

HUMANISMO, POSTHUMANISMO E IDENTIDAD HUMANA.

HUMANISM, POSTHUMANISM AND HUMAN IDENTITY.

Domingo FERNÁNDEZ AGIS

RESUMEN: El posthumanismo aparece amparado en la pretensión de mejorar indefinidamente las capacidades humanas, mediante el recurso a los más innovadores recursos tecnocientíficos, desde la ingeniería genética a la inteligencia artificial, pasando por la nanotecnología y la nanorobótica. Su visión optimista del uso de tales avances científicos y tecnológicos, le permite generar una ideología de progreso indefinido aplicada a la realidad humana. Los planteamientos posthumanistas introducen elementos en la definición de la identidad humana que conllevan una transformación profunda de la misma. En primer término, por la consiguiente inaceptación de las limitaciones humanas que dichos planteamientos conllevan. En el plano intelectual, el del rendimiento físico y el de la definición sexual, las transformaciones que el posthumanismo propone conllevarían que los elementos en que basamos la definición de la identidad humana, que siempre aparecen referidos a limitaciones específicas, dejarían de tener sentido. Sin embargo, en contra de lo que pueda a primera vista parecer, esa desaparición o difuminado de los límites no conduciría a una definición ni a una vivencia más satisfactorias de la identidad personal. Las promesas posthumanistas ponen de manifiesto la oscuridad que tantas veces acompaña a la aparente luminosidad. Por lo demás, todo ello plantea numerosos retos en los ámbitos de la equidad y la justicia.

ABSTRACT: Posthumanism appears protected in the pretension to improve indefinitely human capacities, through the use of the most innovative techno-scientific resources, from genetic engineering to artificial intelligence, passing through nanotechnology and nanorobotics. His optimistic vision of the use of such scientific and technological advances, allows to generate an ideology of indefinite progress applied to

human reality. Posthumanist approaches introduce elements in the definition of human identity that entail a profound transformation of it. In the first place, due to the consequent unacceptance of the human limitations that they entail. In the intellectual, the physical and the sexual, the transformations that posthumanism proposes would entail that the elements on which we base the definition of human identity, which always appear to refer to specific limitations, would have no meaning. However, contrary to what it may seem at first sight, the disappearance or blurring of the limits would not lead to a more satisfactory definition or experience of personal identity. The posthumanist promises reveal the darkness that often accompanies the to the apparent luminosity. For the rest, all this poses numerous challenges in the areas of equity and justice.

PALABRAS CLAVE: Posthumanismo, Equidad, Justicia, Derecho, Derrida, Foucault.

KEY WORDS: Posthumanism, Equity, Justice, Law, Derrida, Foucault.

“La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, incluso no es en absoluto, un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder”.
Michel Foucault, *Los anormales*¹.

Introducción

¿Es el ser humano algo que debe ser trascendido? En caso de considerar que es así, ¿esa trascendencia ha de realizarse mediante la utilización de recursos tecnocientíficos? De hacerse de ese modo, ¿puede materializarse con justicia y equidad ese intento de trascender lo humano? Estas son las preguntas a las que intento aproximarme en este trabajo, sin pretender, en todo caso, ofrecer a quienes lo lean una respuesta definitiva a las mismas.

¹ FOUCAULT, M., *Los anormales*, México, FCE, 2000, pág. 57.

Desde la perspectiva más común, derivada de una visión de la historia humana vinculada a la tradición humanista occidental, la humanidad no es sólo una especie entre otras sino que es considerada como una comunidad moral y por ello se le reconoce un valor en sí misma².

Sin embargo, hemos de considerar que las tesis humanistas que conceden un valor intrínseco a la humanidad, que absolutizan incluso ese valor y consideran que el ser humano es la única fuente de creación de valores, deben ser cuestionadas. En términos ecológicos, tales ideas conducen a un planteamiento radicalmente antropocéntrico que resulta imperativo que sea puesto entre paréntesis y corregido desde una perspectiva biocéntrica. No obstante, tomando todo ello en consideración, podemos plantearnos dos cuestiones cruciales. La primera de ellas nos lleva a preguntarnos sobre cómo integrar en una nueva perspectiva los planteamientos humanistas y posthumanistas que, en las interpretaciones menos drásticas del posthumanismo, se intenta hacer convivir. La segunda nos conduce a abordar la cuestión de si tiene sentido seguir hablando de identidad humana. Estos nuevos y esperanzadores enfoques provienen, paradójicamente, de una dolorosa vivencia de la desesperanza.

No obstante, en contra de lo que establece el tópico al uso, la experiencia que más impulso puede dar al pensamiento crítico es la insatisfacción. El asombro, al que tradicionalmente se apela en la búsqueda de un punto de partida para la reflexión, puede conducir al éxtasis inactivo o al goce contemplativo. Por el contrario, la insatisfacción posibilita con mayor facilidad que pongamos en marcha lo necesario para conducirnos a la acción transformadora del mundo y de nosotros mismos³. Pero, para ello, primero tenemos que comprender lo que realmente somos, lo que nos vincula y nos separa de la desgarradora actualidad.

Tenemos, por otra parte, una ancestral dificultad para enfrentarnos a través de la reflexión teórica a la toma en consideración de la actualidad. La actualidad es presente, no *está* presente, porque está configurada con los materiales con los que el tiempo tropieza en un instante determinado, pero actúa en ella, de forma más o menos manifiesta, el logro de un objetivo, la consecución de una meta. Sin embargo, puede

² Cfr. GONZÁLEZ ARNAIZ, G., "Bioética: entre el imperativo tecnológico y el imperativo ético", en GÓMEZ-HERAS, J. M. – VELAYOS CASTELO, C. (Edits.), *Bioética: perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid, Tecnos, 2005, págs. 139 y ss.

³ CRITTCHLEY, S., *Infinitely Demanding: Ethics of commitment, politics of resistance*. London, Verso, 2007, págs. 1-2.

asimismo suceder que la actualidad sea un presente sin acontecimiento, un mero acaecer en el que se reitera lo ya acaecido.

El acontecimiento, diríamos también, no puede ser considerado siempre como un logro. La catástrofe inesperada, la muerte que se presenta sin avisar, el derrumbe de algo que considerábamos sólidamente establecido, son acontecimientos. Sin embargo, podríamos pensar que el mayor de los absurdos se produciría si alguien los considerase logros de determinadas metas, algo que no merma en absoluto su carácter de acontecimientos en el sentido que el filósofo Jacques Derrida otorgaba al término.

Sin alejarnos de esta apreciación, ya nos asalta la sospecha de la dispersión y la heterogeneidad de las valoraciones, al considerar que la destrucción y la muerte pueden ser concebidas como objetivo y meta. Por tanto, que nuestra relación con ellas puede ser considerada como éxito o fracaso, según hayamos logrado o no realizar el proyecto humano que nos definiría.

Una vinculación más oscura entre acontecimiento y éxito se abre paso desde esta perspectiva. Porque la violencia, en sus diversas formas tan sólo es, para tanta gente, objeto de una breve recensión que condense el sentido y lo encierre entre los límites de un discurso que parece conjurar el peligro de su reiteración. No se piensa, en efecto, en la violencia ejercida por el pensamiento y desde el pensamiento, aspectos sobre los que Derrida no dejó de meditar a lo largo de toda su vida.

En todo caso, él sabía bien que una cierta violencia marca siempre la emergencia del acontecimiento que, cuando es concebido como materialización inesperada de una esperanza nos seduce más y nos empuja el afán de aferrarnos a él, aunque los indicios de la novedad de su acaecer brillen por su ausencia. En su opinión, el acontecimiento sólo puede ser entendido como un esperar lo indefinible, ya que es expectación ante la realización de lo que parecía imposible. En ese sentido, el transhumanismo y sus promesas pueden ser considerados como acontecimientos. La reacción del Derecho frente a los mismos suele estar lastrada por la expectativa ante la dimensión que puedan adquirir tales acontecimientos y el peso de la incredulidad frente a las promesas a las que el transhumanismo aparece asociado.

Tres cuestiones esenciales aparecen hoy sacudidas por la ideología posthumanista. Éstas son, la identidad personal, la definición sentido y duración de la vida humana y,

por último, el replanteamiento bajo otra luz de la tradicional cuestión de la naturaleza humana.

La identidad personal puede entenderse como un acontecer pero, ¿cómo pensar el acontecimiento singular que cada individuo es?, ¿cómo establecer el grado en que la actualidad, el presente en que vivimos, condiciona nuestro ser?

En la encrucijada definida por estos y otros interrogantes, el transhumanismo aparece amparado en la pretensión de mejorar las capacidades humanas, mediante el uso de los más innovadores recursos tecnocientíficos, desde la ingeniería genética a la inteligencia artificial, pasando por la nanotecnología y la nanorobótica. Una visión optimista del uso de tales avances científicos y tecnológicos, permite generar una ideología de progreso indefinido aplicada a la realidad humana. Se concibe así que recursos tecnológicos como los derivados de las innovaciones más recientes, podrían tener aplicaciones con efectos siempre positivos en la tarea de trascender la humanidad en la forma en que la conocemos.

Una y otra vez hemos asistido en los últimos años a la crítica de toda iniciativa jurídica que pueda conllevar un freno al progreso científico. Desde la segunda reunión de Asilomar (1975), es común en la comunidad científica, como mejor estrategia de futuro, la defensa de la autorregulación, manifestándose al propio tiempo una gran hostilidad hacia la creación de marcos jurídicos estrictos en los que enmarcar la investigación. Sin embargo, en este ámbito vemos con claridad como el Derecho no ha de interpretarse en primer término como un marco restrictivo-represivo, sino ante todo como una estructura de protección.

A este respecto la legislación que se opone a las prácticas eugenésicas o la que tiende a evitar los abusos que pueden cometerse tomando como base el progreso de la inteligencia artificial, nos permiten poner en valor el marco jurídico como definidor de un espacio de protección de los seres humanos⁴. Algo tan difícil como necesario, habida cuenta de la problematicidad inherente a las fronteras que se intentan establecer en estos ámbitos⁵. Por otra parte, es necesario señalar la equivocidad y el peligroso sesgo de la identificación del ser humano con la interpretación cuantitativa de sus potencialidades.

⁴ ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 203 y ss.

⁵ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia un eugenismo liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 35 y ss.

Como es bien sabido, Darwin dedicó gran parte de sus esfuerzos a estudiar la selección natural pero nunca dejó de prestar atención al estudio de la selección artificial. Desde una perspectiva bio-evolutiva, el transhumanismo habría de encuadrarse en esa segunda forma de selección. Esta ideología busca acrecentar ciertos rasgos ya existentes o dotar a la especie humana de caracteres que no posee. La ingeniería genética pone a nuestro alcance posibilidades a las que, a priori, no vemos otros límites que aquellos que debamos establecer nosotros mismos. Ello implica apostar por un uso responsable de la tecnología, que está muy lejos de cualquier planteamiento tecnófobo. En este contexto, iniciativas como la aprobación por la ONU el 11 de noviembre de 1997 de la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*, tienen un imponderable valor. En concreto, este texto debería considerarse como el espacio jurídico al que referir en última instancia las iniciativas de Derecho Positivo que en los distintos países se adopten para regular toda investigación susceptible de servir de base para el desarrollo concreto de cualquier proyecto transhumanista⁶.

Identidad y tecnología

En su Artículo 12, apartado a), la referida *Declaración* establece que “toda persona debe tener acceso a los progresos de la biología, la genética y la medicina en materia de genoma humano, respetándose su dignidad y derechos”. Con ello se incide sobre el punto crucial, dentro del entramado de problemas que los progresos de la Biotecnología suscitan. En efecto, las ideologías que anteponen el progreso científico y el perfeccionamiento o mejora humana a cualquier otra consideración, pueden dar lugar a políticas de sesgo eugenésico atentatorias contra la dignidad humana.

Por su parte, el apartado b) del mismo artículo, plantea que “la libertad de investigación, que es necesaria para el progreso del saber, procede de la libertad de pensamiento. Las aplicaciones de la investigación sobre el genoma humano, sobre todo en el campo de la biología, la genética y la medicina, deben orientarse a aliviar el sufrimiento y mejorar la salud del individuo y de toda la humanidad”⁷. De esta forma se

⁶ http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

⁷ *Ibidem*.

defienden tanto la libertad y creatividad científica, como su función ético-social. El equilibrio entre ambos aspectos ha de ser la otra gran preocupación de toda legislación que se desarrolle a partir del marco jurídico creado por la *Declaración*.

Vivimos en una realidad que nos sorprende con la sucesión continua de acontecimientos novedosos, aunque muchas veces éstos no encierran tanta originalidad como se nos quiere hacer creer. En todo caso, una novedad radical a la que hemos asistido en los últimos tiempos es la que William Gibson denota a través de su concepto de ciberespacio. Éste es un elemento clave para reubicar en nuestros días la identidad individual y analizar los problemas que hoy plantea su definición.

Por su parte, Raimond Kurzweil, director de ingeniería en Google y experto en inteligencia artificial, ha hablado de otra novedad radical que se está produciendo en nuestra época y que tiene relación directa con la anteriormente enunciada. Se trata del incremento logarítmico del poder de la tecnología. La interpretación que se da a estos acontecimientos es de muy diverso signo, abarcando desde el optimismo ingenuo al catastrofismo más exagerado. En medio de tanta confusión y conflicto de interpretaciones, hemos de considerar que ésta sí que es una característica esencial de nuestro presente y que afecta directamente a lo que somos, a cómo nos definimos y afrontamos la vida. Así pues, nuestra vida, en todos sus aspectos está mediada por la tecnología. No nos relacionamos con nada ni con nadie, ni siquiera con nosotros mismos, sin la mediación tecnológica.

Podemos enumerar los ámbitos en los que la tecnología puede introducir mejoras sustanciales en el ser humano en un futuro próximo. Estos serían, sobre todo, los relativos al incremento de las capacidades cognitivas, al aumento de la duración, a la calidad de vida y a todo un amplio espectro de problemas relativos al control de las emociones.

Por otra parte, hemos de mencionar algunos ejemplos actuales de la incidencia de la tecnología en el establecimiento y control de la identidad. En ese sentido habría que referirse a la proliferación de microficheros informáticos, con un número cada vez mayor de datos de los ciudadanos. El Big Data se ha convertido ya en una realidad a la que nos enfrentamos de forma cotidiana. En este sentido, podríamos mencionar a título de ejemplo el fichero informático que se está implementando en Francia, con datos biométricos y otro tipo de información, creado recientemente a instancia del Ministerio

del Interior. Se conservarán en él datos de 60 millones de personas. El objetivo declarado del mismo, como en otros casos similares, es luchar contra el crimen organizado y el fraude documental. Sin embargo, existen numerosos riesgos derivados de la concentración, administración y protección de semejante volumen de información. En estos ámbitos y de forma callada, se están poniendo ya en obra ciertas líneas de acción que conducen a la trascendencia de lo humano, tal y como hasta ahora lo conocíamos. En nuestros días, quien gestiona el uso del Big Data se sitúa por encima de aquellos otros que son controlados. Esta es una de las caras más oscuras del posthumanismo, considerado no como ideología optimista sino en tanto que tenebroso horizonte real. De ahí la importancia creciente de la legislación relativa a la protección de datos personales. Una iniciativa legal relevante en ese sentido es el REGLAMENTO (UE) 2016/679, que ha entrado en vigor el 25 de mayo de 2018. El debate y aprobación del texto en el Parlamento Europeo, así como la puesta en práctica de sus directrices, constituyen por sí mismos una excelente muestra de la preocupación creciente que existe en este ámbito. Otro ejemplo de dicha preocupación ha sido la declaración del fundador de Facebook, Mark Zuckerberg, en la Eurocámara, el pasado 23 de mayo de 2018. En dicha declaración Zuckerberg pidió perdón por la fuga de datos personales y la utilización fraudulenta de la red social más extendida del mundo por parte de poderes políticos y económicos que pretenden orientar el pensamiento y la conducta de los usuarios en función de sus intereses. Lo que hay detrás de todo ello no es una simple utilización perversa de información, se trata de algo mucho más grave. Es el intento de manipular, con una orientación determinada, la subjetividad de los usuarios de la red. En este sentido, cuando hablamos de transhumanismo tendríamos que tomar en consideración la existencia real de instrumentos tecnológicos de creciente eficacia a la hora de influir sobre el pensamiento de los individuos, aunque no precisamente para hacer de ellos personas más inteligentes y mejor informadas, sino sujetos más manipulables y sometidos en ciertos aspectos a presiones involutivas.

Por otra parte, es necesario referirse a la videovigilancia. Desde esta perspectiva, podríamos hacer mención al gran número de cámaras emplazadas en los más diversos lugares. Así, por citar otro sencillo ejemplo, las cámaras de vigilancia instaladas en Londres obtienen de cada habitante de esa ciudad más de un centenar de fotogramas cada día.

Por último, podríamos aludir a los controles ejercidos sobre el tráfico de datos en los dispositivos electrónicos de uso personal, como los ordenadores, los teléfonos móviles o las *tablets*. Por ejemplo, los aparatos que utilizan el sistema Android tienen instalados programas sirven para recoger datos de los usuarios que poseen esos dispositivos. Tal intromisión se justifica planteando que así se puede ofrecer un mejor servicio a los usuarios y atender más eficientemente a sus necesidades. Sin embargo, deberíamos preguntarnos si es eso todo lo que habría que tomar en consideración en el análisis de este asunto.

Este tipo de acontecimientos y sucesos ha llevado a algunos pensadores a preguntarse si vivimos en una sociedad *panóptica* o sociedad de la vigilancia. Michel Foucault fue uno de los primeros en hacerlo. También nos llevan tales sucesos a hacernos una pregunta inquietante: ¿somos lo que las máquinas dicen que somos? Ya tenemos bastantes dificultades para creer que las máquinas son, en realidad, lo que nosotros creemos que son –habida cuenta de la creciente autonomía que van adquiriendo frente al control humano-; ahora nos vemos en la obligación de poner en duda la representación de nosotros mismos que ofrece la tecnología. Todo ello, al lado de muchos otros elementos no menos inquietantes, debería conducirnos a adoptar una posición crítica en relación a una visión optimista de la tecnología, que sitúa en el orden de lo posible la mejora indefinida de las capacidades humanas y hasta la posibilidad de vencer a la muerte.

Incidencia del planteamiento transhumanista en la interpretación de la muerte

Que la muerte sea un acontecimiento no nos resulta en modo alguno chocante, ya que la muerte, aun cuando sea más previsible, es siempre inesperada. No obstante, el acaecer puede estar asimismo centrado en una llegada, en lugar de hacerlo en un punto de partida. La llegada de algo o de alguien es acontecimiento cuando es realmente inesperada.

En primer lugar, habrá que cuestionar la novedad de lo que llega o del que llega. Tendremos, pues, que preguntarnos si, en el fondo, resultaba esperable su llegada y en qué medida lo era. Aun así, la llegada que no ha de ser esperable y, aunque sea en

términos relativos, puede adoptar los matices del éxito o apuntar hacia un inesperado fracaso. La llegada inopinada de alguien cambiará el entorno social en que se produce, con una u otra intensidad, en una u otra dirección. En general, así diríamos que sería la aparición de un ser transhumano. Sin embargo, no habría verdadera novedad en la promesa transhumanista pues a lo que se dirige no es hacia lo desconocido sino a una implementación de mejoras y aumento de potencialidades en lo ya conocido.

Lo que *está a la mano*, puede ser objeto de manipulación y apropiación. Lo inesperado no estaba a la mano ni va a estarlo, al menos durante el tiempo necesario para que la actualidad lo absorba en su seno. El acontecer es ruptura y, en cierta manera, ese desgarró en la homogeneidad que produce, en cuanto que apertura a lo desconocido, es siempre positivo.

Derrida señala que "el otro es la condición de mi inmanencia"⁸. Pero no olvidemos que también es el otro la posibilidad de la trascendencia. El otro y lo otro constituyen la sustancialidad del acontecimiento y la más obvia posibilidad de afrontar el reto del fracaso. Éxito y fracaso acaban siendo consumidos por una actualidad de la que ya no pueden formar parte de otra forma que como restos, como deshechos.

Hoy es posible pensar ya en la vida paralela que los individuos pueden mantener en el ciberespacio, una vida que se mantendrá de forma indefinida tras la desaparición de la existencia material de la persona. Los recursos tecnológicos disponibles permiten también reconstruir la individualidad y dotarla de existencia virtual. Podemos, pues, preguntarnos cómo sería esa nueva existencia reconstruida a partir de los rastros electrónicos que los individuos vamos dejando. ¿Qué valor concederemos a los espectros que se construirán con ellas? Una excelente reflexión sobre estos asuntos la encontramos en algunas obras de ciencia-ficción, como la novela de Greg Egan, *Transition Dreams*.

Las cuestiones de fondo que en ella se plantean son la identidad y continuidad del ser del individuo. En este relato, una persona que va a morir acepta transmitir todos los contenidos de su cerebro biológico a un cerebro electrónico, que permanecerá instalado en un robot. Con ello la persona seguirá *viviendo*, aunque de un modo muy distinto. No será un ser humano como los demás, pero seguirá *siendo*, seguirá existiendo. Por otra parte, en su nueva vida electrónica, esa persona tampoco se verá afectada por la

⁸ DERRIDA, J., *Políiques de l'amitié*. Paris, Galilée, 1994, pág. 63.

enfermedad, el dolor físico o la muerte. La obra recoge, en consecuencia, buena parte de las promesas posthumanistas.

Sin embargo, le advierten que en los momentos en que se realiza la transferencia de contenidos cerebrales del cerebro biológico al cerebro electrónico, se producen *sueños de transición*. Le dicen que esos sueños no se recuerdan más tarde, una vez transmitido todo el contenido del cerebro biológico al nuevo cerebro artificial.

Cabe preguntarse dónde van a parar esos sueños. En efecto, ¿a quién pertenecen?, ¿pertenecen al cerebro agonizante que va a desaparecer o al cerebro electrónico que va a persistir?, ¿cómo saber, una vez transferida la información, si los sueños que se recuerdan son del cerebro que ha muerto o del cerebro artificial que ahora los conserva?

La tesis clave que subyace a todo ello es que no existe ningún ser humano que tenga una identidad bien conformada y coherente, siendo ésta en realidad un fluir de pensamientos y recuerdos fragmentarios que de manera forzada mantenemos unidos mientras vivimos.

Todo esto nos proporciona una cierta visión espectral o fantasmal del yo, que se nos presenta como un fantasma. Derrida nos dice que el término "*Phantasma* denomina también, para los griegos, la aparición del espectro, la visión del fantasma o el fenómeno del aparecido. Por lo tanto, lo fabuloso y lo fantasmático tienen un rasgo en común: *stricto sensu*, en el sentido clásico y prevalente de estos términos, no indican ni lo verdadero ni lo falso, ni lo veraz ni lo mentiroso. Pertenecen más bien a una especie irreductible del simulacro o quizá de la simulación, en la penumbra de una virtualidad: ni ser ni nada, ni incluso un posible, por tanto, del que una ontología o una mimetología podría dar cuenta u otorgar razón. En no menor medida que el mito, la fábula o el fantasma no son, indudablemente, verdades o enunciados verdaderos como tales. Pero tampoco son errores, engaños, falsos testimonios o perjurios"⁹.

Nos encontramos aquí con un excelente ejemplo del terreno que Derrida se ha dedicado a explorar. Un terreno ajeno a los temas más trillados del pensamiento tradicional pero, sin embargo, lleno de interés y casi virgen para la investigación desde diversos ángulos. Entre lo uno y lo otro, bien sea previamente definidos o inexplorados, aún quedaba –y queda- mucho por pensar.

⁹ DERRIDA, J., "Histoire du mensonge". En: VVAA, *Derrida*, Paris, Cahier de L'Herne, 2004, pág. 495.

Derrida nunca pretende haber proporcionado la solución definitiva, nunca nos dice que la salida del laberinto ha quedado expedita. Su confesado sueño consistiría en emprender un diálogo, amable pero proyectado en el tiempo. Su contenido apunta a que no sea el silencio sino el eco, lo que marque un cierto final. La dispersión de los ecos no señala un final tajante pero, honestamente, en este terreno, eso es lo más parecido a un final.

Posibilidad de la imposibilidad, la muerte acecha como la quietud parece estar esperando la ocasión propicia para imponerse al movimiento.

La finitud de la existencia humana queda, como es obvio, marcada por la presencia ineludible de la muerte. Lo singular, no obstante, del modo de existencia del ser humano que asume lo que significa estar presente en el mundo (el *Dasein* heideggeriano) es la comprensión de esa finitud, el actuar teniendo presente que ese final ha de llegar¹⁰. Se trata, por decirlo en otros términos, de no vivir como si fuera posible escapar de la muerte. La *hora incierta* no lo es hasta ese punto. La experiencia de la finitud no otorga, en sí misma, un sentido a la vida, pero sí que introduce en ella algo que la hace densamente humana.

El planteamiento de Heidegger descansa, como no podía ser de otro modo, en la incidencia de la muerte sobre el hacer proyectivo. Nos dice que “el adelantarse hace comprender al *Dasein* que debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está radicalmente en juego su ser más propio. La muerte no ‘pertenece’ tan sólo indiferentemente al propio *Dasein*, sino que ella *reivindica* a éste *en su singularidad*”¹¹. Asumir la inevitabilidad de la muerte singulariza su modo de existir, lo hace diferente de otras formas de estar en la existencia en las que la muerte no es horizonte o es negada como tal.

En efecto, el ser humano que está alerta, activo y realmente presente en el mundo, el *Dasein*, es consciente de la amenaza permanente de la muerte. Al propio tiempo, la identificación de su esencia como algo que ha de construirse a partir de su existencia, le

¹⁰ Es interesante traer aquí a colación una apreciación de Ortega y Gasset. “Como no es frecuente que coincida con Heidegger me complace subrayar que en este punto estamos de acuerdo. El fenómeno – realidad V[ida] consiste ante todo en un sabor, temple o *-Befindlichkeit*. Mas por mala ventura esta concordancia es la de dos tangentes que se cortan en un punto para seguir luego, como traían antes, distinta dirección. En efecto, ya en el punto contigo nos alejamos: en cuanto se habla de concretar ese ‘sabor’ –*a qué sabe* im Grunde la V[ida] resulta que tenemos paladar distinto” ORTEGA Y GASSET, J., “Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte”. (Edición de MOLINUEVO, J. L. y HERNÁNDEZ, D.), *Revista de Estudios Orteguianos*, 2001, Nº 2, pág. 18.

¹¹ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2005, pág. 263.

confiere la posibilidad de elaborarse un destino. No puede escapar a la muerte pero sí hacer que la certeza de la inevitabilidad de la misma le proporcione el impulso necesario para trascender un modo concreto de estar en el mundo. Hay un límite que no puede ser superado. Ante eso caben actitudes muy diferentes, pero tan sólo algunas de ellas entran en lo que podríamos considerar como la estrategia más consecuente con lo que en realidad somos. "El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable. El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia alcanzada"¹².

El adelantarse es anticipación de la muerte. Puede considerarse, por tanto, como vivencia intelectual o representación de la no presencia. Este es el requisito preliminar para poner en pie una ética de corte estoico, que nos impele a concentrarnos sobre el presente con toda la intensidad que puede transmitirnos la certeza de su fugacidad y la presencia de la nada en el horizonte.

La angustia nos urge a un hacer, en ocasiones desesperado, sabiendo que existirá el momento en el que todo hacer será ya imposible. La angustia que produce la certeza de la inevitabilidad de la propia muerte es la forma más radical en que se nos manifiesta la naturaleza de nuestro modo de ser. No olvidemos, pues, que "el estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia"¹³.

Sin embargo, para el *Dasein* el estar vuelto hacia la muerte se torna estarlo, de la manera más consciente y comprometida, hacia la vida¹⁴. En este permanente conflicto entre la posibilidad del ser y la certeza de la nada queda atrapada la existencia cuando asumimos que ha de sobrevenirle la forma radical de acabamiento que supone la muerte.

Todo lo dicho hasta aquí en este apartado puede resumirse aludiendo a la relación directa que existe entre la autenticidad de la vida y la autenticidad de la muerte. Esta relación queda distorsionada de manera radical en las propuestas posthumanistas, que a este respecto refieren la posibilidad de una drástica separación de la muerte. En el

¹² Ibídem, pág. 264.

¹³ Ibídem, pág. 266.

¹⁴ En ese sentido, el planteamiento de Lévinas a propósito de la muerte, en contra de lo que él mismo sostiene, está también incurso en el horizonte del pensar heideggeriano en torno a la muerte, tal como éste se manifiesta en *Ser y Tiempo*. (Lévinas, 1991: 11).

horizonte posthumanista la muerte deja de ser lo que era. Esta es una de las razones por las que la vida deja de serlo también.

La identidad humana desde el horizonte transhumanista

Hemos de considerar asimismo cómo influye la tecnología en la definición y construcción de la identidad de los individuos, incluida la dimensión sexual de la misma. En este sentido, podemos constatar que la tecnología se sobrepone a los fundamentos biológicos de la sexualidad, introduciendo en ellos posibilidades que parecían descartadas de antemano. Incide asimismo sobre la definición de lo normal y lo patológico. Desde esta perspectiva, el reconocimiento de la posibilidad que un ser humano tiene en estos momentos de trascender su sexualidad biológica (dicho sea con todas las comillas posibles, dada la probada influencia de lo cultural sobre lo biológico en este terreno), constituye un avance sustancial en el ámbito de los derechos individuales. Es necesario poner esto de relieve, dentro de los aspectos positivos que la ideología transhumanista puede traer consigo.

En el curso que impartió en el Collège de France durante el año académico 1974-1975, Michel Foucault desentraña el proceso por medio del cual, a través del recurso al informe del experto psiquiátrico en el proceso penal, la calificación moral de los sujetos va mezclándose con su valoración e impregnando la calificación jurídica de los mismos. Según Foucault, al amparo de tal proceso, aparecen una serie de conceptos y estrategias de control que vienen a incidir sobre la necesidad de que el individuo se defina con relación a sus deseos. La indefinición será, en consecuencia, considerada como claro signo de imperfección y vinculada a la morbosidad misma. No en vano Foucault dio a este curso el nombre de *Les anormaux*, interesándose a lo largo de sus sesiones por las aludidas estrategias de normalización, que permiten establecer relaciones de inclusión/exclusión entre los individuos y la realidad social en que viven.

En el arranque de este curso, apoyándose en la lectura de diversos informes de expertos, elaborados entre 1955 y 1974, es decir, muy próximos en el tiempo al momento de su intervención en el Collège de France, Foucault hace notar la recurrente presencia de expresiones como “inmadurez psicológica”, “personalidad poco

estructurada", "mala apreciación de lo real", que prefiguran ya el espacio en que la *anormalidad* y, en particular, la *anormalidad sexual* va a quedar encuadrada.

Se extiende a partir de ello el poder social de castigar, abarcando unos espacios que hasta entonces sólo de una forma imprecisa habían sido objeto de atención. Es el inicio de un proceso histórico que tendrá efectos sociales permanentes. En base a él, toda desviación conductual significativa pasará a ser definida como peligrosa. Así pues, será considerada de la mayor relevancia la investigación de la conducta desviada, en particular, en materia sexual. Puede que el informe psiquiátrico no ofrezca, en términos objetivos, un aumento del saber que las instituciones jurídicas ya tienen, sobre los delitos y los delincuentes, pero esto, nos dice Foucault, carece de importancia ya que, "lo esencial de su papel es legitimar, bajo la forma del conocimiento científico, la extensión del poder de castigar a algo diferente de la infracción. Lo esencial es que permite reubicar la acción punitiva del poder judicial en un corpus general de técnicas reflexivas de transformación de los individuos¹⁵".

El objetivo último sería, por tanto, la constitución de los sujetos como individuos normalizados. Particular importancia se concede, por ello, al conocimiento de los deseos de los individuos. ¿Qué anhelan? ¿Cuáles son los secretos impulsos que los mueven a la acción? ¿Qué deseos llegan a materializar? ¿Cuáles reprimen? El recurso a los expertos y terapeutas, pone de relieve la existencia de toda una serie de fuerzas que laten en el interior de los individuos. Esas fuerzas definirían *la verdad* de cada cual.

El poder de normalización deviene, tomando como fundamento esta base *científica*, un factor de gran relevancia. De hecho, es un poder que, en la sociedad contemporánea, se ejercerá desde diferentes lugares y con intensidad variable, pero siempre con notable eficacia. Se trata de un poder dúctil, que impregna todo el orden social, actuando desde la familia, las instituciones educativas, los servicios médicos y las instituciones jurídicas. La definición de lo normal frente a lo patológico se convierte, en base a estos parámetros, en un problema teórico y político crucial¹⁶.

No es ajeno a todo ello el surgimiento de un poder cuya actuación está vinculada de modo directo a la extensión social de la disciplina. En efecto, el poder disciplinario, que acompaña en su desarrollo al triunfo de la clase social burguesa, hace de las técnicas

¹⁵ FOUCAULT, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard / Seuil, 1999, pág. 18.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 39.

disciplinarias un factor imprescindible en las estrategias que diseña para implementar su modelo de cohesión social¹⁷.

En el curso que impartió en el Collège de France en 1979, titulado *Du gouvernement des vivants*, Foucault rastrea en la historia de la cultura occidental el origen del interés social en que el individuo establezca la verdad sobre sí mismo, se construya a sí mismo en torno a ese proceso *alethúrgico* de exploración. Es evidente que este asunto tiene una gran relevancia en relación a la definición sexual de los individuos. En opinión de Foucault, la mencionada incitación a producir la verdad sobre uno mismo, presente ya entre los griegos, llega a la sociedad actual tras atravesar diferentes modos de realización en el mundo cristiano medieval¹⁸. Pero vendrá a confluír en nuestro presente con elementos diversos, ya que, como señala en *La verdad y las formas jurídicas*, serie de conferencias impartidas en Río de Janeiro en 1978, desde hace más de dos siglos, la idea de una subjetividad bien constituida, en el plano del conocimiento, se ha considerado como elemento esencial, también en el espacio colectivo de la libertad social y política. Sin embargo, a juicio del pensador francés, no nos habíamos ocupado lo suficiente de estudiar cómo se había constituido tal sujeto y qué calado real tenía su libertad¹⁹.

Visto todo lo expuesto hasta aquí, podemos constatar que los planteamientos posthumanistas introducen elementos en la definición de la identidad humana que conllevan una transformación profunda de la misma. En primer término, por la consiguiente inaceptación de las limitaciones humanas que conllevan. En el plano intelectual, el físico y el sexual, las transformaciones que el posthumanismo propone tendrían como consecuencia que los elementos en que basamos la definición de la identidad humana, que siempre aparecen referidos a limitaciones específicas, dejarían de tener sentido. Sin embargo, en contra de lo que pueda a primera vista parecer, esa desaparición o difuminado de los límites no conduciría en todos los casos a una definición ni a una vivencia más satisfactorias de la identidad personal. Las promesas posthumanistas ponen de manifiesto la oscuridad que tantas veces acompaña a la luz.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 81.

¹⁸ FOUCAULT, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Gallimard / Seuil, 2012, pág. 8.

¹⁹ FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Río de Janeiro, 1978. Vers. Española, Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 16.

Por ello quisiera concluir estas reflexiones apostando por la estricta regulación jurídica de toda práctica susceptible de quedar enmarcada dentro de una estrategia eugenista.

Bibliografía

- ARENDDT, H. - HEIDEGGER, M., *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona, Herder, 2000.
- CRITCHLEY, S., *Infinitely Demanding: Ethics of commitment, politics of resistance*. London, Verso, 2007.
- DERRIDA, J., *De la grammatologie*. Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- , *Points de suspensión*. Paris, Galilée, 1992.
- , *Feu la cendre*. Paris, Des Femmes, 1999.
- , *Glas*. Paris, Galilée, 1974.
- , *Schibboleth, pour Paul Celan*. Paris. Galilée. 1986
- , « Carta a Michel Deguy » (20.08), IMEC-Arhhives, Fonds Deguy, DGY 26.7.
- , *Políiques de l'amitié*. Paris, Galilée, 1994.
- , "Une certaine possibilité impssible de dire l'événement". En: SOUSSANA, G. – DERRIDA, J. – NOUSS, A., *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001, págs. 79 - 112.
- , "Histoire du mensonge". En: VVAA, *Derrida*, Paris, Cahier de L'Herne, 2004.
- EGAN, G., *Transition Dreams*, London, Millenium, 1999.
- ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Río de Janeiro, 1978. Vers. Española, Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- , *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard / Seuil, 1999. Vers. Cast. FOUCAULT, M., *Los anormales*, México, FCE, 2000.
- , *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Gallimard / Seuil, 2012.

- , *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, University of Chicago Press/Presses Universitaires de Louvain, 2012.
- GONZÁLEZ ARNAIZ, G., "Bioética: entre el imperativo tecnológico y el imperativo ético", en GÓMEZ-HERAS, J. M. – VELAYOS CASTELO, C. (Edits.), *Bioética: perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid, Tecnos, 2005.
- HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia un eugenismo liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2005.
- JANKÉLÉVITCH, V., *La mala conciencia*. México, FCE 1987.
- , *Lo puro y lo impuro*. Madrid, Taurus, 1990.
- , *La muerte*. Valencia, Pre-textos, 2002.
- , *La paradoja de la moral*. Barcelona, Tusquets, 1993.
- LÉVINAS, E., *La mort et le temps*. Paris, Éditions de l'Herne, 1991.
- ORTEGA Y GASSET, J., "Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte". (Edición de MOLINUEVO, J. L. y HERNÁNDEZ, D.), *Revista de Estudios Orteguianos*, 2001, Nº 2, págs. 9 -27.
- ROMEO CASABONA, C. (Ed.), *La eugenesia hoy*, Granada, Comares, 1999.