LAS CONSECUENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS DE UNA SOCIEDAD CON HOMBRES MEJORADOS

Danilo Castellano

1. Una distinción preliminar

El transhumanismo, aun teniendo en común con otras teorías elementos, convicciones y características ideológicas, se distingue de las mismas por la confianza en la posibilidad de una transformación profunda de la actual condición humana a través de la utilización de la tecnología disponible. Conserva, por lo mismo, en general, el antropocentrismo (que otras doctrinas, como por ejemplo el posthumanismo, rechazan); comparte con la tradición humanística la confianza en la razón, particularmente la razón ilustrada; exalta la ciencia reduciéndola a un solo aspecto: el capaz de traducirse en una técnica útil para modificar la naturaleza de las «cosas» y de dominar la vida; «deconstruye» lo humano con la intención, sin embargo, de exaltarlo, es decir, de llevar el humanismo hasta sus últimas consecuencias; no elimina las identidades de modo absoluto e irreversible (como, por ejemplo, teorizan e intentan hacer, en modos distintos aunque convergentes, algunas teorías del feminismo, de los estudios post-coloniales, de la discapacidad, del llamado «género», etc.). Es bueno tener presente, en suma, que el prefijo «trans» del transhumanismo no es (o no lo es siempre) el «post» del posthumanismo, sino más bien una evolución del humanismo, entendido como emancipación total del hombre respecto de todo orden, vínculo o condición.

2. Definición de transhumanismo

Hay un mínimo común denominador en la base de las teorías transhumanísticas y que permite una definición

Fundación Speiro

(compartida) de transhumanismo. Sería una evolución autodirigida del hombre (y consiguientemente de la sociedad humana), favorecida por la utilización de las nuevas tecnologías que –se entiende– cambiarán el mundo. El cambio representará –se dice– una mejora de la condición humana. Eliminará, así, el envejecimiento, potenciará las capacidades intelectuales y fisiológicas del hombre. Favorecerá con las aplicaciones de las innovaciones tecnológicas un desarrollo tal de la humanidad que la inteligencia artificial, por ejemplo, superará la humana y el mundo será en todo caso «distinto» de como el hombre lo ha conocido hasta ahora.

La confianza en el poder de la ciencia y de la técnica, aplicación ésta de aquélla, para hacer mejor el mundo, reduciendo la pobreza, eliminando las enfermedades, superando las discapacidades, haciendo desaparecer la desnutrición, venciendo a la muerte, etc., no es una novedad de nuestro tiempo. Roger Bacon (1214-1294), Pico della Mirandola (1463-1494), Francis Bacon (1561-1626), Teilhard de Chardin (1881-1955), por ejemplo, ya la tenían. Esta confianza es hija sobre todo de la Ilustración, aunque tenga orígenes más remotos. Pero hoy la convergencia del uso de las tecnologías en el sector biológico e informático, de las nanotecnologías y de las ciencias cognitivas, han dado nuevo alimento a esta vieja convicción. Tanto que se ha afirmado una *ideología de la perfección*, según la cual el hombre estaría en condiciones de dominar la evolución, ya que sería posible guiar el cambio por medio de la autodeterminación y la racionalidad.

3. Algunas observaciones preliminares o la necesaria *explicatio terminorum*

Resulta oportuno, antes de seguir, aclarar el significado con el que se usa el lenguaje por los transhumanistas. Lo que es necesario para evitar la situación de la torre de Babel o para no generar equívocos, que pueden llevar consigo errores de «lectura» de su ideología de la perfección. Se hará tan sólo respecto de algunas palabras-clave ya usadas en el epígrafe precedente.

Fundación Speiro

a) Evolución. No se trata de un paso natural de uno a otro estadio según la vieja teoría evolucionista de, por ejemplo, Darwin (1809-1892). Ni siquiera de un proceso preestablecido hacia un punto omega dependiente de la voluntad humana (Teilhard de Chardin, por ejemplo). Se trataría más bien de un camino elegido, es decir, de una evolución autodirigida, que permitiría avanzar hacia una dirección cualquiera establecida por el hombre.

b) Cambio. No sería el resultado consiguiente a la decisión humana de pasar de la efectividad a la realidad, pues para la doctrina transhumanística ésta no existe. Con referencia a la medicina, así, no sería posible distinguir entre intervención terapéutica e intervención de pura conveniencia: la terapia, en efecto, presupone un orden fisiológico conocido, la salud, que hay que mantener o restablecer; la intervención de mera conveniencia, por el contrario, se basa en la decisión absolutamente voluntaria del sujeto, que puede decidir –por ejemplo– el cambio de sexo, la ligadura de trompas, la esterilización, etc., intervenciones que se entenderían todas como mejoras. Resulta significativa a este respecto la negación de la enfermedad mental (la locura), que algunos Estados han pretendido anular a través de la norma positiva (Ley de la República italiana núm. 180/1978).

c) Mejora. No existiendo la realidad, o mejor, no debiendo tenerla en cuenta, la mejora no se podría definir objetivamente. Pues dependería exclusivamente de una opción, individual o colectiva. La misma justicia dependería de las opciones ideológicas. También lo que se declara combatir (la pobreza, las discapacidades, la desnutrición, etc.) serían parámetros asumidos como válidos, pero no parámetros válidos en sí mismos y por sí mismos. La mejora, pues, dependería del proyecto elaborado. Como afirmaba, por ejemplo, Jean-Paul Sartre (1905-1980), la esencia dependería de la existencia. Por eso, también en lo que respecta a la justicia, en particular la social, sería estrictamente dependiente del programa de las fuerzas políticas contingentes hegemónicas.

d) Condición humana. Habría que determinarla exclusivamente en el plano sociológico y no en el metafísico. En otras palabras, la condición humana no estaría ligada a la

Fundación Speiro

naturaleza del hombre sino a su existencia contingente. La condición humana, por tanto, no puede ser un modelo natural universal, sino sólo un modelo convencional general. Este último se toma en consideración para la mejora. Pero también en este caso, es la voluntad y no la inteligencia la que constituye el fundamento de las elecciones y las valoraciones.

e) Autodeterminación. De las observaciones hechas resulta que para el transhumanismo la autodeterminación no es la libertad de elección (que pone al sujeto frente a una alternativa casi siempre objetiva), sino la libertad de decidirse y de autoafirmarse según los propios deseos y las propias propensiones, a menudo según los propios caprichos (que según la *ratio* que está en la base de la ideología del transhumanismo nunca podrían definirse legítimamente como tales).

f) Racionalidad. La racionalidad no es el acoger la realidad metafísica y el orden natural de las cosas, así como el decidirse de conformidad con ellos, según la enseñanza del pensamiento clásico. Es el mero cálculo, como teorizó por ejemplo Hobbes. Esto es, la racionalidad es el método mejor para alcanzar los resultados que se pretende conseguir. En suma, mero rigor procedimental.

Era necesario precisar, por más que sintéticamente, el significado con el que el transhumanismo usa las palabras, sobre todo para poder afrontar la cuestión social y política que plantea esta (en apariencia) nueva teoría, aplicada en diversos sectores. No solamente en los estrictamente «científicos», sino también en el sector jurídico-político. Bastaría pensar, por poner un solo ejemplo, en la Resolución núm. 2015/2013, del Parlamento Europeo, relativa a la responsabilidad de las máquinas y a sus consecuencias.

4. El transhumanismo: utopía y nihilismo

La evolución autodirigida del hombre con el auxilio de las nuevas tecnologías es un viejo sueño del hombre que vuelve a surgir en distintos contextos sociales y momentos históricos. Lo que no quiere decir que no presente características utópicas iguales a las del pasado. La utopía del transhumanismo de nuestro tiempo, sin embargo, estaría regida

Fundación Speiro

por el nihilismo «positivo». Los sistemas que se tienen por «filosóficos», primero, el conocimiento experimental como dominio, a continuación, y finalmente la «red» que pretende transformar lo virtual en real (confundiendo positivismo y metafísica), favorecen y refuerzan la convicción según la cual habría una nueva objetividad, radicalmente diferente de todas las precedentes. Una objetividad positiva en, al menos, dos sentidos: el primero, como «puesta», «operativa» y «funcional»; el segundo en cuanto representaría un progreso respecto a las metodologías del pasado y, por eso, por su novedad que permite ejercitar un fuerte dominio sobre y a través de la objetividad misma. Todo esto a fin de utilizar –como escribe un autor comprometido a sostener el transhumanismo– «la tecnología para expandir las capacidades humanas, para tener mentes, cuerpos y vidas mejores, la que se llama –en la práctica– con término filosófico *eudaimonística* o ciencia de la maximización de la felicidad» (1).

5. El postulado «político» del transhumanimo

El transhumanismo, en el sector político, es la síntesis de cientismo y liberalismo. El liberalismo «libera» el saber, que por lo mismo puede ser utilizado según la autodeterminación de la voluntad. No habría reglas que respetar, porque la verdad –si se la admite– estaría subordinada a la libertad (entendida como «libertad negativa»). El cientismo, que es uso del conocimiento como dominio, permite obrar eficazmente y, por tanto, conseguir los resultados que se han establecido por la evolución autodirigida que postula el transhumanismo. La política, en vez de ser ciencia ética, se transforma en ciencia política pura, como sugirió Maquiavelo. En efecto, éste recomendó al Príncipe actuar «como si» los hombres fuesen todos malvados. A fin de conquistar o de conservar el poder. La convencionalidad de la ciencia política maquiavélica es cientismo como el del transhumanismo: Maquiavelo, en efecto, como acaba de decirse, asigna

(1) Giuseppe Vatinno, *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'uomo del XXI secolo*, Roma, Armando editore, 2010, pág. 18.

Fundación Speiro

a la ciencia política la conquista o la conservación del poder; el transhumanismo la liberación del hombre de los «propios vínculos biológicos» (2). A la doctrina política maquiavélica, así, no le interesa saber si los hombres, si todos los hombres, son verdaderamente malvados: malvados por naturaleza. Más bien le interesa considerarlos como tales (es el postulado de partida de la nueva ciencia política) a fin de no tener sorpresas y, por esto, a fin de predisponer y usar eficazmente del conocimiento para imponer la propia voluntad. Al transhumanismo, en cambio, le interesa sustraer a los hombres a lo que se ha definido su destino biológico para permitirles convertirse en más fuertes, inteligentes, mejores y posiblemente inmortales. Resulta claro que, en esta perspectiva, la política sería poder y sólo poder. Pero el poder es un instrumento de la política, no la misma política. La política identificada con el poder está privada en primer lugar de su esencia. Que, en segundo término, no tendría regla alguna, tanto porque vendría a faltarle la regla intrínseca, como porque el poder no admite reglas, por más que en ocasiones finja autolimitarse y autorregularse como en el Estado de derecho contemporáneo. Debe considerarse, a continuación, que el cientismo político resulta funcional al liberalismo, porque la libertad que postula esta doctrina no admite reglas independientes de la voluntad humana. Sino que, en efecto, es ésta la que asigna cada vez el fin que el poder (que se define erróneamente como) político debe alcanzar. Esta perspectiva es también propia del transhumanismo, que se atribuye a sí mismo el poder de dirigir la evolución y de legitimar el uso de los conocimientos para la obtención de cualquier objetivo. Agustín de Hipona (354-430), sin embargo, observó fundadamente que la justicia es regla y fin de la política. La política, pues, no es libre de establecer cualquier fin, sino que debe ser guiada por la justicia. Pero no de la justicia ideológica, producto contingente de una perspectiva, así como de intereses y pasiones; sino de la justicia en sí y por sí, la que vincula o todo el que ejerza una *potestas*, que es un poder intrínsecamente cualificado. La política, por tanto, hay que

(2) Francis Fukuyama, «Biotecnologie, la fine dell'uomo», en AA.VV., *Il transumanesimo*, Milán, Lampi di stampa, 2008, pág. 17.

Fundación Speiro

insistir, no es uso del poder en vista de fines arbitrariamente elegidos. Menos aún es el uso del poder para imponer una evolución del hombre que ignore su naturaleza, su orden y su fin. El cientismo político, pues, es la negación de la verdadera ciencia (entendida como búsqueda de la verdad) política. Cuando el transhumanismo reivindica el uso incondicionado de la tecnología, está proponiendo una doctrina inhumana y absurda. Pues en último término está negando así la esencia de la política, colocándose en una *relación de continuidad* con la modernidad. La modernidad política, en efecto, no puede admitir la filosofía de la política, sino tan sólo la ciencia de la política según el significado que este término asume en las doctrinas del cientismo (3).

6. Continuidad y desarrollo de la modernidad política por parte del transhumanismo

Hay así una continuidad del transhumanismo respecto a la modernidad política. Esta continuidad procede primeramente de la asunción del postulado (al que se ha hecho referencia en el epígrafe anterior) según el cual política y poder se identifican. De esta asunción derivan coherentemente otras que implican simultáneamente la confirmación y el desarrollo de la modernidad política por parte del transhumanismo. Aquí, a continuación, apuntamos tan sólo tres nudos temáticos que se encuentran entre los principales.

(3) Resulta significativo, por ejemplo, el hecho de que actualmente en las Universidades se multipliquen las cátedras de ciencia de la política y disminuyan las de filosofía de la política, con frecuencia ya transformadas por quienes las ocupan en cátedras de pura ideología (que es el subrogado de la filosofía, por tanto no-filosofía). También resulta significativo que la ciencia de la política actúe con criterios exclusivamente sociológicos, ocupándose en otras palabras de cambios de tendencia, de orientación, de opinión, de consenso al fin de prever los resultados que los mismos cambios llevan consigo. Se ha convertido, en la mejor de las hipótesis, en ciencia estadística, útil a quien detenta el poder (para no perderlo) y a quien se propone conquistarlo. La política, por tanto, se reduce a ciencia operativa usada por el soberano (en la perspectiva del Estado moderno), por el pueblo (en la perspectiva de la democracia sin fundamento y sin valores) y por la politología para el ejercicio del poder exclusivamente funcional a sus intereses.

Fundación Speiro

a) Soberanía. El transhumanismo se ve obligado a afirmar la soberanía, tanto la individual como la colectiva, aunque no necesariamente la estatal. Sostiene, en efecto, que la evolución está autodirigida, es decir, que es fruto de la autodeterminación de la voluntad (del individuo, del pueblo o de un conjunto de pueblos). La evolución del transhumanismo no se sufre sino que se construye. Depende de las opciones del sujeto soberano. Se trata de una soberanía sobre todo y principalmente como supremacía, no como independencia respecto de los demás (aunque la independencia es una de las condiciones de la supremacía). La soberanía como supremacía es afirmación de un dominio absoluto sobre las «cosas» y las personas, en primer lugar sobre la propia persona. Es reivindicación de la libertad, *rectius*, del uso de la libertad sin interferencias de otras voluntades. Incluso sin referencia a reglas no compartidas y, por tanto, supraordenadas a las decisiones de la persona o de las personas. El transhumanismo postula, por esto, la «libertad negativa» como derecho fundamental. Y por esto puede decirse que postula la doctrina de la libertad liberal. No se trata de «cosas» abstractas, lejanas de la experiencia. Teoría y praxis están inescindiblemente unidas también a a este respecto. En la perspectiva del transhumanismo todo está permitido, más aún, todo debe ser estar permitido por razones «éticas», es decir, para permitir (y quizá para asegurar) el progreso de la humanidad. Así, por ejemplo, el investigador no debe admitir límites; el médico debe considerarse mero instrumento de la voluntad de la persona a la que asiste; el agricultor debe poder usar cualquier semilla en el cultivo de los campos propios (semilla transgénica, híbrida, «natural») o debe poder introducir en los propios terrenos cualquier elemento (fertilizantes, pesticidas, insulina recombinante, etc.). Pero hay más. La mejora perseguida por el transhumanismo impone intervenciones programadas, sobre todo las ligadas a la ingeniería genética, que puede usarse como finalidades terapéuticas (para la cura, por ejemplo, del mal de Parkinson) o con finalidades económicas (piénsese en muchas intervenciones a los animales a fin de obtener una mayor productividad o en productos con

Fundación Speiro

composición en porcentajes distintos a lo que se considera normal: ha habido, por ejemplo, intervenciones significativas a este respecto en vacas para hacer que produzcan más leche con un mayor contenido de caseína). Las intervenciones programadas están favorecidas no sólo por la lisonjera perspectiva de la ganancia, sino también con políticas de incentivo por los Estados o las realidades supraestatales (piénsese, siempre por poner un ejemplo, en las políticas agrícolas de la Unión Europea). Lo que significa que la evolución es guiada y que la mejora está programada. La evolución y la mejora, sin embargo, no siempre se persiguen según la naturaleza; a veces, en efecto, lo son contra la naturaleza. Lo que plantea un interrogante de fondo que afecta a distintos sectores: ¿nos hallamos en presencia de una evolución o de un cambio? ¿Estamos en presencia de una mejora o de una novedad considerada acríticamente en sí y para su mejor?

b) Bien y bien común. La cuestión del bien y el bien común en la doctrina del transhumanismo es articulada y compleja. Debe registrarse primeramente a este respecto que esta teoría no anula el bien y el bien común, sino que más bien los transforma en el sentido de que les atribuye un significado (en parte) nuevo. El hombre tendría el deber de contribuir al progreso, medido sobre la base de la realización (¿posible?) de la utopía consistente en la maximización de la felicidad. Vuelve así, aunque acentuando el aspecto voluntarista, la vieja teoría de la religión de la Humanidad de Comte (1798-1857). El conocimiento profundo y experimental de las «cosas», esto es, el conocimiento positivista llamado ciencia de manera general y reductora, sería la condición del progreso. La ciencia, a continuación, sería la condición de la libertad, en el sentido de que ofrecería instrumentos de poder, de dominio sobre las «cosas»: un instrumento, y el principal, para el ejercicio de la soberanía (entendida en el sentido que hemos visto). El bien supremo sería, pues, en último término, la libertad supraordenada a todos los demás valores. Desde este punto de vista, como se ha dicho, el transhumanismo hace propia y desarrolla la doctrina liberal de la libertad. El bien como libertad, sin embargo, no sería posible si se pretendiese ejercitar la libertad/poder ignorando la

Fundación Speiro

ciencia. El conocimiento, en efecto, es la *condicio sine qua non* de la autodeterminación de la voluntad: querer y no poder sería signo de impotencia y, por eso, la autodeterminación del querer sería imposible. Esta es la razón principal por la que el liberalismo tiene necesidad del cientismo: sin éste el primero se convertiría en un *flatus vocis*, pues sería una doctrina cuya realización constituiría un sueño. El cientismo, aun teniendo la pretensión de un dominio absoluto sobre las «cosas», presupone la ciencia (seguramente la positivista). Es, pues, reivindicación de la libertad en el uso del conocimiento pero no libertad del conocimiento. El transhumanismo, por tanto, siendo la síntesis del liberalismo y el cientismo, marca un paso adelante respecto de la pura doctrina liberal. Esta superación comporta una novedad también para el bien y el bien común. En primer lugar, el bien no sería posible sin el bien común. Pero su relación está invertida. Inversión que viene impuesta por la concepción del bien: la felicidad maximizada que sólo se podría lograr de modo colectivo, esto es, con el compromiso de todos, utilizando y compartiendo todo. Para gozar de la libertad, pues, resulta indispensable la obra de la colectividad humana, tanto desde el ángulo de la conquista como desde el de la distribución, ya que no bastaría el empeño individual o de grupos restringidos. El bien sería el resultado del progreso, que es siempre obra de la humanidad y no del individuo. El bien, por tanto, sólo es tal cuando es participación en el bien común y no su condición. El bien común, seguidamente, no es otra cosa según la teoría del transhumanismo que el máximo de felicidad posible en un determinado momento histórico y en un concreto contexto social. La condición social, sin embargo, puede y debe modificarse a partir de la justicia, entendida no como dar a cada uno lo suyo sino como la ejecución de actos que, entre alternativas, maximizan la felicidad total, medida sobre la base de la utilidad. El fin de la justicia sería, por tanto, el de asegurar la maximización del bienestar social. Tendría por finalidad, como enseñó Bentham (1748-1832), «el máximo de felicidad para el máximo número de personas». Que es la *ratio* del actual Occidente consumista, opuesta a la clásica que hemos recordado antes citando a San

Fundación Speiro

Agustín. Lo que abre la puerta a la aplicación de teorías políticas, distintas y a veces opuestas, consideradas generalmente antiliberales, como por ejemplo el marxismo y en parte la socialdemocracia. Por eso, algunos autores, como por ejemplo Fukuyama, son de la opinión –aunque se equivocan– de que el transhumanismo es una doctrina no liberal dominada por la tecnocracia y no por la libertad. El bien común, como se ve, sufre con el transhumanismo una degradación: de bien de todo hombre en cuanto hombre, y por eso común a todos los hombres, pasa a ser mero bienestar propagado; bien externo al hombre aunque no indiferente para el hombre. Bien que querría ser liberación de toda necesidad, pero que instaura en realidad la dictadura de los deseos y la esclavitud de las necesidades inducidas. ¿Es esto progreso? El bien reducido a bienestar no es el bien del hombre en sí y por sí, ya que considera sólo su parte animal incluso cuando –para conseguir la felicidad– va más allá de la satisfacción de las necesidades materiales, interpretando la felicidad como placer. Menos aún es bien del hombre cuando es «leído» como garantía de la praxis creadora. En esto consistiría para algunos la tarea del liberalismo (4), que hablando propiamente es el nihilismo de la subjetividad. Estos modos de entender el bien y el bien común son la prueba de la transformación sufrida por la misma política, que se ha transformado en simple e ineludible vínculo relacional, vacío en sustancia y (por eso necesariamente) neutro procedimentalmente.

c) Orden, derecho, derechos. Se ha escrito que el posthumanismo (y también el transhumanismo) es una «anomalía del pensamiento occidental» (5). La afirmación puede compartirse con dos precisiones y una advertencia. La primera precisión se refiere al Occidente. Si por éste entendemos, aun con las incertidumbres y dificultades que se quiera, la filosofía delineada en Grecia y desarrollada por el pensamiento cristiano, el transhumanismo resulta ciertamente

(4) Por ejemplo según Leonard T. Hobhouse, *Liberalism* (Oxford, 1964), trad. italiana, Florencia, Sansoni, 1973, pág. 53, el liberalismo es «un movimiento de liberación, una remoción de obstáculos y de apertura de canales para el flujo de actividades libres, espontáneas, vitales».

(5) Francesca Ferrando, *Il postumanismo filosofico e le sue alterità*, Pisa, Edizioni ETS, 2016, pág. 144.

Fundación Speiro

«anómalo»; más aún, se revela incompatible con la filosofía clásica. Pero si se entiende el de la modernidad, sólo puede considerarse «anómalo» respecto de las escuelas que conservan las características de la clasicidad, pero no –ciertamente– de las doctrinas alemanas post-nominalistas que, aunque teorizando distintos recorridos, hacen depender la realidad del reconocimiento. La advertencia, en cambio, implica un juicio de valor: la autora de la afirmación apenas referida considera positivo el posthumanismo, mientras que es propiamente una locura. Una vez precisado esto, podemos considerar brevemente y por tesis algunas cuestiones.

La política del transhumanismo es, desde algún ángulo, arte de la mediación. Se asigna a sí misma el objetivo de garantizar la supervivencia de las soberanías subjetivas y, por tanto, se erige en custodio de recintos (lo que –se ha subrayado más veces– es coherente con el liberalismo «clásico»). Desde otro punto de vista se propone como promotora y coordinadora de las actividades que se querría representasen un progreso. Tarea que se le impone siempre que se haga portadora de un proyecto de liberación y/o se comprometa en la búsqueda de una vida feliz. En uno y otro caso, la política no puede evitar la cuestión del orden, de la que no pueden prescindir todas las doctrinas políticas. Es verdad que, a menudo, el orden es sustituido por subrogados que confirman por otra parte la necesidad del orden. El transhumanismo reconoce (al menos implícitamente) la existencia del orden, aunque para el mismo termine resultando irrelevante. El transhumanismo, en efecto, se sirve de la ciencia exclusivamente para obrar, y para obrar con vistas a finalidades asumidas convencionalmente. El orden, por tanto, no es regulativo sino solamente operativo para el transhumanismo: un instrumento operativo. A veces es peor, pues se pretende poder crear un orden «funcional». Hasta el punto de hacer violencia a la naturaleza de las «cosas» y a la justicia con tal de alcanzar el objetivo preestablecido. Que el acreedor, por ejemplo, deba pagar (porque así lo manda arbitrariamente la norma positiva) a su deudor es cosa claramente absurda e injusta. Y sin embargo, para salvar el sistema bancario europeo y hacer

Fundación Speiro

menos doloroso (¡téngase en cuenta la regla de la maximización de la felicidad!) la temida quiebra de las instituciones de crédito, se ha establecido que quien debe tomar está obligado, en cambio, a dar (regla del *bail in*). El ejemplo evidencia cómo el poder que la modernidad y el transhumanismo llaman político (sin que lo sea en verdad) está caracterizado por el delirio de omnipotencia cuyo ejercicio favorece ahora el cientismo. Sin embargo, sobre todo y aun antes, es favorecido por el nihilismo del liberalismo que, por diversas vías y asumiendo caras aparentemente diferentes, se realiza cada vez que la política es privada de su esencia, o mejor, cada vez que no se reconoce su concepto regulador del uso del poder. Desde este ángulo, era «liberal» el Estado hegeliano, es «liberal» el Estado de derecho contemporáneo (esto es, aquel en el que no se pueda nada contra la ley y con la ley todo se puede), es «liberal» el ejercicio del poder fundado sobre los presupuestos (equivocados) de la doctrina politológica, es «liberal» la anarquía ejercitada en las instituciones y por medio de las instituciones (la que Platón llamaba correctamente tiranía). En otras palabras, el delirio de omnipotencia siempre que se sustituye el orden natural de la comunidad política con el subrogado del orden creado arbitrariamente por el hombre y finalizado a favorecer el logro de fines contingentes y absurdos. El transhumanismo político es rico de ejemplos a este propósito. Los «nuevos derechos», en efecto, son fruto de una concepción errada del hombre (lo humano –se dice– no existe), de la política y el derecho. Los «nuevos derechos», pues, brotan de premisas metafísicamente irreales y racionalmente inaceptables.

6. Sobre algunas consecuencias

El nihilismo «positivo» del transhumanismo presupone en primer término un estado de conflicto absoluto y permanente. Las soberanías subjetivas, en efecto, están en el origen de una condición generalizada de conflicto. Si todos deben poder afirmar la propia voluntad, cualquiera que sea, sin reglas, como la soberanía reclama coherentemente, sigue necesariamente el conflicto, aunque a veces de hecho

Fundación Speiro

se mantenga tan sólo como virtual. De donde deriva la necesidad de neutralizarlo. No solamente para la convivencia, como proponía el viejo constructivismo político y, en particular, el viejo contractualismo. Es necesario más bien reglamentar el conflicto a fin de obtener el progreso que se considera condición del bien común, condición a su vez del bien como bienestar, o sea de la máxima felicidad posible. No basta, en otras palabras, la neutralización del conflicto como limitación «negativa» del ejercicio de la soberanía. Es necesario, más bien, la superación del conflicto con la imposición «en positivo» de reglas de comportamiento y de vida que sean fuente de la mejora de la condición humana en sí y por sí. El transhumanismo, a tal fin, entiende que se puede recurrir a la tecnología, presentada como aplicación «neutral» de la ciencia, fingiendo ignorar que la ciencia que aplica es propiamente el cientismo, esto es, no el conocimiento de la realidad, sino –como afirmó, por ejemplo, Augusto Del Noce– resolución de la voluntad (6). Pero la técnica es un instrumento y no puede convertirse en un fin en sí misma. Para ser usada legítimamente necesita que se hagan evidentes los fines para los que se aplica. Este es el primer problema que plantea la evolución autodirigida del hombre, o sea, el transhumanismo. El medio, en efecto, no puede ser el fin. Y el transhumanismo, por eso, no puede identificarse con una filosofía en devenir, con un cambio que se considera el motor de la historia y la causa del progreso en cuanto mero cambio. La revolución permanente para la revolución es un absurdo, no sólo teorético sino también político. Las reformas para la reforma son, en efecto, agitación, no acción. La falta de fines fundados, y no sólo explicitados, no permite establecer cuándo se está delante de un verdadero progreso. Pues no puede considerarse tal el simple cambio, pues no es condición suficiente para juzgar mejor una sociedad respecto de las precedentes o las contemporáneas más diversas.

Los fines que la evolución autodirigida debe alcanzar, a continuación, se fijan y planifican por quien está en condiciones de usar los conocimientos, que actualmente encuentran

(6) Cfr. Augusto del Noce, «Alle radici della crisi», en AA.VV., *La crisi della società permissiva*, Milán, Ares, 1972, pág. 133.

Fundación Speiro

una aplicación que se difunde capilarmente. Tanto que la tecnología permite la instauración de un totalitarismo efectivo, aunque disfrazado, un totalitarismo que está al final del proceso de disolución en acto. La tecnología, en efecto, permite la invasión de la esfera privada. Permite, por ejemplo, tener en tiempo real indicaciones sobre la ubicación de cada uno; saber lo que consume; informarse sobre su estado de salud, patrimonial y financiero; observar las actividades que desarrolla, etc. Permite, además, imponer procedimientos, modos de vida, *Weltanschauungen* elaboradas con objetivos disparatados. ¿Qué legitima todo esto? A tal fin, ciertamente, no bastan ni la efectividad del poder, ni el consenso de la democracia declamada, ni la búsqueda de utopías. La legitimación sólo puede venir de lo que el transhumanismo rechaza: del orden natural de las «cosas», de la prosecución de la perfección de la naturaleza del hombre, que postula la posibilidad (y la necesidad) de aprehender lo humano. No lo olvidemos: lo humano en sí, no lo humano como proyecto (7). Lo humano como «concepto» (en el sentido aristotélico), no como opinión. Lo que, en el plano político, implica admitir la pluralidad y negar la legitimidad del pluralismo: son legítimas, en efecto, todas aquellas posiciones, diferencias, orientaciones, opciones que permitan alcanzar el fin natural del hombre, fin que la comunidad política debe determinar y en vista del cual debe obrar, predisponiendo los instrumentos –empezando por el ordenamiento jurídico– para favorecer su obtención. No son legítimas, pues, todas las opciones, sobre todo las claramente irracionales e inhumanas. Las diferencias pueden constituir una riqueza siempre que no sean contra la naturaleza u obstáculo a la naturaleza. La «libertad morfológica» que reivindica el transhumanismo no es otra cosa, por tanto, que la reivindicación absurda de la libertad respecto de la realidad metafísica. Libertad que se considera condición para lograr (a veces incluso para imponer alcanzar) cualquier proyecto. Tanto que, a menudo, hay quien se hace ilusiones de poder alterar profundamente las mentes y

(7) Paolo Sommaggio, *Filosofia del biodiritto*, Turín, Giappichelli, 2016, se detiene en algunas páginas sobre la cuestión de lo posthumano como proyecto.

Fundación Speiro

los cuerpos para desarrollar una nueva especie, una especie posthumana, capaz de trascender las actuales –pero naturales– capacidades humanas (8).

7. Siete tesis finales

Antes de concluir quizá resulte oportuna una recapitulación. Que facilitará la comprensión de las tesis sostenidas y (al menos en parte) ilustradas.

a) El transhumanismo es un movimiento que persigue y usa de manera «científica» el dominio. En lo que toca a la política, la identifica con el poder. El dominio implica, en primer lugar, la liberación: la liberación teorética (la realidad, aunque no pueda ser absolutamente ignorada, deja de ser reguladora); la liberación moral (no hay criterios en el uso de los conocimientos o de los «saberes», sobre todo si está en juego el progreso o lo que se entiende por tal); la liberación política (la comunidad no está regida por las finalidades naturales, sino que debe conseguir y asegurar la máxima felicidad posible con cualquier medio).

b) El transhumanismo continúa en el campo político (al menos en dos aspectos) el liberalismo, aunque superándolo. En cuanto al primero, la continuidad radica en la asunción (necesaria para el transhumanismo) de la libertad liberal, mientras que la superación reside en la propuesta y en la imposición de un proyecto «positivo», cuya realización impone la superación de las esferas de las soberanías subjetivas y de las libertades individuales. También por esto está «abierto» al totalitarismo tecnocrático fácilmente realizable con la metodología cientista.

c) El transhumanismo continúa, después, el liberalismo desde otro ángulo: al adherirse al «credo» liberal de la igualdad de derechos, que se apoya en la idea –que en parte deriva del cristianismo y que el liberalismo distorsiona– de que todos los hombres tienen el mismo valor intrínseco, no obstante las diferencias manifiestas y particulares. Lo supera, sin embargo, al esforzarse en su mejora, acentuando así

(8) Cfr. Francesca Ferrando, *op. cit.*, pág. 35.

Fundación Speiro

sus diferencias. La mejora que persigue el transhumanismo, en efecto, comporta transformaciones y selecciones individuales que refuerzan las diferencias. Así pues, el transhumanismo termina políticamente por ser un obstáculo a la igualdad liberal-ilustrada que contribuyó a generar las doctrinas socialistas.

d) El nihilismo «positivo» del transhumanismo se orienta a la exaltación de la indiferencia, a un relativismo dogmático (¡una contradicción en los términos!) que facilita la instauración de la tiranía sin rostro del cientismo.

e) El transhumanismo no declara muerto el antropocentrismo como, en cambio, hace el posthumanismo, que –sin embargo– lo anula al realizarlo en su forma extrema. Al igual que el liberalismo anula al sujeto al reivindicar para él una libertad absoluta, el transhumanismo elimina toda diferencia (hasta de especie) afirmando la indiferencia frente a la realidad y al orden natural de las «cosas». Pero sobre todo lo anula exaltando la existencia, es decir, la existencia como puro hecho vital. Con lo que rechaza de raíz la cultura judía y cristiana al acoger (ciertamente de hecho, aunque quizá también de derecho) el panvitalismo oriental.

f) El panvitalismo (al menos virtual) del transhumanismo agranda desmedidamente el horizonte jurídico. El derecho deja de referirse sólo al sujeto sino a todo el universo. Los derechos son del hombre, pero también de los animales y del ambiente, es decir, de la naturaleza considerada en sí y por sí y no en función del hombre. Pero hay más: también tendrían derechos las máquinas, sobre todo a las que se les reconoce responsabilidad; lo que, sin embargo, debería ser inconciliable con la *ratio* del dominio.

Pero también desde otro ángulo agranda el horizonte jurídico desmedidamente, a saber, al considerar el derecho a la máxima felicidad. Tiene derecho a la felicidad el hombre, pero también el animal. La ampliación no es sólo geográfica. El derecho a la felicidad (posible) comporta, en efecto, el reconocimiento del deseo como derecho. El hombre (pero también el animal) tiene derecho a intervenciones en su cuerpo (y no sólo terapéuticas), manipulaciones en su cuerpo, disponibilidad del propio cuerpo (y, al límite, en lo

Fundación Speiro

que respecta al hombre, de su persona), pero tiene también derecho a tener todo lo que es necesario (o así se considera) para la felicidad propia: opciones personalísimas, reconocimientos contra la naturaleza (piénsese en las llamadas «uniones civiles»), ayudas para la realización de los proyectos propios (de cualquier proyecto)… El llamado «Estado social de derecho» se convierte en Providencia al servicio de la voluntad del individuo. Se han producido ya a tal fin innovaciones significativas en el campo jurídico. Por ejemplo, la propiedad privada no sólo ha asumido, a veces por disposición constitucional, una finalidad social (reaccionando contra y corrigiendo el derecho de propiedad ilustrado-napoleónico), sino que ha sido al menos parcialmente negada en su sustancia (aunque mantenida formalmente) a través de la doctrina de la exacción fiscal: puede ejemplificarse, a este propósito, con las normas relativas a la exacción sobre los depósitos, instituido por distintos ordenamientos jurídicos positivos. Muchos Estados, para poder satisfacer el derecho a la felicidad, han instituido estos impuestos, absolutamente arbitrarios, puesto que no se refieren a las rentas sino a los ahorros respecto de los que los impuestos ya se han pagado.

g) La consecuencia última, por tanto, es el mayor peso de las tareas del Estado, con frecuencia impropias, que exigen una exacción fiscal inicua a fin de permitir al mismo Estado perseguir la felicidad (entendida como bienestar) de los ciudadanos y a éstos realizar los propios deseos. La política, pues, se convierte en una cuestión de recursos (que obtener, distribuir, asegurar). Y la filosofía política es sustituida de forma coherente (aunque absurda) por la economía política.

8. Conclusión.

El transhumanismo, pues, es cuestión compleja. No es fácil de descifrar, tanto por el lenguaje equívoco que usa (se habla por ejemplo de «inteligencia artificial», que no es propiamente tal, porque no «lee» dentro de las «cosas», no intuye, sino que simplemente opera), como por el mensaje favorable al progreso que parece transmitir, sin distinguir

Fundación Speiro

siempre entre progreso y novedad (9). Los conocimientos deben usarse –como se ha repetido– para ayudar al hombre a ser lo que es ónticamente. Sólo así es posible, por ejemplo en el campo médico, la distinción entre terapia y manipulación, que lo sigue siendo aunque se quiera subjetivamente. Los conocimientos «deben» usarse con criterios morales, que el transhumanismo transforma –otro equívoco– en *rationes operandi* subjetivas o en reglas generales establecidas por opciones convencionales: «Los transhumanistas –declara, por ejemplo, uno de sus exponentes más calificados (10)– basan la moral propia en los principios laicos de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano y, en particular, en su artículo 4, según el que "la libertad consiste en poder hacer todo aquello que no cause perjuicio a los demás"». La afirmación revela la acogida acrítica de la ideología liberal que está en la base de la Declaración de la ONU de 1948. Pero revela, sobre todo, que la ética es para los transhumanistas un conjunto de paradigmas dependientes de una opción, favorecida en nuestro tiempo por el llamado pluralismo. La ética, sin embargo, no es fruto de una opción, fideísta o ideológica. De la opción depende su respeto, pero no su naturaleza. El bien y el mal, en efecto, no dependen de las convicciones personales o colectivas, sino que son el presupuesto para juzgarlas, es decir, para valorar su legitimidad (11). Cuando se niega esto todo se convierte en lícito sólo porque es posible: todo hombre estaría abandonado a la propia voluntad; los padres serían dueños de sus hijos ejercitando el poder de programarlos biológicamente; las sociedades serían libres de establecer cualquier cosa (si y

(9) Puede verse sobre este punto Laura Palazzani, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, Turín, Giappichelli, 2015, pág. 136.

(10) Riccardo Campa, «Transumanesimo», en AA.VV., *Il transumanesimo*, cit., pág. 156.

(11) Algunos autores que buscan el fundamento de la ética, críticos del transhumanismo, se hallan a veces en dificultad delante de la *Weltanschauung* liberal. La citada Laura Palazzani, por ejemplo, que afirma justamente que «la negación de la naturaleza emerge en el contexto del nominalismo y del empirismo», y que el hombre sin naturaleza se reduce a historia, praxis, libertad (*ibid.*, pág. 136), parece dejar espacio a la tesis según la cual el bien y el mal estarían ligados a las convicciones de cada uno (*ibid.*, pág. 141).

Fundación Speiro

cuándo debe curarse a un hombre, si su rendimiento en el trabajo responde o no a las expectativas colectivas, qué modelo de vida y de organización de la vida debe crearse, aplicarse y practicarse, etc.). En la libertad guiada sólo por la libertad, como se ve, está implícito el totalitarismo de la tecnocracia y de la política (erróneamente) interpretada como biopolítica. El problema, pues, no es el miedo a las novedades sino el destino de la humanidad.

Fundación Speiro