperell habla de conciencia, él se refiere a la inteligencia.

[58] Ver Pepperell R. *The Post-Human condition. Consciousness beyond the brain*, Intellect Books, Exeter, 1997.

[59] Ver Biuso A.G. *Cyborgsafia. Introduzione alla filosofia del computer*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2004. p. 33.

[60] Ver Biuso A.G., *Ob. cit.*, p. 48, las cursivas son del autor.

A partir de las ponderadas reflexiones de Pierre Lévy [61] queda claro que el papel de la informática y de las técnicas de comunicación no consiste en *reemplazar al hombre* ni tampoco aproximarse a una hipotética inteligencia artificial [62] sino en favorecer las construcciones de colectivos inteligentes en los cuales la potencialidad social y cognitiva de cada uno puedan desarrollarse recíprocamente.

Señala Farisco [63] que la Antropología de la técnica de Lévy, centrada sobre el nexo radical del cambio antropológico y el desarrollo tecnológico, tiene el mérito no menor de *reconectar la cuestión ética* retomada en términos de la *hospitalidad y del encuentro*. Lévy "entiende *lo virtual* como un nodo de tendencias y de fuerzas que acompañan una cierta situación" y allí "correlaciona lo virtual a la *dinamicidad* más que a la estaticidad, en suma: a *lo posible*, esto es a una realidad estática todavía no actualizada". [64] Lo importante aquí es que Lévy declara que la *virtualización* del cuerpo por medio de las operaciones tecnológicas no promueve y no es una "des-

encarnación" sino más bien una *re-invencción*, una vectorialización, una heterogénesis de lo humano. [65]

Sobre la base de estas premisas, Lévy propone una moral de la "hospitalidad" – propia de los hombres del desierto y de los peregrinos– mediante la *hospitalidad* aquel que está *separado*, que es *extranjero* es *acogido*, *integrado*, *incorporado a una comunidad* [...] En un mundo en constante movimiento en el cual todos son llevados a cambiar, la hospitalidad se convierte en la moral *par excellence*. [66]

Es manifiesto que aquí se hace totalmente pertinente la reserva de Farisco: ¿cuál es el límite para un proceso metamórfico que no sea aniquilamiento de la misma subjetividad? Sin duda, la distinción de Hayles entre *body and embodiment*, que evoca la conocida distinción fenomenológica entre *Körper* und *Leib* es útil aquí. En efecto, se indica así la posibilidad de *una ampliación de la identidad* en términos de *hospitalidad* y de *inclusión* a nivel de la *corporeidad* (*Leib*) como estructura de relación con la alteridad.

[61] Ver Lévy P. (1995). *L'intelligenza collettiva: per una antropologia del cyberspazio*, trad. it. Colo M. e Feroldi D., Feltrinelli, Milano, 2002.

[62] Ver Lévy P., *Ob. cit.*, p. 31.

[63] Ver Farisco M., *Ob. cit.*, p. 188.

[64] Ver *Id.*, *Ob. cit.*, *Ibid.*

[65] Ver Lévy P. (1995) *Il virtuale*, trad. it. di M. Colo-M. Di Spora, Feltrinelli, Milano, 1997. p. 73.

[66] Ver Lévy P., *La intelligenza collettiva*, *Ob. cit.*, p. 46.

Naturalmente que aparece aquí la cuestión de los límites éticos, a saber: "cuánto cambio, cuánta hibridación puede soportar el cuerpo del hombre sin comprometer la experiencia de sí mismo del hombre, sin infringir aquella corporeidad que dice siempre *autoreconocimiento*, aun de un yo abierto y hospitalario". [67]

La sustitución total o parcial del cuerpo biológico del hombre puede -sostiene Farisco- causar un proceso de simplificación carencia, un empobrecimiento de la experiencia de los sentidos, extrapolando la complejidad de su experiencia en nombre de la programación y el control del arteificio". [68]

Por el contrario, *la crispación del devenir* respecto del ser del hombre en términos tecnocientíficos, expone al hombre al peligro de una deriva *nihilista* y, en el límite, impide la proclamada *superación tecnológica* del hombre actual. Se comprende, entonces, el sentido de las advertencias de Piero Barcellona y de Bruno Romano quienes subrayan el riesgo del *posthumanismo* como una concepción

reduccionista y determinista. [69] Para Barcellona, la época *posthumana* es la del *fin de la diferencia y el tiempo de la insignificancia del lenguaje antropológico*. Así entonces, en un *naturalismo evolutivo* de integración de la naturaleza del hombre con los resultados de la técnica, *la única ley* que parece valer es la de *la guía tecnológica de la evolución* en el programa integrador *hombre-técnica*, y esto quiere decir: *superar los límites impuestos a la condición material del hombre*.

Lo *posthumano* se configura como *post-sujeto*, ya que éste será objeto de imputación del lenguaje, o de la técnica o de la economía y, en todo caso, será "una simple expresión de *lo impersonal*". [70]

Es posible compartir la opinión de Longo [71] -Farisco lo hace- en el sentido de afirmar que *una codificación completa* de la inteligencia humana a través de una reducción a *software*, teóricamente transferible también a un computador no es posible, en cuanto la mente humana se estructura según un sentido no reproducible tecnológicamente porque *se halla*

[67] Ver Farisco M., *Ob. cit.*, p. 189.

[68] Ver *Id. Ibid.*

[69] Ver Barcellona P. *L'epoca del postumano: lezione magistrale per il compleanno di Pietro Ingaro*, Troina, Città Aperta, 2007. p. 13. Ver además Romano B. *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico, Postumanesimo, "noia", globalizzazione: Lezioni 2003-2004*, Torino, Giappichelli, 2004.

[70] Ver Barcellona P., Garuffi T. *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Dedalo, Bari, 2008.

[71] Ver Longo G.O. *Il Simbionte. Prove di umanità futura*, Meltemi, Roma, p. 61 Ver además G.O. Longo. *Homo technologicus*, Meltemi, Roma, 2004.

ligada a un cuerpo determinado. La inteligencia humana es siempre una inteligencia en un cuerpo humano.

Eliminar el cuerpo biológico del hombre en términos de "*transhuman*" y "*posthuman*" como proponen algunos teóricos Bostrom, Moravec, More, como *la meta más deseable* para el hombre, de manera tal que así se saciaría *su sed de vida*, no tiene ningún sentido *humano*. Eliminar el cuerpo humano no es concebible ni siquiera como *potenciamiento* ya que supone su drástico empobrecimiento en sus relaciones interpersonales y consigo mismo reducidas a meros estereotipos.

Por otra parte, Farisco recuerda que el sentido de la existencia humana que el hombre recibe de su corporalidad junto con su inteligencia puede representar una de las principales defensas de *la titularidad de la dignidad y derechos del ser humano, impidiendo su instrumentalización*. [72] Declara Farisco: es en virtud de *nuestro cuerpo* que nosotros podemos - sin sombra de duda- reivindicar la titula-

ridad de derechos sobre nosotros mismos. Si nuestro cuerpo humano fuera *codificado* es decir: reducido a un código incorporado, será violada nuestra más concreta y profunda intimidad.

La cuestión, finalmente consiste en cómo evitar los riesgos *el empobrecimiento* de la humanidad del hombre. Quizá, admitiendo que *lo humano* no queda *reducido* al hombre solamente, ya que la *humanidad del hombre señala* desde ella misma hacia lo sobre-humano como su *tangente* e implicaría lo *posthumano* en el ser y el obrar del hombre en el orden de su perfectibilidad. [73] En todo caso, el programa *transhumanista*, particularmente en sus retos, debe ser confrontado con la realidad de *la persona humana* y la totalidad viviente de sus exigencias, su proyecto y su destino. [74]

Entre tanto, falta *lo más difícil*: hacer dialogar entre sí los aportes de las ciencias -Física, Biología, Neurociencias- y la diversidad de las Tecnociencias, con las perspectivas denominadas *humanísticas*:

[72] Ver Farisco M., *Ob. cit.*, p. 182.

[73] Ver Signore M. *La natura umana e la sfida della complessità* in P. Grassi- A. Gatti, *La natura del uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Milano, Vita e Pensiero, 2008. pp. 165-182.

[74] Ver Widow Lira, J.L. "Persona Humana y Naturaleza: los desafíos del transhumanismo" [en línea] Semana Tomista, Persona y Diálogo Interdisciplinar. XL, 7-11 septiembre 2015. Sociedad Tomista Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, UCA. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/persona-naturaleza-transhumanismo-widow.pdf>.

Filosofía, en especial la Metafísica, la Psicología, la Sociología y, no en último término, la Teología.

Habrà que reconocer -mientras que esta tarea enorme se realiza- que todo diálogo presupone *condiciones explícitas*, y que la apologética de las mutaciones e hibridaciones tecnocientíficas propuestas -no sólo teóricamente- posee una matriz *materialista operatoria* sobre el plano ontológico y *reduccionista* sobre el plano antropológico-ético. Ahora bien, si esto es así y bajo estas condiciones, cuál es el *umbral* que debería ser *traspasado* para determinar el pasaje de *lo humano a lo posthumano*. Y pregunta Farisco: "¿y si estuviéramos hablando siempre del hombre?..." El punto, en todo caso, es decisivo cuando se trata evaluar el acto de *curar* (*therapeuo*) y el acto del *enhancement* según las condiciones explicadas antes. En efecto, en el primer caso el acto médico de *curar* -desde Hipócrates- presupone la Naturaleza como un verdadero Todo y, por otra parte, la naturaleza del hombre, en una verdadera y profunda *consonancia*

con la primera. Pero hay y más hondo: *therapeuo* significa claramente intentar *curar* al hombre que sufre y, además, *honrarlo* en su ser persona dignísima a la cual *el pensar y el curar* le deben su mejor atención y compasión.

Respecto de las posibilidades y las promesas del *Transhumanismo* conviene recordar aquí el pensamiento de E. Levinas, respecto de todo lo que ya se *puede hacer* y lo que *se espera poder hacer* en materia de *enhancement* en un futuro próximo: "[...] no maten el médico que hay en cada uno de nosotros, no me refiero a aquellos que por sus estudios, han obtenido su *título* de médico, sino a la capacidad de compasión que se halla en cada uno de los hombres frente al dolor y los sufrimientos de su prójimo".

Finalmente, parece que todos los dispositivos tecnocientíficos de *enhancement* *sirven* y entonces *se ordenan a la dignidad inalienable de la persona que sufre* o todavía no son humanos.