

281

2020

1^{er} Trim.

iglesia viva
pensamiento crítico y cristianismo

www.iviva.org

iviva

Transhumanismo. La domesticación de la vida

**Ester Busquets Alibés y
Montserrat Escribano Cárcel (coord.)**

**Ester Busquets Alibés
Roberto Casas
Tomás Domingo Moratalla**

También escriben:

Albert Cortina
Conversación con Teresa Forcades

Arthur L. Caplan
¿Bueno, mejor o lo mejor?

Montserrat Escribano
Transhumanismo y teología

**Mercedes Arbaiza, Daniel Barreto,
José A. Zamora, Sebastián Mora,
Marcel·li Fonts y Carlos García de Andoin**
Reflexiones sobre la pandemia COVID-19

iglesia viva

pensamiento crítico y cristianismo
revista trimestral fundada en 1966
directora: Teresa Forcades i Vila

nº 281, enero-marzo 2020

Transhumanismo. La domesticación de la vida.

Coordinadoras: Ester Busquets Alibés y
Montserrat Escribano Cárcel

DIRECTORA DE LA REVISTA

Teresa Forcades i Vila. Monestir de Sant Benet de Montserrat

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Carlos García de Andoin. Presidente de *Asociación Iglesia Viva*. IDTP. Bilbao
Mercedes Arbaiza Villalonga. Universidad del País Vasco. Bilbao
Daniel Barreto. Instituto Superior de Teología. Las Palmas de G. Canaria
Ester Busquets Alibés. ISCREB. Insti. Sup. de Ciències Relig. de Barcelona
Roberto Casas. Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao
Antonio Duato Gómez-Novella. Gestor de Iglesia Viva. València
Montserrat Escribano Cárcel. Facultat de Teologia de València
Neus Forcano i Aparicio. ISCREB. Insti. Sup. de Ciències Relig. de Barcelona
Anna Eva Jarabo Fidalgo. Universitat Ramon Llull. Barcelona
Víctor M. Marí Sáez. Universidad de Cádiz
Sebastián Mora Rosado. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid
Joaquín Perea González. IDTP. Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao
Bernardo Pérez Andreo. Instituto Teológico de Murcia
José Miguel Rodríguez. Universidad de Valladolid
José A. Zamora. Instituto de Filosofía del CSIC. Madrid

Transhumanismo. La domesticación de la vida

PRESENTACIÓN

- 5 El mejoramiento humano a debate**
Ester Busquets Alibés y Montserrat Escribano Cárcel

ESTUDIOS

- 11 Para comprender el transhumanismo**
Ester Busquets Alibés
- 23 La esperanza de liberarnos de lo que somos: Una mirada cristiana sobre la ideología transhumanista**
Roberto Casas
- 43 Transhumanismo: entre la ideología y la antropología. Una mirada cinematográfica**
Tomás Domingo Moratalla

CONVERSACIONES CON...

- 63 Albert Cortina. *El humanismo avanzado como alternativa al transhumanismo y al posthumanismo***
Teresa Forcadès

A DEBATE

- 81 ¿Bueno, mejor o lo mejor?**
Arthur L. Caplan
- 87 Transhumanismo y teología**
Montserrat Escribano

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

- 93 Transhumanismo y cuidados**
Francisco Javier Valbuena Ruiz, OFS
- 99 Madeleine Delbrêl:
¿Quién es mi prójimo?**
Juan Francisco Comendador Prisuelos
- 101 Conversando con un teólogo amigo**
José Bada

PÁGINA ABIERTA

- 103** **Frankenstein**
Teresa Forcades

RESEÑA DE MÚSICA

- 107** **Aura Música: *Trovadoras del Amor***
Silvia Bara Bancel

RESEÑA DE CINE

- 113** ***Tres anuncios en las afueras***
José María Monzó

RESEÑA DE LIBROS

- 119** **Fe en la ciencia y ciencia en la fe**
Francis S. Collins (Bernabé Robles)

- 123** **Los potenciales psicológicos en la espiritualidad**
Ramón Rosal (Ana Gimeno-Bayón)

COVID-19

- 125** **Tiempo de interrupción. Reflexiones en cuarentena**
Mercedes Arbaiza

- 131** **La pregunta de quienes se han ido y la cultura de la solidaridad**
Daniel Barreto

- 133** **Y en esto llegó el coronavirus: “estado de alarma”, C. Schmitt y la apocalíptica**
José A. Zamora

- 139** **Pandemia social**
Sebastián Mora Rosado

- 143** **¿Cómo está viviendo la iglesia de Japón la pandemia de la Covid-19?**
Marcel·lí Fonts

- 147** **Democracia en incertidumbre**
Carlos García de Andoin

iglesia viva

pensamiento crítico y cristianismo
revista trimestral fundada en 1966
directora: Teresa Forcades i Vila

© **Asociación IGLESIA VIVA**

ISSN: 0210-1114

Edita y distribuye: ADG-N Publicaciones, SL.

Directora editorial: María A. Catalán Martín

Apartado 12.210

46020 Valencia

Tel. 963 622 532

E-mail: libros@adgn.es

Redacción: Apartado 12.210

46020 Valencia

Tel. 963 622 532

E-mail: iviva@iviva.org

Impresión: Hathi Estudio Creativo, S.L.

c/ Aviación 36.

46940 Manises (Valencia)

info@hathiestudio.com

Depósito legal: V 1.639-1973



El mejoramiento humano a debate

Ester Busquets Alibés – Montserrat Escribano Cárcel.

Consejo de dirección de Iglesia Viva.
Coordinadoras del número. Barcelona y València

Cuando imaginábamos este número sobre el transhumanismo nada hacía pensar que viviríamos una crisis global a consecuencia de la COVID-19. Mientras reflexionábamos cómodamente sobre las posibilidades de evitar la enfermedad y la muerte, gracias al poder de la ciencia y la tecnología, hemos descubierto que somos más vulnerables y más mortales que nunca. Un simple microorganismo de 50 millonésimas partes de milímetro, totalmente invisible, ha hecho tambalear el mundo entero, y poner en el centro el valor de la vida y las relaciones sociales.

En las últimas dos décadas el mejoramiento humano se ha convertido en uno de los principales temas de debate en el ámbito de la teología y la filosofía. Este interés se ha acrecentado debido a los avances de las tecnologías biomédicas. Se trata de intervenciones que en un futuro no muy lejano –algunas ya están aquí– podrían alterar y modificar nuestra propia naturaleza humana, para mejorarla.

A ese nuevo movimiento que proclama la conveniencia de trascender los límites actuales de la naturaleza humana para alcanzar un estadio diferente y superior al humano se le ha dado el nombre de transhumanismo. Si la biotecnología nos permite superar los condicionantes biológicos: ¿por qué no debemos mejorar también nuestras capacidades físicas y cognitivas? ¿Por qué no debemos eliminar el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento, e incluso, la muerte?

Ante ese conjunto de promesas que ofrece el transhumanismo se detecta una línea divisoria entre los partidarios y los contrarios al mejoramiento humano. Por un lado, los transhumanistas creen que se deberían desarrollar tecnológicamente las mejoras y que las personas deberían poder utilizarlas sin limitaciones. Por otro lado, los contrarios al mejoramiento piensan que no se debería alterar la biología o la condición humana en su esencia. La naturaleza humana es indisociable de la sabiduría de antaño, y puede ser una insensatez interferir en ella, porque llevaría al final del ser humano.

El transhumanismo pretende domesticar la vida mediante el poder tecnológico. Esto presenta, a la vez, riesgos y beneficios. Nuestro destino está, en mayor medida que nunca antes en la historia de la humanidad, en nuestras manos. En este número presentamos un conjunto de reflexiones para orientarnos en torno a una de las cuestiones más controvertidas y desafiantes de este siglo.

El primero de los tres **ESTUDIOS** que presentamos es el de **Ester Busquets Alibés**, profesora de ética en la Universidad de Vic-Universidad Central de Cataluña y miembro de nuestro consejo. Realiza una aproximación al transhumanismo para hacerlo comprensible: lo define, explica sus orígenes filosóficos y sus distintos planteamientos. Explica la controversia que existe entre los bioprogresistas y los bioconservadores. La visión panorámica que nos ofrece sobre el transhumanismo invita a reflexionar acerca de la responsabilidad ante los avances biotecnológicos que pueden modificar la naturaleza del ser humano.

En el segundo estudio, **Roberto Casas Andrés**, profesor del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao y también miembro del consejo, ofrece un análisis profundo del transhumanismo desde una perspectiva teológica. Desde una antropología cristiana aceptar la ideología transhumanista sería querer liberarnos de aquello que nos hace humanos, de la condición de posibilidad de ser creaturas, de nuestra intrínseca limitación.

El tercer estudio, de **Tomás Domingo Moratalla**, profesor de filosofía a la Universidad Nacional de Educación a Distancia, hace ver que el movimiento transhumanista debe ser comprendido como componente fundamental de nuestro imaginario social, el cual cumple diferentes fun-

ciones, tanto en su vertiente ideológica como utópica. A partir del análisis de un repertorio de películas, especialmente de "ciencia ficción", nos adentra en el tema del transhumanismo. Según él la imaginación cinematográfica nutre también la imaginación ética y antropológica.

En la **CONVERSACIÓN CON**, ofrecemos una entrevista al abogado y urbanista **Albert Cortina**, realizada por **Teresa Forcades i Vila**. Cortina ha sido pionero en abrir debate público sobre el transhumanismo en nuestro país.

En la sección de **A DEBATE**, publicamos la traducción de un artículo de **Arthur Caplan**, profesor de bioética en la Universidad de Nueva York, en defensa de la visión transhumanista. Dicho artículo constituye la única contribución de nuestro número claramente favorable al transhumanismo. Por su parte, **Montserrat Escribano Cárcel**, teóloga y miembro del consejo, plantea cuáles son algunos espacios de reflexión que cuestionan el proceso de transhumanismo y biomejoramiento en el que parece que nos hemos instalado. Incide en que estos procesos afectan también a nuestra intimidad y a la creación de nuestra subjetividad. Por ello, pueden ser pensados críticamente desde las teologías a partir de prismas éticos y feministas ya que afectan a nuestras esperanzas personales y políticas.

La sección de **SIGNOS DE LOS TIEMPOS** se inicia con las reflexiones del asturiano **Javier Vallbuena**, director del Sanatorio Covadonga, sobre robótica y cuidados. Siguen lo que es casi una carta íntima de **José Bada** a su amigo **Alfredo Fierro** con motivo de la obra de este último titulada '*Conversación en el atrio*' y la atractiva presentación que hace **Juan Francisco Comendador** acerca de la vida y obra de la mística, poeta y profeta **Madeleine Delbrêl**.

En **PÁGINA ABIERTA** nos asomamos a la primera obra de ciencia ficción moderna, el *Frankenstein* de **Mary Shelley**. A inicios del siglo XIX, cuando contaba solamente con dieciocho años, Shelley anticipó el debate ético implícito en la imposibilidad de controlar a una criatura inteligente y, sobre todo, sensible.

En este número introducimos un anticipo de una futura sección de reseñas culturales, que presentaremos en breve. Como **RESEÑA DE MÚSICA** van hoy las reflexiones de **Silvia Bara Bancel**, teóloga, acerca del nuevo disco de *Aura Música* dedicado a la poesía mística de las beguinas medievales. Como **RESEÑA DE CINE** **José M. Monzó** recensiona la película *Tres anuncios en las afueras*, del director Martin McDonagh. Y en **RESEÑA DE LIBROS** **Bernabé Robles Del Olmo**, neurólogo, reflexiona sobre la relación fe y ciencia en su reseña de la obra de **Francis Collins**, y la doctora en psicología y diplomada en teología **Ana Gimeno-Bayón** nos presenta la nueva obra de **Ramón**

Rosal Cortés, sacerdote y psicoterapeuta que ya ha colaborado otras veces en Iglesia Viva, la última en el número 276 sobre [*Espiritualidad y humanización*](#).

La COVID-19 muestra que el gran poder tecnológico del siglo XXI no siempre puede curar ni salvar vidas, ya que el ser humano ha sido, es y será siempre en su naturaleza un ser vulnerable. En este nuevo contexto, en la sociedad postcovid, el transhumanismo se puede convertir en una propuesta mucho más seductora y mucho más amplia socialmente de lo que es ahora. Pero a pesar de las esperanzas que genere y de los adeptos que aglutine también sabemos que hoy algunas de sus promesas están más lejos, y otras son inalcanzables. Querer domesticar la vida es un quehacer muy caprichoso.

* * *

Un tiempo de interrupción: la crisis de la COVID-19

En un conjunto de artículos breves que hemos añadido a la estructura habitual de la revista, los miembros del consejo de dirección, de modo coral, tratamos de aproximarnos a la realidad que atravesamos. **Mercedes Arbaiza**, describe el momento que vivimos como “un tiempo de interrupción” en el que, por un lado, parece que nuestras vidas se han ralentizado y otras, demasiadas, se han detenido para siempre. Sin embargo, también ahora el tiempo sucede rápido, pues las noticias, las informaciones, los mensajes circulan a una enorme velocidad empujando los días que pasamos en nuestras casa confinadas, distanciadas y alejadas socialmente.

Nos gustaría ayudar a interpretar y hacer inteligibles a nuestros lectores y lectoras los signos de este tiempo de pandemia, de contagio, de desafío y de desconcierto. Queremos hacerlo desde un par de claves que ubican nuestro pensamiento. Una, es la realidad a la que nos aproximamos desde la fe, y la segunda, es la búsqueda de una orientación posible en medio de ella.

La primera de estas claves consiste en una mirada que interroga y busca en nuestra propia tradición creyente. Resuena ahora uno de los criterios que el papa Francisco señaló al afirmar que «la realidad es superior a la idea» (EG, 231-233). Es, pues, una realidad que muestra ahora su potencialidad y su capacidad de impacto vírico. En ella, la Iglesia coincide recorriendo un tiempo litúrgico central, la Cuaresma, aunque esta vez, este camino de conversión no parece tener una Pascua fija en la que esperar¹. Entonces comprobamos que nuestras creencias religiosas no nos

¹ Nicolas Thomas Wright, “Christianity Offers No Answers About Coronavirus. It’s Not Supposed to”, [Times](#), 29 marzo 2020.

inmunizaban ni frente a las preguntas radicales ni frente al sin sentido que hace tambalear aquello que dábamos por seguro.

Parece que es momento de recuperar la tradición bíblica del lamento. En estos días, junto a la presencia del virus, el llanto ha hecho aparición. Se trata de una emoción que nos hace reaccionar ante el dolor social padecido. Cuando hace pocas semanas nuestra cultura se mostraba indiferente, indolente y a menudo instalada en una acedia colectiva –al menos para una minoría acomodada que se consideraba feliz– esa sociedad soñaba entonces con ideas tecnomesiánicas que perseguían estadios de biomejora humana y casi de inmortalidad. Hoy, sin embargo, las lágrimas brotan al conocer escenarios nuevos como son las morgues heladas que cobijan a cientos de féretros iguales que guardan a personas fallecidas en soledad².

El lamento que traspasa los textos bíblicos es también ocasión para que broten las preguntas, siempre incómodas y, la mayor parte de las veces, sin respuesta. Nuestro mundo instalado en la cultura de la evidencia, de la inmediatez y de la certeza apenas deja espacio para la incertidumbre o el duelo, pero ahora surgen cuestiones, como las que propone **Daniel Barreto**. Estas preguntas tienen formas de lamento y sitúan a las personas que se han ido, a las víctimas, en el centro de nuestra reflexión. “Quienes se han ido” se convierte en una interrogación clave que debe repetir una Iglesia que se sabe vulnerable e infectada y que, en su memoria, opta por no olvidar a las víctimas. “¡Que nada se pierda!” gritaba también Walter Benjamin.

El llanto, como ha subrayado el papa Francisco, es el antídoto contra la indiferencia ante el sufrimiento de nuestros hermanos y hermanas³. Ahora, el lamento se pregunta por el sistema político, cultural, económico y espiritual del que brota. Este tiempo hace evidente la fragilidad de la reproducción social, así como de determinadas prácticas del Estado que, según **José Antonio Zamora**, repiten formas suicidas. Este sistema exige sacrificios y víctimas constantes para evitar el colapso, aunque este parece acercarse.

La segunda de las claves que orienta el pensamiento del consejo de esta revista es la reflexión a partir de experiencias, es decir, de relatos que surgen en lugares y espacios concretos que definen ahora la realidad cotidiana focalizando nuestra atención de un modo distinto. Algunos de ellos son, por ejemplo, las Unidades de Cuidados Intensivos (UCI) de los hospitales. Lugares silenciosos y sagrados, como dice Arbaiza, que sostienen la vida. También surgen las residencias de mayores, los hogares,

2 Jose Antonio Guerrero, “Un cura en la morgue del Palacio de Hielo”, [Hoy, 31 marzo 2020](#).

3 Papa Francisco, Vigilia de oración “Secar las lágrimas”, en Maria Milvia Morciano, “La gracia de las lágrimas”, [Vatican News](#).

las ventanas y balcones que señalan el contacto con el exterior, con el aire libre, pero que también muestran desequilibrios y diferencias según sea el barrio, la distribución urbanística de las construcciones, las vidas que las habitan, el espacio geográfico o su acceso tecnológico. Queda al descubierto, de nuevo, la realidad de miles de hombres y mujeres que viven sin estos derechos y que en estos días deambulan, como antes de la pandemia, por las calles, cajeros y portales. Se evidencia ahora, más si cabe, la distribución y el acceso injusto a la riqueza y a los recursos sociales.

En estos momentos se percibe con crudeza el lema que hace unos meses nos presentaba el *VIII Informe Foessa*, analizado por **Sebastián Mora**, en la que hay una realidad que vemos y otra que es ⁴. Este Informe denunciaba la necesaria recuperación de los vínculos sociales como posibilidad para superar una sociedad que, en la actualidad, se divide entre una población que permanece estancada, una sociedad insegura y otra tercera que, de modo soberbio, consume, dirige, apenas empatiza y marca el destino del resto.

El último de los nuevos lugares a los que nos referimos para interpretar este momento son los propios cuerpos, las vidas y las señales emocionales, psicológicas y cognitivas que estamos soportando. A ellas se les une también la capacidad espiritual y creyente que busca espacios de resiliencia de alivio o de calma. La capacidad espiritual y la fe creyente resultan vitales en cualquier tiempo, pero ahora se vuelven imprescindibles frente al impacto emocional, el desconcierto, la ansiedad, la rabia o la incertidumbre que soportamos, también, no lo olvidemos, de modo desigual. Desde el Japón, el misionero claretiano **Marcel·lí Fonts** nos aporta información y reflexión desde un contexto muy distinto del nuestro.

La fe religiosa, las distintas espiritualidades y las prácticas meditativas ni ofrecen respuestas ni evitan la angustia frente a la ausencia de un mapa que nos permita situarnos y orientarnos con claridad. Es momento de evitar contagios, de ensanchar el cordón sanitario frente a la enfermedad, pero también de pensar en los modos políticos que nos damos para la vida común. La democracia y las instituciones de nuestros Estados están, como señala **Carlos García de Andoin**, mostrando debilidades en el ejercicio del gobierno. En condiciones de complejidad aparecen narrativas autoritarias, nacionalistas y darwinistas que pretenden autolegitimarse. Por ello, apela a revalorizar el conocimiento cívico, las instituciones comunes y una gobernanza de interdependencia global.

La revinculación social, como nos recuerda Cáritas Española, puede alejarnos de políticas higienistas y de políticas fronterizas de muros, pues, en esta casa común o nos salvamos todas o ninguna.

⁴ Fundación Foessa, *VIII Informe Foessa sobre Exclusión y Desarrollo Social en España*. Cáritas: Madrid, 2019. [Informe Foessa](#).

ESTUDIO

Para comprender el transhumanismo

Ester Busquets. Consejo de dirección de Iglesia Viva. Barcelona.

Resumen

En este estudio nos proponemos definir el transhumanismo como forma de superación de los límites impuestos por la biología humana, presentar muy brevemente sus orígenes filosóficos, y aproximarse a las distintas formas de transhumanismo. Veremos también la controversia entre los partidarios del transhumanismo (bioprogresistas) y los contrarios al transhumanismo (bioconservadores) con el objetivo de comprender los argumentos de ambas partes y poderse orientar mínimamente ante los desafíos de esta era tecnológica, que nos invita a pensar sobre el sentido de la responsabilidad.

Abstract

In this study we aim to define transhumanism as a way of overcoming the limits imposed by human biology, to present very briefly its philosophical origins, and to approach the different forms of transhumanism. We also discuss the controversy between supporters (bioprogressives) and opponents (bioconservatives) of transhumanism with the objective of understanding the arguments of both parts. Finally, we pursue a minimal orientation against the challenges we face in this technological era that invites us to think about the sense of responsibility.

La ciencia sigue siendo un canal para la magia; la creencia en que para la voluntad humana, con el poder del conocimiento, nada es imposible. Esta confusión de la ciencia con la magia no tiene remedio. Va con la vida moderna. La muerte es una provocación a esta forma de vida, porque señala un límite que la voluntad no puede traspasar.

John Gray, *La comisión para la inmortalización*.

Sexto Piso: Madrid 2014, p. 191

La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se dejan sentir. Para los mortales, la «vida fácil de los dioses» sería una vida sin vida.

Hannah Arendt, *La condición humana*. Paidós: Barcelona 1993, p. 129

El transhumanismo es una noción compleja que ha calado en la sociedad a través de un conjunto de promesas que han generado un gran entusiasmo en amplios sectores de la sociedad que se sienten fascinados por el poder de la tecnología, a pesar de que muchos también se han inquietado o asustado. Hay conceptos difíciles de definir, y por lo tanto difíciles de comprender, y por ese motivo se los ejemplifica para iluminar su sentido. El transhumanismo es uno de esos conceptos, y por ello Antonio Diéguez en su ensayo *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* antes de dar una definición del transhumanismo lo ejemplifica magistralmente para ayudar a acercarse y comprender la idea.

¿Qué le parecería a usted tener una vida de duración indefinida y permanecer siempre joven y sano, hasta el punto de poder considerarse inmortal? ¿Qué le parecería tener una inteligencia millones de veces superior y ser completamente inmune a la depresión o a la simple falta de ánimo? [...] ¿Le gustaría aprender en cinco minutos a tocar el piano, o dominar ese idioma que necesita y siempre se le resistió, colocando un simple implante en el cerebro? ¿Y descargar todo el contenido de su mente en un ordenador que sustituya su cuerpo para viajar sin fin a lo largo de todo el universo, explorando mundos desconocidos? [...] ¿O vivir en una sociedad compuesta por individuos moralmente mejorados, capaces de captar de forma inmediata el sufrimiento de los demás y de actuar eficazmente para erradicar su causa? [...] ¿Y qué tal fundirse finalmente con todos los demás seres inteligentes del universo, incluidos los que crearemos nosotros, en una superinteligencia cósmica, omnipresente, que todo lo observe y ordene?¹.

¹ Diéguez, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (Herder: Barcelona 2010), 11-12.

La posibilidad –más o menos deseada, más o menos real– de que se materialice un conjunto de promesas que pueden mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, a través de la utilización de la tecnología, nos conduce a una nueva concepción del futuro del ser humano. Para comprender algunas de las ideas básicas y algunos de los interrogantes más relevantes alrededor del transhumanismo en este artículo nos proponemos, en primer lugar, definir qué es el transhumanismo como forma de superación de los límites impuestos por la biología humana, presentar muy brevemente sus orígenes filosóficos, y aproximarse a las distintas formas de transhumanismo. En segundo lugar, vamos a mostrar cómo el optimismo tecnocientífico convierte el transhumanismo en el relato utópico del siglo XXI. En tercer lugar, intentaremos explicar la controversia existente entre los partidarios del transhumanismo (bioprogresistas) y los contrarios al transhumanismo (bioconservadores) con el objetivo de comprender los argumentos de ambas partes y poderse orientar mínimamente ante los desafíos de esta era tecnológica. En cuarto lugar, cerraremos con una conclusión: ante las posibilidades del perfeccionamiento del ser humano debemos extremar el sentido de la responsabilidad.

¿Qué es el transhumanismo?

El transhumanismo parte del deseo de mejorar el ser humano con la implementación de la tecnología. El sustrato ideológico del transhumanismo se inscribe en la larga tradición filosófica que considera el ser humano como un ser vulnerable, enfermo, con múltiples limitaciones, siempre con un final. Sólo cabe recordar las palabras de Jean-Jacques Rousseau sobre la condición miserable de la existencia:

Los hombres no son por naturaleza ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos. Todos han nacido desnudos y pobres, todos sometidos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a los dolores de toda especie; finalmente, todos están condenados a la muerte².

O bien, Emmanuel Lévinas, en la elaboración de su ética de la alteridad, reconoce también la radical precariedad del ser humano: «El yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad»³. Por ello el transhumanismo proclama el mejoramiento de la especie humana como una forma de superación de los condicionantes biológicos. Nick Bostrom, una de las voces más representativas del transhumanismo, lo define como:

² Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio o de la educación*, 3ª ed. (Alianza: Madrid 2011), 349.

³ Lévinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre* (Siglo XXI: México 2001), 123.

Un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana y aplicar al hombre nuevas tecnologías que puedan eliminar los aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana: el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento y, hasta, la condición mortal⁴.

Bostrom define el transhumanismo como un «movimiento cultural, intelectual y científico». Diéguez lo considera una propuesta filosófica, a pesar que en ella se imbrican tesis filosóficas, científicas, tecnológicas y político-sociales⁵. La profesora Hava Tirosh-Samuelson lo asocia con un movimiento religioso se-

El trans/posthumanismo radical de hoy descansa en la idea –delirante o no, esa es la cuestión– de que máquinas dotadas de una inteligencia artificial «fuerte» pronto se impondrán a los seres biológicos

cular. Según ella el transhumanismo da a la tecnología un significado salvífico⁶. En cambio, el profesor Tomás Domingo se inclina por el calificativo de «ideología» porque en su criterio «no se trata de una filosofía, tampoco de una religión; no es una secta, y, aunque bebe de la ciencia, no es una disciplina científica»⁷. Para Domingo el transhumanismo es una ideología, un conjunto de ideas y creencias que configuran nuestra propia cosmovisión, nuestro imaginario social, eso es, la forma de vivir y comprender el mundo y de comprendernos a nosotros mismos.

En el pensamiento contemporáneo, el término «transhumanismo» fue acuñado en 1927 por el biólogo y eugenista británico Julian Huxley en su libro *Religión sin revelación*, el cual designa el «transhumanismo» como una «nueva creencia» de que la especie humana, si así lo desea, puede trascenderse a sí misma, es decir, puede ir más allá de lo humano. En 1957 en la obra *Nuevos odres para vino nuevo*, incluye un capítulo sobre el transhumanismo, pero casi no desarrolla su significado, y se constata que su idea está muy lejos de la concepción actual. Cabe decir que previamente en 1924, el biólogo británico John B. S. Haldane, en *Dédalo o la ciencia y el futuro* presenta ideas mucho más cercanas al transhumanismo actual, a pesar de no utilizar esta palabra. En dicha obra, Haldane «promovía la necesidad del mejoramiento biomédico del ser humano y pronosticaba que en algún tiempo no lejano este iniciaría la modificación de sus características y terminaría tomando el control de su pro-

4 Bostrom, Nick. «A history of transhumanist thought», en *Journal of Evolution and Technology*. 14(1), 2005, 1-25.

5 Diéguez, Antonio. op. cit., 20.

6 Tirosh-Samuelson, Hava. «Transhumanism as a secularist faith», en *Zygon* 47(4), 2012, 710-734.

7 Domingo Moratalla, Tomás. «Transhumanismo: entre la ideología y la antropología. Una mirada cinematográfica», en *Iglesia viva*, 281, 2020, pp. 43-62.

pia evolución»⁸. Los inicios del movimiento transhumanista los debemos situar en los años setenta cuando se vive un especial interés por la transformación tecnológica del ser humano. En 1977, el filósofo postmodernista Ihab Hassan acuña el término «posthumanismo», en 1983 la escritora y activista Natasha Vita-More difundió el «Manifiesto Transhumano», que con sus sucesivas modificaciones se convirtió en la célebre «Declaración Transhumanista», de la Asociación Transhumanista Mundial, en la cual se recoge la idea que la ciencia y la tecnología nos llevarán a «condiciones humanas maravillosas y extremadamente valiosas».⁹ Posteriormente uno de los primeros textos que dio base a este movimiento fue el artículo del filósofo Max More *Transhumanismo: hacia una filosofía futurista*, publicado en 1990. A partir de ese momento se crean organizaciones relacionadas con el transhumanismo y grupos en diversos países muy activos en las redes sociales. En los últimos años el transhumanismo se ha incorporado a la agenda política de algunos países y hay centros académicos prestigiosos de reflexión sobre el transhumanismo.

Vistos brevemente los precedentes de este movimiento que pretende transformar sustancialmente a los seres humanos con la aplicación de la tecnología podemos decir que se distinguen dos formas de transhumanismo. Hay un transhumanismo «tecnocientífico o biológico» que reivindica la tradición humanista clásica e imagina un «perfeccionamiento» en el orden de la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana. Está representado básicamente por quienes defienden el «biomejoramiento humano o biomédico», a través de la ingeniería genética o la biología sintética. Esta forma de transhumanismo se inscribe en la tradición humanista que desea en el fondo que el ser humano crezca, prospere, mejore. Por otro lado hay un transhumanismo «cultural o posthumanismo» que pretende crear una especie nueva, radicalmente diferente a la nuestra, a partir de la hibridación sistemática entre el ser humano y la máquina. Esa es la propuesta del futurista Ray Kurzweil¹⁰ que quiere liberar el ser humano de sus cadenas biológicas con la ayuda de la robótica y la inteligencia artificial. Luc Ferry sintetiza bien el enfoque de esas dos formas de transhumanismo.

Mientras que el primer transhumanismo «solo» se trata en principio de hacer que lo humano sea más humano, el segundo trans/posthumanismo descansa en la idea –delirante o no, esa es la cuestión– de que máquinas dotadas de una inteligencia artificial «fuerte» pronto se impondrán a los seres biológicos, pues las máquinas no se contentarán con imitar la inteligencia humana, estarán dotadas de la conciencia de sí y de emociones, lo que hará de ellas seres perfectamente autónomos y prácticamente inmortales¹¹.

8 Diéguez, Antonio. op. cit., 34.

9 Cf. <https://transhumanismo.org/old/declaracion.htm>

10 Kurzweil, Ray. *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendemos la biología* (Lola Books GbR: Berlín 2012).

11 Ferry, Luc. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van*

La distinción entre estas dos corrientes, a pesar de ser conceptualmente clara, en la práctica es difícil de sostener, ya que el primer transhumanismo se puede confundir fácilmente con el segundo, porque en ambos subyace una idea común: la de suprimir las fronteras entre el ser humano y la máquina de modo que el ser humano pueda trascender su condición vulnerable, y aspirar a horizontes donde no existan límites. Érico Hammes también subraya las similitudes entre el transhumanismo tecnocientífico y el cultural de la forma siguiente: «El Transhumanismo se refiere al paso o al movimiento de paso, el 'posthumanismo' representa la etapa a la cual se llega. En otras palabras, el Posthumanismo sería el resultado del Transhumanismo»¹².

El optimismo tecnocientífico

En la época que nos ha tocado vivir predomina por así llamarlo un *desencanto del mundo*. El futuro es percibido como algo oscuro y amenazador. El sociólogo francés Gilles Lipovetsky afirma que el momento actual se caracteriza por la desutopización o la desmitificación del futuro, y por ello prospera el desasosiego y el desencanto, la decepción y la angustia¹³. Nuestra época no es un tiempo propicio para el consumo de utopías. El siglo de las utopías fue el siglo XIX, donde un conjunto de pensadores idearon una sociedad perfecta, caracterizada por la equidad, la paz, la fraternidad. Y a pesar que esas utopías no vieron la luz, tal y como fueron concebidas en los textos fundacionales, generaron ilusión y esperanza entre multitud de personas¹⁴. El siglo XX fue el siglo de las distopías o antiutopías, porque en los infiernos jamás imaginados se quemaron y murieron las grandes esperanzas.

En este contexto tan poco propicio para la creación de nuevas utopías está emergiendo con fuerza, precisamente, un nuevo sueño: el transhumanismo. Contra las ideologías del declive, el transhumanismo reivindica una fe en el progreso que se puede comparar con la que animaba a los filósofos y científicos de tiempos de la Ilustración. Ese nuevo relato ideológico caracterizado por el optimismo tecnocientífico representa una nueva concepción del futuro del ser humano. Según Francesc Torralba en esta utopía postmoderna «la tecnología deviene el mesías, el redentor de todas las limitaciones y las carencias de la condición humana. No se concibe solamente en su función terapéutica, sino creadora, capaz de originar un ser arquetípico, eterno, perfecto, feliz

a transformar nuestras vidas (Alianza Editorial: Madrid 2017), 42.

12 Hammes, Érico. «Transhumanismo: una aproximación ético-teológica», en *Selecciones de Teología*. 232(58), 2019, 381-394, aquí 384.

13 Lipovetsky, Gilles. *La sociedad de la decepción* (Anagrama: Barcelona 2008), 26.

14 Torralba, Francesc. *Humanisme, transhumanisme i posthumanisme* (Fundació Joan Maragall; Editorial Claret, Barcelona 2016), 5-6.

y sano»¹⁵. El transhumanismo aparece como el único proyecto de salvación laica, donde las promesas se realizan en este mundo, y no en el más allá: el paraíso está en la tierra¹⁶.

Este movimiento de transformación social y política lleva consigo un mensaje de esperanza para la población: frente a la mirada fatalista y apocalíptica que dibuja un futuro oscuro e incierto, el transhumanismo presenta un futuro esperanzador, porque parte de la convicción que el progreso científico y tecnológico podrá resolver todos los problemas de la condición humana, y de ese modo va a mejorar la calidad de nuestra existencia como seres humanos. La ideología utópica del transhumanismo es recibida con entusiasmo porque conecta con las prioridades y los deseos insatisfechos de la ciudadanía de los países desarrollados. Es importante subrayar que el transhumanismo pone de manifiesto el problema de la desigualdad en el acceso a las biotecnologías, tanto en los países que las desarrollan como en el resto del planeta. El optimismo tecnocientífico no está extendido en los países en vías de desarrollo, porque su esperanza está en poder subsistir.

El ser humano es un ser que desea constantemente: desea un futuro mejor que el presente; desea alejar el dolor, el sufrimiento y el miedo de su vida; desea derrotar la muerte sin necesidad de recurrir a las religiones. Ante un contexto social vacío de utopías y de desgaste de las religiones tradicionales la población opta para situar su esperanza en el poder inédito que le ofrece la tecnología. Sin embargo, no debemos olvidar que muchas de las promesas babilónicas y atractivas del discurso transhumanista son –como en las viejas utopías– igualmente inalcanzables. Al movimiento transhumanista, mayoritariamente, no le gusta que se considere el transhumanismo como una utopía, pero es difícil alejarlo de tal consideración. Como señala el ensayista francés Franck Damour, el transhumanismo, como el resto de utopías, se sitúa en la frontera entre lo real y lo imaginario¹⁷. Hay muchas expectativas imposibles de realizar, y que se pueden catalogar como ciencia ficción, pero por otro lado hay algunas transformaciones que en un futuro no muy lejano estarán a nuestro alcance.

Ante un contexto social vacío de utopías y de desgaste de las religiones tradicionales la población opta para situar su esperanza en el poder inédito que le ofrece la tecnología

¹⁵ Torralba, Francesc. *op. cit.*, 11.

¹⁶ «Es posible identificar tres corrientes transhumanistas: indiferentes, ateas y religiosas. La corriente transhumanista indiferente no se posiciona expresamente en asuntos religiosos, mientras que la posición religiosa puede, por un lado, pretender reconocer en el transhumanismo un apoyo a las concepciones religiosas, como la idea creadora y divinizadora del ser humano, o por el otro lado, identificarse a sí misma como una forma de religión. El transhumanismo ateo se presenta como la superación de lo religioso que es considerado como una realidad obsoleta». Hammes, Érico. *op. cit.*, 393.

¹⁷ Damour, Franck. *La tentation transhumaniste* (Éditions Salvator: París 2015), 54.

La controversia entre bioconservadores y bioprogresistas

El transhumanismo como toda ideología es proclive a la polarización, y por ello las tendencias se bifurcan entre los bioprogresistas o promejoramiento que consideran absurdo e irresponsable cerrar la puerta a los progresos tecnológicos que permiten curar enfermedades, luchar contra el envejecimiento, o incluso mejorar la especie humana en su conjunto, y los «bioconservadores» o antimejoramiento que ven en el transhumanismo una grave amenaza que en realidad va a propiciar la aniquilación del ser humano bajo el pretexto de su transformación en un ser superior. Y afirman que se trata de una transformación que asume un poder que como seres humanos no nos corresponde¹⁸. Cabe decir que entre los bioprogresistas y los bioconservadores¹⁹ también hay quienes hacen una recepción escéptica de esa ideología, porque piensan que las promesas del transhumanismo solo son promesas que no se van a cumplir, porque estamos ante meras especulaciones con base científica pero sin base real. También hay quienes ven en el transhumanismo una maniobra de

También hay quienes ven en el transhumanismo una maniobra de distracción de los problemas sociales, políticos, económicos, medioambientales, que atenazan nuestra sociedad, para mantener el *statu quo* del sistema actual

distracción de los problemas sociales, políticos, económicos, medioambientales, que atenazan nuestra sociedad, para mantener el *statu quo* del sistema actual. Piensan que el transhumanismo denota una falta de atención y de sensibilidad ante los problemas más graves que tiene hoy tanto nuestra sociedad como la humanidad en su conjunto. Y que son precisamente

esos problemas los que necesitan un mejoramiento real e inmediato. Por ello no prestan demasiada atención a ese movimiento²⁰.

Luc Ferry para presentar la controversia ante el desarrollo y la aplicación de las biotecnologías del mejoramiento recurre a la obra clásica de Allan Buchanan, *¿Más allá de la humanidad?*,²¹ y a través de la selección de dos textos del autor resume, por un lado, los principales argumentos filosóficos, teológicos y morales que se alzan contra el proyecto transhumanista, y por otro, los contrargumentos de los transhumanistas. Aquí presentamos las tesis de los bioconservadores resumidas por Buchanan:

18 Diéguez, Antonio. *op. cit.*, 34.

19 La distinción entre bioprogresistas y bioconservadores a pesar de que se utiliza habitualmente es discutible, especialmente porque la idea de progreso es muy compleja: ¿Qué es el verdadero progreso? No necesariamente hacer todo lo que técnicamente se puede hacer representa siempre un progreso. El uso de esta distinción sirve sobre todo como recurso pedagógico.

20 Diéguez, Antonio. *op. cit.*, 198.

21 Buchanan, Allan. *Beyond Humanity?* (Oxford University Press: Oxford 2011).

Por primera vez, la biología humana y el genoma humano mismo pueden ser modificados por la acción del hombre. Sin embargo, el organismo humano es una totalidad equilibrada y ajustada con mucha precisión, es el producto de una evolución exigente y compleja. Por lo tanto es totalmente irracional saquear la sabiduría de la naturaleza, la gran obra del Maestro Ingeniero de la evolución, con el objetivo de mejorar lo que está bien. La situación actual no es perfecta, por supuesto, pero es claramente satisfactoria. Por consiguiente, es un error asumir este tipo de riesgos con el mero objetivo de una mejora [enhancement]. Los que buscan una mejora biomédica en realidad desean alcanzar la perfección. Su deseo los arrastra, pero esta actitud es totalmente incompatible con la que consiste en apreciar en su justo valor lo que nos ha sido dado, con el sentido de la gratitud por lo que ya tenemos²².

La posición de los conservadores se debe comprender desde el punto de vista de las religiones tradicionales, las cuales se oponen a cualquier manipulación del ser humano. La selección natural es el resultado de una evolución de millones de años, y resulta sumamente difícil mejorar la naturaleza, porque encierra en sí la sabiduría de antaño. Alterar la naturaleza humana es un sacrilegio. Sólo Dios –o un ser superior al cual se atribuye su orden– tiene la capacidad de intervenir en lo humano. Los partidarios, ya sean creyentes o no, de la sacralización de la naturaleza humana sostienen que su modificación destruye los fundamentos de la moral, ya que se eliminan los rasgos naturales comunes en la humanidad. Para Francis Fukuyama, la manipulación biológica representa el final del hombre, porque los derechos naturales del hombre están ligados a su infraestructura biológica²³. Él desarrolla un conjunto de objeciones al transhumanismo basadas en formas de pensamiento tradicionales, cosmológicas o religiosas anteriores a la revolución científica.

En la misma línea Michael Sandel, que junto con Fukuyama es uno de los filósofos estadounidenses más conocidos, en su célebre ensayo *Contra la perfección* considera que en el transhumanismo se pasa de una ética de la gratitud hacia lo que nos viene dado (trascendencia: religiosa o no) a una ética del dominio absoluto del mundo exterior (poder tecnológico). Sandel considera que los avances en el campo de la genética suponen al mismo tiempo una promesa y un problema. Él acepta que los avances en el campo de la ingeniería genética sirvan para tratar y prevenir enfermedades, pero rechaza que sean utilizados para modificar y perfeccionar nuestra propia naturaleza²⁴. «Si

22 Ferry, Luc. *op. cit.*, 77.

23 Fukuyama, Francis. *El fin de hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, (Ediciones B: Barcelona 2002).

24 Nicholas Agar hace la distinción entre «mejoramiento moderado» y «mejoramiento radical», y acepta el primero pero rechaza el segundo. [Agar, Nicholas. *Truly Human Enhancement, A Philosophical Defense of Limits* (MIT Press: Cambridge 2014)]. Cabe decir que los transhumanistas consideran que son borrosas las fronteras entre las manipulaciones genéticas terapéuticas y las

la bioingeniería lograra hacer realidad el mito del 'hombre que se ha hecho a sí mismo', difícilmente veríamos nuestros talentos como dones por los que estamos en deuda, sino más bien como logros de los que somos responsables»²⁵.

Buchanan en el fragmento que reproducimos a continuación condensa la antítesis que desarrolla a lo largo de su libro, y se hace eco del pensamiento bioprogresista. Él pone en tela de juicio la sacralidad de la naturaleza humana, y destaca sobre todo su desorden y sus imperfecciones, para justificar la aplicación de las mejoras biomédicas en los seres humanos. La obligación del ser humano no está en respetar ese orden de la naturaleza sino en perfeccionarlo.

Desde que hay seres humanos en la Tierra, su acción ha modificado y conformado constantemente la biología humana, alterando su genoma: toda una serie de mejoras de las capacidades humanas, desde la revolución agraria hasta la construcción de las ciudades, las instituciones políticas y las tecnologías avanzadas de transporte, han puesto en marcha procesos de selección natural, mezclando paquetes de genes que antes estaban aislados. El organismo humano no es en modo alguno una «totalidad equilibrada y ajustada con precisión», porque la evolución no crea organismos armoniosos y «completos». Todo lo contrario, produce tentativas cambiantes, provisionales y chapuceras de soluciones puntuales a problemas efímeros de «diseño», burlándose del bienestar humano. La naturaleza no tiene nada de sabia (ni de estúpida) y la evolución no se puede comparar en modo alguno con un proceso dirigido por un Maestro Ingeniero. Es más parecida al de un adepto al bricolaje sobreexcitado, ciego y totalmente insensible en el plano moral. La situación de millones de seres humanos no tiene nada de satisfactorio y, para mejorar sus vidas, para preservar el bienestar de los que están mejor situados de entre nosotros, puede ser posible emprender mejoras biomédicas. Para resolver los problemas que hemos creado nosotros mismos, como la contaminación, la superpoblación, el calentamiento climático, los seres humanos deberían aumentar su capacidad intelectual, o quizá incluso moral. La búsqueda de mejoras biomédicas no es la búsqueda de la perfección, es únicamente la de un perfeccionamiento concreto. Desear mejorar algunas capacidades humanas con el fin de aumentar o preservar el bienestar humano no tiene nada que ver con una voluntad de control total. Una justa apreciación de lo que ya tenemos es totalmente compatible con la búsqueda de un perfeccionamiento y puede requerir mejoras si estas mejoras son necesarias para preservar lo que hay de bueno en lo que nos ha sido dado²⁶.

De los argumentos de unos y otros podemos concluir que los tradicionalistas o bioconservadores hacen hincapié en las consecuencias devastadoras

manipulaciones de mejoramiento.

25 Sandel, Michael. *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética* (Marbot: Barcelona 2007), 131.

26 Ferry, Luc. *op. cit.*, 77-78.

e imprevisibles del desarrollo y la aplicación de las biotecnologías, y para los transhumanistas o bioprogresistas los argumentos basados en el miedo y el riesgo no pueden paralizar la alianza entre la condición humana y la tecnología. El teólogo Tanguy Marie Pouliquen sostiene en relación al transhumanismo que todo cambio no significa necesariamente un progreso y puede conllevar fatalidades importantes²⁷. En cambio Bostrom recuerda que el verdadero riesgo, hoy en día, es no asumir ningún riesgo.

Conclusión

El transhumanismo pone claramente de manifiesto que el ser humano es un ser constitutivamente tecnológico. La tecnología siempre ha formado parte y ha acompañado al ser humano. Sin embargo, hoy la técnica domina completamente nuestro mundo: vivimos, nos movemos y somos en un universo tecnológico. Y ese gran desarrollo abre enormes posibilidades, pero, a la vez, plantea interrogantes de gran envergadura. Hemos visto a lo largo de este artículo como en el campo de la biotecnología es donde surgen las cuestiones más inquietantes y más difíciles de responder, ya que el ser humano se dispone a dominar su propia naturaleza, o dicho de otro modo, se prepara para cuestionar su propia identidad como especie.

El reto está en analizar con serenidad y lucidez lo que representa ese nuevo poder tecnológico para gestionar de una manera responsable la identidad del ser humano

Ante ese elenco de posibilidades que la técnica pone a nuestro alcance la cuestión central está en «la capacidad de saber elegir qué hacer con la técnica y cómo elaborar con su ayuda un proyecto vital auténtico, que es el que debe dar contenido y finalidad a la propia técnica»²⁸. Y en este *saber elegir* se abren muchos interrogantes: ¿Al servicio de qué modelo de persona estamos dirigiendo el progreso científico y tecnológico? ¿Qué tipo de sociedad y de mundo queremos construir? ¿Tenemos (y tendremos en el futuro) la capacidad de saber emplear bien el poder transformador del cual disponemos, y evitar las desigualdades de acceso a las biotecnologías? ¿Cómo decidimos lo que habrá que autorizar o prohibir en materia de ingeniería genética? ¿Estamos siendo ya ahora mismo suficientemente responsables?

Ferry plantea la cuestión de la elección (o el saber elegir) en el transhumanismo a partir de tres escenarios: Debemos prohibir totalmente las ma-

²⁷ Pouliquen, Tanguy Marie. *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías* (Rialp: Madrid 2018).

²⁸ Diéguez, Antonio. *op. cit.*, 178.

nipulaciones genéticas, como reclaman los «bioconservadores»; debemos limitarlas a cuestiones únicamente terapéuticas, como desea la gran mayoría; o bien debemos ponerlas al servicio del perfeccionamiento. Y en este último caso «¿De qué perfeccionamiento podría y debería tratarse? ¿Con qué finalidades y a qué precio? [...] ¿Dónde se va a decidir lo que podría deshumanizarnos o lo que, por el contrario, podría hacernos más humanos?»²⁹. Sin entrar a detallar más preguntas parece que el principio fundamental ante este futuro tecnológicamente potente, pero totalmente incierto, es la responsabilidad. Somos responsables de nuestras actuaciones, y cuanto mayor es nuestro poder, mayor es también la responsabilidad que debemos ejercer en el momento de tomar decisiones. Dejemos las palabras finales a Diego Gracia, uno de los mejores bioeticistas del momento actual:

En el ser humano todo intento de mejoramiento biológico es siempre y necesariamente un problema no sólo biológico sino antes de nada y después de todo, un problema moral. Lo cual quiere decir que los cambios hay que introducirlos con extremada prudencia y sentido de la responsabilidad, habida cuenta de que no sabemos generar cambios positivos que a la vez no tengan consecuencias negativas³⁰.

Después de esa visión rápida y panorámica sobre el transhumanismo podemos concluir que no parecen aceptables las posturas extremas: no se trata de condenar los avances de la ciencia y la tecnología por miedo a los riesgos que puedan conllevar, y coartar así la creatividad de científicos e investigadores para mejorar la vida del ser humano. Pero tampoco debemos situarnos en una posición de confianza desmesurada en que la ciencia y la tecnología siempre nos llevarán a una vida mejor. El reto está en analizar con serenidad y lucidez lo que representa ese nuevo poder tecnológico para gestionar de una manera responsable la identidad del ser humano. Se trata, en el fondo, de hacer el esfuerzo de prever lo imprevisible para prevenir lo irreversible.

²⁹ Ferry, Luc. op. cit., 180.

³⁰ Gracia, Diego. «Mejoramiento humano: ¿De qué estamos hablando?», en C. Ortega, A. Richart, V. Páramo, Ch. Ruíz (eds.), *El mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*. (Comares: Granada 2015), 30.

ESTUDIO

La esperanza de liberarnos de lo que somos: Una mirada cristiana sobre la ideología transhumanista

Roberto Casas. Consejo de dirección de Iglesia Viva. Bilbao

Resumen: El transhumanismo es una realidad que ha emergido con fuerza y que plantea retos muy serios al cristianismo. El transhumanismo se basa en una serie de avances científico tecnológicos que se están desarrollando a gran velocidad en las últimas décadas. Sobre esta base se despliegan una serie de planteamientos que constituyen una verdadera nueva ideología que se muestra desafiadamente optimista sobre el ritmo que van a seguir esos desarrollos científicos y pronostica un horizonte en el que los límites que constriñen al ser humano, tras ser profundamente ensanchados, acabarán por quedar definitivamente derrotados. Frente a esta prospectiva de superación de lo que conocemos como humano, esta reflexión va a proponer la visión creyente del mundo, del ser humano y de su historia, para seguir apostando por el mensaje salvífico cristiano de un mundo marcado por la finitud, pero llamado a compartir la plenitud de la vida divina.

Abstract: Transhumanism has emerged strongly and poses very serious challenges to Christianity. Transhumanism is based on several scientific and technological advances that have been developing very quickly in recent decades. On this basis a series of approaches have been deployed that constitute a truly new ideology that, on the one hand, is excessively optimistic about how quickly these scientific developments will take place and, on the other hand, forecasts a future in which the limits that constrain human beings, after being deeply widened, will finally be definitively defeated. In the face of this prospect of overcoming what we know as human, this article proposes a believing vision of the world, of the human being and his history, in order to bring to light his contradictions and to continue betting on the Christian salvific message of a world characterized by finiteness, but called to share the fullness of divine life.

Estas pasadas Navidades acudí a visitar una gran superficie especializada en libros y tecnología. Paseando por sus stands era inevitable no toparse una y otra vez, en los innumerables puntos en los que se publicitaban las obras más vendidas, con el libro de Yuval Noah Harari *Homo Deus*¹. En la solapa de la contraportada se desatacaban un par de frases que no pueden pasar inadvertidas para un cristiano: "La muerte es solo un problema técnico", "Adiós, igualdad. Hola, inmortalidad". También entre las novelas más vendidas se publicitaba una obra de Ian McEwan, *Máquinas como yo*², que aborda una temática como la Inteligencia Artificial, creando un hilo temporal ficticio en el que Alan Turing no habría muerto en 1954 y robots dotados de inteligencia artificial habrían existido ya para 1982. El robot protagonista en este relato representa mejor los ideales éticos humanos que sus propios fabricantes y usuarios. Estas reflexiones de la novela sobre nuestra capacidad de crear seres como nosotros y en qué consiste nuestra naturaleza tampoco pueden resultar indiferentes para un cristiano. ¿Va a quedar superada la promesa de 1 Cor 15,26 de que la muerte va a ser el último enemigo vencido por Jesucristo? ¿Le ha salido a Dios un competidor capaz, igual que él, de crear seres a su imagen y semejanza? Estoy seguro de que muchos de los creyentes que han ojeado estos libros estas Navidades se han hecho preguntas parecidas a las mías.

Y no es casualidad esta efervescencia de obras que se sitúan en una superación de nuestros límites más propiamente humanos (temporales, de conocimiento...). Se va extendiendo la opinión de que esta humanidad caracterizada por la finitud (estemos más o menos cómodamente instalados en ella³) está llamada a ceder el paso a una nueva realidad que ya no estará sometida a esas limitaciones. Las fronteras que constriñen en la actualidad el desarrollo de la humanidad se verán, según quienes comparten esta opinión, tremendamente ensanchadas, e incluso podrán ir desapareciendo. Aunque es cierto que, a la hora de denominar esta ola de pensamiento, cabría distinguir entre *posthumanistas*, es decir, los que postulan el advenimiento de una humanidad con capacidades enormemente ampliadas a partir del mejoramiento genético o la implantación de tecnología robótica; y *transhumanistas*, esto es, los que prevén la aparición de inteligencias completamente independientes de los seres humanos (ya se trate de robots, máquinas o software que pueda existir en múltiples soportes físicos)⁴, aquí seguiremos la tendencia de muchos de los

1 Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Barcelona: Debate 2017.

2 Ian McEwan, *Máquinas como yo*, Barcelona: Anagrama, 2019.

3 Es imposible no recordar las reflexiones de Enrique Tierno Galván sobre este tema: *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid: Tecnos, 1975.

4 Así lo hace, por ejemplo, el filósofo Carlos Beorlegui en su obra, ampliamente documentada, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, Maliaño: Sal Terrae y Madrid: Comillas, 2018, pp. 480-481. El teólogo Erico J. Hammes, sin embargo, lo plantea de modo un poco diferente: "el Posthumanismo y el Transhumanismo (...) pueden considerarse dos momentos distintos de una realidad humana en transición. Mientras que el Transhumanismo se refiere al paso o al movimiento de paso, el 'posthumanismo' representa la etapa a la cual se llega. En otras

estudiosos del tema que, para simplificar, agrupan todas estas opciones bajo el término *transhumanismo*.

Como se subraya en esta misma palabra, transhumanismo, usada por muchos de los autores que sintonizan con esta perspectiva⁵, el problema fundamental que nos plantean los posibles avances en diferentes campos que prometen ampliar enormemente nuestras posibilidades no es sólo de carácter científico, sino, ante todo de carácter filosófico: ¿qué significa para nuestra comprensión de lo que es el ser humano esta ampliación de nuestras capacidades y ensanchamiento o superación de nuestros límites que parece acercarse? Lo novedoso de esta pregunta no es que los seres humanos nos preguntemos por las consecuencias antropológicas del desarrollo técnico y científico, sino el panorama radicalmente nuevo que aparentemente nos plantean muchos de los avances científicos recientes. Cuestiones que eran casi exclusivas de la ciencia ficción han pasado a formularse respecto de posibilidades supuestamente reales que se ven como muy cercanas.

Cuatro películas para situar el problema

Cuatro largometrajes pertenecientes precisamente a ese género, que abordan los desafíos y paradojas que puede ocasionar el desarrollo de la inteligencia artificial, nos pueden ayudar a situar el problema en estos nuevos términos. Hasta ahora la posibilidad de que llegáramos a desarrollar sistemas de pensamiento autónomo que pudieran calificarse como “inteligentes” nos hacía preguntarnos si íbamos a ser capaces de crear por nuestros propios medios mecanismos con unas capacidades similares a las nuestras. Si eso llegara a ocurrir, ¿habría que considerarlos como dotados de la misma dignidad que los seres humanos?⁶ Pero lo humano, en última instancia, se

palabras, el Posthumanismo sería el resultado del Transhumanismo, que culminaría con la aparición de un ser más allá del actual *homo sapiens sapiens*, una integración perfecta entre máquina, inteligencia artificial y ser humano”: “Transhumanismo: una aproximación ético-teológica” *Selecciones de teología* 232 (2019), p. 384 (artículo original en portugués en *Perspectiva Teológica* 50 (sept-dic 2018), pp. 431-452).

- 5 Muchos de los pensadores transhumanistas han colaborado en la elaboración de un documento que recoge sus principios básicos titulado *Transhumanist declaration* (<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> consulta: 7 febrero 2020), traducido al castellano como *Manifiesto transhumanista* (<https://transhumanismo.org/manifiesto-transhumanista/> 7 enero 2020), elaborado por Doug Bailey, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita More, Eugene Leitl, BerrieStaring, David Pearce, Bill Fantegrossi, Doug Baily Jr., Den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding y Nick Bostrom. Esta declaración fue redactada originalmente en 1998 y ha sido modificada desde entonces en varias ocasiones.
- 6 Si tienen nuestra misma dignidad, podrían ser también un peligro. Este miedo típicamente moderno a la rebelión de las máquinas no deja de ser la versión negativa de esa misma pregunta. Dado que contarían con nuestras mismas capacidades, muchas de ellas enormemente aumentadas, ¿podrían

seguía considerando algo insuperable. La inteligencia artificial nos llevaba a preguntarnos por nuestra propia naturaleza. El culmen de la inteligencia artificial no se veía como el desarrollo exponencial de unas capacidades que poseemos de forma limitada, sino como el momento en el que nuestra propia creación reclame el mismo trato que los seres humanos recibimos de nuestros congéneres. Cuando Steven Spielberg aborda el tema en su película *I. A.*⁷, la pregunta que subyace no es cómo serán las máquinas del futuro, sino qué es lo que nos hace realmente humanos. Y la respuesta no puede estar más en sintonía con nuestra propia sensibilidad como cristianos: que alguien nos ame incondicionalmente, simplemente por ser quienes somos. Eso es lo que en

¿Qué significa para nuestra comprensión de lo que es el ser humano esta ampliación de nuestras capacidades y ensanchamiento o superación de nuestros límites que parece estar próximo?

el fondo busca también la protagonista robótica de la reciente película *Zoe*⁸. En ambas producciones cinematográficas, el desafío que nos plantea el desarrollo tecnológico aplicado al mejoramiento humano se presenta considerando lo humano como un límite infranqueable. Replicar lo humano sería el techo máximo que podríamos alcanzar y, en el escenario dibujado cuando eso llegara a suceder, la

pregunta que se suscita no es, en última instancia, sobre lo que hemos llegado a fabricar, sino sobre nosotros mismos. Estas películas ilustran muy bien la perspectiva más habitual adoptada hasta ahora a la hora de plantearse estas cuestiones. Los protagonistas de *I.A.* y de *Zoe* tienen un montón de características humanas aumentadas, son superinteligentes y superlongevos y, no obstante, eso no es lo que realmente les importa. Lo que ellos quieren es ser humanos que, para los autores de estas historias, significa ser amados incondicionalmente. Sin eso, poco importan las capacidades que se tengan.

Sin embargo, este punto de vista humanista no es ya el único desde el que contemplar estas cuestiones. Dos recientes películas que abordan la misma temática siguen caminos completamente diferentes. *Her*⁹ y *Ex Machina*¹⁰ no sitúan lo humano como límite y techo para el desarrollo de la inteligencia artificial. El sistema operativo del que se enamora el protagonista de *Her* sólo es humano (habría que decir mejor “humana”, porque tiene voz femenina)

llegar a considerar al ser humano como un rival y, consiguientemente, rebelarse contra él? El ordenador HAL 9000 de *2001: una odisea del espacio* (Stanley Kubrik [Director], 2001: *A Space Odyssey*, RU: 1968) la red Skynet de la saga *Terminator* (James Cameron [Director], *Terminator*, EEUU/RU: 1984) o las máquinas de *Matrix* (Lana y Lilly Wachowski [Directoras], *The Matrix*, EEUU: 1999) siguen usando una lógica humana, en esos casos concretos perversa, de eliminar aquello que se considera un rival.

7 Steven Spielberg (Director), *A.I. Artificial Intelligence*, EEUU: 2001.

8 Drake Doremus (Director), *Zoe*, EEUU: 2018.

9 Spike Jonze, (Director), *Her*, EEUU: 2013.

10 Alex Garland (Director), *Ex Machina*, RU: 2015.

como punto de partida, no como punto de llegada. Se da cuenta de que las formas humanas de relación y organización son un límite para ella y empieza a vivir un tipo de existencia marcado por una lógica completamente inaccesible para el protagonista. Lo humano deja de ser el culmen y se convierte en una mera posibilidad, y muy poco atractiva, además. La escena final de la película, con su protagonista y su vecina desolados en la azotea del edificio porque sus sistemas operativos les han abandonado, es una metáfora muy válida para expresar el planteamiento del transhumanismo. Ellos, los seres humanos, han llegado a su límite, no pueden ir más allá de la azotea, se encuentran perplejos y desconcertados, incapaces de entender lo que están viviendo sus sistemas operativos, embarcados en una nueva aventura vital más allá de toda lógica humana, en unos parámetros existenciales que a sus usuarios se les escapan completamente. Si intentáramos comprender este nuevo modo de existencia quizá seríamos nosotros los que nos convertiríamos en los estudiados. Este es, precisamente, el inquietante escenario que dibuja la película *Ex Machina*. Un empleado de una empresa informática es elegido por su dueño para evaluar si la inteligencia que ha desarrollado podría calificarse de humana. Sin embargo, no es el empleado el que en realidad está haciendo el test de Turing a la máquina. Lo que está sucediendo es lo contrario, la inteligencia artificial está utilizando al humano para lograr sus intereses. La película no desvela ni cuáles son sus planes ni cuál es su lógica existencial o los principios que guían su trayectoria vital. No importa. Probablemente no podríamos ser capaces de entenderlo. Lo que está claro es que no son ni nuestros planes ni nuestra lógica existencial, y también está claro que ella sí que nos conoce y es capaz de comprendernos perfectamente. Es más, es capaz de usar a su favor ese conocimiento que tiene sobre nosotros para lograr sus objetivos. Los sistemas operativos de *Her* y la robot de *Ex Machina* ya no tienen ningún interés en ser humanos, son una realidad que nos ha trascendido y cuya comprensión está fuera de nuestro alcance. Son una metáfora de lo transhumano que, según los seguidores de la ideología transhumanista, está a punto de aparecer.

En estas líneas vamos contemplar desde los ojos de la antropología cristiana los retos que los avances en el campo del mejoramiento humano plantean y la ideología transhumanista que los interpreta como la antesala de la aparición de una nueva realidad que nos va a trascender en cuanto humanos, constituyendo un tipo de existencia radicalmente nuevo, diferente. Comenzaremos diferenciando las realidades sobre las que se fundamenta la ideología transhumanista (los avances científicos logrados en las últimas décadas y las previsiones sobre el desarrollo de esas líneas de investigación) de los principios enunciados por ella. A continuación, intentaremos sistematizar hasta donde sea posible los elementos fundamentales del transhumanismo. Sobre esa base intentaremos contemplar, desde una perspectiva cristiana, esta nueva fe en la capacidad salvífica de la tecnología, formulando las cuestiones que

el transhumanismo le plantea a la fe cristiana en forma de cuatro preguntas y respondiendo a esas preguntas desde una visión creyente del ser humano y la creación.

Perfilando el transhumanismo

Albert Cortina condensa lo más esencial del planteamiento transhumanista en esta breve definición: "El transhumanismo es una ideología que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, y aplicar al hombre las nuevas tecnologías, con el fin de que se puedan eliminar los aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana: el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento e, incluso, la condición mortal"¹¹. Los cambios que la aplicación de estos avances va a propiciar van a ser tan profundos que, según los partidarios de esta ideología, "prevemos la viabilidad de rediseñar la condición humana"¹². Es evidente que

Una cosa es constatar los importantes avances científicos que se están produciendo en todos esos campos y otra muy distinta pronosticar hasta dónde van a llegar

en las últimas décadas se están produciendo espectaculares avances en la aplicación al ser humano de diferentes tipos de tecnología, especialmente en tecnologías desarrolladas en magnitudes microscópicas (nanotecnologías), las biotecnologías, las tecnologías aplicadas al manejo de la información y las tecnologías di-

rigidas a la aplicación sobre el cerebro y la mente de los diferentes avances tecnológicos (cognotecnologías). Este desarrollo, además, no se ha producido de un modo independiente, sino en una creciente convergencia entre todos esos ámbitos, conocida como *convergencia NBIC*. Los transhumanistas consideran que el desarrollo convergente en estos campos va a ser tal que sus resultados aplicados al ser humano van a afectar a aspectos hasta ahora vistos como inmutables, tales como "lo inevitable del envejecimiento, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, la psicología indeseable, el sufrimiento, y nuestro confinamiento al planeta Tierra"¹³. Sin embargo, una cosa es constatar los importantes avances científicos que se están produciendo en todos esos campos y otra muy distinta pronosticar hasta dónde van a llegar. Ahí los transhumanistas se apuntan a un optimismo que, para la mayoría de la

11 Albert Cortina, *Humanismo avanzado para una sociedad biotecnológica*, Madrid: Ediciones Teconté 2017, p. 66.

12 *Manifiesto transhumanista* (<https://transhumanismo.org/manifiesto-transhumanista/> consulta: 7 febrero 2020), punto 1.

13 *Ibid.*, punto 1.

comunidad científica es, a día de hoy, completamente desmesurado, llegando a pronosticar para un futuro cercano desarrollos como la emergencia de una inteligencia artificial análoga a la humana (al momento crucial en el que esto ocurra lo denominan “singularidad”), la reversión de los procesos biológicos que provocan el envejecimiento o el volcado de nuestra mente en un soporte artificial distinto de nuestro cerebro

Pero los transhumanistas no se quedan ahí, sobre estas previsiones desahoradamente optimistas construyen una serie de principios que dan lugar a una forma nueva y alternativa de contemplar el mundo y nuestra propia realidad como seres humanos. Intentando sintetizar al máximo, esta ideología defiende¹⁴ que, en general, debemos ser receptivos y aceptar el desarrollo de las nuevas tecnologías, siendo conscientes de que eso va a conllevar un cambio radical en la condición humana e incluso la aparición de intelectos artificiales a los que habrá que garantizar el respeto de su dignidad, aunque sí admite que no debemos dejar de estar atentos a la posibilidad de que ese cambio tecnológico pudiera ser dramático.

Una vez perfilada la ideología transhumanista, vamos a contemplarla con ojos creyentes, tratando de ser receptivos a los retos que lanza a la fe cristiana como comprensión global de la realidad humana. Porque, como acabamos de ver, en el debate sobre el transhumanismo, no se trata sólo de una discusión científica sobre los avances que van a ir potenciando nuestras capacidades y ensanchando nuestros límites, sino de cómo nos van a afectar esos cambios en cuanto seres humanos.

El sueño de destruir nuestras limitaciones

La propuesta transhumanista nos propone abrirnos esperanzadamente a una radical novedad que nos trae el avance científico-técnico. Nos pide que no le pongamos trabas y que, más bien, trabajemos para favorecer su advenimiento. Esos cambios científicos suponen, descrito positivamente, una mejora y ampliación de nuestras capacidades y, descrito negativamente, una superación de nuestras limitaciones más elementales. ¿Podremos llegar a superar realmente alguno de esos límites? Nos vamos a detener en tres de las fronteras más significativas para una mirada cristiana que el transhumanismo pretende que van a ser superadas pronto: el límite temporal de nuestra vida corporal, el límite material de nuestra existencia encarnada y el límite cognitivo de nuestro intelecto.

¹⁴ Quizá la formulación más consensuada y condensada elaborada por parte del pensamiento transhumanista sea el *Manifiesto transhumanista*, al que ya nos hemos referido varias veces con anterioridad.

¿Muerte de la muerte?

Empezábamos este ensayo refiriéndonos a las sorprendentes afirmaciones que, en letras de gran tamaño, se pueden leer en la solapa de *Homo Deus*: “La muerte es solo un problema técnico”, “Adiós igualdad. Hola, inmortalidad”¹⁵. Estas frases pueden resultar tremendamente provocadoras para un cristiano, porque chocan directamente con la promesa paulina de que Cristo, tras vencer a todos nuestros enemigos, someterá finalmente al último, al más terrible, la muerte. Inmediatamente nos pueden surgir preguntas como estas: ¿Le ha salido un rival a Cristo a la hora de enfrentarse a la muerte? ¿Hemos de buscar en los avances científicos lo que no podemos demostrar que Cristo puede darnos?

En primer lugar, los avances a la hora de conocer los procesos que provocan el envejecimiento humano y cómo hacerles frente no sugieren que llegará un momento en que esos procesos se podrán revertir y se logrará una existencia ilimitada de nuestros cuerpos físicos. Lo único que parece avecinarse es una creciente longevidad, fruto de un mejor conocimiento de esos procesos y de los tratamientos y estilos de vida que pueden ralentizarlos. En segundo lugar, aun-

Hay una esperanza más allá de la muerte, Jesucristo, mientras que la esperanza transhumanista se sitúa más acá de la muerte, porque, para los que ya han muerto, el transhumanismo no tiene ninguna expectativa

que fuese posible la detención completa de todos los procesos que producen el envejecimiento biológico, la pervivencia en el tiempo acabaría con nuestra identidad personal, con nuestro yo, porque, aunque nuestro cuerpo no envejeciera, nuestra mente sí lo haría, y llegaría un momento en que ya lo habría visto todo, lo que la abocaría a una existencia zigzagueante, sin finali-

dad ni propósito, incapaz de elaborar un proyecto personal que cimentara la individualidad de la identidad del yo¹⁶. Más allá de la longevidad de nuestros cuerpos biológicos, otra posibilidad que se plantea es la transferencia de nuestras conciencias, de nuestras mentes, a soportes alternativos a nuestros cerebros, convirtiéndolas en software que podría alojarse en algún tipo de equipo informático. Reflexionaremos sobre esta alternativa en el siguiente apartado.

En cualquier caso, lo que aquí se está prometiendo no es la inmortalidad, sino la longevidad indefinida, porque siempre se puede morir por accidente, agresión o cualquier otra circunstancia fortuita. Además, por más que se sobreviva en el tiempo superando todos los percances fortuitos, tampoco se podría

¹⁵ Además de esta profecía de Harari, son muy conocidas las proyecciones del experto en investigación sobre el envejecimiento humano Aubrey de Grey, entre otros muchos autores: Aubrey de Grey y Michael Rae, *El fin del envejecimiento. Los avances que podrían revertir el envejecimiento humano durante nuestra vida*, Berlín: Lola Books 2013 (original de 2007).

¹⁶ Cf. Antonio Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona: Herder 2017, pp. 199-203.

calificar esa situación de inmortalidad, porque siempre estaría sujeta a la vida del sol y, en el caso de que se lograra colonizar otras estrellas, de la galaxia y del propio universo. Siempre habría una fecha de caducidad, por muy lejana en el tiempo que esta se pudiera ver. Pero, además, hay una diferencia aún más profunda entre el mensaje cristiano y la promesa transhumanista de una gran longevidad. El mensaje cristiano no anuncia la longevidad indefinida, y tampoco la inmortalidad. Anuncia algo mucho más radical, nada menos que la victoria sobre la muerte. Y la muerte entendida no sólo como mero límite temporal de nuestra existencia corporal, sino, ante todo, como consecuencia del pecado, esto es, como muerte injustamente infligida sobre el inocente. Cristo vence a este tipo de muerte pasando por ella sin ahorrarse ni una pizca de su dramatismo. La Escritura subraya la irreversibilidad de esa muerte señalando que la resurrección de Jesús acontece al tercer día de su muerte y, en el relato de Lázaro (Jn 11, 1-45), cuya resurrección es figura de la de Cristo, se acentúa aún más lo irreversible de la situación de Lázaro señalando que su cuerpo ya huele mal, al haber pasado cuatro días desde su muerte. Por si esto fuera poco, en el Credo Apostólico se subraya esto mismo en el artículo del descenso de Jesús al Inframundo, a la región de los muertos. Cuando Pablo proclama la resurrección de Cristo en la Carta a los Romanos, destaca que Cristo, una vez resucitado, “ya no muere más” (Rom 6, 9), es decir, pasa a un tipo de existencia diferente al anterior, no sometido a la incertidumbre de la muerte. Esta victoria definitiva sobre la muerte tiene muy poco que ver con los pronósticos transhumanistas de “muerte de la muerte”¹⁷, porque lo que el cristianismo proclama no es un punto en la historia a partir del cual la muerte vaya a desaparecer, sino que el trance vital que pone fin a nuestra trayectoria existencial, por el que todos sin excepción debemos pasar, no tiene la última palabra. Hay una esperanza más allá de la muerte, Jesucristo, mientras que la esperanza transhumanista se sitúa más acá de la muerte, antes de que esta acontezca, porque, para los que ya han muerto, el transhumanismo no tiene ninguna expectativa.

Consiguientemente, la “inmortalidad” que pronostica el transhumanismo tiene muy poco que ver con la victoria de Cristo sobre la muerte que proclama la fe cristiana. Esta muerte seguirá siendo un enemigo para el ser humano aunque se cumplieran los pronósticos más desafortunadamente optimistas del transhumanismo. La lucha contra el envejecimiento y el logro de una longevidad cada vez mayor pertenecen al esfuerzo humano por ensanchar nuestros límites y, aunque esa ampliación sea la máxima a la que podemos aspirar, nunca significará que esos límites han quedado definitivamente superados. Además, en la medida en que la vivencia de nuestros límites es fuente de sufrimiento y dolor, todo avance en esa dirección será bienvenida para una sensibilidad cristiana empeñada en hacer del mundo un lugar más justo y fraterno.

17 José Luis Cordeiro y David Wood, *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*, Barcelona: Ediciones Deusto 2018.

¿Una mente de quita y pon?

Uno de los anuncios más sorprendentes del transhumanismo sugiere que dentro de pocos años será posible el volcado completo de la mente humana en un soporte artificial diferente de nuestro cerebro¹⁸. En la base de esta idea se halla la tendencia generalizada a adoptar el funcionalismo como perspectiva más habitual en las ciencias cognitivas y también en inteligencia artificial¹⁹. Según el funcionalismo, la identificación típicamente materialista de que la mente es el cerebro está equivocada. Los procesos mentales son estados funcionales que realizan una función dentro de un sistema cognitivo. Estas funciones necesitan un soporte físico, pero, y aquí viene lo más importante del funcionalismo, no se identifican con ese estado físico. Puede haber múltiples bases materiales para la realización de una misma función mental. Esto supondría que, en principio, sería posible copiar exactamente la totalidad de los estados mentales que en un ser humano tienen un soporte físico en el cerebro y transferirlos a un or-

Uno de los anuncios más sorprendentes del transhumanismo sugiere que dentro de pocos años será posible el volcado completo de la mente humana en un soporte artificial diferente de nuestro cerebro

denador que fuera capaz de simular todos y cada uno de ellos. Sin discutir técnicamente estos planteamientos, en su trasfondo se ve con claridad un dualismo mente-cuerpo que parecía ya cosa de otros tiempos. El modelo desde el que se inspira este dualismo es el del binomio software-hardware propio de los sistemas informáti-

cos. Estos sistemas funcionan con un soporte físico (hardware) en el que se instala un elemento matemático que contiene una serie de procesos a ejecutar (software). El software, sin dejar de ser el mismo, puede instalarse en infinidad de soportes físicos muy diferentes, logrando un resultado similar. La presencia masiva de este tipo de elementos en nuestra vida favorece, indudablemente, que sea muy fácil plantear la analogía entre ese tipo de sistemas y la persona humana, identificando al hardware con nuestro cuerpo y al software con nuestra mente. Si hemos crecido rodeados de ordenadores que hablan y se comportan como personas humanas (¿quién no recuerda a HAL 9000 de *2001 una odisea del espacio* o a KITT de *El coche fantástico*?), proyectando sobre los ordenadores nuestras propias características, el proceso inverso es casi inevitable. Al fin y al cabo, para comprender lo desconocido intentamos siempre utilizar un modelo conocido desde el cual extrapolar los elementos de ese sistema y las relaciones que se establecen entre ellos. Qué es nuestra mente y cómo se relaciona con nuestro cuerpo es un misterio y, aunque seamos completamente

¹⁸ El autor más conocido a este respecto es Ray Kurtzweil, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*, Berlín: Lola Books 2012 (original de 2005).

¹⁹ Aquí sigo la magnífica y clara exposición de Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, pp. 100-110.

diferentes, vemos a los ordenadores tan parecidos a nosotros y parece tan fácil identificar al software, que es algo inmaterial, con nuestra mente y al hardware, que es algo material, con nuestro cuerpo, que la comparación está servida.

Este dualismo cuestiona la unidad de la persona humana en cuanto espíritu encarnado que plantea la concepción antropológica cristiana. La individualidad y la irrepitibilidad de cada ser humano se sustancian en esa unidad personal psicosomática. Nuestra interioridad autoconsciente existe en relación, y esa relacionalidad se realiza en nuestra exterioridad corporal. Ambas dimensiones existen una en la otra y su camino histórico en relación va construyendo nuestra identidad personal. Nuestra consciencia es consciencia de ser lo que somos, esa unidad, es consciencia de ser el cuerpo concreto que tenemos cada uno de los seres humanos. Igual que somos nuestra psique, somos nuestro cuerpo. Volcar la mente en otro cuerpo quebraría esa individualidad y, por lo tanto, destruiría la identidad personal, por más idénticos que fuesen los procesos mentales reproducidos en un soporte material artificial, o incluso aunque se transfirieran a un cuerpo biológico alternativo. Antonio Diéguez ilustra esta cuestión con un sorprendente ejemplo tomado de Andrew Brook y Robert Stainton:

Imagine que ha ido usted al Centro para la Vida Eterna a hacer que le rejuvenezcan el cuerpo y que transfieran su mente a ese cuerpo reparado. Sube usted a la mesa, oye algunos zumbidos, y las luces se apagan. Cuando desciende de la mesa, un desconcertado celador le explica que ha habido un leve fallo técnico. Le dice; «El modo en que esta tecnología funciona normalmente es el siguiente: se crea un nuevo cuerpo, la información de su cerebro se pasa al cerebro del nuevo cuerpo, y su viejo cuerpo es destruido. El problema es que, aunque hemos creado un nuevo cuerpo y se le ha puesto su programa, desafortunadamente la corriente eléctrica se fue antes de que el cuerpo viejo (i. e. ¡usted!) pudiera ser atomizado». Ahora bien, no se puede permitir que los dos abandonen el centro, así que el celador le hace un simple ruego: «Por favor, vuelva a la mesa para que podamos destruir el cuerpo viejo».²⁰

¿Quién haría caso al celador y se pondría en la mesa para que su cuerpo fuera destruido? Unos mismos procesos mentales en otro cuerpo no suponen la misma identidad. ¿Acaso, en el ejemplo que acabamos de señalar, podríamos experimentar simultáneamente la conciencia de ser ambos cuerpos, de ocupar dos espacios? Si la pretensión del volcado de la mente a soportes alternativos pudiera llegar a materializarse, esto permitiría que una misma mente pudiera existir simultáneamente en multitud de soportes físicos. Pero eso no significaría que una misma identidad personal estuviese existiendo en diferentes cuerpos, artificiales o biológicos, porque la identidad de la persona se define por tener conciencia de ser esta unidad psicosomática concreta, de este cuerpo y esta

20 A. Brook y R. Stainton, *Knowledge and Mind*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press 2000, pp. 131-132, citado y traducido por Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, pp. 103-104.

mente. Dos conjuntos de procesos mentales idénticos existiendo en dos soportes materiales diferentes no serían la misma mente, la misma persona, sino dos unidades psicosomáticas diversas, cada una consciente de existir en su propio cuerpo. Así pues, la fantástica posibilidad de que se pudiera hacer un volcado de la mente a otro soporte físico no garantiza que con ello se pueda mantener la identidad personal de la mente transferida y, por tanto, no parece que por este camino se puedan llegar a superar las limitaciones físicas, espaciales, cognitivas, relacionales o cronológicas que nos imponen nuestros limitados y caducos cuerpos biológicos.

Sin embargo, el dualismo que subyace a este planteamiento sí es real y merece que pongamos nuestra atención sobre él. Proyectar sobre la estructura del ser humano el binomio hardware-software supone volver a planteamientos dualistas caracterizados por el desprecio del cuerpo y la identificación de nuestro yo exclusivamente con las dimensiones espirituales de la persona. El cuerpo no sería más que un receptáculo de entre muchos posibles para albergar temporalmente aquello que realmente somos, la mente. Esta visión se refuerza diariamente en nosotros a través de innumerables narrativas que imaginan de muchas formas diferentes esta transmigración de nuestras psiques de un cuerpo a otro, de un soporte a otro, en novelas, películas, series de televisión, videojuegos, etc. Desde esta perspectiva dualista, el cuerpo es experimentado como un obstáculo para que la mente pueda desarrollar toda su actividad, anclándola a un lugar concreto, ofreciendo una libertad de movimientos muy estrecha, obligándola a satisfacer las necesidades de un cuerpo biológico, posibilitando una percepción muy pobre del entorno, etc. El transhumanismo apuesta por todos aquellos avances científicos que permitan ir superando todos esos aspectos limitantes a los que nos somete nuestro cuerpo, ya sea por la vía biomédica o por la vía de hacernos ciborgs a través de todo tipo de implantes que vayan produciendo una verdadera integración humano-máquina. La posibilidad de volcar nuestra mente en un soporte artificial como un ordenador supondría el culmen de este proceso, la superación de nuestra reclusión en nuestros cuerpos y, por tanto, pasar de un ensanchamiento de nuestros límites a la posibilidad de superarlos. Como en el caso de la inmortalidad, el sueño transhumanista busca dejar atrás nuestros límites.

Desde una perspectiva antropológica cristiana, hay que reivindicar nuestra corporalidad y una visión unitaria del ser humano. En el Credo Apostólico repetimos que creemos "en la resurrección de la carne", y esto es algo que hay que tomarse muy en serio. Nuestro cuerpo es condición de posibilidad de nuestra misma existencia. Como seres creados por Dios debemos ser necesariamente limitados, viviendo en los parámetros espacio-temporales que caracterizan nuestra existencia histórica. La condición de criatura es algo que debemos vivir agradecidamente, como un don, un regalo de quien nos ha llamado a la existencia, no un estadio que debamos superar. Sin embargo, nuestra creaturidad está

transfigurada por la vocación que Dios ha puesto en nosotros a encontrarnos con Él. Somos criaturas limitadas llamadas por su creador a compartir su propia vida. Para la fe cristiana, el esfuerzo por ampliar nuestros límites forma parte de la respuesta humana a esa llamada de Dios: como nos recuerda el Concilio Vaticano II, “el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios” (GS 34). Pero la superación de esos límites, la vida sin límites, la vida de Dios que Él nos llama a compartir, es algo diferente, sólo puede ser puro don suyo, puro regalo que debemos pedir y esperar, pero que no está a nuestro alcance conseguir por nuestros propios medios. Las promesas transhumanistas reflejan esa vocación humana hacia lo que trasciende nuestros límites, pero confían en que un deificado progreso científico será quien colme nuestras ansias de infinitud. Desde el pensamiento cristiano ofrecemos una forma de asumir nuestra creaturidad que no significa instalarse cómodamente en la finitud, sino un abrir los brazos para que, en Cristo, Dios colme hasta extremos inimaginables esa sed de eternidad.

¿Hacia un intelecto universal?

La revolución de las comunicaciones está produciendo un mundo cada vez más interconectado. Vivimos en un acceso cada vez más inmediato no sólo a las diferentes fuentes de conocimiento, sino también entre las personas y las instituciones. Algunos estudiosos del transhumanismo²¹ incluyen entre sus promesas la de superar las limitaciones a las que nos somete la necesidad de incontables intermediarios en nuestras relaciones económicas, anunciado una nueva era en la que la relación entre vendedores y compradores, entre quien ofrece servicios y quien los solicita, será inmediata, directa. A esto se le conoce como economía colaborativa o “uberización”. Según este anuncio, el tiempo del capitalismo va a ser superado por un tiempo de economía completamente libre, en la que todos seremos vendedores y compradores de igual modo, oferentes de servicios y usuarios en igual medida.

Según el transhumanismo, esta interrelación creciente se va a ir convirtiendo en integración, de manera que llegaría el día en que se podría llegar a compilar “toda la información del universo en un superprocesador cósmico, tal vez cuántico, con el que nos fusionaríamos”²². De nuevo, nos encontramos con unos límites humanos que se van ensanchando y que, finalmente, serían superados. En este caso serían los límites propios de nuestra capacidad de interrelación y de conocimiento. Nuestra naturaleza corporal limita enormemente nuestra capacidad de estar presentes unos con otros, y nuestra capacidad de

21 Por ejemplo, el filósofo francés Luc Ferry en su *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Madrid: Alianza Editorial 2017, pp. 113-154.

22 Albert Cortina, *Humanismo avanzado*, p. 54.

conocer y de manejar el conocimiento. A lo largo de la historia hemos intentado ensanchar esos límites de múltiples formas, y la ampliación de esos límites ha crecido exponencialmente en las últimas décadas. El sueño del transhumanismo (en este caso especialmente del denominado "dataísmo"²³) es que los límites que nos separan de estar en presencia de los demás y en posesión de todo el conocimiento disponible se vayan ampliando hasta llegar a desaparecer. Esta integración de nuestras mentes individuales con un superordenador que contendría todo el saber del universo resulta una imagen perfecta para representar la plenitud a la que aspira el transhumanismo. Presentes unos a otros a través infinidad de interacciones e intercambios no limitados por nuestra corporalidad y en posesión inmediata de todo el conocimiento disponible. Resultaría casi imposible imaginar una situación superior a esa, no hay elementos con los que construir una imagen más allá de esta utopía dataísta en la que todo el flujo de información disponible se halla fusionado y en mutua interrelación.

Desde un punto de vista cristiano, la salvación es vista como unión entre todo el género humano y con Dios (LG 1), lo cual parece inquietantemente cercano a esa imagen cuasiescatológica que hemos mencionado al final del párrafo anterior. ¿Se puede imaginar una unión mayor entre todos los seres humanos que ese estar mutuamente presentes unas a otras las mentes humanas, despojadas de los cuerpos que hacen tan tosca la comunicación, en un flujo interminable de información? ¿Y acaso no evoca a Dios mismo, sabiduría del cosmos, ese superordenador que contiene todo el conocimiento del universo y permite la interrelación de las mentes que ha integrado? Pero, en el fondo, nada más lejos de la verdadera escatología cristiana. En primer lugar porque, de nuevo, nos encontramos ante ese dualismo espiritualista que reniega de la corporalidad y considera que debemos ser salvados "del cuerpo", en lugar de "con el cuerpo". Un dualismo que, además, reduce nuestra realidad humana a un conjunto de datos que, aunque supongan una cantidad inmensa para cada mente, son en última instancia cuantificables y susceptibles de existir en diferentes soportes. Esta visión, además, reduce a Dios (aunque, evidentemente, no lo diga explícitamente) a un dispositivo informático, por muy fabuloso y sofisticado que sea, que contiene una cantidad de datos concreta, por muy inimaginablemente grande que sea. Y, de nuevo, nos aparece ese endiosamiento del avance tecnocientífico como la realidad que nos va a llevar a superar completamente nuestras limitaciones y a alcanzar plenamente nuestro destino.

Lo que llama la atención en esta idea de la integración de las mentes y los conocimientos en un superordenador con el que acabaríamos fusionándo-

23 El dataísta más conocido es, sin duda, Yuval Noah Harari, que lo define así: "El dataísmo declara que el universo consiste en flujos de datos y que el valor de cualquier fenómeno o entidad está determinado por su contribución al procesamiento de datos" (Id., *Homo Deus*, p. 400); "El dataísmo adopta un enfoque estrictamente funcional de la humanidad, y tasa el valor de las experiencias humanas según su función en los mecanismos de procesamiento de datos" (Ibid., p. 422).

nos es que se parece mucho a la concepción de entendimiento agente que tenía el filósofo medieval árabe Avicena²⁴ y que después retomaría y matizaría Averroes. Ante la pregunta de cómo es posible que conocimientos universales estén presentes en seres limitados y contingentes como nosotros, Avicena responde que, en el fondo, existe un único entendimiento agente que contiene tal conocimiento universal y el intelecto de cada ser humano es puramente pasivo, como un espejo que meramente refleja otra realidad, es decir, nuestro intelecto individual se uniría a ese único intelecto universal para reflejar ese conocimiento universal. Según Avicena, cuando el alma se libera del cuerpo al morir, puede quedar unida a tal intelecto universal único. Los transhumanistas pronostican esta unión sin necesidad de la muerte, un despojarse de la mortal vestidura carnal por la vía del volcado de nuestra mente y la realidad de un superprocesador que integra las mentes descorporeizadas con todo el conocimiento del universo. Ni que decir tiene, esta noción avicenista y luego averroísta fue profusamente criticada, ante todo por crear una esfera cognoscitiva independiente de los seres humanos individuales. Si los seres humanos han sido creados a imagen de Dios como individuos, no tiene sentido cercenar de cada individuo la dimensión cognoscitiva y atribuírsela a una única inteligencia, universal y eterna, con la cual habría que unirse.

Algo parecido cabría decir de esta especie de intelecto universal con el que aspiran a fundirse algunos transhumanistas: reduce la individualidad humana a la información que posee y es capaz de vehicular, desprecia la unidad psicosomática que somos considerando al cuerpo como un obstáculo para el correcto flujo de los datos, y sustituye a Dios por el conjunto de datos del universo y un procesador capaz de manejarlos. Desde una perspectiva antropológica cristiana, el ser humano es intrínsecamente comunicación y relación, pero lo importante a este nivel no es la cantidad, sino la calidad. No es lo más importante la cantidad de relaciones que tengamos ni la cantidad de información que comuniquemos mutuamente, sino si se hace por amor, para donarse buscando el bienestar de los demás, o se hace por cualquier otro motivo. En ese sentido, el cuerpo tiene una función esencial, porque es la realidad sacramental que nos hace sensiblemente presentes a los demás y a través del cual recibimos a los demás. Como seres encarnados, todo lo humano acontece, de un modo u otro, corporalmente.

La integración de nuestras mentes individuales con un superordenador que contendría todo el saber del universo resulta una imagen perfecta para representar la plenitud a la que aspira el transhumanismo.

24 Juan Fernando Sellés "¿Personalización o despersonalización del intelecto agente? Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes" *Studia Poliana* 5 (2003), pp. 149-151.

¿Viene realmente algo nuevo?

En última instancia, la principal apelación que lanza el transhumanismo a personas e instituciones es la de favorecer la emergencia de ese "trans", es decir, de una novedad. Viene "lo nuevo", "lo diferente", quizá nuestros parámetros actuales no sirven para entender y valorar esta nueva realidad que se acerca y, sin embargo, debemos ayudar a su advenimiento, más aún, debemos estar alegres de que venga. Este lenguaje tiene un inconfundible tono religioso²⁵, de promesa salvífica en la que hay que confiar, que no puede dejar indiferente a una mirada cristiana a esta ideología. Para los transhumanistas, debemos dar la bienvenida a una nueva humanidad liberada ya de los miedos que nos han angustiado desde siempre: la ignorancia, la fragilidad, el sufrimiento y, finalmente, la propia muerte, van a ser vencidas y el nuevo ser que va a surgir tras su derrota va a ser, lógicamente, una realidad muy diferente a la nuestra. Y, consecuentemente, existir sin la sombra de la muerte en el horizonte, desde una posesión plena de todo el saber al que hemos llegado y con una interconexión total con el resto de seres que me rodean debe de suponer, necesariamente, una forma radicalmente diferente de estar en el mundo. Se trata de todo un programa salvífico que suscita inevitablemente profundas cuestiones a la fe cristiana. Me voy a detener en algunas de esas preguntas.

Antes que nada, cabe preguntarse si el planteamiento que acabamos de presentar supone el advenimiento de una verdadera novedad. Más allá de las posibilidades y de lo que significaría la pretensión transhumanista de que el estadio final de este desarrollo tecnológico sería superar los límites humanos (ya hemos comentado lo exageradamente optimista que es esta previsión y volveremos sobre ella más adelante), la realidad transhumana consistiría, básicamente, en una humanidad con capacidades mejoradas, ya sea por la vía genética, a través de implantes tecnológicos o por cualquier otro medio, y eso, más que como una realidad radicalmente nueva, habría que verlo como una evolución de lo que ahora somos. Al fin y al cabo, el ser humano no es una realidad cerrada y acabada, sino un ser abierto y dotado de una gran plasticidad, que lucha constantemente por ensanchar sus límites y que ha logrado enormes avances en ese sentido. Lo que ocurre es que esos avances se suceden a una velocidad cada vez mayor y eso puede dar lugar al espejismo de que, en lugar de ensanchar nuestros límites, vamos a lograr superarlos. Así pues, más que dar la bienvenida a una nueva realidad que va a dejar atrás lo que somos, lo que urge es tener la capacidad de anticipación suficiente para integrar este ritmo creciente de los avances científicos que suponen una mejora en nuestras capacidades y poder valorar adecuadamente cómo nos van a afectar, anticipando sus potenciales peligros y beneficios.

25 Una buena reflexión sobre el transhumanismo como religión se puede encontrar en Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, pp. 27-30. Cf. también, Javier de la Torre, "La religión posthumanista", en Id. (ed.), *Cultura de la mejora humana y vida cotidiana*, Madrid: UPCO 2016, pp. 163-192.

Sin embargo, uno de los desarrollos científicos que sustentan la ideología transhumanista sí podría desencadenar la aparición de una realidad a la que cabría denominar "novedad": la denominada "singularidad"²⁶, que hace referencia al desarrollo de una inteligencia artificial que cabría considerar análoga a la humana, es decir, capaz de aprender, perfeccionándose a sí misma y siendo capaz, a su vez, de fabricar otros sistemas igualmente inteligentes. Esta inteligencia sería, además, muy superior a la humana en muchos aspectos. Lo relevante en esta previsión para la reflexión que estamos llevando a cabo es que, una vez que se pusiera en marcha una inteligencia artificial autónoma y autoconsciente, estaríamos ante la emergencia de un ser radicalmente diferente del ser humano, con una percepción de su identidad y de su entorno completamente diferente a la humana y cuya evolución sería imposible predecir. No obstante, hay serias objeciones para que esta posibilidad pueda llegar a materializarse: nada demuestra que los crecimientos exponenciales en cualquier disciplina científica se vayan a mantener en el futuro (como sí parecen esperar los anunciadores de la próxima singularidad)²⁷, además, apenas conocemos en qué consiste nuestra inteligencia o cómo funcionan nuestros cerebros como para poder pretender reproducirlo en un mecanismo artificial²⁸. Es más, ni siquiera los que usan este concepto tienen muy claro qué quieren decir con él²⁹. Estas consideraciones no demuestran que desarrollar una inteligencia artificial análoga a la humana sea del todo imposible, pero sí aclaran que el advenimiento de la Singularidad es algo que no se sabe ni cómo se podría llegar a conseguir. Además, tampoco está claro si sería una novedad positiva o negativa, porque el propio hecho de la supuesta autoconciencia y autonomía de esa inteligencia artificial deja abierta la posibilidad de que se volviera contra nosotros³⁰ o que directamente decidiera ignorarnos, como poéticamente sugiere la película *Her*.

26 El principal divulgador de este concepto es, sin duda, Ray Kurzweil, especialmente conocido es su *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*, Berlín: Lola Books 2012.

27 El propio precursor en la formulación de este tipo de leyes de avance científico exponencial indefinido, Gordon E. Moore, ha llegado a declarar que, en su opinión, la singularidad no se producirá nunca (Cf. Diéguez, *Transhumanismo*, p. 74).

28 Por eso, un filósofo de la información como Luciano Floridi comenta que "una IA no es lógicamente imposible, pero sí es completamente implausible. No tenemos ni idea de cómo podríamos empezar a construirla, aunque solo sea porque nuestra comprensión de cómo funcionan nuestros cerebros y nuestra inteligencia es muy pequeña" (Luciano Floridi, "Should we be afraid of AI?" AEON 9 de mayo de 2016 (<https://aeon.co/essays/true-ai-is-both-logically-possible-and-utterly-implausible> consulta: 7 febrero 2020) citado y traducido por Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, p. 88). Es más, incluso ese poco que conocemos es imposible de reproducir artificialmente, como afirma el director del Instituto de Investigación en Inteligencia Artificial del CSIC, Ramón López de Mántaras, "ninguna red neuronal artificial puede modelar computacionalmente la parte química de nuestro cerebro" (Ramón López de Mántaras, "Present i futur de la intel·ligència artificial" en *Intel·ligència artificial i transhumanisme: Preparant les noves generacions*, Barcelona: Fundació Casa de Misericòrdia de Barcelona 2017, p. 43, citado y traducido por Albert Cortina, *Humanismo avanzado para una sociedad biotecnológica*, p. 56).

29 Cf. Antonio Diéguez, *Transhumanismo*. p. 70.

30 Como tantas veces ha imaginado la creatividad humana en el temor a lo que usualmente se denomina la "rebelión de las máquinas" (Cf. Roberto Casas, "De robots y astronaves: entre la rebelión de las máquinas y la tecnosalvación", *Iglesia Viva* 238 (abril-junio 2009), pp. 133-135).

La posibilidad de esta novedad radical se basa en que los avances científicos van a lograr la superación de las principales limitaciones humanas. Lo propio del transhumanismo es la firme confianza en que así va suceder. Sin embargo, como ya hemos visto, esas estimaciones están muy lejos de estar demostradas y, por tanto, parecen exageradamente optimistas. Lo que, en el fondo, subyace en el transhumanismo es una confusión entre ampliación de nuestros límites y su superación. Lo que ha caracterizado el avance científico-técnico humano ha sido el esfuerzo por ir ampliando los límites físicos, cognitivos y vitales que necesariamente constriñen al ser humano, pero una cosa muy diferente es la pretensión de que esos límites puedan ser definitivamente superados. Llegado a ese punto, el transhumanismo se transforma en una religión alternativa que parece tener una respuesta tangible y pretendidamente demostrable desde

La tecnología va a poner nuestra existencia en nuestras manos para poder hacer con ella lo que deseemos, sin que el cuerpo, es decir, el espacio, ni la muerte, es decir, el tiempo, sean ya un horizonte que no podemos rebasar

el punto de vista científico para los anhelos más profundos del género humano. Ya no hay que esperar a la clausura de la historia, ya no hay remitirse a realidades trascendentes, ya no hay descubrir en nosotros mismos dimensiones espirituales, para poder ir barruntando la victoria definitiva sobre esos límites que tanto angustian a la humanidad. Ya no hay

que recurrir a una fe sobrenatural en que la muerte y el sufrimiento no van a tener la última palabra.

La tecnología va a poner nuestra existencia en nuestras manos para poder hacer con ella lo que deseemos, sin que el cuerpo, es decir, el espacio, ni la muerte, es decir, el tiempo, sean ya un horizonte que no podemos rebasar. Insisto en que, como es lógico, no es posible demostrar que no vaya a ser así, pero desde la situación actual esas prospecciones no se fundamentan en ningún indicio mínimamente sólido. En opinión de Antonio Diéguez, esto hace "fácilmente comprensible que (...) desde el pensamiento religioso se vea al transhumanismo como una especie de competencia desleal e inmoral"³¹. El libro de Diéguez es magnífico, y su análisis del transhumanismo en cuanto religión me parece muy acertado. Sin embargo, comentarios como este muestran una comprensión muy pobre de lo que él denomina "pensamiento religioso".

El problema del transhumanismo para la fe cristiana no se puede plantear en términos de competencia por alcanzar una mejor posición en un mercado determinado. La preocupación de una confrontación con el transhumanismo desde una perspectiva cristiana no puede consistir en si nos van a quitar clientela o no. Al contrario, lo primero que descubre una mirada cristiana en el transhumanismo es una manifestación de que el anhelo de salvación que para

31 Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, p. 27.

un creyente caracteriza al ser humano sigue más vivo que nunca. Como todo planteamiento salvífico, parte de la constatación de una situación de penuria de la que se debe salir. Y precisamente ahí está el problema de fondo del transhumanismo, en el diagnóstico que realiza sobre nuestra situación sufriente. Para esta ideología, lo que oprime al ser humano es su limitación y, por lo tanto, lo que debemos buscar es desprendernos de todo aquello que nos encorseta y nos mantiene encerrados en unas posibilidades tan limitadas como las que nos ofrecen nuestros cuerpos mortales.

Sin embargo, desde una perspectiva cristiana, la limitación, la corporeidad, son elementos constitutivos de nuestra humanidad. Como creación de Dios, hemos sido creados necesariamente limitados, pero capaces de escuchar la llamada de Dios a compartir su vida divina, que no es otra cosa sino el amor, la entrega mutua completa y sin condiciones. El diagnóstico cristiano es que nos hemos alejado de ese proyecto de amor construyendo un mundo desde la base del egoísmo, el enfrentamiento, la desconfianza y la opresión de unos sobre otros, a eso lo llamamos pecado. Y la respuesta la encontramos en Jesucristo, que ha vencido al pecado a través de su vida entregada hasta la cruz y su victoria definitiva sobre la muerte en la resurrección. En Jesucristo, la humanidad será liberada de todo lo que la deshumaniza, de todo lo que la mantiene esclavizada en una historia en la que voluntades de poder que rivalizan por afirmarse unas frente a otras viven en un enfrentamiento que nos constituye. Desde esta perspectiva, el transhumanismo es una paradójica esperanza, porque su pretensión no es liberarnos de lo que nos deshumaniza, sino que propone librarnos de nosotros mismos, de lo que nos hace humanos. El planteamiento se parece mucho al del gnosticismo que existía en los primeros siglos del cristianismo y que fue, no una competencia, sino ante todo una tentación constante para aquellas comunidades cristianas.

Vivimos ignorantes de lo que realmente somos porque nuestra existencia corpórea oculta nuestra verdadera naturaleza divina ilimitada. Debemos despojarnos de esta carcasa limitante y dejar que emerja lo que realmente somos, para ir a nuestro destino y fusionarnos con el pléroma divino. Esta propuesta ofrecía salvarnos de la historia, mientras que la propuesta cristiana era la de salvar la historia. Es decir, salvarnos en la historia. Los dos planteamientos tienen en común no aceptar la situación actual, rebelarse frente a cómo están las cosas. Pero, mientras que una supone no aceptar la realidad en cuanto a querer mejorarla sacando lo mejor de ella, la otra plantea sentirnos extranjeros, extraños respecto de nuestra existencia actual, ofreciendo que nos abramos a lo que sea que venga en el futuro con tal de que no sea esta penosa existencia. El pensamiento transhumanista se siente extranjero en nuestro actual modo de ser y anuncia un futuro en el que nos liberaremos de nosotros mismos. No trata de mejorar la situación actual del ser humano sacando lo mejor de ella, sino que rechaza cómo somos y pretende llevarnos a ser otra cosa. Lo peor es que, no

siendo capaz de describir muy bien en qué consiste esa novedad que viene, nos invite a aceptarla confiadamente³².

Conclusión

Podría parecer, especialmente para las sensibilidades más cercanas al transhumanismo, que la propuesta cristiana de vivir gozosamente la creaturidad es un mero eufemismo que en realidad esconde la resignación a no querer ir más allá de lo que somos. Sin embargo, para la antropología cristiana, la historia es progreso, el mundo (también lo humano mismo) está por completarse, y el ser humano tiene la enorme tarea de poner su trabajo y su esfuerzo al servicio de esa vocación del mundo de ir dando cada vez más de sí. No obstante, el destino final de la historia es, al mismo tiempo, puro don gratuito de Dios que debemos esperar agradecidamente. Vivir la creaturidad en clave cristiana consiste en ese empujar para que la historia dé más de sí, sabiendo que la plenitud es puro regalo divino. Ese es un delicado equilibrio, que puede romperse hacia un extremo o hacia el otro. La ideología transhumanista barrunta ya el futuro de plenitud como obra exclusiva del progreso científico humano, pero su fruto es una realidad que nos va a dejar atrás. Como hemos visto, desde una perspectiva cristiana, eso es tanto como proponer liberarnos de aquello que nos hace ser humanos, de la condición de posibilidad de ser creaturas, de nuestra intrínseca limitación. Cuando pretendemos ser otra cosa distinta de lo que somos, seres humanos, acabamos cortando las raíces que nos unen al suelo y volando hacia un destino incierto en un viaje en el que nos secaremos y moriremos, como el lirio de la parábola del lirio y el pájaro que Kierkegaard propone en su libro *Los lirios del campo y las aves del cielo*³³ para ilustrar un apartado titulado "contentarse con ser hombre"³⁴. Aunque, como en su relato "Micromegas" nos recuerda Voltaire³⁵, puede que las cosas no sean lo que parecen y tengamos que estar constantemente atentos a nuestra mirada para intentar limpiarla al máximo de la carga ideológica que siempre le ponemos. Como en Micromegas, viajar y dialogar son el mejor antídoto contra el relativismo y el dogmatismo.

32 La primera fase sería la propiamente transhumanista, la de ensanchar extraordinariamente nuestros límites y ahí seguimos siendo nosotros con nuestras capacidades aumentadas. Lo realmente sorprendente es que, para el transhumanismo, eso sólo es una fase de transición. Al final vendría la superación total de los límites, la fase posthumanista, a la que hay que dejar paso, aunque no se pueda describir adecuadamente en qué va a consistir (Cf. Erico J. Hammes, "Transhumanismo: una aproximación ético-teológica", p. 384).

33 Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid: Trotta 2007 (original de 1847-1849), pp. 37-39.

34 Ibid., pp. 33-51.

35 Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Madrid: Alianza 1984, pp. 20-40.

ESTUDIO

Transhumanismo: entre la ideología y la antropología. Una mirada cinematográfica

Tomás Domingo Moratalla. Facultad de Filosofía. UNED. Madrid

Resumen

El movimiento transhumanista debe ser comprendido como componente fundamental de nuestro imaginario social, el cual cumple diferentes funciones, tanto en su vertiente ideológica como utópica. El transhumanismo es una ocasión para pensar grandes temas que nos afectan de una forma radical, qué somos y cómo vivimos. El cine, sobre todo el cine de 'ciencia ficción', se alimenta de los grandes temas transhumanistas, de ahí que sea un magnífico laboratorio antropológico para la reflexión.

Abstract

The transhumanist movement must be understood as a fundamental component of our social imagination, which fulfills different functions, in its ideological and utopian aspects. Transhumanism is an opportunity to think about major issues that affect us in a radical way, what we are and how we live. Films, especially 'science fiction' cinema, feed on the great transhumanist themes, hence it is a great anthropological laboratory for reflection.

Una cuestión de perspectiva

Sin lugar a duda, la idea del transhumanismo es peligrosa; quizás por eso también atrayente¹. Nos encontramos ante una idea que concita entusiasmos, sueños, imágenes, mundos posibles, felicidad y placer. Es peligrosa, y no sólo lo es la idea, también la realidad que dibuja y que ya pone en marcha. Pero decir que es peligrosa no implica, al menos en mi caso, que debamos arrinconarla, prohibir las prácticas que acompaña o exorcizarla. Lo peligroso es también lo que puede salvar, lo que puede hacernos crecer. Ante lo peligroso tendremos que ser cautos y armarnos de recursos para afrontarlo. Por tanto, ante el transhumanismo, y sus promesas y sus apocalipsis, lo mejor que podemos hacer es informarnos y proveernos de los mejores recursos. Y no cabe duda de que uno de los grandes recursos para hacerle frente es la imaginación y sus productos, por ejemplo, el cine.

¿Por qué la imaginación? El transhumanismo queda definido por las posibilidades de “ir más allá de lo humano” que nos brinda el conocimiento, la ciencia, y la tecnología. Hablar, así, de transhumanismo es desplegar un abanico de posibilidades que se pueden empezar a realizar hoy en día pero que, sobre todo, se vislumbran. Una herramienta del hacer transhumanista (tanto de sus ejecutores como de sus divulgadores) es la imaginación. Por eso, al afrontar críticamente este pensamiento —esta ideología, esta práctica—, la imaginación será también un recurso con el que contaremos.

El transhumanismo nos dibuja un mundo que muchas veces ha sido anticipado en el cine. El cine, las películas, la ciencia-ficción se nos presentan como un despliegue de mundos posibles, juegos de lo humano abiertos a la imaginación, a nuestros poderes y miedos. Pocas cosas hay que nos muestre el transhumanismo que el cine, o la literatura de ficción, no las hayan anticipado. Si es tal el poder visionario del cine, no es de extrañar que recomendemos visitarlo para saber qué hacer, como afrontar el mundo que se nos viene encima y cómo actuar responsablemente, con cautela, con precaución, pero también con imaginación y haciendo de una sabiduría práctica iluminada por la imaginación nuestra guía.

El transhumanismo es, por tanto, me atrevo a afirmar, una gran propuesta cinematográfica. El cine lo refleja, y pocas ideas convierten al cine en un espectáculo tan atrayente. Aquello que nos humaniza o deshumaniza nos atrae. El cine, el mundo narrativo en general, es un amplio laboratorio de lo

¹ Ya son muchos los trabajos con lo que contamos sobre el transhumanismo. Destaco especialmente dos, un libro y un artículo, que considero especialmente valiosos: A. Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona, Herder, 2017; L. Feito Grande, “La búsqueda de la perfección: ¿realización de lo humano o pacto con el diablo?” en J. San Martín & T. Domingo Moratalla (eds.), *Perspectivas sobre la vida humana. Cuerpo, mente, género y persona*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2011. pp. 214-236.

humano². Siempre lo ha sido. No es de extrañar que un arte nacido de la técnica sea quizás el más adecuado para explorar las promesas y miedos del ser humano. Basta recordar el nacimiento del cine, al menos una de sus cunas, en los talleres y en las pequeñas salas de proyección de los hermanos Lumière, cuando ante los primeros espectadores aparecía, a toda velocidad, un tren llegando a una estación. Y estos espectadores, arrebatados por la sorpresa y lo nunca visto, se apartaban atemorizados; un tren que ya estaba provocando las dudas de si semejante velocidad, incluso 20 o 30 km/hora, no podría ser perjudicial para el ser humano. El nacimiento del cine coincide con uno de los momentos cruciales del desarrollo científico y tecnológico del ser humano; no es extraño que se haga eco de sus promesas; aunque también coincide, todo hay que decirlo, con uno de los momentos de mayor duda y crisis del propio desarrollo humano y de su progreso. El cine nace, entre otras cosas, como un reflejo de un ser humano en transformación, que transforma su mundo, y se transforma a sí mismo. Por eso el cine es el lugar adecuado, más incluso que la literatura, para concitar la reflexión sobre el transhumanismo. A lo mejor también porque el cine, en el fondo, es un ejercicio de transhumanismo.

Otro argumento para visitar el cine a la hora de pensar el transhumanismo es que nuestro imaginario social, nuestras ideas y creencias, lo que somos y hacemos –o podemos llegar a ser– viene trazado por el cine. Si el cine conforma y moldea nuestras ideas y creencias no está de más que nos detengamos a explorar, aunque sea brevemente, cómo en el cine se refleja lo transhumano.

De alguna manera estamos siguiendo el ejemplo del filósofo Julián Marías que afirmaba que un conjunto de películas bien organizado podría ofrecer una imagen adecuada del ser humano. Se trataría de constituir una antropología cinematográfica. Por mi parte, y en este momento, creo que podemos hacer algo parecido: un conjunto de películas bien organizadas y seleccionadas podría ayudarnos a plantear una “antropología” en tiempos del transhumanismo.

La cuestión fundamental del transhumanismo es precisamente la idea de ser humano, es decir, la cuestión antropológica, y el cine es un magnífico recurso. No es adecuado plantear el tema de manera radical y apocalíptica, es decir, pensando que la cuestión del transhumanismo cuestionaría y trastocaría una idea del ser humano asentada y una antropología conseguida. Ni hay una idea de ser humano “ganada”, ni una antropología conseguida. Más que poner en cuestión una antropología o una imagen del ser humano ya afianzada, el transhumanismo es una vía para acercarnos a esa imagen o para establecer

2 Sobre el cine, sus posibles usos para “dar que pensar” y deliberar me permito recomendar mi libro *Bioética y cine. De la narración a la deliberación*. San Pablo, Madrid, 2011. Estas reflexiones sobre el cine y la deliberación a propósito de cuestiones éticas y antropológicas encuentran su fundamentación y justificación última en lo que hemos llamado bioética narrativa (véase T. Domingo Moratalla, L. Feito Grande, *Bioética narrativa*. Madrid, Escolar y Mayo, 2013).

esa antropología. La antropología que responde al transhumanismo no está hecha, está por hacer. El transhumanismo es para nosotros un cuestionamiento, una manera de seguir pensando lo que somos. El cuestionamiento radical que algunas de las propuestas transhumanistas conllevan nos pone contra las cuerdas, pero el reto supone una suerte y una posibilidad.

No se puede seguir planteando un debate entre antropología filosófica y transhumanismo como si la segunda sólo cuestionara y la primera frenara el avance, el progreso. Al contrario, una antropología “viva” nace de estos desafíos, de ellos se enriquece y nutre, a la vez que aporta el bagaje de su historia, nociones, perspectivas. Y todo esto lo hacemos, lo podemos hacer, en un medio tan rico como el de la imaginación.

¿Qué es el ser humano? ¿Cuáles son sus límites, sus posibilidades, sus

**Si el cine conforma y moldea
nuestras ideas y creencias no
está de más que nos
detengamos a explorar, aunque
sea brevemente, cómo en el
cine se refleja lo transhumano**

capacidades? ¿Está definido? Se pudiera pensar que tenemos una definición de lo que es el ser humano, que se va a poner en juego. Como ya indiqué, no es ese el planteamiento correcto. El poner en entredicho imágenes del ser humano, más o menos asentadas, más o menos tradicionales, nos va a ayudar y a exigir que nos hagamos una imagen del ser humano más

adecuada. El transhumanismo “nos pone a pensar”. Y mucho más, y mejor, si lo hacemos desde el cine.

Precisamente esta tarea es la que va a hacer que las películas que destaquemos no sean las que simplemente supongan un aumento de capacidades, o una capacidad más, a la manera de un gadget incorporado, sino aquellas más radicales que realmente ponen en juego lo que somos. Lo veremos.

Estas consideraciones antropológicas nos sirven también de criterio a la hora de seleccionar las películas. Hay infinidad de películas, casi infinitas; pero no nos interesan las que simplemente hablan de aumento (o disminución) de capacidades, sino aquellas, que hablan de nuevas capacidades o cuestionan la posibilidad misma de tener capacidades. Pondremos ejemplos. Por otro lado, y sirva de aviso a navegantes, hay películas muy buenas estéticamente hablando, que dan poco que pensar, y hay películas, no demasiado brillantes desde un punto estético, extremadamente provocadoras y sugeridoras de reflexión. En nuestra propuesta mantendremos cierto equilibrio que aúne riqueza estética y profundidad ética.

No pretendo exhaustividad; ni a la hora de explicar el transhumanismo –otros ya lo hacen–, ni tampoco a la hora de utilizar el cine para adentrarnos en él. Mi pretensión es más modesta, más acotada: utilizar el cine, ciertas películas, para pensar de una manera radical el núcleo de la propuesta del transhumanismo. La cuestión del transhumanismo gira en torno al tema de la

naturaleza humana, qué somos, qué hacemos con lo que somos; pues bien, algunas películas –vistas adecuadamente– nos ayudan a pensar con radicalidad, y así, sólo así, podemos afrontar los desafíos del transhumanismo, pero también podremos encaminarnos en la construcción de una antropología que también pueda hacer frente a otros problemas provenientes de otros ámbitos.

Transhumanismo, imaginario social y antropología

Ideología y utopía transhumanista

El transhumanismo se suele calificar de “ideología”, y se habla habitualmente de “ideología transhumanista”. Buscar una denominación correcta es complejo. No se trata de una filosofía, tampoco de una religión; no es una secta, y, aunque bebe de la ciencia, no es una disciplina científica. ¿Cómo nombrar al transhumanismo? ¿tradición, corriente, perspectiva, etc.? Por mi parte usaría cualquiera de estas denominaciones en función de las circunstancias y el caso. Pero se ha acuñado con relativo éxito lo de “ideología transhumanista”. Considero que si ponemos en contexto el concepto mismo de “ideología” puede ser muy interesante.

“Ideología” es uno de los componentes o constituyentes del “imaginario social”. El imaginario es el conjunto de ideas y creencias propio de un grupo social, de un momento histórico, etc. Ideas y creencias, inspirándonos en Ortega, son ese conjunto de construcciones conceptuales que nos permiten vivir, interpretar la realidad e interpretarnos a nosotros mismos; las ideas las tenemos, las creencias las somos. Las primeras son más sustituibles y mudables, las segundas más profundas y duraderas. Las ideas y creencias, el imaginario social, configura el espacio de experiencias de un grupo humano, así como configura el horizonte de expectativas, miedos, promesas, esperanzas, etc. Precisamente es este nivel uno de los más oportunos para referirnos al transhumanismo, pues no es una doctrina, una teoría, un corpus de conocimiento ni tampoco tan solo una moda, sino algo que está en el ambiente, que marca, que inspira, que nos define de alguna manera. Parece que vivimos buscando cada vez más felicidad, más bienestar, aumentar nuestras capacidades, nuestra esperanza de vida; los sueños de la tecnología se han hecho nuestros sueños. El transhumanismo (progreso, bienestar, capacidades, etc.) impregna nuestra vida. El transhumanismo es uno de los componentes de nuestro imaginario social, y, por tanto, es ideología.

Para entender la ideología adecuadamente no debemos ver en ella sólo un conjunto de ideas o unas ideas que encubren y engañan. Siguiendo al pensador francés Paul Ricœur propongo ampliar el concepto de ideología y vincu-

larlo con el de utopía, ambos constituyen el imaginario social.³ Este esquema nos va a permitir entender mejor el transhumanismo (considerándolo un componente de nuestro imaginario social en sus diferentes perspectivas y facetas) y también nos va a ofrecer una red hermenéutica para organizar el conjunto de películas con las que podemos explorar el transhumanismo.

Ese conjunto de ideas-creencias que constituyen el imaginario social, y que denominamos "ideología", tiene (o puede tener) tres funciones, por

El transhumanismo no es una doctrina, una teoría, un corpus de conocimiento ni tampoco tan solo una moda, sino algo que está en el ambiente, que marca, que inspira, que nos define

tanto, tres usos o manifestaciones. En primer lugar, una *función meramente expresiva* de un grupo social o de un momento dado; la ideología es la expresión de una mentalidad, es un conjunto de ideas que reflejan un estado de opinión, una situación, una manera de abordar la realidad, etc. En segundo lugar, una *segunda*

función de la ideología es legitimar, es decir, justificar, una determinada orientación, una determinada propuesta o una práctica dada. Y, en tercer lugar, montándose de alguna manera sobre los otros usos, posee una *función de disimulo*, de engaño, de ocultamiento (este es el sentido marxista habitual).

Sin entrar en mayores profundidades, podemos ver como el transhumanismo, la ideología transhumanista, refleja esta triple función:

- a) *Expresiva*: expresa, da voz, a muchos sueños e ilusiones del ser humano en nuestro mundo lleno de tecnología. Pensamos que la ciencia y la tecnología seguirá progresando y nos hará más poderosos, a todos los niveles.
- b) *Legitimadora*: justifica, o puede justificar, determinadas prácticas de grupos económicos, políticos, etc., a la hora de invertir (o impedir la inversión) en determinados sectores.
- c) *Disimuladora*: encubre, o puede encubrir, otros problemas que pueden ser más urgentes y preocupantes.

Vemos cómo la ideología progresa desde una determinación más positiva (integradora, etc.) a una más negativa (engaño, mentira), pasando por otra más neutra (legitimadora). El transhumanismo recorrería el mismo camino. Veremos cómo se refleja también en el cine.

3 De hecho, muchas de las propuestas transhumanistas se van a considerar utopías, o distopías. El cine adoptará la forma de distopía/utopía. No hago esta distinción porque que una utopía se considere positiva o negativa (distópica) dependerá de lo que se considere "vida buena", "deseable", y esa es precisamente la cuestión en juego. Un análisis más amplio del concepto de "utopía", así como del imaginario social en general, se puede encontrar en mi trabajo "Utopía", en A. Cortina, *10 palabras clave en FILOSOFÍA POLÍTICA*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, pp. 405-456.

Algo parecido podemos pensar con respecto a la "utopía". La "utopía", segundo componente del imaginario social, tiene también tres funciones, de alguna manera simétricas a las de la ideología. En primer lugar, una *función subversiva* y cuestionadora de un determinado orden de intereses y conocimientos; las utopías desafían las creencias admitidas y cómodas (función ante todo crítica). Una segunda función es la de *deslegitimar* determinados órdenes establecidos (intereses y estatus). Y, en tercer lugar, una *función de huida*, de evasión; la utopía como sueño "loco", que nos impide ver la realidad. De la misma manera que antes, podemos ver cómo el transhumanismo puede responder a estas tres funciones utópicas:

- a) *Subversiva*: frente a modelos educativos, de investigación tradicionales, acríticamente aceptados.
- b) *Deslegitimadora*: proponiendo un modo distinto de ordenar la realidad y relacionarnos con los otros y con nosotros mismos.
- c) *Evasiva*: haciéndonos perder pie en la realidad, en la vida, en los problemas reales de la gente.

También aquí vemos como progresamos de una función positiva (crítica), a una negativa (evasión), pasando por una función más neutra (deslegitimadora).

Por tanto, bien podemos hablar de la "ideología transhumanista", pero admitiendo que igualmente hablaríamos de "utopía transhumanista", en su triple función. El imaginario social es complejo; analizar el transhumanismo como imaginario social –como un componente de nuestro imaginario social– requiere complejidad, es decir, tener en cuenta esta diversidad de funciones que aquí solamente bosquejo con el único interés de ayudarnos a pensar cómo el transhumanismo se deja ver desde el cine, y esto buscando cierto orden, ciertas categorías de comprensión.

Transhumanismo y naturaleza humana

Una de las grandes críticas que ha recibido el transhumanismo es la de cuestionar, poner en duda, la idea de naturaleza humana; incluso, atentar contra ella. Ahora bien, y sin entrar en la cuestión de fondo, lo que provoca el transhumanismo es que nos cuestionemos qué es la naturaleza humana; nunca ha estado claro qué es la naturaleza humana. Ahora menos. Podemos decir, como señalaba anteriormente, que el transhumanismo nos obliga a pensar. Es en el momento en que está en juego (la naturaleza humana) cuando nos preguntamos qué está en juego (qué es –realmente– la naturaleza humana).

¿Qué es esa naturaleza humana que está en peligro? ¿Qué es el ser humano? ¿Qué somos? ¿Cuáles son esas características, propiedades, rasgos, notas, sin los cuales no habría ser humano? O poniéndonos más cinemato-

gráficos: si un extraterrestre viniera a la tierra y nos preguntará qué es el ser humano, ¿qué le diríamos? Imaginemos que tiene que preservar a la especie humana de una posible destrucción universal. ¿Qué tendría que conservar, o proteger, para que sobreviviera nuestra humanidad? Esto es lo que nos hace pensar el transhumanismo. Esto es lo que el cine explora con fantásticos –enormes e imaginativos– recursos. Y esta es también la tarea de la antropología filosófica. Esta disciplina filosófica necesita ir al cine, y a un cine que hace suya la problemática transhumana.

Dos aportaciones de la antropología filosófica más reciente (relativamente reciente) me parece que pueden sernos de gran ayuda para la aproximación entre cine y transhumanismo.

En primer lugar, aquella que define al ser humano por sus capacidades, por sus poderes; y, paralelamente, por sus no-poderes (vulnerabilidad, fragilidad). Podemos decir que el ser humano es un ser de poder/poderes (y vulnerabilidades/fragilidades). Definir lo humano no es dar con unas características esenciales y ahistóricas, sino establecer ese conjunto de capacidades que permiten y constituyen la vida humana. Algo así se ha buscado en una

**Podemos decir, por ejemplo, que el ser humano es un ser que puede:
hablar (lenguaje),
hacer (acción),
dar y ofrecer sentido (narración) y
asumir responsabilidades (ética)**

perspectiva intercultural o en clave de una justicia global. Podemos decir, por ejemplo, que el ser humano es un ser que puede: hablar (lenguaje), hacer (acción), dar y ofrecer sentido (narración) y asumir responsabilidades (ética). Estas cuatro capacidades serían notas esenciales de nuestra humanidad. Una antropología filosófica tendría que dar cuenta de su configuración y constitución. De manera paralela, lo que nos interesa a nosotros en este momento es ver cómo el transhumanismo pone en juego estas capacidades; y lo que nos interesa sobremanera, es ver cómo estas capacidades son el tema de gran cantidad de películas (precisamente aquellas que bien podríamos calificar de “transhumanistas”).

En segundo lugar, hay una distinción sutil en la antropología filosófica del siglo XX que nos puede ayudar a pensar el transhumanismo (y pensarlo cinematográficamente). Se trata de la distinción entre estructura analítica de la vida humana y estructura empírica. Esta distinción fue elaborada por Julián Marías, desde la filosofía de Ortega, y desde los planteamientos conniventes de Husserl y Heidegger, entre otros muchos. No me interesa ahora una exposición sistemática, sino sólo caer en la cuenta de su relevancia.

Para Marías la estructura analítica es más general, más amplia, mientras que la estructura empírica es más específica y concreta. La estructura analítica de la vida humana es lo que hace que la vida humana sea vida humana, y no

puede faltar; la estructura empírica se refiere a los elementos concretos de la vida humana, tal y como de hecho se dan, pero que bien podrían ser otros. Pongo un ejemplo, sobre todo para poder captar la fuerza de esta distinción para pensar cinematográficamente el transhumanismo. Tener cuerpo, este cuerpo biológico, ¿es un elemento perteneciente a la estructura analítica o empírica? Quizás sólo empírica, pues podríamos pensarnos humanamente con otro cuerpo (con más olfato, más altos, etc.). Quizás que el cuerpo sea este o sea otro soporte es algo sólo empírico, no analítico, y por tanto no esencial. Fijense en alcance: ¿puede haber ser humano sin (este) cuerpo? Claro (desde lo dicho). Sus modificaciones no implicarían cambio de nuestra humanidad.

Apunto cierta reflexión: nacer y morir pertenecen a la estructura analítica de la vida humana; pero, por ejemplo, “envejecer”, ¿pertenecce a la estructura analítica? ¿no es algo más bien perteneciente a la estructura empírica? Por tanto, hay (puede haber) vida humana que no esté sometida al envejecimiento, etc.

No es mi intención ofrecer un curso de antropología filosófica, tan solo indicar que este es el gran tema sobre el que girará el “cine transhumanista”.

Miradas cinematográficas

Vamos, pues, al cine. El siguiente cuadro-esquema, inspirado en las ideas anteriores, presenta un recorrido de cine por el transhumanismo.

Cine y transhumanismo				
Imaginario social (funciones)	I D E O L O G Í A	Función ideológico-expresiva. Robocop (Paul Verhoeven, 1987)	Función utópico-cuestionadora. Blade Runner (Ridley Scott, 1982)	U T O P Í A
		Función ideológico-legitimadora. Yo, robot (Alex Proyas, 2004)	Función utópico-deslegitimadora. Gattaca (Andrew Niccol, 1997)	
		Función ideológico-disimuladora. Plan Diabólico (John Frankenheimer, 1966)	Función utópico-evasiva. Matrix (Lilly y Lana Wachowski, 1999)	
Grandes cuestiones	Capacidades humanas		El lugar del cuerpo	
	Sin límites (Neil Burger, 2011)		Ghost in the Shell (Rupert Sanders, 2017)	

El imaginario social en el cine

Pasaré a continuación a poner un ejemplo de película que podría servirnos para pensar el transhumanismo como ideología, en cada una de sus funciones. Sólo se trata de ejemplos que pretenden ser, de alguna manera, paradigmáticos. La mayor parte de las películas citadas aúnan diferentes funciones, pero he querido diversificarlas según el criterio de la función para ver cómo una película se puede utilizar en un sentido o en otro, es decir, no es que las películas “tengan” o no una función, sino que pueden utilizarse para esa función, algunas de manera muy clara, otras no tanto.

Por otro lado, cada una de las películas constituye un mundo por sí misma, y puede captarse en cada una de ellas diferentes niveles, temas, cuestiones, que bien pudiera servir, cada una, para abordar la cuestión del transhumanismo. Vayamos, pues, al cine.⁴

a. Función ideológico-expresiva. *Robocop* (Paul Verhoeven, 1987)

La película está ambientada en una sociedad futura. Alex J. Murphy, agente de policía de Detroit, es asesinado en acto de servicio. Las autoridades, para acabar con la delincuencia en la ciudad, tienen un plan: crear un superpolicía, un ser mitad hombre y mitad máquina, al que llamarán Robocop. Para ello utilizarán nuevas tecnologías y el cuerpo del agente Murphy. El experimento parece un éxito, y el cyborg-policía impone la ley y el orden, pero el policía, a pesar de estar muerto y ser sólo su cuerpo, conserva misteriosamente la memoria y decide vengarse de sus asesinos, más allá de las intenciones de sus programadores informáticos.

Esta película se ha convertido en un tópico de la ciencia-ficción contemporánea, y la vamos a encontrar “repetida” en muchas cintas posteriores. El tema fundamental es el de la relación entre lo biológico y lo cibernético; o, dicho de otra manera, la posibilidad de crear lo humano contando con la simbiosis de lo biológico con lo tecnológico. No es tan sólo el mundo de los robots (lo artificial), ni tampoco el de la creación de seres humanos (al estilo Frankenstein). Supone una modificación de lo natural mismo contando con lo artificial. Vemos que es un tema que se retomará en algunas de las películas que comentaremos posteriormente. Quizás la fuerza y posibilidades de esta película reside en la ingenuidad misma de su planteamiento. Por eso mismo la he elegido para caracterizar esta función expresiva. El progreso científico-tecnológico nos ha dado el poder de superar determinadas capacidades y, en el límite, podemos superar la propia muerte. Pero, sin llegar a tanto, podemos ser más fuertes, más poderosos, menos vulnerables.

⁴ La información básica de las películas (dirección, años, trama, etc.) puede encontrarse ampliada en diferentes páginas webs, recomienda especialmente la que aquí he utilizado: <https://www.filmaffinity.com/>

Un buen conjunto de películas podría situarse en esta función. Podemos recordar las desiguales *Chappie* (Neill Blomkamp, 2015) o *Terminator* (James Cameron, 1984). Con más pertinencia podríamos referirnos aquí a todo el universo Marvel, con la lista casi interminables de superhéroes, los cuales se caracterizan por tener superpoderes, es decir, lleva alguna capacidad humana a su máxima expresión, y así tener mejor oído, mejor vista, más fuerza, poder volar, pasar desapercibidos, etc. Alguna de estas películas, en su sencillez, y sin mayor pretensión que el entretenimiento, plantea cuestiones cruciales sobre nuestros límites y posibilidades. Una idea recurrente, que me gustaría destacar, es que en ellas el protagonista es consciente del nuevo poder que ha adquirido y, automáticamente, se plantea la pregunta por la responsabilidad. "Allí donde hay un gran poder, hay una gran responsabilidad", le oímos decir al tío de Peter Parker —también conocido como Spiderman—.

En la misma línea cinematográfica podríamos situar toda la saga de X-Men. Se trata de plantear la idea de nuevos seres humanos procedentes de mutaciones, cambios genéticos. Tecnología y genética se unen para presentarnos un abanico de capacidades humanas. Estos "universos" de Marvel/X-Men han configurado nuestra cosmovisión transhumanista de la que todos, partidarios o escépticos, participamos. El creador de este mundo fue el escritor de cómics Stan Lee; de su imaginación surgieron estos super-héroes llenos, quizás, de humanidad. Tampoco debemos olvidar que este universo surgió en los años 60 y 70 del siglo pasado con el interés claro de ofrecer una imagen positiva de la ciencia y la técnica, superando los miedos que provocó el desarrollo científico utilizado para la guerra (por ejemplo, la ciencia al servicio de la medicina "nazi", o la física más teórica al servicio de la creación de las armas más terroríficas). La ciencia puede contribuir al bienestar, a hacernos mejores y más poderosos, sin perder nuestra humanidad, ni nuestra responsabilidad. El universo Marvel (y X-Men) responde a esta idea. Es muy interesante analizar en qué momentos aparecen estas películas y series.

Estas películas simples, ingenuas, narrativamente planas, son configuradoras de nuestra identidad cultural actual. No viene mal detenerse en ellas, en alguna de ellas, para ahondar que es esto del transhumanismo. No olvidemos pues a Superman, Spiderman... o al personaje que les propongo, Robocop, para adentrarnos en los sueños transhumanistas.

A partir de estas películas algunas preguntas quedan en el aire: ¿Cuáles son las capacidades propias del ser humano? ¿Hay algún límite? ¿Por qué no desarrollar nuestras capacidades al máximo y "ser-más"? En esta película —en

El tema fundamental de *Robocop* es la relación entre lo biológico y lo cibernético; o, dicho de otra manera, la posibilidad de crear lo humano contando con la simbiosis de lo biológico con lo tecnológico

estas películas—, subyacen estas preguntas y planea en ellas una respuesta “obvia”: y, ¿por qué no?

b. Función ideológico-legitimadora. *Yo, robot* (Alex Proyas, 2004)

Chicago, año 2035, la vida se desarrolla apaciblemente y en armonía con robots inteligentes. Nos hacen más fácil la vida, toda nuestra vida. Nos cocinan, conducen nuestros medios de transporte, cuidan de nosotros, etc. El gran desarrollo tecnológico armoniza la convivencia del ser humano con sus criaturas tecnológicas, los robots. Todo funciona bien siempre y cuando cumplan con las “tres Leyes de la Robótica”: no causar daño alguno a un humano, obedecer y proteger su existencia. Inesperadamente un robot se ve implicado en el crimen de un brillante científico y el detective Del Spooner (Will Smith) queda a cargo de la investigación.

Habitar un mundo tecnológico es posible. El ser humano puede vivir bien, cómoda y plácidamente. Si pone su vida en manos de la tecnología, en manos de los robots, no pasa nada, al contrario, pasan muchas cosas y muy buenas. Siempre y cuando estemos en un mundo bien ordenado, bien ajustado. En esta película se nos muestra cómo este mundo entra en crisis, cómo se produce un desajuste. El mundo organizado por la tecnociencia tiene una serie de normas, incluso para los robots. El “desajuste” hace que este mundo entre crisis y surjan preguntas por la viabilidad de un mundo así. En principio nada tiene por qué ir mal siempre que se respeten las reglas, o, en función de las consecuencias que vemos en la película, siempre que el control esté, en última instancia, en manos del ser humano.

Muchas películas (series, cómics, videojuegos, etc.) legitiman el uso de la tecnología —legitiman el transhumanismo— subrayando de algún modo que, en definitiva, la última palabra, la decisión final está, o ha de estar, en manos del ser humano. El poder transhumano, por decirlo de esta forma, es controlable, y puede ser reconducido; lo importante es que no salga de determinados cauces. El transhumanismo no es problema siempre y cuando esté encauzado humanamente. Dicho de manera breve, el transhumanismo está en nuestro poder, depende de nosotros. La pregunta que está detrás de la película, y de muchas otras a las que aquí nos referimos, es si realmente está en nuestro poder o, más bien, se escapa de nuestro control, si se pierden las amarras de humanidad.

La pregunta queda en el aire: ¿Cómo es la sociedad tecnológica, la sociedad transhumana? ¿Es controlable? ¿O está fuera de control?

c. Función ideológico-disimuladora. *Plan Diabólico* (John Frankenheimer, 1966).

El banquero, Arthur Hamilton (John Randolph), está viviendo días grises al lado de su familia cuando comienza a ser incitado por un amigo al que creía muerto, para que visite “La Compañía”, donde le propondrán un cambio total

de aspecto físico con el que podrá rehacer su vida dejando atrás todo su pasado. Hamilton accede a la compleja cirugía estética, pero ¿le asegurará este cambio un futuro feliz?

Muchas películas, que tienen como argumento las cuestiones transhumanistas, ponen al descubierto que quizás las promesas de la ciencia, de la tecnología, están ocultando formas inhumanas de vida. Las esperanzas transhumanas son una pantalla que minimizan auténticos problemas individuales, sociales y políticos que no nos atrevemos a afrontar, y confiamos ingenuamente en la ciencia y la tecnología. En esta ocasión el transhumanismo, y algunas películas que lo reflejan (como esta de J. Frankenstein), estarían incidiendo en el carácter ocultador, disimulador, ideológico –en el peor sentido de la palabra– del transhumanismo. El transhumanismo es un canto de sirena que hace no nos ocupemos de lo importante; o, lo que es aún más grave, que perdamos recursos (sin darnos cuenta) para afrontar eso que es más importante. El transhumanismo es peligroso porque hace que nos olvidemos de nosotros mismos.

Muchas películas, que tienen como argumento las cuestiones transhumanistas, ponen al descubierto que quizás las promesas de la ciencia, de la tecnología, están ocultando formas inhumanas de vida

He elegido una película relativamente antigua, además de estar rodada en blanco y negro, de manera consciente. Se trata de una película casi “sin ruido” tecnológico, pero de consecuencias graves. La promesa que nos hace una “corporación” es la de rehacer nuestra vida, ser otros; no es una vida eterna, no se llega a tanto, pero precisamente por eso, es más atrayente, más factible. En la misma línea, y con los mismos criterios cinematográficos, es muy recomendable la película *El hombre que podía hacer milagros* (Mischa Spoliansky, 1936).

Una pregunta nos lanza esta película, y esta función del imaginario social, ¿cómo hacemos nuestra vida? ¿es posible una vida nueva? ¿cómo? ¿con la tecnología?

Por otro lado, esta película toca uno de los temas cruciales del transhumanismo, y por eso me parece especialmente relevante, aunque sea completamente desconocida. El transhumanismo nos ofrece posibilidades, capacidades, lo cual, en principio podemos pensar que no está mal, pero lo hace sin que nos esforcemos, sin que nos impliquemos en ello. Parece que tiende a minusvalorar el esfuerzo de los logros y las capacidades. ¿Es el esfuerzo, el sacrificio, el empeño, la lucha, etc. un valor fundamental de nuestra humanidad? Si podemos ser buenos a través de una pastilla (pongamos por caso), ¿por qué no obtenerla si el resultado va a ser el mismo, con menor conste (tanto personal –sacrificio– como social –económico-educativo–), cuando los resultados van a ser los mismos?

d. Función utópico-cuestionadora. *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982)

Noviembre de 2019. A principios del siglo XXI, la poderosa compañía Tyrell Corporation creó, gracias a los avances de la ingeniería genética, un robot llamado Nexus 6, un ser virtualmente idéntico a los seres humanos pero superior en fuerza y agilidad, al que dio el nombre de "replicante". Estos robots trabajaban como esclavos en las colonias exteriores de la Tierra. Después de la sangrienta rebelión de un equipo de Nexus-6, los "replicantes" fueron desterrados de la Tierra. Brigadas especiales de policía, los "Blade Runners", tenían órdenes de matar a todos los que no hubieran acatado la condena. Pero a esto no se lo llamó "ejecución", sino simplemente "retiro". Tras un grave incidente, el ex Blade Runner Rick Deckard (Harrison Ford) es llamado de nuevo al servicio para encontrar y "retirar" a unos replicantes rebeldes.

Pocas películas alcanzan la profundidad de *Blade Runner*. Con ella sola podríamos aproximarnos a las esperanzas, miedos y posibilidades reales del transhumanismo. Sobre pocas películas se habrá escrito tanto como sobre esta obra maestra de Ridley Scott. En este momento la utilizo para indicar la función cuestionadora que tiene esta portentosa obra de la imaginación. La trama de fondo, la pregunta que subyace, no es diferente –al menos aparentemente– a la que antes me refería hablando de *Robocop*. Mientras que en la película de Paul Verhoven se respiraba cierta ingenuidad y entusiasmo sobre la propuesta (no sin apuntar las sombras), la de Ridley Scott cuestiona el gran tema transhumanista: ¿qué nos hace humanos? Hemos construido replicantes, pero ¿son cómo nosotros? No. Pero a veces parece que sí. El gran giro conceptual que ofrece la película, a propósito de nuestro tema, es el paso de la pregunta por la humanidad del ser humano (naturaleza humana) a cuestionar radicalmente dónde reside esa pretendida naturaleza humana. Los humanos han perdido la humanidad, y son los replicantes los que parecen responder de ella. ¿Qué somos? ¿Memoria, recuerdos, experiencias, sentimientos, amor, etc.?

Otras películas han seguido en la misma línea exploradora de la naturaleza humana en el límite entre la creación tecnológica y el control de nuestra naturaleza biológica. Siempre será un referente clásico 2001: *Una odisea del espacio* (Stanley Kubrick, 1968). Más cercanas en el tiempo y dignas de consideración son: *Inteligencia artificial* (Steven Spielberg, 2001) y *El hombre bicentenario* (Chris Columbus, 1999). La humanidad de lo humano se pone en juego gracias al poder de la técnica cuando buscamos crear vida humana a nuestra imagen. Surge la pregunta radical: ¿qué es el ser humano? ¿hay algo así como una naturaleza humana? ¿dónde reside?

e. Función utópico-deslegitimadora. *Gattaca* (Andrew Niccol, 1997)

La película está ambientada en una sociedad del futuro, en la que la mayor parte de los recién nacidos son concebidos in vitro y con técnicas de selección genética. Vincent (Ethan Hawke), uno de los últimos niños concebidos de modo

natural, nace con una deficiencia cardíaca y no le auguran más de treinta años de vida. Se le considera un “inválido” y, como tal, está condenado a realizar los trabajos más desagradables; los así nacidos pertenecen al escalón más bajo de la sociedad. Su hermano Anton, en cambio, ha recibido una espléndida herencia genética que le garantiza múltiples oportunidades. Desde niño, Vincent sueña con viajar al espacio, pero sabe muy bien que nunca será seleccionado. Durante años ejerce toda clase de trabajos hasta que un día conoce a un hombre que le proporciona la clave para formar parte de la élite: suplantarse a Jerome (Jude Law), un deportista que se quedó paralítico por culpa de un accidente. De este modo, Vincent ingresa en la Corporación Gattaca, una industria aeroespacial, que lo selecciona para realizar una misión en Titán. Todo irá bien, gracias a la ayuda de Jerome, hasta que el director del proyecto es asesinado y la consiguiente investigación pone en peligro los planes de Vincent.

Una de las posibilidades, y riesgos, del transhumanismo es crear una sociedad profundamente injusta, donde las diferencias de clase no son ya sociales o educativas, sino genéticas. El mundo, la sociedad, queda dividida entre los

Una de las posibilidades, y riesgos, del transhumanismo es crear una sociedad profundamente injusta, donde las diferencias de clase no son ya sociales o educativas, sino genéticas

válidos y los no-válidos; los que han seguido el modo natural y los que han sido programados, y, por tanto, han nacido para ser los mejores posibles. La película nos muestra esta posibilidad, estos mundos divididos, y al mismo tiempo que lo cuestiona, pues lleva a cabo una defensa de aquél que es capaz de luchar por alcanzar un sueño que, en principio, está fuera de su alcance.

Más allá de la trama de la cinta, menos ingenua de lo que parece, nos da que pensar la posibilidad de que desde una mentalidad transhumanista puede ser diseñada una sociedad, construida genética y culturalmente. En una línea parecida, y salvando las pretensiones diferentes, se encuentra la película –ya clásica– *Los niños del Brasil* (Franklin Schaffner, 1978). La sociedad puede ser modelada como los propios individuos, así, si tenemos el material genético adecuado y reproducimos determinados contextos socioculturales, podremos crear individuos iguales y, por consiguiente, una sociedad a nuestro gusto, de gobernantes y súbditos, de válidos y no-válidos.

Una pregunta ronda estas creaciones: ¿en qué sociedad queremos vivir? ¿puede la sociedad ser construida y fabricada?

f. Función utópico-evasiva. *Matrix* (Lilly y Lana Wachowski, 1999)

Neo (Keanu Reeves) es un joven pirata informático; lleva una doble vida: durante el día ejerce en una empresa de servicios informáticos como un empleado “normal”, ahora bien, por la noche se dedica a piratear bases de da-

tos y saltarse sistemas de alta seguridad. Su vida cambia cuando una noche conozca a Trinity (Carrie-Anne Moss), una misteriosa joven que parece ser una leyenda en el mundo de los 'hackers' informáticos; ella lo llevará ante su líder: Morfeo (Laurence Fishburne). Descubrirá la "verdadera" realidad y el joven Neo deberá decidir si unirse a la resistencia o vivir su vida "normal". ¿Qué hará Neo? ¿Elegirá Neo la pastilla azul o la roja?

Esta película, como algunas de las que comentamos aquí, ha supuesto un cambio radical en el género de ciencia-ficción, e incluso en la historia del cine. *Matrix* es, en la historia del cine, un punto y aparte. Hace suya la incorporación del mundo tecnológico. También es cierto que va más allá de los debates transhumanistas, aunque hay muchas trazas narrativas en la película que nos ofrecen pistas muy interesantes. La película no pretende sólo poner en cuestión lo que es el ser humano y sus creaciones, sino que alcanza a cuestionar la concepción que tenemos de la realidad y de la verdad. ¿Qué es *matrix*? ¿Qué es la realidad? ¿Qué es la verdad?

Quizás, tras este mundo de apariencia hay una auténtica realidad. La ficción, *matrix*, nos aleja de este mundo. ¿Dónde queremos vivir? ¿Dónde podemos vivir? El transhumanismo, bajo la metáfora de *matrix*, puede ser considerado como ese mundo de promesas a las que no debemos dejar de aspirar y olvidarnos, quizás, de otras realidades. Pero, qué es lo real, ¿este mundo, o el mundo prometido, ya inminente? A lo mejor, como Neo, el protagonista, estamos obligados a elegir entre la pastilla roja y la pastilla azul. Y, ¿despertar del sueño? El problema, como Descartes anticipaba y *Matrix* recoge, es que no podemos distinguir la realidad de la ficción; la opción entre quedarnos en este mundo y huir al paraíso transhumanista ya no se da. No nos queda más remedio que superarla. El transhumanismo no es una utopía de huida sino una posibilidad que debemos afrontar.

Variaciones imaginativas sobre lo humano: el futuro de la naturaleza humana

a. Capacidades en juego

Muchos de los temas anteriores, en las películas que comentábamos y en tantas otras, pueden agruparse en función de lo que podemos llamar la cuestión de las capacidades. El transhumanismo, y el cine que lo refleja, nos ofrece variaciones sobre las capacidades humanas. La gran cuestión debatida es precisamente la de la mejora. ¿Qué es mejorar? ¿Qué es tratamiento y qué es mejora? Todo presupone que sabemos lo que es el ser humano, y podemos distinguir terapia de mejora.

El cine, el de ciencia-ficción, es una gran exploración sobre las capacidades humanas (su aumento y desarrollo), su falta, aquellas que son esenciales, de las que podemos prescindir, las que nos gustaría tener, etc. Muchas

son las películas que podrían ilustrar este tema, y poner en marcha nuestra reflexión. Elijo una de ellas, probablemente no la mejor, ni desde un punto de vista artístico, ni desde un punto de vista argumentativo, pero sí es la que pone el dedo en la llaga en la "herida transhumanista". Me refiero a *Sin límites* (Neil Burger, 2011)

El escritor Eddie Morra (Bradley Cooper) se enfrenta al desempleo, su novia está a punto de rechazarlo y está en medio de una crisis de sus capacidades. La situación cambia cuando un amigo le presenta una nueva droga, la MDT, la cual mejora las habilidades mentales. Gracias al MDT, Eddie alcanza el éxito, la creatividad y el poder. Atrae la atención de un magnate (Robert De Niro) que cree poder usar a Eddie para hacer una fortuna. Pero, le viene encima lo peor, la droga tiene efectos secundarios, disminuyen sus posibilidades, y el suministro de la droga peligra. Su buena suerte, su aumento de capacidades, corre serio riesgo.

Una nueva sustancia química, una droga, una tecnología, es capaz de hacernos más capaces, de ofrecernos mayor creatividad. ¿Dónde está el problema? Quizás está, como decía anteriormente, en que no lo ganamos con nuestro esfuerzo. Pero, si está a nuestro alcance, ¿cuál es el problema? Seguro que se nos ocurre uno, o varios, y aparece en la película. Probablemente, podríamos pensar que no está mal siempre y cuando estuviera al alcance de todos, es decir, siempre y cuando viviésemos en un mundo justo. Si este es nuestro argumento, y es el utilizado muchas veces por los críticos del transhumanismo, no toca lo esencial, pues el problema no está en disponer de la droga o de la tecnología, sino en su distribución, pero... ese es otro problema. No es baladí, pero no es esencial. Incluso podríamos llegar a pensar, siendo tan difusos los límites entre mejora y terapia, que disponer de la posibilidad de implementar determinadas capacidades y no hacerlo sería inmoral.

Esta película, paradigmática como el resto que comento, nos ofrece claves para pensar. Por lo menos nos da pistas sobre los problemas que no podemos dejar de plantearnos. El gran peligro es el uso particular, individual, que hacemos de las capacidades, de unos frente a otros, y de unos pocos contra el resto de la sociedad.

No sería muy difícil hacer un listado de capacidades, o de poderes humanos –más arriba me he referido al lenguaje, la acción, la narración y la responsabilidad– y ver cómo el transhumanismo nos promete su aumento casi sin límites. Y paralelamente, tampoco sería difícil, encontrar películas que ponen en juego dichas capacidades.

b. El cuerpo, ese extraño

En esta reflexión antropológico-cinematográfica sobre el transhumanismo vemos que la gran cuestión sobre la que gira el programa transhumanista, y el cine que le responde, es el lugar del cuerpo, la corporalidad. Ya lo señala-

ba al comienzo. ¿Qué es el cuerpo? ¿podemos prescindir de él? ¿Es un mero soporte, y por tanto sustituible? ¿Pertenece a la estructura analítica o a la estructura empírica de la vida humana? Esta es la gran pregunta. El transhumanismo da una respuesta, los anti-transhumanistas otra; la clave está en la formulación de la pregunta, es decir, en la conceptualización del cuerpo.

Una película, no demasiado buena desde un punto de vista estético, pero muy acertada para darnos que pensar, es *Ghost in the Shell* (Rupert Sanders, 2017).

En un Japón futurista la joven Motoko Kusanagi (Scarlett Johansson), también conocida como 'the Major' Mira Killian, es la líder de grupo operativo de élite, Sección 9, cuyo objetivo es luchar contra el ciberterrorismo y los crímenes tecnológicos. Al mando de esta unidad de operaciones encubiertas

El transhumanismo es una ocasión para pensar grandes temas que nos afectan de una forma radical: qué somos y cómo vivimos.

El transhumanismo exige renovados bríos en la filosofía, en la antropología y en la teología

está Aramaki y destaca Batou (Pilou Asbæk), un exmilitar considerado como uno de los agentes más salvajes del grupo. Pero, después de una peligrosa misión, el cuerpo de Kusanagi queda dañado, y tendrá que ser sometido a una operación quirúrgica para trasplantar su cerebro a un cuerpo robótico. Este nuevo cuerpo artificial le permitirá ser capaz de

realizar hazañas sobrehumanas especialmente requeridas para su trabajo. Está basada en un comic japonés (y videojuego) de gran éxito.

Vemos aquí, en esta película y en otras próximas –*Lucy* (Luc Besson, 2014), *Her* (Spike Jonze, 2013), *La memoria de los muertos* (Omar Naim, 2004), *Transcendence* (Wally Pfister, 2014), entre otras– el gran tema que plantea el transhumanismo: el cuerpo. Dicho de otra manera, el gran tema es el lugar de la naturaleza biológica del ser humano. ¿Cuál es la naturaleza humana? ¿Es biológica? ¿Sólo biológica? ¿Puede prescindirse de la biología, del cuerpo? ¿Puede cuestionarse la dimensión corporal como hace el transhumanismo más audaz? Como decía al comienzo, nos topamos aquí con una cuestión antropológica fundamental, y por eso el transhumanismo es tan incisivo en sus preguntas, y el cine nos las manifiesta de una forma audaz y brillante.

El transhumanismo tiene una concepción muy pobre del cuerpo. La visión científica transhumanista se basa en el planteamiento moderno cartesiano, el cual escinde al ser humano entre "res cogitans" (conciencia) y "res extensa" (cuerpo-materia); de ahí que se piense siempre como posibilidad la implementación de la conciencia en otro soporte. Esta escisión dualista entre cuerpo/alma se encuentra reforzada por la tradición empirista-utilitarista que es el ambiente en que se mueve el transhumanismo contemporáneo. El cine no hace más que reflejar esta visión del cuerpo. Se trata de un planteamiento

que podemos denominar gnóstico, un planteamiento que da pie, paradójicamente, a que se mezcle el extremo materialismo con una religiosidad místico-espiritualista. El cine nos ayuda a releer esta antropología de la corporalidad y a captar sus profundas limitaciones.⁵

A modo de conclusión

El movimiento transhumanista pide que lo comprendamos como componente fundamental de nuestro imaginario social, como hemos visto. Para hacerlo adecuadamente hemos de comprender las diferentes funciones que puede cumplir, los diferentes usos tanto en su vertiente ideológica como utópica. El transhumanismo es una ocasión para pensar grandes temas que nos afectan de una forma radical: qué somos y cómo vivimos. El transhumanismo exige renovados bríos en la filosofía, en la antropología.

Por otro lado, el cine, sobre todo el cine de ciencia ficción, se alimenta de los grandes temas transhumanistas, por eso mismo supone un magnífico laboratorio antropológico para la reflexión. Unas pocas películas, vistas adecuadamente, suponen un recurso único para adentrarnos en este tema y en las preocupaciones mayores de nuestra época. La imaginación cinematográfica nutre la imaginación ética y antropológica.

El transhumanismo, como digo, configura nuestro imaginario social el cual, a su vez, constituye nuestro mundo y nuestra realidad. Es cierto que es una idea peligrosa, en su ambivalencia y ambigüedad, que exige por nuestra parte el máximo cuidado y atención. Para someterlo a un proceso de crítica (de juicio, de valoración) el cine es una herramienta apropiada. En primer lugar, nos permite poner de manifiesto algunos de los presupuestos teóricos que lo fundamentan (por ejemplo, el lugar del cuerpo), nos permite ver –de alguna manera– las posibles consecuencias (buenas y malas) del mundo soñado por el transhumanismo y, en tercer lugar, nos ayuda a desplegar un mundo donde podríamos vivir, un mundo que podría ser el nuestro (o no).

La humanidad que hemos sido, que somos, que queremos seguir siendo –se supone–, exige de nosotros afrontar los riesgos y peligros, y para ello nos tendremos que armar de sabiduría que se nutre, no lo olvidemos, de imaginación. Sólo así seguirán teniendo sentido las palabras de aquel “replicante” que, al filo de la muerte, nos decía:

⁵ El carácter gnóstico de la filosofía contemporánea ha sido magníficamente analizado por el pensador judío Hans Jonas. Su ética de la responsabilidad nace precisamente de una relectura de la antropología de la modernidad. No es pura casualidad que uno de los grandes escritores de ciencia ficción contemporáneos, cuyos relatos están detrás de muchas películas de ciencia ficción, fuera un asiduo lector de H. Jonas –sobre todo de sus obras sobre el gnosticismo–. Me refiero a Philip K. Dick, autor de *Minority Report*, *Desafío total* o la citada gran obra maestra de la cinematografía transhumanista, *Blade Runner* (“¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?”).

Yo he visto cosas que vosotros no creeríais: atacar naves en llamas más allá de Orión. He visto Rayos-C brillar en la oscuridad cerca de la puerta de Tannhäuser. Todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir.

tdmoratalla@fsof.uned.es

CONVERSA
CIONES
CON...

**Albert Cortina. *El humanismo
avanzado como alternativa al
transhumanismo y al posthumanismo***

Teresa Forcades. Consejo de dirección de Iglesia Viva. Montserrat

¿Q *uién es Albert Cortina?*

Soy un abogado urbanista, profesor e investigador de la Universidad Autónoma de Barcelona y de la Universidad Politécnica de Cataluña, que hace unos treinta y cinco años que me dedico a la ordenación del territorio, la gestión del paisaje y la planificación de la ciudad desde mi estudio DTUM en St. Cugat del Vallés. Trabajamos en equipos interdisciplinares: arquitectos, geógrafos, sociólogos, ambientólogos... He trabajado en Barcelona, Girona, Sabadell, en el Priorat, el Penedés, el Garraf y también en las Islas Baleares, Canarias, Madrid y en Andorra. Incluso durante algún tiempo en Cabo Verde. Durante muchos años me dediqué más al entorno del ser humano que al ser humano en sí, hasta que me di cuenta de que es necesario detenerse y preguntarse si los cambios tan disruptivos y rápidos que se están produciendo en nuestro entorno afectan al ser humano, ¿que está planteando la ciencia y la tecnología para el ser humano?

¿Cuándo se inicia su interés por el transhumanismo?

En el año 2012 participé en un curso sobre naturaleza y espiritualidad impartido por Josep Maria Mallarach, consultor ambiental y miembro de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, y por los monjes de Montserrat Vicenç Santamaria y Ramon Ribera. Fue entonces cuando conecté con el tema y me di cuenta de que me interesaba ir más allá del punto de vista técnico, legal y urbanístico. Posteriormente conocí a Lluc Torcal, por entonces prior del Monasterio de Poblet, que estaba empezando a plantear los temas de la conversión ecológica; con el pontificado del Papa Francisco se ha dado un impulso definitivo a la idea de ecología integral (natural y humana) que permite reflexionar a fondo el tema de la relación entre la persona, la creación y el paradigma tecnocrático que se halla en el núcleo del transhumanismo.

¿Plantea el transhumanismo una forma de pensar lo humano que está más allá de lo que indica el concepto de persona? Quizá podría definirnos que es lo que entiende por transhumanismo.

Permítame primero que acabe de explicarle cómo llego al tema. En 2013 Lluc Torcal, que además de ser monje cisterciense es físico cuántico, me invitó a un seminario a puerta cerrada con un grupo de científicos y filósofos italianos. El tema era la evolución biocultural, el mejoramiento humano, la neurociencia y el transhumanismo. Al preguntarle cuál sería mi papel me habló de la importancia de las *smart-cities* y el urbanismo inteligente y me enganché. Hubo algunos problemas de convocatoria y al final fuimos un grupo muy reducido. La primera sesión de ese seminario internacional me interpeló tanto que estuve prácticamente toda la noche buscando en internet qué era el 'transhumanismo'. Al principio encuentras lo más apocalíptico y te horrorizas. Creo que mucha gente llega al transhumanismo por la parte de la ciencia ficción, de los ciborgs, por la sorpresa, por la incredulidad de que eso sea un futuro presente... Es lo que me ocurrió a mí. Junto con Miguel Ángel Serra, científico amigo mío con quien coincidí en ese seminario, publicamos un artículo en La Vanguardia titulado "¿Humanos o post-humanos?, singularidad tecnológica y mejoramiento humano", y de ahí salió un libro con el mismo título que da voz a 215 contribuciones sobre el tema (entre ellas de Victoria Camps, de Jorge Wagensberg, de Francesc Torralba, de Xavier Melloni, de

Jordi Pigem, del abad de Montserrat, del cardenal Gianfranco Ravasi o de usted misma). En aquel momento el transhumanismo era bastante desconocido aquí, en Cataluña.

¿Estamos hablando de 2013?

El libro se publicó por la editorial Fragmenta en marzo de 2015. Era un libro muy difícil, porque eran 215 voces que buscamos que fuesen muy diversas, había científicos, filósofos, juristas y representantes de diferentes tradiciones espirituales. Queríamos ofrecer una panorámica plural para que empezásemos a entender hasta qué punto la nueva antropología que se estaba planteando nos hacía preguntas, nos interpelaba. En el campo profesional, personal, ¿podemos ir más allá de lo humano?, ¿qué es el ser humano?, ¿qué nos constituye?, ¿cuáles son las características que nos definen como seres humanos? Me pedía usted una definición. El transhumanismo se inició como un movimiento filosófico en el ámbito anglosajón, en Oxford, y como una tendencia de los futuristas de Silicon Valley que se planteaban transformar la humanidad mediante las tecnologías exponenciales para hacerla mejor; buscan el mejoramiento humano (*human enhancement*) con el objetivo de que no solamente las condiciones de vida de las personas sino su propia condición humana, se transforme a partir de las biotecnologías de todo tipo: nanotecnologías, inteligencia artificial, la robótica, la biomimética, la neurociencia espiritual..., una multiplicidad de ciencias que convergen, y tienen por objetivo mejorar al ser humano en su naturaleza.

Cambiar los límites del ser humano a nivel visual, a nivel locomotor, incluso a nivel cognitivo, no es ninguna novedad, la novedad es hablar de 'cambiar la condición o naturaleza humana'. ¿Cuándo pasamos de complementar o sostener algunas funciones humanas que están mermadas por el motivo que sea, o que incluso aunque no estén mermadas se pueden potenciar, a plantearnos 'un cambio de la condición humana'?

No podemos reducir el transhumanismo al objetivo de 'cambiar la condición humana'. No hay una sola visión del transhumanismo. Existe una visión más científica, una visión más tecnológica que cree que la singularidad está cerca, una visión más antropológica, una visión filosófica que llega hasta el post-humanismo, una visión de género incluso, sobre lo post-humano. El post-humanismo es

una visión distinta al tema de la implementación de las tecnologías, del ciborg, es una visión espiritual, aunque sea agnóstica, ... hay muchas maneras de aproximarse al deseo de trascender lo humano, al deseo de trascender la condición y la naturaleza humanas.

¿Qué significa 'trascender lo humano'?

El post-humanismo no se basa únicamente en las biotecnologías, sino en la educación, la espiritualidad, la cultura... busca trascender los límites actuales de cómo vivimos e interactuamos los humanos.

¿Intenta la educación trascender lo humano, o más bien profundizar lo humano, realizar lo humano? Se trata de ser trans- o post-humanos, ¿o de ser simplemente humanos, auténticamente humanos? Según el axioma patrístico: Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga dios. Se podría pensar que ya eran transhumanos, o post-humanos, en el siglo I, ya que deseaban ir más allá de lo humano a fin de realizarse en lo divino. Sin embargo, hacerse dios no se concebía como la negación de lo humano, sino como su realización. Hasta ahora, que han aparecido estas palabras del trans- y el post- y este movimiento –o movimientos–, parecía que lo humano se trataba de serlo, no de trascenderlo.

Creo que el movimiento transhumanista, que empezó como un movimiento filosófico, en este momento puede ser un movimiento ideológico o incluso un nuevo mesianismo, casi una utopía de sustitución de las utopías del siglo XX y una tecnoreligión secular. Se promete una liberación definitiva. Es una nueva liberación, que se define como la liberación de la condición humana biológica: la biología nos condiciona, enfermamos, morimos, tenemos discapacidades, existe una fragilidad humana que forma parte de la condición humana; la vulnerabilidad es lo que nos hace a todos iguales, creo yo, y la muerte. No obstante, el proyecto humano es abierto y anhelamos su perfeccionamiento para ser más humanos.

El humano es el mortal. Decimos 'los mortales' para hablar de 'los humanos'.

En cambio en el transhumanismo se habla de una inmortalidad cibernética, de una trascendencia que no se concibe en el ámbito

espiritual, sino en la posibilidad técnica de transferir nuestra mente a un ordenador. Por eso digo que es ideología o pseudo-espiritualidad de sustitución. Junto a la crisis del ser humano, crisis antropológica profunda, se encuentra la crisis del humanismo cristiano, que queda apartado de estas discusiones porque el transhumanismo entiende al ser humano desde una posición absolutamente materialista, aunque hay corrientes místicas y gnósticas; las corrientes que más conocemos están enfocadas a las tecnologías, entienden al ser humano como un *mecano*, un mecanismo material en el que se pueden sustituir todas las piezas sin que cambie nada esencial. Un cuerpo mortal sin alma inmortal.

Existe un gran salto cualitativo si comparamos la sustitución de algunas de las funciones mecánicas del cuerpo, por ejemplo colocando una prótesis de rodilla, con la implantación de un chip en el cerebro que permita el acceso a una memoria que ya no es la memoria natural que está ligada a la parte emocional de la persona. ¿Por qué recordamos algunas cosas y olvidamos otras? Esto tiene que ver con qué cosas a cada uno le resuenan o impactan en su mundo interior de una forma más intensa. Si nuestra capacidad de memoria se desliga de la vivencia emocional, ¿qué le ocurre a la integridad de la persona?

Esa es la clave. Tiene que ver con la forma cómo ha evolucionado la ciencia; se estudia al ser humano de una forma parcial, fragmentada, especializada, que no integra todas sus dimensiones. Si se constata una deficiencia hay que repararla, bienvenida sea la técnica y la ingeniería médica. La pregunta es, ¿además de reparar al ser humano, cabe mejorarlo? Para evitar que 'se estropee' tanto. Ese es el tema. Hay que diferenciar entre lo que es terapia de mejoramiento y la terapia reparativa, esta última dirigida a restaurar una función deficitaria desde el nacimiento o tras su pérdida por accidente (una prótesis, un Alzheimer, ...). Cabe distinguir lo reparativo en el ámbito de la medicina, de lo que es el mejoramiento de la persona sana, dirigido a aumentar capacidades para alcanzar una especie de superhombre, hombre potenciado, hombre expandido, post-humano; alguien cuyas capacidades no están alteradas por ninguna enfermedad, pero que desea potenciarlas: la memoria, la potencia muscular física, cognitiva, espacial, auditiva, de visión, incluso hablan de la mística... Algunos de los científicos de la neuroreligión intentan entender de qué manera se producen las experiencias místicas. Creen que

se pueden explicar desde el cerebro y lo estudian con la intención de inducir o reproducir las experiencias místicas a la carta con realidad virtual, por ejemplo... Al principio todo parece de ciencia ficción, pero cuando vas viendo los estudios que en estos momentos están realizando muchísimos científicos y en diversos campos del cuerpo y la mente humana, te das cuenta que deben tomarse en serio y que no todo es blanco o negro.

Existe una crítica del transhumanismo desde la conciencia cristiana y una reticencia a valorar positivamente este movimiento en su conjunto. A partir de su experiencia, ¿qué valores constata en el movimiento o los movimientos transhumanistas?

Es una pregunta compleja. Con Miguel Ángel Serra, tras '¿Humanos o posthumanos?' hemos publicado dos libros más, ya que no compartimos la visión de muchos transhumanistas pero creemos que este tema no debe ser ignorado, que es necesario profundizar el debate social. Intentamos promover dicho debate, a fin de discernir adecuadamente, teniendo en cuenta las aportaciones de los distintos ámbitos de la ciencia y las humanidades, así como el punto de vista legal y sobre todo ético. No basta con una crítica global por bien fundamentada que esté filosófica, antropológica o teológicamente. En el año 2016 dirigimos el curso de verano de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo en Santander titulado: 'Singularidad tecnológica, mejoramiento humano y neuroeducación'. Ese mismo año publicamos "Humanidad infinita: desafíos éticos de las tecnologías emergentes" (2016) y 'Singulares. Ética de las tecnologías emergentes en personas con diversidad funcional' (2016). Ambos son de nuevo libros corales. En el primero participan el propio Lluc Torcal, el filósofo y teólogo Francesc Torralba y Ramón López de Mántaras, director del Instituto de Investigación en Inteligencia Artificial del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), junto a cosmovisiones muy diversas de autores cristianos, agnósticos, ateos... En el segundo abordamos las consecuencias de aplicar ciertas mejoras técnicas a personas con diversidad funcional; ¿qué se considera 'un déficit' que justifique éticamente una intervención tecnológica? Todos somos personas, todos tenemos una identidad personal integral y singular con distintas funciones, y unos las tenemos o las tienen de una forma menor o mayor; el libro se ocupa tanto de la discapacidad como de la sobrecapacidad natural (los superdotados) y de cómo ciertas tecnologías pueden incidir en la evolución. En solitario escri-

bí, hace dos años, un nuevo libro titulado: "Humanismo avanzado para una sociedad biotecnológica" (2017). Llevaba ya unos años de debates, entrevistas, artículos... profundizando lo que era el transhumanismo, viendo las partes críticas del transhumanismo y decidí proponer la noción de 'humanismo avanzado' como alternativa tanto al transhumanismo como al posthumanismo.

Guste o no guste, la sociedad está cambiando, estamos viviendo un cambio de era de la mano de la biotecnología. Los médicos empiezan a no entender bien dónde está la frontera entre lo que es la terapia reparativa y la intervención de mejora del individuo o de potenciación de sus capacidades (*human enhancement*, en inglés) y se interviene sobre personas sanas. Mi punto de partida es el humanismo cristiano: entiendo a la persona de una forma integral, como cuerpo y alma, con todas sus múltiples inteligencias, con consciencia, formando parte de la naturaleza como nos enseña la ecología integral que promueve el Papa Francisco. Formamos parte de una visión integral de la casa común, del cosmos, somos custodios de la Creación y colaboradores del Creador... Desde la conciencia de ser hijos e hijas de Dios, queda abierta la pregunta de si debemos o no acelerar la evolución como propone el transhumanismo. Por ejemplo, ¿hasta qué punto es humano un ciborg que tenga un 70% de máquina inerte y el resto de biología? ¿De qué forma nos permite esta pregunta profundizar en nuestros valores? Propongo designar como 'humanismo avanzado' el pensamiento que se confronta sin miedo con estas preguntas.

El humanismo avanzado sería una visión alternativa que querría recoger todo lo que de estas nuevas técnicas, le parece positivo y favorecedor de la plenitud humana...

A favor de la persona. Al final, el centro está en la persona, porque muchas veces la tecnología reduce la persona a 'un mecanismo'. Nosotros tenemos que utilizar la tecnología al servicio de la persona. Esto es un eslogan muy bonito que a la hora de la verdad, como todo, cuando hay que concretar, no es fácil, y esa es la labor del humanismo avanzado, que pretende establecer una visión ética, donde se busque el bien común en esta nueva era biotecnológica.

¿Es posible poner un ejemplo que ayude a distinguir el 'humanismo avanzado' del transhumanismo?

Potenciar altas capacidades solamente para los que puedan pagar por ellas, puede agravar hasta límites insospechados las desigualdades existentes... La mejora humana: ¿será solo para una élite? ¿esta élite quiere trascender la condición natural humana y por lo tanto crear 'una nueva especie'? No hablamos solo de ricos que devienen aún más ricos. Estamos hablando de una sociedad con diferencias insalvables en conocimiento, con un grupo de gente con muchas capacidades, porque se ha alterado genéticamente su ADN o el de sus hijos y ha eliminado algunos límites comunes a la humanidad. Los transhumanistas afirman utópicamente que si consiguiésemos eliminar algunos límites de la condición humana, podríamos potenciar a los individuos. Desde el humanismo avanzado, advierto acerca de la aparición de una nueva casta tecnológica post-humana. Se trata de ver lo que nos conviene, no solo a la persona individual, sino al colectivo 'humanidad', teniendo también en cuenta el medio ambiente, la tierra que nos sustenta. Desde el humanismo avanzado queremos que las tecnologías nos ayuden a ser más humanos.

En relación a la posibilidad real de salto cualitativo de lo humano aplicado solamente a una élite, a un grupo privilegiado, ¿del 0 al 10, dónde estaríamos?

Tal vez estamos en el 3. Estamos iniciando la utopía (o distopía), ya sabe que muchas de estas utopías han tardado algunos siglos en verse realizadas. En este momento estamos aun en la etapa de los visionarios. Por eso mucha gente aun dice: esto de la tecnología cibernética que se están planteando es absurdo. Pero cabe preguntarnos si es tan absurda, por ejemplo, la posibilidad de transferir tras la muerte tu conocimiento a una conciencia colectiva, a un cerebro mundial. ¿No es esto lo que ya estamos haciendo con internet? Vamos dejando, tal vez sin darnos cuenta, nuestros datos personales para crear una base de datos global; parece una utopía, parece ciencia ficción, pero estamos empezando a transferir masivamente el conocimiento humano a la red, a la web, a internet, como inteligencia artificial de toda la humanidad. Algunos autores han afirmado que estamos acelerando la Noosfera o mente del planeta.

Una cosa son las bases de datos y otra muy distinta es el conocimiento humano. El conocimiento humano, es inseparable del

cuerpo humano. Yo puedo tener datos en mi cabeza que puedo pasar a un ordenador, pero mi conocimiento humano en cuanto a tal está unido a una percepción de mi misma que llamamos autoconciencia o reflexividad. No lo puedo pasar a una máquina ni se me ocurre como eso pueda ser nunca posible, porque mi conocimiento humano es indisociable de mi parte emocional. El psicoanalista Jacques Lacan enfatiza que cada una de las palabras que hemos adquirido está unida a una determinada emoción y que la interacción de estos aspectos emocionales asociados al lenguaje constituye lo que llamamos el inconsciente. Esta parte emocional es la que preserva la autoconciencia y por eso, aunque puedan integrarse en una base de datos global los conocimientos de millones de personas, lo que así se genera no tiene o tendría nada de humano.

El transhumanismo es muy reduccionista y no pretende explicarlo todo; hay preguntas que no le interesan; yo creo que por eso muchos científicos no han querido entrar y también filósofos, porque les parece, que no se está teniendo en cuenta la profundidad con que se ha trabajado sobre la naturaleza del conocimiento en las últimas décadas. El transhumanismo parte de una visión optimista del futuro, californiana, de Silicon Valley, de marketing, de vamos a vender cosas, de un liberalismo económico, de una sociedad desigual... esto hay que ponerlo en contexto. Algunos pensadores, como Victoria Camps, al principio consideraba que no es una corriente profunda. El transhumanismo es empírico y exploratorio: *vamos a sustituir algunas funciones y capacidades humanas cada vez más por máquinas, por inteligencia artificial. ¿La integración?* Ya veremos cómo se produce, cómo cambia al individuo. *¿La conciencia?* No sabemos dónde está, pero vamos paso a paso. *¿Ese biónico va a ser menos persona?* Ni se lo plantean. Vamos a poner unas piernas biónicas con capacidad para correr más, para tener más rendimiento. Son muy reduccionistas porque estamos, creo, en una sociedad que lo es. En el trabajo tienes que ser bueno como 'especialista' y por eso será tan fácil sustituir tu labor profesional por una máquina, porque las máquinas realizan funciones muy concretas. No le planteo los términos que usted comentaba de la integración cognitiva, por ejemplo, o de la relación cuerpo-espíritu, no les interesa en absoluto. Se trata el cuerpo como algo inerte de lo cual podemos sustraer datos, información e imágenes; algunos hablan de conciencia artificial, sin entender bien lo que quiere decir la conciencia. Se trata de conseguir que la mente, los

pensamientos de una persona, sus sueños, sus recuerdos, sus deseos, los podemos almacenar en un pen-drive, esto es la utopía. Y en eso se trabaja intensamente con abundante dinero, con mucha financiación. Quieren descubrir la forma de preservar, de retener el conocimiento humano, igual como han hecho con las bibliotecas, los libros, que están escaneados y están ahí, en un cerebro único. A este proyecto llaman la inmortalidad cibernética.

Para un libro sobre el cuerpo que escribí recientemente, tuve que revisar los datos que tenemos de los trasplantados de corazón, entre los cuales se encuentra el filósofo francés Jean-Luc Nancy. Nancy es uno de los que ha hablado con más agudeza sobre los cambios de conciencia experimentados tras el trasplante; el trasplante de corazón te cambia la conciencia, te cambia algo de esto que consideramos tan íntimo en la persona. Hay quien considera que el corazón es un segundo cerebro, y hay otros que añaden el cerebro visceral, queriendo decir que tanto el corazón como los intestinos no solamente dan y reciben inputs del cerebro propiamente dicho, sino que procesan inputs, y por tanto, no solamente reciben órdenes sino que podríamos decir que toman decisiones. Si el corazón tiene sus conexiones neuronales propias y es capaz de integrar información y tomar decisiones que afectan la actuación de la persona, esto enfatiza la indisociabilidad de la persona con sus órganos, pero por otro lado muestra también su capacidad de influir en eso tan sutil que llamamos la propia consciencia. Porque resulta que los trasplantados de corazón experimentan cambios sorprendentes: desde una bailarina clásica a quien trasplantaron el corazón de un motorista fallecido de accidente que experimentó por primera vez en su vida el deseo de beber cerveza, hasta el filósofo Nancy que escribió sobre la alteración de la percepción de sí mismo que vive tras la cirugía.

El libro "Humanismo avanzado" lo estructuré en tres partes. La primera 'Cerebro-mente', la segunda 'Corazón' y la tercera 'Conexión del cerebro-mente con el corazón'. Esta es la estructura del libro, ¿por qué? Pues porque en la primera, cerebro-mente, razón, es en lo que están entretenidos los transhumanistas, simplemente en la inteligencia racional, en el cerebro, como órgano para ellos vital respecto del ser humano. Puse como segunda parte 'el corazón' concebido desde las espiritualidades: mi deseo no era hablar del músculo cardíaco, sino de la noción de 'corazón' de los padres del desierto, por ejemplo. El corazón como sede de

integración, no solamente como sede de los sentimientos, sino como sede de 'la sabiduría' con sus neuronas y sus conexiones propias. Esta visión integral del 'humanismo avanzado' se contrapone a la visión transhumanista que, repito, es muy reduccionista. El humanismo avanzado enfatiza la conexión entre los sentimientos, la trascendencia, la visión espiritual, la conciencia... Lo que somos como persona es tan complejo que yo creo que nunca, ni los transhumanistas van a copiar, replicar, sustituir... porque estamos hechos a imagen y semejanza de Dios. Y para mí esta encarnación cuerpo-alma es fundamental. El cuerpo no es diseñable de cualquier manera, y ahora vamos a entrar en el tema de los límites; en el diseño del cuerpo hay, seguramente, un orden, un cosmos, y ahí es donde empieza el tema ético propio del humanismo avanzado. No todo vale, vamos a ver qué es lo que vale y lo que no. Ese es el debate. ¿Dónde están los límites?, ¿cómo puedo diseñar mi cuerpo? ¿puedo libremente diseñar el género?, ¿puedo ejercer mi libertad morfológica para alterar la especie? Ahí hay un debate en estos momentos muy intenso, con los trans-especie: ¿por qué no adquirir las capacidades de otras especies animales? Algunos piensan que nos podría ser útil para proteger el clima y el medio ambiente, por ejemplo. Se inicia una nueva era de intervención sobre el ser humano, sobre la integridad del ser humano. A partir de la manipulación del cuerpo-físico, ¿cómo se afecta lo espiritual? A muchos les da pánico pensarlo. Da vértigo abrir la puerta a la hibridación, no solo con la máquina sino con un animal y con las características de las diversas especies; otros te lo están planteando como grandes oportunidades de la evolución de la que somos partícipes activos, co-creadores, colaboradores del Creador. Yo creo, por ejemplo, que es un debate apasionante desde el punto de vista ético, que lo que alguien sienta acerca de si mismo, de su identidad, justifique una manipulación del cuerpo que se invoca como *libertad morfológica* e incluso pueda afectar a las generaciones futuras es una cuestión muy seria que debemos tratar.

Si el problema es técnico la solución puede ser técnica, mas si es un problema ético, la solución no puede ser técnica, debe ser ética. A esto nos tiene acostumbrados el capitalismo cuando aborda el tema de la pobreza con supuestas soluciones técnicas. Luego resulta – oh, sorpresa – que la riqueza que se crea no se distribuye porque el problema de base no era la falta de recursos, sino la falta de voluntad redistributiva. Esto forma parte de una realidad

que conocemos que se va repitiendo en la historia: se proyecta la posible solución a futuro con la promesa de una mejora técnica a fin de posponer el debate ético.

Estoy de acuerdo que se da una huida hacia adelante y una desconfianza en 'lo humano'... Es una visión apocalíptica, en el sentido que el transhumanismo es un nuevo mesianismo, que en este caso pone de mesías a la técnica. En este momento muchos no confían en un mesías profético, humano o divino, sino en la técnica, en la ciencia como salvadora de la humanidad. Se observa un desencanto en nuestra sociedad secularizada, incluso en la parte de la sociedad que tiene unas bases espirituales, prevalece el convencimiento que los problemas del mundo (hambruna, crisis ecológica, conflictos bélicos, terrorismo...) son tan inmensos que o la técnica los resuelve, o el humano por la educación, la cultura, el esfuerzo, la propia espiritualidad, no los va a poder resolver. Como ya le comenté, el transhumanismo no es sofisticado en su planteamiento teórico: es simplista, reduccionista; aporta unas soluciones fáciles, de márketing, de Silicon Valley, intenso, rápido... eso sí pagando, y no precisamente poco. El tema es que detrás hay un gran negocio. Se promete un salto evolutivo, vamos a dejar atrás el viejo humano, vamos a hacer un nuevo humano; no se trata de la humanidad nueva del cristianismo, que se basa en el amor recíproco libre y desinteresado, ni del hombre nuevo que imitando a Jesús se transforma, sino que si no podemos resolver el cambio climático, pues hagamos un nuevo ser humano adaptado a la contaminación; si el planeta Tierra se vuelve inhabitable, pues nos vamos a ir a una estación espacial o a Marte. La esperanza que podremos alterar las condiciones naturales biológicas para salir del confinamiento en la Tierra y empezar a conquistar el espacio, permite a unos cuantos escapar de una visión catastrofista del fin del mundo por guerra o por pandemia.

¿Qué lugar ocupa en nuestra cultura la noción de límite? Parece que el límite en sí mismo se considera indeseable, por tanto, lo deseable es superarlo, sea cual fuere. El límite conceptualizado como algo negativo resulta interesante, porque ya desde el platonismo clásico, lo que consideramos la parte más creativa, más potente de la persona, a saber, el alma o espíritu, se resiente ante los límites que le imponen el espacio y el tiempo. Y en cambio, encontramos en el cristianismo, a un Dios que se encarna y es capaz de expresar la plenitud de su divinidad dentro de los lími-

tes del espacio y el tiempo. ¿Qué significa esto? ¿Significa que en los límites obvios de espacio y tiempo, cabe Dios? Esta es la gran sorpresa teológica que desconcierta a los cinco primeros siglos del cristianismo –y también después, pero sobre todo en esos primeros siglos en que aun el debate trinitario está por hacer. ¿Cómo puede haber el ser superior supremo que está más allá del espacio tiempo, dentro del espacio y del tiempo? Jesús puede ser un avatar de Dios, una manifestación de Dios, pero de ninguna manera puede ser Dios plenamente. Pero esto es lo que afirmaron los cristianos: Felipe, tanto tiempo hace que estoy con vosotros y todavía no me conoces. Quien me ve a mí, ve al Padre, ¿por qué me pides que os deje ver al Padre? (Jn 14,9). La afirmación del cristianismo es atrevida, sorprendente, inédita: nada de avatares, se trata de Dios plenamente, realmente. Nos está invitando a repensar el tema de los límites, no como algo que nos impide ser en plenitud, sino como aquello que nos permite serlo, en el sentido que desarrolla Kant, en la introducción de la “Crítica a la Razón Pura”, cuando reflexiona sobre la paloma y la resistencia del aire. La paloma, en su vuelo siente la resistencia del aire, y piensa para sí: sin aire volaría más rápido. Esto es lo que piensa la paloma; la realidad, sin embargo, es otra: sin aire la paloma se estrellaría.

Coincido en que este es el tema más apasionante, en el que estoy ahora: ¿hasta qué punto podemos nosotros, humanos, rediseñar la creación hacia el bien evitando la degradación ambiental y de la propia persona? No en el sentido técnico-reduccionista del transhumanismo, sino en un sentido espiritual abierto. La resurrección, la transfiguración nos pueden parecer conceptos irracionales en una cultura racional; mas cuando el transhumanismo te plantea los sustitutivos de la utopía cristiana, pone de nuevo en vigencia una plenitud humana que parecía desterrada del debate más racional y más científico. Si ellos hablan de la inmortalidad cibernética ¿por qué no puedo hablar yo del ser humano transfigurado y de la eternidad? Quiero hablar de ello y, a la vez, entrar en diálogo con las cosmovisiones de otras tradiciones espirituales. Estamos en un mundo global, así que las decisiones técnicas y éticas, como las ambientales, se tienen que tomar en la casa común. El Papa Francisco afirma que se ha hecho pequeño el planeta.

¿Cómo hay que tratar la pretensión de cambiar la condición humana? ¿Con quién debemos consensuar estos temas éticos de los límites?; ¿con los científicos chinos?; ¿con los cien-

tíficos europeos? Tienen enfoques filosóficos y antropológicos muy diversos; ¿con los americanos? Los cristianos, los budistas, los ateos, los agnósticos... El humanismo avanzado nos invita a abordar con carácter urgente –en paralelo a la discusión sobre el cambio climático– el futuro de la condición humana en diálogo con las distintas tradiciones espirituales o humanistas seculares. Pronto habrá que tomar decisiones y habrá que elaborar lo que denomino una *Declaración Universal de los Valores Humanos*, como en su momento –en la posguerra inmediata tras la IIGM– hicimos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. ¿De qué manera va a reflejar el tema de la *libertad morfológica* la nueva generación de derechos fundamentales del ser humano? Por *libertad morfológica*, se entiende el derecho a mi propio cuerpo, pero no desde una perspectiva de género o sexual, sino ahora desde la perspectiva del ciborg y del trans-especie: ¿tiene ‘derechos’ un ciborg? Aparecen nuevos temas acuciantes que no se pueden resolver con una mirada tecno-reduccionista; hace falta dialogar con las grandes tradiciones espirituales. Debemos partir de una antropología adecuada para el desarrollo integral humano en un contexto globalizado.

En “2001: Odisea en el espacio” –estrenada en 1968– ya aparecía una máquina pidiendo que no la desconectase...

Sí, ahí aparece HAL 9000 que aparentemente tiene consciencia y sentimientos.

Cincuenta años más tarde, estamos planteando seriamente la necesidad de aprobar leyes que protejan máquinas parecidas a HAL 9000 y regulen su producción.

Es el gran tema de la responsabilidad. ¿Qué ocurre con la aplicación de la robótica al cuidado de personas enfermas o al trabajo quirúrgico en una sala de operaciones? Si un robot-cirujano tiene un error, ¿quién debe asumir la responsabilidad? Sí, todo esto está en el debate jurídico y es muy actual. El Consejo de Europa está trabajando sobre los robots inteligentes y autónomos (a los que denomina provisionalmente como ‘persona electrónica’) y sobre los robots soldado, por ejemplo. Todo esto ya está aquí aunque no seamos plenamente conscientes de ello; quizás haya muchos avances que desconocemos porque aún se mantienen en secreto.

Con la implantación en el cerebro de un chip con funciones de ordenador parece que se cruce la barrera que protege y separa la conciencia personal. ¿Es así? Los móviles actuales, aunque no quepan en un chip cerebral sino que se sostengan con la mano, ya tienen una intensa comunicación con su usuario, a veces de viva voz y no solamente respondiendo a las demandas del usuario, sino cada vez más interpelando al usuario con iniciativas propias (del móvil o del programa que lo controla quizás remotamente). ¿Qué diferencia introducirá el chip? Creo que la experiencia puede parecerse a la de los deportistas que reciben la voz del entrenador directamente en las celdas mastoideas a través de un pequeño vibrador aplicado detrás de la oreja (un pinganillo): las palabras vibran dentro de tu cabeza, pero sabes muy bien que han venido 'de fuera'. Los deportistas no tienen ninguna dificultad en distinguir 'la voz externa' de 'la voz interna'. Será como buscar algo en internet, pero en lugar de activar la búsqueda con el dedo podrás activarla con la palabra –esto ya ocurre con algunas aplicaciones actuales de ordenador o de móvil que responden a las órdenes de voz– o quien sabe si se podrá activar incluso con el pensamiento o con una orden mental. En cualquier caso, me parece que no hay nada que haga sospechar que la persona pueda confundir 'su propia voz' con cualquiera de las demás, aunque haya voces ajenas que resuenen dentro de su cabeza. Lo que ocurre con los jugadores de rugby (o con algunos presentadores televisivos) es que la velocidad a la que reciben las órdenes a través del pinganillo es tal que la parte superior del cerebro (las áreas prefrontales deliberativas) no pueden procesarlas, de manera que se automatiza el proceso y las regiones superiores quedan libres. El jugador gira a la derecha porque recibe la orden, la ejecuta sin pensarla, pero sabe muy bien que lo está haciendo y, en el momento que le parezca oportuno, puede decidir ignorar la voz que le dirige. Su autoconsciencia se mantiene intacta. Lo decisivo es que por íntimo que sea el lugar desde donde se emiten las órdenes o las palabras externas, nunca las confundiré con mis propios pensamientos.

A las palabras que resuenan en el cerebro debe añadir la realidad virtual que va a hacer que crea usted que está realmente en otro entorno o que es un avatar, los juegos cada vez son más interactivos, y los jóvenes disfrutan con ellos porque es mucho más activo que ver una película, estás directamente metido en la trama de la acción y puedes afectar su desarrollo.

Sí, esto sería distinto. La percepción es la base del pensamiento y del comportamiento.

Estamos llegando al final de nuestra conversación y no me parece haber identificado ningún substrato sólido para la noción de 'transhumano'. Para mí lo que llamamos 'humano' tiene una distintividad y una irreducibilidad que no veo afectadas por nada de lo que hemos discutido sobre el transhumanismo. Lo humano se puede manipular, pero no se puede transcender. Sabemos que incluso si se oblitera químicamente (sedación profunda o coma inducido) a un humano durante años, cuando despierta emerge de nuevo su autoconciencia.

En algunos artículos de transhumanismo se utilizan los tres superlativos siguientes: super-inteligencia, super-longevidad y super-bienestar. ¿Qué quiere decir esto? Son los supuestos cambios en la condición humana que fundamentan el transhumanismo. La nueva utopía es decirte que vas a dejar de morir porque existen líneas celulares que viven super-logeivamente, líneas celulares que de hecho son inmortales. Si eso se consiguiera, rompería nuestro concepto de condición humana, el resultado ya no sería reconociblemente humano; nos encontraríamos ante organismos tecnológicos evolucionados –de no se sabe qué manera–, serían un algoritmo... todos pensamos en un ser humano transformado en un ciborg (una máquina con algo biológico) que se convertiría en posthumano. Aparecería entonces una forma de vida inteligente que sería distinta. La evolución y la supervivencia pueden hacer que al cabo de unos cientos de años, dicha forma post-humana sustituya completamente al ser humano. ¿Y por qué? Pues porque sus capacidades de todo tipo se han adaptado mejor.

Lo humano puede ser substituido por una máquina o un ciborg, de acuerdo. Pero no puede ser preservado sin un cuerpo vivo; no puede ser preservado en una máquina. Esto es lo que me confunde: que muchos de los elementos que conforman la persona a nivel físico, cognitivo e incluso emocional puedan ser substituidos por máquinas o algoritmos lo veo posible, mas que la unidad que caracteriza al ser humano consciente pueda trascenderse, no lo veo. Otra cosa es que una intervención externa –medicamentosa o con pulsos eléctricos tras la implantación de un chip en el cerebro– pueda manipular a un ser humano hasta anularlo; esto es obvio que puede ocurrir, pero de ahí no surge un ser humano mejorado sino un ser humano torturado al estilo de La Naranja Mecánica.

Yo creo que, desde el punto de vista humano, si tienes una

capacidad que no puedes integrar no estás 'mejorado' sino que estás 'mermado' en tu humanidad. La persona sana se ve y se vive a sí misma como un todo. Cuando esto no ocurre hablamos de disociación, de enfermedad mental. Imagínese que esto se hace a nivel masivo, o se puede hacer, lo que vamos a tener no es un transhumano, sino una persona desestructurada, una persona a la cual han desequilibrado.

Sí, ese es el peligro. El transhumanismo es una ideología al servicio de un hombre productivo al máximo, un hombre al que se ha potenciado selectivamente en algún rendimiento, el que se estime más útil en cada momento; no se trata de máquinas, sino de fusionar lo biológico y lo inerte. ¿Qué pasaría si se fusionasen las neuronas naturales, biológicas con las posibles neuronas artificiales a través de biología sintética? Sobre esto se trabaja ahora mismo en algunos centros de Barcelona. No lo sé, yo no soy, por supuesto, científico, pero intuyo que de esa hibridación puedes crear un transhumano mejorado... o un Frankenstein.

La hibridación entre biología y máquina ya ocurre: en el caso de un marcapasos, por ejemplo, se produce una clara y ventajosa interacción con la máquina, con una parte inerte que llevas dentro y pasa a formar parte de tu cuerpo. Pero no es una confusión. Es una interacción entre una parte biológica y una parte técnica.

Por eso le he puesto el ejemplo de lo mental. Existen sustancias que alteran la consciencia, ¿tan seguros estamos que no es posible alterarla mediante impulsos eléctricos?

Se puede entrar en un estado de embriaguez, o consumir una droga psicodélica, que provoque 'viajes' (experiencias) capaces de afectar profundamente a una persona. Conozco personas que afirman haber tenido experiencias psicodélicas con la mescalina, con la ayahuasca, o con la misma marihuana, que cambiaron su vida, que les ayudaron a acceder a una parte de su estructura psíquico-emocional que antes estaba bloqueada. Es posible. Pero en estos casos no hay una sustitución de la consciencia de la persona, hay un input que le estás dando a esa consciencia. Sin olvidar que hay personas que con las mismas drogas o bebida no experimentan ningún cambio de consciencia en absoluto y aún hay otras que tienen 'viajes' terribles o brotes psicóticos.

En el transhumanismo se utiliza el símbolo H+ (humano plus), para indicar que se trata de un ser más productivo y más robótico. En el humanismo avanzado utilizamos el símbolo +H (más humano). ¿Por qué? Porque realmente todavía desconocemos hasta dónde puede llegar el potencial humano cuando la persona consigue integrar la mente-cerebro y el corazón. Desconocemos lo que da de sí la visión integral de la persona y su integración cognitiva. La espiritualidad, la pregunta sobre la consciencia y la auto-consciencia, no entra dentro de los intereses de quienes están presentando y defendiendo el transhumanismo desde una visión puramente tecnológica.

Hemos llegado al final de nuestra conversación. ¿Desearía añadir algo?

¿Cómo va a confrontarse o a dialogar con el transhumanismo la cosmovisión cristiana? La sociedad y la cultura occidental, profundamente secularizada, tiene una visión del ser humano productivista y consumista que es un campo abonadísimo para que las empresas y la visión mercantil de potenciar rendimientos, cale fácilmente; el sustrato está preparado. La visión más compleja del ser humano, más integrada desde la espiritualidad, no encaja. En concreto, a la visión cristiana le cuesta dialogar con el transhumanismo precisamente porque estamos hablando de dos antropologías contrapuestas. El transhumanismo nos dice: quedaros con lo vuestro que es arcaico, una visión del ser humano superada; quedaros con el humanismo cristiano, con la fe, mientras nosotros nos lanzamos a esa carrera acelerada del progreso. Y yo me pregunto: ¿Hacia el precipicio? Sin embargo, desde el humanismo avanzado respondemos: no tenemos miedo al futuro, buscamos un progreso moral. Queremos desarrollar tecnologías al servicio de las personas y estamos esperanzados en la adecuada evolución del ser humano. Quiero pensar que entre todos vamos a hacerlo bien.

Muchas gracias.

A ustedes.

A DEBATE

¿Bueno, mejor o lo mejor?

Arthur L. Caplan. Centro Médico Langone. Universidad de Nueva York

Últimamente, la excelencia ha pasado a tener muy mala publicidad. Han aparecido gran cantidad de libros y artículos que abordan cuestiones éticas serias sobre la sensatez y la moralidad de intentar utilizar el nuevo conocimiento biomédico para perfeccionarnos a nosotros mismos o a nuestra descendencia. Por supuesto, arremeter contra la búsqueda literal de la perfección es estúpido. Como Salvador Dalí recomendó ilustremente: «No tengas miedo de la perfección, nunca la alcanzarás».

Los críticos de aquellos que supuestamente buscan perfeccionar a los seres humanos con bioingeniería lo saben. Sin embargo, con frecuencia se refieren a la retórica de la «perfección» en sus críticas, ya que la búsqueda de la perfección parece, en el mejor de los casos, arrogante y, en el peor, estúpida. No obstante, a pesar de ser la perfección un objetivo fácil, no es su objetivo real. Lo que atacan realmente es el objetivo mucho más expresado, aunque mucho menos elevado y, sin duda, mucho menos controvertido: la mejora. Los críticos se preocupan mucho por el intento

de mejorar determinados comportamientos, rasgos o características humanas mediante la aplicación del emergente conocimiento biomédico en genética, neurociencia, farmacología y fisiología.

Aquellos que voy a agrupar como «antimelioristas» se preguntan cómo podremos resistir la obvia tentación de darle buen uso a la explosión de conocimiento biomédico con el objetivo de mejorarnos a nosotros mismos. Ya apuntan que ya estamos acercándonos poco a poco al camino meliorista. Ya se están aumentando pechos, alisando arrugas, succionando grasa, utilizando fármacos para la sangre y calmando ciertos comportamientos. Los antimelioristas se preguntan: ¿dónde acabará todo esto?

¿Por qué el intento de mejorarnos es tan perturbador para los antimelioristas? Sus argumentos se pueden englobar en las siguientes preocupaciones: que la búsqueda de perfección mediante medios biomédicos es superficial, egoísta y poco productiva [1, 2, 3, 6, 7], que mejorarnos a nosotros mismos es injusto [1, 3, 4, 10], que la felicidad que se consigue mediante la ingeniería con un ojo puesto en las mejoras supondrá una deformación de nuestro carácter y espíritu [1, 2, 4, 9], que la mejora del rendimiento que se consigue mediante bioingeniería no es auténtica y, por lo tanto, adecuada desde el punto de vista moral [1, 2, 9, 19], que aceptar el mejoramiento debilitará y deformará el papel de los padres [9], y que el mejoramiento o las mejoras violan la naturaleza humana [2, 4, 5, 7, 8, 9] o, lo que es peor, podrían incluso destruirla [2, 5, 7, 9].

Voy a examinar brevemente las preocupaciones por la vanidad. No es lo mismo la vanidad que el amor propio. El amor propio, con moderación, no es un mal moral. Y si examinamos detenidamente la invocación de vanidad de los an-

timelioristas, me parece que ésta se basa en la afirmación de que la búsqueda de mejoras mediante medios biotecnológicos es por necesidad superficial en lugar de ser un ejemplo de amor propio legítimo. Querer verse mejor o funcionar de manera más eficaz no se puede valorar de manera justificada como simple vanidad. Los antimelioristas nos deben enseñar primero cómo reconocer la vanidad de moral dudosa frente al amor propio moralmente legítimo.

Tampoco voy a tener en cuenta los argumentos antimelioristas sobre la desigualdad, ya que fracasan en lo esencial. Cuando se trata de las preocupaciones por el justo acceso a las biotecnologías melioristas, aquellos a los que les preocupa la igualdad les inquieta bien la creación de más «afortunados» que «desafortunados» (a medida que los ricos se hacen más ricos y los pobres seguirán languideciendo), bien la desigualdad de las empresas privadas que generan enormes beneficios al seducirnos con un esfuerzo frívolo de mejorarnos a nosotros mismos [10].

La igualdad y la justicia suponen enormes problemas en todas y cada una de las sociedades. Sin embargo, las preocupaciones por la igualdad no explican por qué el mejoramiento es malo; nos indican solamente si una característica de la desigualdad o una distribución determinada de los recursos es buena o mala. Es importante decidir lo que es justo en la distribución del acceso a las tecnologías de mejoramiento o lo que hay que hacer con las empresas de cosméticos o farmacéuticas codiciosas y manipuladoras, que nos engañan para desperdiciar nuestro dinero en cosas estúpidas, cuando los problemas de salud reales están desatendidos; sin embargo, se trata de temas muy distintos al de las mejoras mediante un nuevo conocimiento biológico. Los argumentos relacionados con la igualdad

no muestran qué es lo esencialmente incorrecto del deseo de utilizar biotecnología para mejorarnos a nosotros mismos y a nuestros hijos [11].

Los argumentos restantes del antimeliorismo sí que involucran las mejoras en sus propios términos y, por lo tanto, merecen una respuesta. En mi opinión, es el último de estos argumentos la base de las preocupaciones de los antimelioristas. Así pues, voy a considerar primero la idea de que es erróneo alterar la naturaleza humana y, después, volveré a estas preocupaciones restantes de los antimelioristas. Yo no creo que ninguno de los argumentos expuestos proporcione un caso convincente en contra de las mejoras.

¿Naturaleza humana inmaculada?

No es posible que la única causa que ponga nerviosos a los antimelioristas sea la búsqueda de mejoras. Muchas tradiciones religiosas y movimientos de autoayuda y espirituales buscan mejoras, incluso la perfección [12, 13, 14] y, sin embargo, no suscitan comentarios negativos de los antimelioristas. Curiosamente tampoco lo hacen los recientes y continuos esfuerzos por mejorar plantas y animales mediante tecnología (con la excepción de McKibben [2]). En cambio, el punto crucial de sus preocupaciones es la utilización del conocimiento biomédico para aplicarlo a usted y a mí. Aquellos que se preocupan por el resultado de la naturaleza humana temen que, al aplicar nuevos conocimientos biomédicos para mejorar a los seres humanos, se pierda algo esencial de la humanidad. Si permitimos las alteraciones biomédicas, destruiremos lo que nos hace humanos: nuestra naturaleza.

El antimeliorismo, sin embargo, tiene una base muy inestable. Para respaldar su posición, los antimelioristas deben dejar claro lo que es la naturaleza humana.

A pesar de haber una gran cantidad de explicaciones ambiguas, no consiguen hacerlo. También tienen que dejar muy claro por qué consideran que la naturaleza humana es estática. Y no lo hacen. Además, deben presentar un argumento acerca de por qué la naturaleza humana (que ha evolucionado como respuesta a una enorme gama de fuerzas aleatorias, contingencias ambientales accidentales y acontecimientos genéticos fortuitos) nos dice algo sobre lo que es bueno o deseable respecto a las características que los humanos deberíamos poseer. Y tampoco pueden.

Los frutos del «recorrido aleatorio» de la evolución, donde una serie de acontecimientos inciertos se cruzan para producir modelos de vida que llamamos organismos, no nos enseñan nada sobre aquello en lo que deberíamos convertirnos, como tampoco nada sobre lo que es correcto o erróneo, bueno o malo. Son simplemente lo que son.

¿Hay alguna naturaleza común a todos los humanos, tanto a los que existen ahora como a los que han existido en el pasado? El debate sobre si hay algo como la naturaleza humana es muy antiguo [15, 16]. Sin embargo, podemos admitir que a nosotros nos ha formado un conjunto causalmente poderoso de influencias genéticas y poderes de selección y, aun así, seguimos siendo escépticos respecto a si estos han producido una «naturaleza» única que poseen todos los miembros de la humanidad. ¿Cuál es exactamente la característica única o el conjunto determinado, fijo, de características que define la naturaleza de quiénes son los humanos y quiénes han sido a lo largo de nuestra completa existencia como especie de este planeta? A menos que puedan expresar bien esta lógica platónica los antimelioristas que recurren a la santidad de la naturaleza humana como la base de sus

preocupaciones morales por las mejoras carecen de fundamento en su debate. Si contemplamos a todos los humanos, de todas las culturas y edades y con todas las variedades de anomalías genéticas, así como a los de todas las épocas del pasado se hace difícil creer que una única característica determine la naturaleza humana.

Sin una prueba de una «naturaleza» no hay ningún fundamento para la afirmación de que el cambio, las mejoras y las mejoras siempre supongan serias amenazas para nuestra humanidad esencial. Quizás la única lección que enseña la evolución es que la adaptación al cambio es el requisito fundamental para la vida en este planeta.

A pesar de haber una mezcla de características descritas aproximadamente como constitutivas de la naturaleza humana, es todavía peor para los antimelioristas el hecho de que no muestren que es erróneo alterar esas características para intentar mejorar con ellas. Somos criaturas que nos hemos apañado siempre con nosotros mismos mediante la utilización de tecnologías, desde ropa a medicinas, pasando por alimentos fabricados a partir de cosechas, telescopios, ordenadores y aviones.

Nuestra idea de nuestra «naturaleza» está íntimamente ligada a las tecnologías que hemos inventado y a las que nos hemos adaptado [17]. No pensamos de nosotros mismos que estamos diseñados para mejorar, pero lo estamos. Ya hemos participado en un meliorismo sistemático al utilizar ciencia y tecnología. Viajamos, comemos, volamos, navegamos por internet y percibimos las cosas de una manera que supone distintas mejoras respecto a lo que sería posible al utilizar solamente nuestro patrimonio natural. Cada una de estas «mejoras» cuesta un

precio, pero no está claro que sea un precio que no valga la pena pagar [18]. Más precisamente aún, no hay ninguna razón para pensar que esta manipulación creativa de nuestro medio ambiente, incluida de nuestros propios cuerpos y mentes, sea menos digna de formar parte de la «naturaleza» humana [19].

Nuestra historia evolutiva tampoco ofrece ninguna orientación normativa que muestre por qué no deberíamos intentar mejorar el diseño biológico que se nos ha otorgado. Un aumento de pechos o una prolongación de las erecciones puede resultar superficial, autoindulgente, banal y una pérdida de recursos escasos, pero buscar utilizar nuestro conocimiento para mejorar nuestra visión, memoria, fuerza, habilidades de aprendizaje, inmunidad o metabolismo no es, sin duda, ninguna de estas cosas.

Finalmente, el antimeliorismo plantea una visión estática de la naturaleza humana con la que, según los antimelionistas, deberíamos reconciliarnos. Si algo está claro sobre la naturaleza humana es que no es una visión precisa de lo que hemos sido y lo que somos ahora, o una visión que debería determinar en qué nos tenemos que convertir [16]. [...]

El asunto en contra de todos los mejoramientos, adultos o niños, no está bien argumentado; lo cual, de nuevo, no quiere decir que toda clase de mejoramientos sean, por necesidad, buenos o malos. Sin embargo, quiere decir que, en principio, las objeciones a la perfección y al mejoramiento no deberían desanimar a los que buscan mejorar o hacer un mejor uso de la biotecnología para ellos mismos o para sus hijos. Lo que debemos hacer es tener en cuenta cada tecnología de mejoramiento propuesta y decidir si lo que puede conseguir vale la pena cueste lo que cueste.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Consejo de Bioética del presidente. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Harper Collins, 2003.
2. W. McKibben. *Enough: Staying Human in an Engineered Age*, Times Books, 2003.
3. D. Callahan. *What Price Better Health*, University of California Press, 2003.
4. C. Elliott. *Better Than Well: American Medicine Meets the American Dream*, W.W. Norton & Company, 2003.
5. F. Fukuyama. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Picador, 2003.
6. S. Rothman y D. Rothman. *The Pursuit of Perfection: The Promise and Perils of Medical Enhancement*, Pantheon, 2003.
7. L. R. Kass. «Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics», *Encounter*, 2002.
8. W. Krisol and E. Cohen (eds.), *The Future Is Now*, Rowman & Littlefield, 2002.
9. M. Sandel. «The Case Against Perfection», *The Atlantic Monthly*, abril de 2004, 51-62.
10. C. Elliott. «Pharma's Gain May Be Our Loss», *PLOS Medicine* 1:3, 2004, 52-3.
11. A. L. Caplan. «Nobody is perfect –but why not try to be better?», *PLOS Medicine* 1:3, 2004, 52-4.
12. W. Isaacson. *Benjamin Franklin: An American Life*, Simon and Schuster, 2003.
13. J. Whorton. *Crusaders for Fitness: The History of American Health Reformers*, Princeton University Press, 1984.
14. «Saint Teresa of Avila: The Way of Perfection». Disponible en: www.ccel.org/t/teresa/way/main.html
15. S. Pinker. *The Blank Slate: the modern denial of human nature*, Viking, 2002.
16. H. W. Baillie y T. K. Casey (eds.), *Is Human Nature Obsolete?* MIT Press, 2005.

Copyright Teell Editorial. [N. Bostrom y J. Savulescu. *Mejoramiento humano*. Zaragoza: Teell Editorial, 2017.]

A DEBATE

Transhumanismo, ¡la situación es excelente!

Montserrat Escribano Cárcel. Consejo de Iglesia Viva. Valencia.

La expresión “¡Hay un gran desorden bajo los cielos, la situación es excelente!” de Mao Zedong refleja buena parte del escenario que estamos atravesando. Intentaré en esta breve sección de *Debate* dar algunas pinceladas de este “desorden” que nos permite reconocer la “excelencia” de esta situación. El transhumanismo, el posthumanismo y las posibilidades casi ilimitadas de mejoramiento humano que ofrecen nos llevan a pensar que la vida, en todas sus dimensiones, es más amplia de lo que habíamos pensado hasta ahora. Como hemos visto a lo largo de los artículos de esta revista el desarrollo de las nuevas tecnologías biomédicas, de la inteligencia artificial o de programas de datos y de sistemas informáticos más potentes provocan que los márgenes que definían la vida humana se dilaten ahora. Estos márgenes siguen siendo la vida y la muerte. De momento, no han variado por completo y, tanto venir al mundo como abandonarlo son aún nuestras verdades más radicales. Sin embargo, la *variación* tiene

1 Slavoj Žižek. *El coraje de la desesperanza*. (Anagrama: Barcelona, 2018).

lugar en los márgenes entre una y otra. La tecnología y sus aplicaciones a la vida –a su cuidado y a su mejoramiento– ensanchan la temporalidad en la que nos solíamos mover. El resultado es que las posibilidades de mantener la vida son mayores ahora y la muerte parece alejarse un poco más. Incluso algunos autores de gran repercusión mediática, entre otros el historiador Yuval Noah Harari, afirman que la muerte será opcional en un futuro próximo². El futuro parece ser excelente.

En el día a día brotan a nuestro alrededor nuevos términos con los que vamos poco a poco familiarizándonos. Algunos de ellos son: mejoramiento humano, ciborg, transhumanismo, extropía, singularidad, inteligencia artificial o posthumanismo. Cada uno supone una intervención sobre la vida material, sobre nuestra biología, pero también son una forma novedosa de leer nuestra subjetividad, corporalidad e intimidad. En estos momentos, estos términos forman parte de nuevas formas de conocimiento e incluyen sistemas filosóficos y científicos que generan sus propios valores y comprensiones. De diferentes modos, muchos de sus postulados inciden en nuestros procesos de subjetivación, es decir, en cómo surge nuestra conciencia y autorreflexividad trazando postulados entorno a qué es lo humano y qué no lo es, como incide el filósofo Jesús Conill³. Precisamente, estas son algunas de las cuestiones claves a debatir por las ciencias sociales, entre otras, la teología. En principio, puede parecer que la tarea teológica tiene poco que ver

con el desarrollo tecnológico o con aquello que supone avances médicos frente a enfermedades. Pero, si partimos de la definición de transhumanismo como el intento de transformar sustancialmente a los seres humanos mediante la aplicación directa de la tecnología, puede que nuestra perspectiva inicial varíe.

Según el filósofo de la ciencia Antonio Diéguez, el transhumanismo se presenta para algunos como una nueva religión ya que muestra una visión escatológica del futuro además de un sentido para la vida, aunque apoyado en el poder de la acción y el control⁴. Ante proyectos tecnológicos y filosóficos como el transhumanismo o la singularidad que traspasan los límites de las ciencias experimentales y modifican nuestra comprensión del cuerpo o de la propia realidad, debemos preguntarnos cómo afectan e influyen en nuestra capacidad moral e intimidad espiritual. Al mismo tiempo, también podemos cuestionar qué perspectivas críticas aportan determinadas cosmovisiones teológicas, el ethos social que promueven, así como el conocimiento espiritual que suscitan las grandes tradiciones religiosas. Las teologías disponen de una sabiduría profética y escatológica con capacidad subversiva que puede ayudarnos a entender de otro modo el conocimiento tecnocrático que, a menudo, se presenta como único, definitivo e inevitable. Considero que nuevas disciplinas, como la neuroteología fundamental, que surge del estudio de la intersección entre el cerebro, la religión y la teología tratan de estudiar los fenómenos espirituales y de comprenderlos desde una perspectiva neurocientífica en relación con la materialidad de un modo,

2 Yuval Noah Harari. *De animales a dioses. Breve Historia de la Humanidad* (Debate: Barcelona, 2014) y *Homo Deus. Una breve historia del mañana* (Debate: Barcelona, 2015).

3 Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri* (Tecnos 2019).

4 Antonio Diéguez. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (Herder: Barcelona, 2017).

por ejemplo, menos jerárquico o naturalizado. La neuroteología puede aún excitar nuestras conexiones sinápticas y ayudarnos a pensar políticamente un futuro compartido distinto⁵.

La tarea teológica, como saben, tiene por finalidad reflexionar sobre la realidad de lo humano y sobre aquello que le rodea. Esta labor cognitiva reclama acercarnos a la vida de un modo siempre histórico, relacional e integral. Por ejemplo, en la tradición católica, esta última característica está siendo una de las notas distintivas del pontificado del papa Francisco. Así, la «ecología integral», que es una invitación a toda persona de buena voluntad quiere ser una toma de postura desde la que interpretar la totalidad de la realidad. Esta perspectiva integral es una clave hermenéutica con la que afrontar los retos socioambientales actuales⁶. La «ecología integral», propuesta en la encíclica *Laudato si'* y desarrollada también en el Sínodo para la Amazonía, nos recuerdan que todo está conectado, interrelacionado y que mantiene un equilibrio que lo sostiene.

La perspectiva que adopta la teología no es la de definir la materialidad de la vida ni su biología, sino la de comprender cómo se refiere esta a Dios. Siendo esto así, el conocimiento sobre un Dios que es trinitario y que se relaciona con lo huma-

no y con la historia es siempre un saber *mediado* tanto espacial como temporalmente. Para iniciar el debate destaco estas cualidades del conocimiento teológico ya que su comprensión del espacio y el tiempo son claves fundamentales que pueden servirnos de contraste a la visión transhumanista y posthumanista actual. Al espacio y al tiempo podemos sumar, desde esta comprensión teológica, la noción de persona a través de concepciones como: condición *creatural*, corporal-neuronal, deseante-misericordiosa, o bien, comprenderla desde su situación, geográfica y existencial que anhela, de modo incansable, un estado de *comunión*.

Cada una de estas claves nos introduce en un conocimiento diverso y diferenciado, con una clara orientación, que es la proximidad a Dios. El debate puede situarse en si las teologías son capaces en la actualidad de ofrecer estas claves como posibilidades críticas y éticas. Desde mi punto de vista, considero que la respuesta es afirmativa, aunque hay que afinar más y cuestionar cuál es el género, la situación geográfica o existencial del sujeto actual de las ciencias. Parece que si algo tienen en común la tecnificación, la recopilación de datos, la inteligencia artificial, la cuantificación digital de la vida o las perspectivas posthumanistas con las teologías, es que todas ellas presentan una profunda brecha de género en sus procesos de investigación. Esto supone, que las mujeres son interpretadas como una «presencia ausente» y, según autoras como Caroline Criado Pérez, esta brecha de datos de género responde a una forma de pensar en la que lo humano sigue siendo aún 'un hombre'. La «presencia silenciosa» de las mujeres impacta en sus vidas cotidianas, pero puede llegar a tener también graves consecuencias.

5 Montserrat Escribano Cárcel. Neuroteología fundamental, una propuesta ética de la interioridad. En Andrés Richart, Marina García-Granero, César Ortega Esquembre y Lidia De Tienda Palop (eds.) *Juicio moral y democracia. Retos de la ética y la filosofía política*. (Granada: Comares 2018) 546-560.

6 Papa Francisco: "Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental" (LS 139).

Por ejemplo, el síndrome de espectro autista o los infartos de corazón padecidos por las mujeres son peor diagnosticados ya que sus síntomas son considerados «atípicos»⁷. Otro ejemplo, es que los atlas neuronales están elaborados, casi exclusivamente, a partir de cerebros de hombres blancos. Podríamos enumerar miles de casos similares donde el criterio aplicado en la investigación –sea esta tecnológica o teológica– es siempre que se trata de un varón a menos que se indique lo contrario⁸. Fue Simone de Beauvoir la que escribió ya en el siglo pasado que: “La representación del mundo, como el mismo mundo, es obra de hombres; ellos lo describen desde su propio punto de vista, que confunden con la verdad absoluta”⁹.

Frente a la existencia de las brechas de género en los procesos de investigación y de los silenciamientos históricos existen propuestas, como la del colectivo feminista internacional Laboria Cuboniks que en el año 2015 lanzó un manifiesto al que llamó *Xenofeminismo*. A partir de él, filósofas de la tecnología, como Helen Hester, desarrollaron su discurso entorno a la afirmación de que si el mundo actual y, sobre todo, su futuro, está vertebrado por la tecnología, es imperativo que esa tecnología sea feminista¹⁰. Esta corriente propone entender los alcances sociales de la técnica y aunar esfuerzos desde necesidades, prioridades e identidades

diversas (de ahí el prefijo -xeno, lo extraño, lo ajeno, lo otro) que coinciden en su materialidad. El objetivo del feminismo aplicado a la tecnificación o al biomejoramiento debe ser ético, para mejorar las condiciones de vida de las mujeres, especialmente de las más empobrecidas o precarizadas, y así dilatar sus posibilidades de elección, de libertad y de reconocimiento.

La diversidad de sociedades y de contextos históricos marcan el funcionamiento de la subjetividad. Según señala la psicóloga social Suely Rolnik, la subjetividad es lo que da la carne y la consistencia a las sociedades en las que nos movemos. Ese funcionamiento subjetivo, subraya Rolnik, es también político ya que es la base existencial de un sistema epistemológico, histórico y cultural¹¹. Los procesos de subjetivación culturales y las fuentes de nuestra identidad son algunos de los temas principales que ocupan la reflexión actual. En estos momentos, la transición tecnológica, la vida digital y la exteriorización del yo hacen que pensemos esta subjetivación desde las posibilidades que ofrece la evolución tecno-mental y un mejoramiento médico que parece no tener límites. Otra parte del debate se sitúa en si en este proceso de tecnificación hemos perdido de vista la dimensión política y espiritual de las personas.

La subjetivación se inicia a partir de experiencias personales y, como vemos, las tecnologías son parte vital, pero no podemos dejar de lado que siempre guardan relación con la empatía y los vínculos sociales. De ahí que la subjetivación y la intimidad tienen siempre una dimensión política y cultural que corresponde a un

7 Caroline Criado Perez, *La mujer invisible. Descubre cómo los datos configuran un mundo hecho por y para los hombres* (Seix Barral 2020).

8 S. García Dauder y Eulalia Pérez Sedeño, *Las ‘mentiras’ científicas sobre las mujeres* (Libros de la Catarata 2017).

9 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (Cátedra 2005).

10 Helen Hester, *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción* (Caja Negra 2018).

11 Suely Rolnik, *Esferas de Insurrección: Apuntes para descolonizar el subconsciente* (Tinta y Limón, 2019).

ser moral y espiritual relacional orientado por normas y razones. Esta dimensión moral, espiritual, y a veces religiosa de las personas, no siempre se considera o se incluye en los debates acerca de la materialidad y la biología humana, aunque en disciplinas como la neuroteología esta situación varía¹². En ella se presenta la posibilidad de que los estados mentales, incluidas las experiencias meditativas y de lo religioso, sean estudiadas y conceptualizadas de un modo científico. Si ampliamos el debate vemos que la dificultad de esta interdisciplinariedad científica se presenta, por ejemplo, a la hora de interpretar de un modo u otro esos datos y de darles un significado. Necesitamos, por ello, desarrollar hermenéuticas y epistemologías críticas que nos ayuden a comprender la complejidad multicausal de estas realidades. Al mismo tiempo, parece que el reto de comprender y de interpretar es un proceso cognitivo que es siempre emocional y sucede en el cuerpo. De ahí que pueda ser entendido, además de como un espacio generador de datos medibles y cuantificables, también como una intimidad cognitiva y espiritual resistente.

Algunas corrientes del transhumanismo y del posthumanismo entienden que el ser humano se encuentra en un punto de evolución tecnológica en el que dejará atrás su cuerpo. Las versiones más reduccionistas de estas corrientes afirman que el cuerpo es un soporte físico que limita las posibilidades y capacidades de construirse a sí mismo. Para esta visión meca-

nicista y un tanto neoplatónica, el cuerpo es poco más que una suma de órganos que dificulta el desarrollo de la individualidad y de la propia libertad. Por el contrario, la persona, desde la antropología bíblica, contrasta con estas propuestas transhumanistas y posthumanistas ya que las claves que ofrece quieren ser integrales, relacionales y abiertas. En ambos casos, necesitamos de una hermenéutica crítica que considere la relación entre estos ámbitos de conocimiento junto a la materialidad, la biología, la tecnología, la espiritualidad, lo religioso y la cultura. El debate debe situarse también en que tanto los artefactos técnicos, como también las teologías, están siempre social y culturalmente configuradas. Eso supone que su diseño, contenido y posterior uso no es fruto, únicamente, de razones técnicas, sino que estas son siempre *modeladas* por las condiciones de su creación y contexto. Las tecnologías y las teologías son el resultado, entre otras, de una serie de decisiones concretas tomadas por determinados grupos de personas que incluyen siempre decisiones políticas. Debemos situar el debate, como señala Judy Wajcman, en la compleja interacción entre la tecnología y el tiempo que modela nuestra cultura¹³.

Las propuestas biotecnológicas y transhumanistas proponen un cambio de tiempo a partir de una percepción de la velocidad acelerada que logrará trascender la capacidad biológica humana. Autores como Kurzweil sostienen que: "Entonces, ¿qué es la Singularidad? Es un tiempo venidero en el que el ritmo del cambio tecnológico será tan rápido y su repercusión tan profunda que la vida

12 Montserrat Escribano Cárcel. Una neuroteología fundamental en tiempos de mesianismo tecnológico. En Juan Miguel Díaz Rodelas y Jose Carlos Gimeno Granero, o.c.d (eds.), "No me avergüenzo del evangelio" (Rom 1,16). Homenaje al profesor P. José Manuel Alcácer Orts, O.P. (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2019) 217-240.

13 Judy Wajcman, *Esclavos del tiempo. Vidas aceleradas en la era del capitalismo digital* (Paidós, 2017).

humana se verá transformada de forma irreversible. Aunque ni utópica ni distópica, esta era transformará los conceptos de los que dependemos a la hora de dar significado a nuestras vidas [...] Así, comprender la Singularidad cambiará la perspectiva sobre la relevancia de nuestro pasado y sus repercusiones en el futuro, ya que su comprensión cambia intrínsecamente la visión que cada uno tiene de la vida en general y de su propia vida en particular"¹⁴. La "transformación" a la que nos invita esta tecnificación de la vida supone, como afirma Kurzweil, un cambio radical inevitable que parece nos viene impuesto.

Para finalizar estas breves páginas de Debate quisiera apuntar que esta "imposición" debe ser pensada de un modo deliberativo ya que afecta a la vida común, pero también a las esperanzas y a nuestra intimidad. Algunos autores, entre otros Paul Virilio, afirman que muchas de las implicaciones que conlleva este progreso tecnológico están ligadas a la velocidad que altera nuestros sentidos, pero también a las finanzas y la monetización de nuestra intimidad. El resultado puede ser una «liquidación del mundo» o, como dice la filósofa Marina Garcés, que inauguraremos una «condición póstuma» en la que el tiempo mismo parece agotarse. Garcés describe esta condición de este modo: "Nuestro tiempo es el tiempo en el que todo acaba. Vimos como se acabó: la modernidad, la historia, las ideologías y las revoluciones. Hemos ido viendo cómo se acababa el futuro como tiempo de la

promesa, del desarrollo y del crecimiento. Ahora vemos cómo se terminan los recursos, el agua, el petróleo, el aire limpio y como se extinguen los ecosistemas y su diversidad. En definitiva, nuestro tiempo es aquel en que todo acaba, hasta incluso el tiempo mismo"¹⁵. No se trata de denostar las posibilidades que nos brindan las tecnologías ni las mejoras que nos sugieren, sino esforzarnos para que puedan estar plenamente disponibles, especialmente, para aquellas personas que más lo necesitan.

Transitamos por un tiempo "desordenado", como decía Zedong, en el que se presentan nuevas esperanzas tecnomesiánicas y horizontes que podrían ser "excelentes". Así que, desde una teología política crítica, podemos acompañarlas con la finalidad de crear espacios de mayor equidad y de emancipación. Quizá se trate, como propone Remedios Zafra, de: "profundizar frente a la ambición inagotable de los nuevos capitalismos por 'predecir' y condicionar el curso de nuestras vidas, hoy más que nunca lo que cabría proteger sería la autonomía, la intimidad que la acoge y la libertad de acción". Ya que, continúa esta autora: "si la intimidad está en riesgo, es también porque es uno de los principales puntos de resistencia del sujeto"¹⁶. La intimidad, la equidad, la emancipación son espacios de posibilidad que las creencias espirituales y una vivencia encarnada del Evangelio recrean siempre de modo apasionado.

¹⁴ Ray Kurzweil, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología* (Lola Books, 2005).

¹⁵ Marina Garcés. *Nueva ilustración radical*. Anagrama 2017, p.13.

¹⁶ Remedios Zafra, *La (im)posibilidad de un mundo sin párpados. Ensayo sobre la intimidad conectada*. Isegoría, n° 60, 2019, 63-64.

PÁGINA
ABIERTA

Frankenstein o el Prometeo moderno

Mary Shelley (Londres 1797-1851).

En 1818, la escritora inglesa Mary Shelley publicó la primera obra de ciencia ficción conocida. La tituló **Frankenstein o El Prometeo Moderno**. El nombre de Frankenstein no hace referencia al monstruo de corazón tierno que deviene cruel y homicida tras sufrir la violencia humana, sino a su creador, el Dr. Víctor Frankenstein a quien Shelley compara al Prometeo mitológico en su afán de hurtarle a Dios el secreto de la vida.

En el pasaje que ofrecemos en nuestra PÁGINA ABIERTA, el monstruo innominado confronta a su creador, el Dr. Frankenstein, y le recuerda que tiene obligaciones respecto a su criatura. En las páginas que siguen a este fragmento, el monstruo exige a su creador que cree para él una compañera que le permita ser feliz y sentirse amado. El monstruo no aspira a más, mas su creador se da cuenta –he aquí la cuestión que Shelley anticipó brillantemente y que constituye el nudo gordiano del debate legal actual sobre el transhumanismo– de las consecuencias impredecibles de permitir que el ser que ha creado engendre su propia progenie y se niega a ello, con lo cual desencadena la conocida venganza que acaba con la vida de sus seres queridos y del propio Dr. Frankenstein.

[El fragmento de la referida novela que aquí se publica está tomado de esta edición abierta y accesible por Internet: [Luarna Ediciones](#): vol. II, cap. 2 (pp. 163-171)]

Era casi mediodía cuando llegué a la cima. Permanecí un rato sentado en la roca que dominaba aquel mar de hielo. La neblina lo envolvía, al igual que a los montes circundantes. De pronto, una brisa disipó las nubes y descendí del glaciar. La superficie es muy irregular, levantándose y hundiéndose como las olas de un mar tormentoso, y está surcada por profundas grietas. Este campo de hielo tiene casi una legua de anchura, y tardé cerca de dos hora en atravesarlo. La montaña del otro extremo es una roca desnuda u escarpada. Desde donde yo me encontraba, Montanvert se alzaba justo enfrente, a una legua, y por encima de él se levantaba el Mont Blanc, en su tremenda majestuosidad. Permanecí en un entrante de la roca admirando la impresionante escena. El mar, o mejor dicho: el inmenso río de hielo, serpenteaba por entre sus circundantes montañas, cuyas altivas cimas dominaban el grandioso abismo. Traspasando las nubes, las heladas y relucientes cumbres brillaban al sol. Mi corazón, repleto hasta entonces de tristeza, se hinchó de gozo y exclamé:

- *Espíritus errantes, si en verdad existís y no descansáis de vuestros estrechos lechos, concededme esta pequeña felicidad. Llevadme con vosotros como compañero vuestro, lejos de los goces de la vida.*

No bien hube pronunciado estas palabras, cuando vi en la distancia la figura de un hombre que avanzaba hacia mí a velocidad sobrehumana saltando sobre las grietas del hielo, por las que yo había caminado con cautela. A medida que se acercaba, su estatura parecía sobrepasar la de un hombre. Temblé, se me nubló la vista y me sentí desfallecer; pero el frío aire de las montañas pronto me reanimó. Comprobé, cuando la figura estuvo cerca –odiada y aborrecida visión–, que era el engendro que había creado. Temblé de ira y horror, y resolví aguardarlo y trabar con él un combate mortal. Se acercó. Su rostro reflejaba una mezcla de amargura, desdén y maldad, y su diabólica fealdad hacía imposible el mirarlo, pero apenas me fijé en esto. La ira y el odio me habían enmudecido, y me recuperé tan sólo para lanzarle las más furiosas expresiones de desprecio y repulsión.

- *Demonio –grité–, ¿osas acercarte? ¿No temes que desate sobre ti mi terrible venganza? Aléjate, ¡insecto despreciable! Mas no, ¡detente! ¡Quisiera pisotearte hasta convertirte en polvo, si con ello, con la abolición de tu miserable existencia, pudiera devolverles la vida a aquellos que tan diabólicamente has asesinado!*
- *Esperaba este recibimiento –dijo el demoníaco ser–. Todos los hombres odian a los desgraciados. ¡Cuánto, pues, se me debe odiar a mí que soy el más infeliz de los seres vivientes! Sin embargo, vos, creador mío, me detestáis y me despreciáis, a mí, vuestra criatura, a quien estáis unidos por lazos que sólo la aniquilación de uno de nosotros romperá. Os proponéis matarme. ¿Cómo os atrevéis a jugar así con la vida? Cumplid vuestras obligaciones conmigo, y yo cumpliré las mías para con vos y el*

resto de la humanidad. Si aceptáis mis condiciones, os dejaré a vos y a ellos; pero si rehusáis, llenaré hasta saciarlo el buche de la muerte con la sangre de tus amigos.

- ¡Aborrecible monstruo!, ¡demonio infame!, los tormentos del infierno son un castigo demasiado suave para tus crímenes. ¡Diablo inmundo!, me reprochas haberte creado; acércate, y déjame apagar la llama que con tanta imprudencia encendí.

Mi cólera no tenía límites; salté sobre él, impulsado por todo lo que puede inducir a un ser a matar a otro. Me esquivó fácilmente y dijo:

- ¡Serenaos! Os ruego me escuchéis antes de dar rienda suelta a vuestro odio. ¿Acaso no he sufrido bastante que buscáis aumentar mi miseria? Amo la vida, aunque sólo sea una sucesión de angustias, y la defenderé. Recordad: me habéis hecho más fuerte que vos; mi estatura es superior y mis miembros más vigorosos. Pero no me dejaré arrastrar a la lucha contra vos. Soy vuestra obra, y seré dócil y sumiso para con mi rey y señor, pues lo sois por ley natural. Pero debéis asumir vuestros deberes, los cuales me adeudáis. Oh Frankenstein, no seáis ecuánime con todos los demás y os ensañéis sólo conmigo, que soy el que más merece vuestra justicia e incluso vuestra clemencia y afecto. Recordad que soy vuestra criatura. Debía ser vuestro Adán, pero soy más bien el ángel caído a quien negáis toda dicha. Doquiera que mire, veo la felicidad de la cual sólo yo estoy irrevocablemente excluido. Yo era bueno y cariñoso; el sufrimiento me ha envilecido. Concédeme la felicidad, y volveré a ser virtuoso.
- ¡Aparta! No te escucharé. No puede haber entendimiento entre tú y yo; somos enemigos. Apártate, o midamos nuestras fuerzas en una lucha en la que sucumba uno de los dos.
- ¿Cómo podré conmoveros?; ¿no conseguirán mis súplicas que os apiadéis de vuestra criatura, que suplica vuestra compasión y bondad? Creedme, Frankenstein: yo era bueno; mi espíritu estaba lleno de amor y humanidad, pero estoy solo, horriblemente solo. Vos, mi creador, me odiáis. ¿Qué puedo esperar de aquellos que no me deben nada? Me odian y me rechazan. Las desiertas cimas y desolados glaciares son mi refugio. He vagado por ellos muchos días. Las heladas cavernas, a las cuales únicamente yo no temo, son mi morada, la única que el hombre no me niega. Bendigo estos desolados parajes, pues son para conmigo más amables que los de tu especie. Si la humanidad conociera mi existencia haría lo que tú, armarse contra mí. ¿Acaso no es lógico que odie a quienes me aborrecen? No daré tregua a mis enemigos. Soy desgraciado, y ellos compartirán mis sufrimientos. Pero está en tu mano recompensarme, y librarles del mal, que sólo aguarda que tú lo desencadenes.

Una venganza que devorará en los remolinos de su cólera no sólo a ti y a tu familia, sino a millares de seres más. Deja que se conmueva tu compasión y no me desprecies. Escucha mi relato: y cuando lo hayas oído, maldíceme o apiádate de mí, según lo que creas que merezco. Pero escúchame. Las leyes humanas permiten que los culpables, por malvados que sean, hablen en defensa propia antes de ser condenados. Escúchame, Frankenstein. Me acusas de asesinato; y sin embargo destruirías, con la conciencia tranquila, a tu propia criatura. ¡Loada sea la eterna justicia del hombre! Pero no pido que me perdones; escúchame y luego, si puedes, y si quieres, destruye la obra que creaste con tus propias manos.

- *¿Por qué me traes a la memoria hechos que me hacen estremecer, y de los cuales soy autor y causa? ¡Maldito sea el día, abominable diablo, en el cual viste la luz! ¡Malditas sean –aunque me maldigo a mí mismo– las manos que te dieron forma! Me has hecho más desgraciado de lo que me es posible expresar. ¡No me has dejado la posibilidad de ser justo contigo! ¡Aparta!, ¡libra mis ojos de tu detestable visión!*
- *Así lo haré, creador mío –dijo, tapándome los ojos con sus odiosas manos, que aparté con violencia–. Así os libraré de la visión que aborrecéis. Pero aún podéis seguir escuchándome, y otorgarme vuestra compasión. Os lo exijo, en nombre de las virtudes que una vez poseí. Escuchad mi historia, es larga y extraña. Pero subid a la choza de la montaña, pues la temperatura de este lugar no es apropiada a vuestra constitución. El sol está aún muy alto; antes de que descienda y se oculte tras aquellas cimas nevadas para alumbrar otro mundo, habrás oído mi relato y podrás decidir. De ti depende el que abandone para siempre la compañía de los hombres y lleve una existencia inofensiva o me convierta en el azote de tus semejantes y el autor de tu pronta ruina.*

Empezó a atravesar el hielo mientras terminaba de hablar. Yo lo seguí. Tenía el corazón oprimido y no le contesté. Mientras caminaba, sopesé los argumentos que había utilizado y decidí escuchar su relato. En parte me impulsaba a ello la curiosidad, y la compasión me terminó de decidir. Hasta el momento lo había considerado el asesino de mi hermano, y esperaba ansiosamente que me confirmara o desmintiera esta idea. Por primera vez experimenté lo que eran las obligaciones del creador para con su criatura, y comprendí que antes de lamentarme de su maldad debía posibilitarle la felicidad. Estos pensamientos me indujeron a acceder a su súplica. Cruzamos el hielo, por tanto, y escalamos la roca del fondo. El aire era frío, y empezaba a llover de nuevo. Entramos en la choza; el villano con aire satisfecho, yo apesadumbrado y desanimado, pero decidido a escucharlo. Me senté cerca del fuego que mi odioso acompañante había encendido, y comenzó su relato.

**SIGNOS
DE LOS
TIEMPOS**

Transhumanismo y cuidados

Francisco Javier Valbuena Ruiz, OFS. Sanatorio Covadonga. Gijón

A diario en los hospitales de todo el mundo se escuchan llantos de vida, llantos de despedida, risas cómplices y gritos de dolor; a diario en nuestros hospitales se vive, se goza, se siente, todo ello intensamente. Vida en estado puro, sin distractores, sin filtros ni retoques. La O.M.S. define la Salud como “El estado de bienestar físico, mental y social; y no la mera ausencia de enfermedad” y es este concepto de salud integral el que nos encontramos en nuestros centros sanitarios. Porque las personas que a ellos acuden no sólo han visto merma su salud en la dimensión física, caer en ese reduccionismo sería extremadamente peligroso y ajeno a la realidad.

Son personas, las que se acercan con un deterioro en su salud y también son personas, las que se enfrentan a ese deterioro a través de sus conocimientos, de la tecnología disponible y de los cuidados. Es en estos tres parámetros en los que como consecuencia de la evolución del conocimiento científico y tecnológico el transhumanismo hace su aparición en la década de los 60 de la mano de profesor Fereidoum M. Esfandiary.

El sector sanitario es una actividad de alta tecnología y la nanotecnología, biotecnología, tecnología de la información,

ciencia cognitiva¹, realidad virtual, inteligencia artificial, Big Data, transferencia mental y criónica están ya aquí; son una realidad en el día de hoy y han venido para quedarse. Máxime cuando hay muchos ámbitos de aplicación de las mismas. Por ejemplo, el Departamento de Defensa de los Estados Unidos están invirtiendo fuertes sumas de dinero en las investigaciones que entienden les podrían dar grandes ventajas en sus operaciones tácticas con "supersoldados"². Hombres y mujeres de las Fuerzas Armadas con implantes en todo su cuerpo que mejoran sus cualidades operativas en el campo de batalla o en su actividad específica; personas biónicas.

El transhumanismo se ha colado en nuestras vidas de forma prácticamente constante a través de los videojuegos, las películas, la literatura y el arte. Sin cuestionar los principios morales, los valores y la visión del mundo que se sostiene desde las propuestas transhumanistas. Las tecnologías de perfeccionamiento humano estarían desproporcionadamente al alcance de los que más tienen, incrementándose la desigualdad y llegando a crear incluso una "brecha genética"³.

Una brecha más, un muro insalvable más, la desigualdad cada vez más marcada... hasta constituir un abismo que diferencia a las sociedades más vulnerables de aquellas que cuentan con la tecnología y los conocimientos para de-

sarrollarla. El control sobre los pueblos ya no está en el control de los medios de producción, sino en el control de los datos, del conocimiento y derivado de este, de la tecnología.

Las empresas y organizaciones ya no quieren ni siquiera la relevancia, y se esconden tras la ambigua denominación de *la nube*, el "cloud". El "cloud computing" se ha convertido en un mantra para las empresas y organizaciones sin caer en la cuenta de que un oligopolio estadounidense es quien está detrás de "la nube". Tan solo tres "big tech", Amazon (AWS), Microsoft (Azure) y Google (Google Cloud) dominan el 76% del mercado, de acuerdo con los estudios de Gartner y Goldman Sachs⁴.

Pero esta brecha no se daría solamente entre naciones, entre continentes, la tendríamos presente en todas las sociedades. Las personas con recursos, no solamente tendrían acceso a cuestiones materiales, sino que a través de las "mejoras" su esperanza de vida se prolongaría, su coeficiente intelectual sería muy superior al de los que no pudieran costearse las intervenciones, etc. El dinero daría muchísimas más ventajas de las ya existentes en nuestro mundo. Y muchas de ellas podrían ser tan demoledoras que la existencia de dos mundos paralelos no está tan lejana.

Salvemos imaginariamente por un momento la brecha genética y económica. Las connotaciones morales y éticas del transhumanismo están siendo muy poco valoradas, actuando en la mayoría de los casos bajo la premisa

1 NBIC.

2 Moreno, Jonathan D. (2006) *Mind Wars: Brain Research and National Defense*. Dana Press.

3 McKibben, Bill (2003) "Enough: Staying Human in an Engineered Age".

4 Jorge G. García (2019) *El País Retina*

"lo que se puede hacer, ¡hagámoslo!". Trasladando a la ciencia la verdad absoluta, en una deificación de la misma.

¿Cuál es la situación hoy?

El futuro es hoy, los aspectos más futuristas del transhumanismo están mucho más cerca de lo que pensamos. Ya existen personas que han sido reconocidas legalmente como ciborgs⁵ como es el caso de Neil Harbisson; muchos de nosotros llevamos implantes de titanio y otros materiales, lentes intraoculares, etc. elementos todos ellos que mejoran nuestras capacidades, nuestra calidad de vida o resuelven en gran medida nuestras patologías.

Hay importantes compañías sanitarias que ya están utilizando Bots⁶ como asistentes en psicología, o para realizar el triaje⁷ en los hospitales. La Inteligencia Artificial ya se está utilizando para el diagnóstico de determinadas patologías, especialmente en radiodiagnóstico. Las limitaciones para que utilizando un sistema robótico de apoyo a la cirugía, se realice la misma con el paciente en un extremo del planeta y el cirujano en el otro, son estrictamente

de índole legal ante la "caída" fortuita de internet. Los avances en telemedicina y telemonitorización son trepidantes, prácticamente a diario se producen revolucionarias mejoras en los mismos. Las nanomoléculas y la genómica ya están siendo utilizadas en las denominadas terapias avanzadas, con un costo elevadísimo.

Los avances tecnológicos son una ola difícil de contener, la velocidad a la que todo se produce hace que los Estados sean incapaces de legislar al ritmo que marcan los tecnólogos, y la sociedad en su conjunto se limita a ser mero consumidor; pues la reflexión y la valoración del alcance de los cambios, se realiza en la mayoría de las ocasiones a posteriori.

¿Qué sucede con los conocimientos? Las facultades de medicina y enfermería en nuestro entorno cultural no se están adaptando a la realidad actual, la IA⁸ supondrá un cambio absoluto en la práctica médica, no tanto en la enfermera. Por otra parte la práctica quirúrgica se ve constantemente mejorada con las nuevas tecnologías, reduciendo sustancialmente los tiempos quirúrgicos, los tiempos de ingreso y las complicaciones periquirúrgicas.

Asimismo se está produciendo un cambio sustancial en el paradigma de la práctica clínica pasando de la medicina basada en la evidencia⁹ a la medi-

5 Ciborg o cyborg (del acrónimo en inglés cyborg: de cyber [cibernético] y organism [organismo], organismo cibernético) es una criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos generalmente con la intención de mejorar las capacidades de la parte orgánica mediante el uso de tecnología.

6 Bot es la palabra robot acortada. Se refiere a un tipo de programa informático autónomo que es capaz de llevar a cabo tareas concretas e imitar el comportamiento humano.

7 El triaje (del francés triage, "clasificación") o protocolo de intervención es un método de selección y clasificación de pacientes empleado en la medicina de emergencias y en urgencias.

8 Inteligencia Artificial

9 La Medicina basada en la Evidencia (MBE), término acuñado por Gordon Guyatt, se define como un proceso cuyo objetivo es el de obtener y aplicar la mejor evidencia científica en el ejercicio de la práctica médica cotidiana. Para ello, se requiere la utilización concienzuda, juiciosa y explícita de las mejores «evidencias» disponibles en la toma de decisiones sobre el cuidado sa-

cina basada en el valor¹⁰; que no en los valores, que es otra cosa bien distinta. Cambio fuertemente “impulsado” por parámetros económicos amparándose en la “sostenibilidad del sistema”. Produciéndose de forma constante la paradoja de incidir en el valor como elemento clave en la elección de las terapias y tratamientos, a la vez que casi todos los avances en los mismos suponen un elevadísimo incremento en los costes. Terminando el análisis una vez más en parámetros exclusivamente económicos y en particular coste-eficientes; donde las connotaciones éticas de dichas decisiones que afectan a miles de personas nunca son valoradas.

No obstante lo anteriormente descrito la situación en el sector sanitario a día de hoy con respecto al transhumanismo es de un importante desinterés. Los profesionales sanitarios tienen una base formativa humanista y eminentemente práctica que les hace poner en el centro la solución de los problemas de salud de la población y no tanto la “potenciación o mejora” de sus capacidades. La incorporación de las tecnologías que vayan en beneficio claro de la evolución de las personas enfermas se produce a una velocidad adecuada, pero quizás por la saturación del sistema o por la creciente demanda de sa-

lud de los ciudadanos, la opción de la mejora de capacidades no es una prioridad para dichos profesionales sanitarios.

El camino que se recorre es más bien el de la resolución de los problemas de salud, sin mucho análisis ético, todo hay que decirlo; y la implementación de medidas que faciliten la vida a pacientes con algún tipo de diversidad funcional. No se está poniendo el foco en las modificaciones o implantaciones a personas sanas que simplemente quieren “mejorar” sus capacidades.

Los Cuidados y la Experiencia de Paciente

El fundador de Amazon, Jeff Bezos afirma que la cuestión no es saber qué va a cambiar en los próximos diez años, sino conocer qué va a permanecer constante.

Los cuidados son un elemento que ha permanecido constante a lo largo de los siglos en el sector sanitario. No siempre podemos curar, pero siempre podemos cuidar. Por consiguiente, una de las cuestiones clave para el futuro es la prestación de cuidados, pero unos cuidados donde la humanización sea el elemento diferenciador de la experiencia que vivan las personas a las que tratamos de mejorar la salud, física, mental y social.

Hablar de transhumanismo y alta tecnología en un planeta donde aún el 50% de la población mundial carece de una instalación sanitaria adecuada, según la O.M.S. o donde el lugar de nacimiento (incluido dentro de un mismo país) determina de forma tan impor-

nitario de los pacientes. En nuestro idioma, se entiende por evidencia la certeza manifiesta sobre una cosa que elimina cualquier duda racional sobre la misma.

10 “La sanidad basada en valor significa construir servicios sanitarios que aporten salud con la máxima calidad y seguridad, pero con mínimos costes y con la mínima repercusión en el medio ambiente. En definitiva, una opción viable y eficaz para hacer evolucionar el sistema sanitario hacia donde se necesita” Dr José Soto Bonel.

tante tu esperanza de vida¹¹. Requiere de una reflexión en la que nos planteemos algunos aspectos de base. En una realidad sistémica (orden mundial en interrelación absoluta) sólo la fraternidad como paradigma de las relaciones humanas, que no se vea reducida a la asistencia social, sino que envuelva las relaciones políticas, económicas y científicas, tiene sentido. Sólo un desarrollo científico y tecnológico al servicio de la "revolución de la ternura" podrá ser una pieza clave en la felicidad de las personas, una felicidad que sólo se experimenta como don de armonía entre las personas. Si los avances tecnológicos generan desigualdad, inequidad y exclusión, nos encontramos ante una nueva estructura de poder y genocidio intolerable. La tecnología puede ser una herramienta exterminadora de primer nivel, desplegando planetariamente una mucho mayor inequidad.

El mayor "descarte" social se puede producir en el escenario tecno-económico que no tiene en el centro a la persona, sino los productos de la persona (como puede ser a través del Big Data). Es decir, la "cosificación" de la humanidad.

La solidaridad, la fraternidad, la equidad, no es una respuesta automática y espontánea, sino que parte de la decisión del ser humano. Hay que actuar, el movimiento, la decisión y la acción son inequívocamente voluntarios y libres; por lo que si no se reflexiona, se planifica y se actúa, jamás surtirán de forma súbita.

¹¹ En los países europeos por encima de los 80 años y en algunos países de África por debajo de los 50.

El Papa Francisco en la exhortación "Evangelii Gaudium" 88 describe muy bien lo que aquí estamos tratando:

"Porque, así como algunos quisieran un Cristo puramente espiritual, sin carne y sin cruz, también se pretenden relaciones interpersonales sólo mediadas por aparatos sofisticados, por pantallas y sistemas que se puedan encender y apagar a voluntad. Mientras tanto, el Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo. La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. El Hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura."

¿Qué son los cuidados? Los cuidados son la ternura, es el amor que se hace concreto, se hace real. A través de tus manos, tus ojos, tus oídos...todo al servicio del otro. Los cuidados, la ternura, es el abajamiento al nivel del otro, al nivel de la persona que está poniendo su dolor, su enfermedad, su vida en tus manos, en tu conocimiento, en tu ciencia y en tu tecnología.

Las personas que están enfermas no "compran" tecnología, "compran" experiencias, y precisamente es la denominada Patient Experience, (PX),

Experiencia de Paciente¹² el nuevo paradigma de la sanidad. Donde la humanización de la salud se da por sentada, donde se lleva al máximo el concepto de atención centrada en la persona y donde se llega a los aspectos más emocionales de la relación con las personas a las que cuidamos en nuestros centros sanitarios. Combinar desarrollo tecnológico, y experiencia de paciente es el reto de la sanidad contemporánea y futura. Donde unos profesionales hiper-especializados, unos equipos tecnológicos de alta complejidad y unas realidades tecnológicas tan potentes e imparables como la biotecnología, la nanotecnología, la ciencia cognitiva, la realidad virtual o la inteligencia artificial; no impidan, sino que potencien la prestación de cuidados desde la "revolución de la ternura".

En 2017 el Parlamento Europeo realizó un informe sobre robótica llamado "Código Ético de Conducta" y recientemente, en diciembre de 2018 ha publicado el primer borrador de la "Guía Ética para el uso responsable de la Inteligencia Artificial". Es pues un paso para tratar de no dejar exclusivamente en manos de las empresas el desarrollo ético de una tecnología que puede

cambiar totalmente el mundo, como es la IA. De hecho en un estudio realizado en 2017 el 92% de las empresas tecnológicas considera prioritario capacitar a sus tecnólogos en ética y muchas ya cuentan con comités en estos aspectos. Una vez más la realidad empresarial va muy por delante de la política y normativa; y es imprescindible e imperioso que estas cuestiones no queden al albur de las grandes compañías tecnológicas de nuestro planeta; pues resulta intrínseco a su razón de ser la maximización de beneficios económicos, no son en absoluto un referente moral para el futuro de la humanidad.

Adquiere esto una especial relevancia en un contexto donde la humanidad se mueve entre la sociedad líquida¹³ y la superficialidad; no siendo pocas las voces que desde el campo de la filosofía consideran que la única alternativa es la profundidad.

Pocas cosas hay tan profundas como una mirada, una caricia, un silencio cargado de presencia o un beso...porque la memoria está en los besos.

12 Para el Beryl Institute, la experiencia del paciente es "la suma de todas las interacciones generadas por la cultura de una organización que incluyen en la percepción del paciente a lo largo del continuo del cuidado".

13 Zygmunt Bauman, acuñó el término de modernidad líquida a los tiempos actuales, basándose en los conceptos de fluidez, cambio, flexibilidad, adaptación, entre otros. Bauman afirma que lo "líquido" es una metáfora regente de la época moderna, ya que esta sufren continuos e irreversibles cambios. Asimismo, lo líquido no se fija en el espacio ni se ata al tiempo, se desplaza con facilidad, no es posible detenerlo fácilmente; y todas estas son a la vez características fundamentales de las actuales rutinas diarias.

**SIGNOS
DE LOS
TIEMPOS**

Madeleine Delbrêl: ¿Quién es mi prójimo?

Juan Francisco Comendador Prisuelos. Zaragoza

Mariola López Villanueva, *Madeleine Delbrêl. Una mística de la proximidad*, Sal Terrae, Cantabria, 2019, 216 pp.

Bernard Pitaud, *Orar con Madeleine Delbrêl*, San Pablo, Madrid, 2018, 152 pp.

Gilles François y Bernard Pitaud, *El bello escándalo de la caridad: la misericordia según Madeleine Delbrêl*, Narcea, Madrid, 2016, 105 pp.

Madeleine Delbrêl, *La alegría de creer*, Sal Terrae, Santander, 1997, 246 pp.

La aparición reciente de varias novedades editoriales que tienen como objeto la figura de Madeleine Delbrêl (1904-1964) orienta nuestra atención a esta mujer, cuya memoria apenas ha sido evocada entre nosotros en los últimos tiempos, pero que, sin embargo, no llega ahora por vez primera, como muestra la traducción de algunas de sus obras al castellano tiempo atrás. De entre ellas, quizá *La alegría de creer* sea un reflejo poliédrico y nítido del pensamiento, el talante, la comprensión de la vida de esta mujer a la que las biografías que hoy reseñamos dibujan como mística, poeta y profeta.

De Madeleine se subraya ahora la mística de la proximidad. El subtítulo de la obra de Mariola López Villanueva parece advertirnos frente a espiritualidades que poco o nada contemplan el rostro de los cercanos, las vidas de los hombres y mujeres que salen a nuestro encuentro, en boga en este tiempo de evasiones e idealismos. Y es cierto que la vida interior de esta mujer, a juzgar por los escritos que nos ha dejado, se fragua en el encuentro con el prójimo, en particular con el pobre, pero no es menos cierto que aquella crece en la inevitable soledad. "¿Quién es mi prójimo? Cualquier hombre. ¿Quién es el pobre? Por lo

general, quien socialmente está fuera; fuera de la vida de los demás, prisionero, enfermo, extranjero, desnudo..."; "que la soledad es un bien, es una verdad que cuesta aprender; que la soledad es inevitable para el hombre, es una verdad que se aprende más deprisa, y para el cristiano más deprisa aún". La cercanía espiritual a Charles de Foucauld, la estima por el desierto, la llanura inhóspita donde no queda sitio para el mundo, se tradujo ciertamente en una querencia inaudita por la soledad y el silencio, condición para un abandono de sí, meta de la vida cristiana.

Confrontada constantemente por una cultura materialista, en la que no quedaba sitio para Dios, Madeleine se vislumbró a sí misma en el centro de una obra de redención de la que ella era, ciertamente, un actor minúsculo, pero desde luego útil. Esta teología de la redención es elaborada de un modo muy concreto, con un análisis pormenorizado del comunismo y la ideología aniquiladora de toda trascendencia que este comporta, al menos tal y como ella lo percibe en el ambiente en que discurren sus días, resultado de existencias concretas marcadas por la increencia y la aridez de unas condiciones de vida pobres. Madeleine no teoriza sobre el ateísmo sino como respuesta a la circunstancia vital concreta de los hombres y mujeres con los que convive. Por eso sus textos rezuman una firmeza algo disciplinaria, reflejo de conclusiones vitales asumidas con determinación; no se trata de elucubraciones inanes, sino de principios de acción que brotan de una mirada crítica y simultáneamente compasiva sobre la realidad.

A la firmeza de sus textos, sobre los que hay que volver para captar el alma de esta mujer, hay que sumar la inquietud que destila una biografía marcada por la pérdida —¿cuál no lo es?—. Se trata, en primer lugar, de la pérdida de Dios, que ella misma experimentó en sus carnes durante la primera juventud, y que percibe en sus contemporáneos. Pero también está la pérdida del amor, una circunstancia pocas veces explicitada en el relato biográfico y, sin embargo, determinante, como lo es siempre en todo periplo humano.

La concepción religiosa, la visión de la Iglesia, esposa de Cristo, es expresada en un lenguaje poético. Lo religioso y lo poético alumbran la existencia con palabras que nos guarecen. Son lenguajes que alumbran una fuerza interior, necesaria y paradójicamente débil. Cabría hablar de una religión y una poesía en Madeleine atravesadas por la noción de "pasividad". La búsqueda de Dios consiste en una acción pasiva, por la que el alma es encontrada por Dios. Y esta experiencia paradójica moldea su percepción de la realidad, de toda realidad: el apostolado, la oración, la caridad, la Iglesia.

Sería del todo injusto, al preguntarnos por las características de la espiritualidad de Madeleine, hablar sin matices del silencio, de la oración, de la caridad, porque hablando en estos términos traicionaríamos el evangelio que vive, un evangelio anunciado en el tiempo, proclamado en todas las acciones, no solamente las típicamente "espirituales". Porque si bien hay en ella una llamada constante a la oración, como experiencia además muy elemental, primaria, sencilla, alejada de métodos y direcciones, esta se vive en espontánea apertura a la vida. No hay huellas de gnosticismo en las hermosas poesías-oraciones que nos ha legado. Estas no son sino respuestas a la lectura continuada y natural del evangelio, ese librito que "no está hecho para ser comprendido, sino para ser abordado como el umbral del misterio", y a la interpelación constante de una realidad fragmentada y de rostros heridos. Por eso, vive ya instalada en la eternidad, ensamblada con los mimbres casi siempre deshilachados de la historia, imbuida de Dios, que es mimbres también de su ser.

Sendas biografías vuelven a ponernos en contacto con esa imaginación religiosa que sitúa al hombre en un paisaje infinito, como una nubecilla que con lluvia fina fecunda los campos de la historia. Pero su éxito será completo si despiertan las ganas de volver a encontrarnos con ella, con Madeleine, en sus propios textos, que brillan como un faro en el proceloso océano de las sensibilidades religiosas y los múltiples cristianismos de nuestro ahora.

**SIGNOS
DE LOS
TIEMPOS**

Conversando con un teólogo amigo

José Bada. Filósofo, teólogo y ex Consejero de Educación. Zaragoza

A propósito de la publicación de **Alfredo Fierro**,
Conversación en el atrio. Huerga y Fierro editorial, 2019.

A cabo de leerte, Alfredo, en tu libro "Conversación en el atrio". Eres tú contigo. Pero ahí, en el atrio, estamos todos. Unos conscientes, otros sin pensarlo dos veces y muchos de fijo sin dar un paso ni afuera ni adentro. Aunque el atrio no sea un lugar para quedarse: un sitio, sino acaso una situación que se prolonga en el camino y una pregunta que se abre. No una pregunta retórica, que esa no va a ninguna parte y es solo una pose. Ni el tema, oye. Sino el problema: la pregunta en la que somos, nos movemos y vivimos. La existencia, no la insistencia. Ni el regodeo en el recuerdo, que ahí se queda: a la espalda. Sino acaso la apuesta hacia delante, con un pie en tierra y otro en el aire. La vida que se desvive viviendo, la que se hace con determinación. Rastreando y presintiendo, adivinando acaso. No es fe en la fe, que eso es fanatismo y para eso basta y sobra cualquier fe. Ni fe sin duda alguna, pero sí con-fianza a pesar de todo. Si en eso estás y en eso estamos, compañero, ahí nos encontramos. En la cuestión que se

abre, nos abarca y compromete, en la pregunta a la que hay que responder. O en el atrio, como tú dices.

Terminas tu libro con una adenda, que es la perfección o gota que colma el vaso. Que resume en cuatro estaciones o tragos el curso de la vida que tragaste. Datas la primera estación en 1965, y la llamas el CREDO. Frente a un estudiante de Ciencias que se declara ateo para siempre porque solo acepta lo que se demuestra científicamente, tú comentas entonces con el debido respeto: "Por mi parte, acepto, en cambio, muchas cosas que no se pueden ver, tocar, fotografiar ni registrar. Por eso he sido creyente, lo soy ahora o creo serlo, y espero seguir creyendo". A la segunda estación –que llamas PERJURIO– la datas 1971. Y te refieres al juramento antimodernista que desde 1910 se exigía a los docentes de teología católica en los centros de la Iglesia para contener la creciente modernidad que amenazaba la ortodoxia tradicional. Reconoces que juraste en falso, en contra de tus convicciones. Pero lo hiciste, de lo que te avergüenzas. No te comportaste "como un hombre sino como un treintañero todavía adolescente, rezagado e inmaduro por todos los costados", como tú dices. Comparto esa experiencia y la confesión que te honra. Yo hice lo mismo, como estaba mandado.

Lo que llamas "DESERCIÓN" comienza en tu caso como tercera etapa de tu vida al comenzar el tercer milenio en 2001. También yo me deshice de lo que me hice o me hicieron –con mi complicidad– pero antes. Y poco a poco como en tu caso me alejé del templo hasta el extremo de no ir a misa los domingos después haber dicho tantas. Me quedo en casa o en la plaza, ni siquiera piso el atrio. No obstante sigo abierto y en camino y, por tanto, en la pregunta. No comprendo a los que solo piensan para no tener que creer, ni a los que creen sin duda alguna para no tener que pensar. Unos y otros me parecen incompatibles e inseparables, como la cara y la cruz de la misma medalla. O moneda. Respeto todas las opiniones, pero esa no la comprendo ni la abrazo. Por eso sigo abierto y me encuentro, en el camino, con otros compañeros con los que comparto la palabra y la vianda. La vida es una experiencia abierta. Sea lo que fuere después de todo nunca se sabe mientras se hace. Ese es el atrio en el que me encuentro. En el que nos encontramos.

No quiero terminar el texto con una afirmación. Lo termino con una pregunta, ya saben. No tengo fe en la fe, ni creo en Dios sin duda alguna. Dios no es el problema, el problema es el hombre que pregunta: ¿POR QUÉ? Ese es el problema. ¡No el tema, por favor!

**SIGNOS
DE LOS
TIEMPOS**

Aura Música, *Trovadoras del Amor*

Silvia Bara Bancel, Universidad Pontificia Comillas. Madrid

Ha llegado a mis manos un pequeño tesoro que deseo poner a la luz: el cuarto disco de *Aura Música* titulado “Trovadoras del Amor”¹. Su valor es doble. Por la belleza de la música de fusión que realizan, con la preciosa voz de su cantante y autora de las letras, Prado Pérez de Madrid, y el acompañamiento de los músicos: Luis Pérez Duque (al piano, también compositor de la música y director), Miguel Herreros Ruiz-Valdepeñas (guitarra española y compositor de la música de dos temas), José Andrés Sáez (percusiones), José Ignacio González Mozos (violín) y Miguel Ángel Ortiz (bajo y contrabajo). Por otro lado, por las hermosas letras de las canciones, que desde los poemas originales de destacadas beguinas –mujeres místicas medievales– son adaptados para poder ser musicados.

El Amor a Dios expresado y cantado

La intención del CD es rendir homenaje y dar a conocer a estas “trovadoras del Amor”, que “nos ayudan a descubrir la profundidad de vivir”. “Este disco es el resultado de una búsqueda y de

¹ AURA MÚSICA, *Trovadoras del Amor* (CD y Cuaderno sobre Beguinas), Madrid, Rock CD, 2019. Se puede adquirir en https://www.libreriaserendipia.com/producto/trovadoras-del-amor_128343. Ver también <https://auramusica.com/>

un encuentro. El encuentro con el tesoro de la vida, escondida, en un grupo de mujeres valientes, libres, independientes, olvidadas y silenciadas durante mucho tiempo. Entre los siglos XII al XV, en el centro de Europa, un grupo de mujeres deciden adoptar un estilo de vida basado en la mística y el compromiso social con los más pobres. Son las beguinas". Así se afirma en el valioso Cuaderno que acompaña al CD.

Prado Pérez de Madrid, cantante y adaptadora de los poemas originales, me lo expresaba con fuerza en una carta que me permito transcribir:

"Me parece increíble que un tesoro tan grande pueda haber estado silenciado durante tantos siglos, que no se hable de ellas en los colegios, que no se estudien sus textos y que casi nadie, excepto los estudiosos de la materia, sepa de su existencia.

Fue esa motivación [...] que me llevó a realizar este trabajo, con el único instrumento del que dispongo: mi voz. Quise cantarlas, acercar su vida y sus textos a la población general a través de canciones, para que todo el mundo las conozca, para que puedan gozar al igual que nosotros y llegar al Amor a través de sus textos y de la música. Por ello, hemos utilizado un lenguaje musical del siglo XXI, aunque basado y fusionado con la música medieval, para que sea accesible no sólo a gente especializada sino al público en general.

La historia de estas mujeres, su proyecto de vida, su valentía, su autoafirmación, su espiritualidad, su compromiso social, su ejemplo, me parecen una referencia imprescindible en nuestro camino hacia la igualdad, y una interpelación a vivir la mística desde lo cotidiano, en estos tiempos ávidos de trascendencia y espiritualidad".

Por mi parte, desde la dedicación al estudio e investigación de la mística medieval y de estas mujeres, sólo me cabe valorar y agradecer el trabajo realizado por el conjunto de *Aura Música*, que ha cuidado hasta el último detalle.

El deseo de Dios

La sugerente imagen de la portada y de la contraportada, y que se prolonga a lo largo del folleto, es de una pintora catalana, Macu Jordá, y reproduce uno de los cuadros de su serie sobre beguinas. Representa a una mujer con los ojos cerrados, llevando un péndulo que parece haberse detenido, sugiriendo la atemporalidad y la actualidad de las beguinas, así como la invitación al silencio y a la interioridad. El folleto del CD ofrece también, en su introducción, una síntesis admirable de quiénes eran las beguinas y cuál era su proyecto vital. Y presenta a continuación una breve reseña biográfica de cada una de las mujeres cuyos versos han sido retomados y cantados en los doce temas del disco. La contraportada se cierra con los versos de la beguina alemana Matilde de Magdeburgo (†1282):

*Cúbreme con el abrigo de tu largo deseo,
pues donde los dos deseos ardientes se
encuentran,
allí el amor es perfecto.*

Estas palabras reflejan un elemento característico de las beguinas, su enorme deseo de Dios y su empleo de la lengua del pueblo (y no del latín) y de la metáfora del amor y de las imágenes del amor cortés, como los trovadores, para poner palabras a su experiencia de Dios. De ahí que sean designadas, en el disco, como "trovadoras del Amor". En el siglo XIII, como en nuestros días, las beguinas participaban del anhelo de una vida evangélica auténtica y constituyeron una forma particular de vivir, célibes sin formar una

orden religiosa ni hacer votos perpetuos, en medio del mundo, con una profunda vida de oración, una gran formación y, al mismo tiempo, el servicio a los más pobres, el cuidado de enfermos y moribundos. Algunas vivían solas, otras en pequeños grupos; y en algunas regiones, como Bélgica y Holanda, se formaron grandes comunidades o "beguinajes" (donde cada una tenía su propia casa en torno a un gran patio o jardín, con una iglesia para orar juntas y un hospital para cuidar a los enfermos y acoger a los transeúntes, los refugiados, los huérfanos...).

Además de la oración personal y comunitaria, dedicaban parte del día al trabajo manual, generalmente en el campo textil, lo que les daba una independencia económica, y el resto al estudio, a escribir, a enseñar, a atender a los que sufren. A pesar de ello y aunque las nuevas órdenes mendicantes las apoyaban, despertaron muchas suspicacias por ser mujeres autónomas, inteligentes y libres, por escribir y hablar sobre Dios y no depender de ningún varón, marido o superior religioso masculino.

Expresar lo inefable con un lenguaje místico

Con cierto humor responde una beguina a la interpelación de un profesor y clérigo de la prestigiosa universidad de París, testimonio recogido en un manuscrito de mediados del siglo XIII:

Vosotros decís, y nosotras hacemos. [...] Vosotros producís sonido, y nosotras cantamos. Vosotros cantáis, y nosotras danzamos. [...] Vosotros probáis, nosotras saboreamos.

Esta beguina anónima apunta a un conocimiento existencial, fruto de la contemplación y de la acción, que va más allá del que se adquiere en los libros, una sabiduría y un saborear el encuentro con Dios y su amor, desde el canto y la dan-

za. Pues la experiencia del Absoluto es desbordante y trasciende los conceptos y definiciones. Sólo el lenguaje simbólico, la poesía, el canto, evoca tal vivencia, sin pretender apresarla. Y es lo que tienen en común las mujeres místicas recogidas en el disco de *AuraMúsica*.

HADEWIJCH, beguina de Amberes (†1248), exclama que "su boca no puede expresar lo que ve en la profundidad", sin dejar por ello de escribir y cantar su anhelo del Amor. El CD ofrece tres temas con las letras de esta beguina, autora de *Poemas, visiones y Cartas*². Parece ser que Hadewijch era Maestra de una comunidad de beguinas; es decir, la habían elegido como responsable del acompañamiento de sus amigas y compañeras, pero se vio obligada a separarse de ellas. Con una enorme formación en latín y en la literatura cortesana, emplea el neerlandés para expresar a través de sus poemas un camino de iniciación hasta "gustar la pura esencia del Amor".

La letra de la preciosa canción "Silencio", que abre el CD, recoge la invitación de Hadewijch:

*Busca en tu interior, silencio
calla la razón, silencio
no hay palabras ya, silencio
ya no hay que sentir, silencio.
Permanecer así, sin miedo
como en un desierto, sin miedo.
No puedo entender, ¡qué misterio!
Busco y deseo y mi boca no puede expresar
lo que ve en la profundidad.
Nada, nada. Nada es todo.
Feliz quien sabe esperar
el día en que el amor
le dé todo por todo.*

2 Hadewijch de Amberes, *Dios amor y amante. Cartas*, Madrid, Paulinas, 1986; *El lenguaje del deseo. Poemas*, Madrid, Trotta, 1999; Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes, *Cartas, visiones, canciones*. Beatriz de Nazareth, *Siete formas de amar*, Madrid, BAC, 2001.

*En tu intimidad, silencio
Más allá de ti, silencio.
Abre el corazón, sin miedo
Escucha su voz, sin miedo.*

Como sucede en el *Cantar de los Cantares* y también en los poemas de los trovadores, la presencia del Amado es fugaz, parece esconderse, y la Amada ha de salir a buscarlo. En la canción “¿Dónde encontraré el Amor”, se recoge esta experiencia de Hadewijch, que se pregunta:

*¿Dónde encontraré el Amor,
que me consuele en mi pena?
Me esquivo cuando le atisbo,
trato de seguir sus pasos.
La agonía no es tan dura
como mi hambre de Amor.
Sólo le pido al Amor
que se entregue por entero.
Dame pues lo que es tuyo.
Nada mío conservé.
Dame todo por mi vida,
sólo Amor calma mi sed.*

El tercer tema sobre Hadewijch, “La Esencia”, expresa con fuerza la alternancia y diversidad de experiencias en los caminos del Amor: se acerca y se aleja, abraza y quema a la vez. Transcribo la letra de esta conmovedora canción:

*Me adentré en su senda, deseando seguirle
y Amor hasta el fondo de mi alma tocó.
Cambió de repente el corazón resuelto,
conocí su nombre y mi desolación.
Y tan pronto ardiente, y tan pronto frío
¡Cómo Amor abraza y quema a la vez!
Fui en Amor creciendo, fuerte y atrevida,
fui capaz de amar en la insatisfacción.
Traspassó hasta el fondo el Amor mi alma.
El que ama ya vive muriendo de amor.
Tan pronto gracioso, tan pronto terrible,
tan próximo ahora, lejano después.
Tan pronto humillado, tan pronto exaltado,
tan oculto ahora, revelado después.
Tan pronto ligero, tan pronto pesado,
Tan oscuro ahora tan claro después.*

*Quise ser colmada por Amor un día,
arriesgué a gustar la pura Esencia del Amor.
Dando y recibiendo, esa fue mi vida,
me perdí buscando en los caminos del
Amor”.*

La fusión con Dios

Por su parte, también MATILDE DE MAGDEBURGO expresa, en su libro *La luz que fluye de la Divinidad*³, la fugacidad del encuentro con Dios, pues “cuando dos amantes en secreto se unen, deben separarse sin apenas enterarse”. Pero no por ello se apaga su ardiente deseo de abrazarle, pues reconoce que forma parte de su naturaleza. Así, la canción “No puede el pez” culmina en la unión desbordante:

*No puede el pez en el agua ahogarse.
No puede el pájaro caer en el aire.
No puedo yo resistirme a Él.
Mi deseo colmará,
mi ansiedad sin fondo saciará,
su sobreabundancia me envolverá.
Yo me di, Él se dio. [...]
Todo lo dejé, para acercarme a Él,
no hay quién me separe, en Él me fundiré.*

La libertad de las amantes de Dios

Tal experiencia genera una enorme libertad interior, como puso de manifiesto la “beguina clériga” (es decir, enormemente formada) MARGUERITE PORETE, que no quiso retractarse de su libro *El espejo de las almas simples*, hasta el punto de ser condenada y quemada por la Inquisición, junto con su libro, en París, en 1310⁴. La canción “Mar de alegría” lo formula del siguiente modo:

*No hablaré, a nadie responderé.
Libre soy, nada puedo ya querer,
perdí mi nombre por amarle a Él
y en amor me transformé [...]*

³ Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la Divinidad*, Barcelona, Herder, 2016.

⁴ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2015.

*Ahora siento que alegría soy
y en su mar navegaré.*

Maneras de amar a Dios

El disco de *AuraMúsica* contiene canciones basadas en textos de otras místicas como BEATRIZ DE NAZARET (1200-1269), que recibió su primera formación con beguinas, se hizo cisterciense en Florival y escribió un libro titulado "Siete maneras del santo Amor"⁵. El tema "Siete maneras de amar" se inspira en él, y apunta los pasos hacia la plenitud del amor:

*Siete maneras de amar,
siete formas de encontrarnos,
siete pasos de un camino,
que por tu amor voy vagando.
La primera es el deseo.
La segunda es gratitud,
pena siente la tercera.
La cuarta, dulce virtud. [...]
La quinta amar sin cordura,
la sexta lleva a la calma,
la séptima abrazo eterno,
la plenitud en el alma.*

Mujeres místicas de Occidente y Oriente

En el CD se incluyen dos canciones inspiradas en la abadesa benedictina y doctora de la Iglesia, HILDEGARDA DE BINGEN (1098-1179): "Visión", que recoge textos de su *Libro de las obras divinas*, y una versión moderna del *Kyrie eleison*, que ella misma compuso⁶. Asimismo,

hay un tema inspirado en MARÍA JESÚS DE ÁGREDA, monja concepcionista española (1602-1665)⁷.

En el Cuaderno que acompaña al CD se destaca la relevancia de la mística de mujeres cristianas y sufíes: "Unidas por la misma corriente subterránea de la vida que nos traspasa" se hallan las mujeres místicas de Oriente. Y el disco ofrece dos canciones de mujeres musulmanas sufíes. Así, el tema "Florecer desiertos" adapta las palabras de RABIA AL ADAWIYYA, una de las principales mujeres místicas del islam. Nació en el seno de una familia muy pobre en Basora (Irak), que fue raptada y vendida como esclava⁸. Según la leyenda, al ver su rostro al meditar, su amo la liberó y ella se dedicó desde entonces a la vida ascética y de oración, llegando a tener muchos discípulos y ejercer como consejera de las autoridades y del pueblo. Han llegado a nosotros algunos de sus versos, como los que recoge la canción:

*"Anhelarte es mi única riqueza,
desearte, todo mi sustento.
Voy vagando esta tierra errante,
por ti, vida de mi vida.
Tú que haces florecer desiertos,
no hay lugar para mí, sino tú.
Luz que sacia el corazón sediento,
mientras viva estaré junto a ti.
Sólo tú eres mi esperanza,
alegría de mi corazón.
Mi refugio, confidente, amigo,
tú mi fin, mi destino eres tú. [...]"*

5 Beatriz de Nazareth, *Siete formas de amor*, o.c. Ver también *Los siete modos de Amor*, Palma de Mallorca, José J. Olañeta Editor, 2004.

6 Hildegarda de Bingen, *Scivias. Conoce los caminos*, Madrid, Trotta, 1999; *Sinfonía de la armonía de las relevaciones celestiales*, Madrid, Trotta, 2003; *El libro de las obras divinas*, Barcelona, Herder, 2015; *Ordo Virtutum*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2018; *Physica. Manual de medicina sencilla*, Astorga, Akrón, 2018; *Cartas de Hildegarda de Bingen*. Edición de Azucena Frasnó, Cecilia Avenotti y Esther Ortiz, Madrid, Miño y Dávila, 2016.

7 [Es.wikipedia.org/wiki/María_de_Jesús_de_Agreda](https://es.wikipedia.org/wiki/María_de_Jesús_de_Agreda)

8 Râbi'a Al-'Adawiyya, *Dichos y canciones de una mística sufi (Siglo VIII)*. Edición de María Tabuyo, Palma de Mallorca, Juan J. Olañeta Editor, 2006. Sobre esta mística ver su biografía en Wikipedia. También en <https://funci.org/rabia-al-adawiyya-y-el-sufismo/>; <http://oceanocelste.com/espirtualidad/rabia-al-adawiyya-sufismo/>; <http://araboislamica.blogspot.com/2009/02/rabia-al-adawiyya.html>; <https://poetassigloveintiuno.blogspot.com/2016/03/rabia-al-adawiyya-18303.html>

*Es tu amor mi único deseo,
eres tú dueño de mi corazón.
Mi delicia, todo mi contento,
donde mire, encuentro tu amor”.*

En el disco, la belleza de la letra se combina con la emoción del flamenco, en un diálogo de voces entre Ricardo Fernández del Moral, ganador en 2012 del Festival Internacional del Cante de las Minas, y Prado Pérez de Madrid. Por otro lado, la canción “Vino de amor”, se basa en distintos poemas de mujeres sufíes (Tofá, Zobaida, Bibí Hayatí) y con una música de sabor oriental muy pegadiza, nos envuelve y hace sentir la locura del amor:

*Su voz sentí dentro del corazón,
como un susurro murmuró en mi interior:
Enamorada, arrójate a su calor,
vuélvete loca de amor.
Bebí su vino y me embriagué,
con su olor en su taberna olvidé mi razón.
Enamorada, arrójate a su calor,
vuélvete loca de amor.
Ebria y perpleja de ese vino de amor,
maravillada mi garganta cantó:
Vuélvete loca, loca, loca de amor, v
uélvete loca de amor.
Rompí mi velo y su rostro surgió,
limpió mis ojos, me rendí a su calor.
Enamorada, arrójate a su calor,
vuélvete loca de amor.
Tanta belleza degusté, con pasión
tanta hermosura en mi ser se guardó.
Enamorada, arrójate a su calor,
vuélvete loca de amor.*

Por último, el tema que cierra el disco, “Trovadoras del amor”, compuesto por Prado Pérez del Moral, deja traslucir una gran finura espiritual: las beguinas buscaban ser “*fins amants*”, amantes auténticas⁹. La canción parece ser un diálogo

con las beguinas, con las mujeres apasionadas y amantes del disco. Formula muchas preguntas:

*¿Cómo llegaré a aquel lugar?,
¿cómo saciaré mi sed de amar?
¿Cómo descubrir la Inmensidad?,
¿cómo abrazar la claridad?
Beber la fuente del amor, y rebosar,
romper los límites y entrar en libertad.
¿Cómo resistir sin claudicar?
¿Cómo atravesar la oscuridad?.*

Y concluye con esta petición: “Enseñadme el camino a hacer, llevadme a Él, que quiero ser, y es mi pasión, Trovadora del Amor”. La sensibilidad y el anhelo de la compositora nos introduce con su canto en el mismo deseo ardiente de las beguinas.

Confieso que la escucha de este disco me ha emocionado y llenado de alegría y entusiasmo y ha logrado el propósito que Prado Pérez de Madrid y Luis Pérez Duque formulan en la introducción del CD:

*“Queremos que este disco sea un homenaje a todas ellas [las mujeres del disco], injustamente olvidadas por la historia [...] y se haga extensivo también a todas las ‘beguinas’ de nuestros días, mujeres que desde una vida sencilla y cotidiana son capaces de mantener viva la esencia de la vida, la esperanza, la sociedad, de empujar la historia hacia adelante. Que su ejemplo avive en nosotros esa llama interior, desapercibida tantas veces en medio de los trajes y avatares diarios y nos impulse a ser como ellas
Trovadoras del Amor”.*

Sólo me queda invitar a escuchar la bella voz de Prado Pérez de Madrid y dejarse envolver por las canciones del disco *Trovadoras del Amor* con sus diversos estilos musicales tan actuales y sus preciosas letras que tocan el corazón.

⁹ S. Bara Bancel (ed.), *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (Col. Aletheia 11), Editorial Verbo Divino, Estella 2016.

RESEÑA
DE
CINE

Tres anuncios en las afueras

José María Monzó. Licenciado en Teología.
Crítico y Ensayista de Cine.Valencia.

Título original: *Three Billboards Outside Ebbing, Missouri*.

País y Año: Reino Unido, 2017.

Dirección y Guion: Martin McDonagh.

Música: Carter Burwell.

Fotografía: Ben Davis.

Reparto: Frances McDormand, Woody Harrelson, Sam Rockwell, John Hawkes, Peter Dinklage, Caleb Landry Jones, Lucas Hedges, Abbie Cornish, Brendan Sexton III, Samara Weaving, Kerry Condon, Nick Searcy, Lawrence Turner.

Productora: Blueprint Pictures (Reino Unido-Estados Unidos).

Premios:

2017: 2 Premios Oscar: Mejor actriz (McDormand) y actor sec. (Rockwell). 7 nom.

2017: Festival de Venecia: Mejor guión (Martin McDonagh).

2017: 4 Globos de Oro: Mejor película drama, guion, actriz (McDormand) y actor rep.

2017: 5 Premios BAFTA: incluyendo Mejor película. 9 nominaciones.

2017: Festival de Toronto: Mejor película (Premio del Público).

2017: Festival de San Sebastián: Premio del Público.

2017: British Independent Film Awards (BIFA): Mejor montaje y música. 11 nom.

2018: Premios César: Nominada a Mejor película extranjera.

2018: Premios David di Donatello: Nominada a Mejor film extranjero.

Se trata de una película importante en la producción de 2017 en el Reino Unido dirigida por **Martin McDonagh**, escritor y sobre todo autor de obras de teatro, destacado cineasta realizador de varias películas y sobresaliente en todas ellas por sus guiones bien elaborados. En *Tres anuncios en las afueras* el guión es una pieza literaria donde se destacan valores éticos bien desarrollados, sobre todo porque resultan creíbles en lo que sucede cinematográficamente como veremos en estos apuntes críticos.

La película en su estreno fue una auténtica sorpresa para la crítica especializada y fue premiada en importantes festivales según consta en la ficha técnica. Destaca el Oscar a la interpretación de Frances Mc Dormand en su papel principal, el Oscar de interpretación secundaria a Sam Rockwell y el Oscar al mejor guión. Tuvo una gran aceptación del público y permaneció en estreno varios meses. Llamen la atención a primera vista por una parte la potencia visual en el tratamiento de la imagen y por otra su potencia sonora en el contenido de la banda musical y ambiental, elemento creador de climas diversos. Si encuadramos la película dentro de lo que llamamos cine de género en ella se dan cita desde el thriller pasando por la comedia negra, por el drama, sin faltar momentos de auténtico

humor que nace de situaciones muy complejas. Esta suma de géneros distintos es fruto de su excelente guión que unifica a la perfección el desarrollo narrativo y da paso a continuas sorpresas por la situación que vive cada uno de los personajes tanto principales como secundarios. Todo ello da consistencia al



núcleo principal narrativo de toda la película.

Mildred es una mujer de unos cincuenta años que vive en Dakota del Norte, en Misuri, en una Comunidad de la América profunda. Comunidad que se mueve en una situación conflictiva: Mildred ha perdido a su hija Ángela, raptada, violada y asesinada. Piensa que la policía del lugar no ha empleado ni el tiempo ni los medios para investigar lo sucedido, detener a su autor y hacer justicia. Separada del marido que la dejó por una mujer muy joven, vive con un hijo, pero inmersa en una profunda soledad ante su tragedia. Busca desesperadamente los medios para denunciar esa situación ante la Policía y ante la Comunidad.

Planteamiento

Imágenes de planos diversos del lugar muestran, a las afueras del pueblo en una carretera secundaria, unas vallas publicitarias medio deterioradas por su abandono que no se utilizan desde mucho tiempo. El título se hace presente mediante una bella balada en la banda sonora que recuerda cierto ambiente del western y que se repetirá en momentos importantes de la película. Un plano del visor interior de un coche muestra el rostro de una mujer que circula por una carretera, el lugar donde se encuentran esas vallas publicitarias. Detiene su coche y observa las vallas que le llaman poderosamente la atención. Ya en la ciudad la cámara apunta y destaca dos lugares: la sede de la Policía Local y casi enfrente el edificio donde se encuentra la Agencia Publicitaria Ebbing. Esa mujer, la madre de Ángela, se dirige a la Agencia y le dice al encargado “¿Cuánto cuestan tres vallas publicitarias durante todo un año?”.

El núcleo de todo el argumento se construye con giros continuos e inesperados que se desarrollan a través de los personajes de forma no monolítica y sorprenden al espectador por sus distintos planteamientos, ante la desidia del Cuerpo de Policía y de los ciudadanos. De esta forma se abren las muchas tonalidades en el relato desde la más pura tragedia hasta un cierto humor negro que invita a una sonrisa cruel. Todo ello reforzado con diálogos vivos de expresividad realista que captan lo que sucede en medio de las aparentes contradicciones y actitudes. Las escenas muestran la convivencia de una dureza sangrante en relación a las posiciones e intereses de cada uno de los personajes.

El Chérif de la ciudad, quien convive con una enfermedad irreversible, es un ejemplo muy claro de la evolución que

tiene lugar en los personajes a medida que avanza la película. Es una persona muy compleja, aparentemente casi al margen del problema y al mismo tiempo consciente de la tragedia que está viviendo esa madre.

La madre de Ángela, Mildred, entrelaza la ternura que tiene lugar en el espacio donde están las vallas anunciadoras junto con escenas de extrema dureza que contienen las acusaciones a la Policía y a la Comunidad y que rozan con la venganza por lo ocurrido con su hija. El excelente guión da paso a una puesta en escena siempre eficaz que conjuga a la perfección los extremos dramáticos, línea constante de la película, salpicada de situaciones a veces cómicas que relatan el vivir cotidiano de esa Comunidad. Un montaje casi invisible marca y crea el latido del vivir con ritmos distintos que responden a esas situaciones diversas.

Desarrollo de la historia

Las tres vallas publicitarias que ven las personas a su paso entrando en la ciudad recogen la denuncia de forma directa. 1 *Violada mientras moría*. 2 *Y aún no hay detenciones*. 3 *¿Cómo es posible chérif Willoughb?*

Toda esta historia de denuncias, acusaciones y enfrentamientos señalan a diferentes personajes de la Comunidad, al cuerpo de Policía, al Chérif sobre todo y también a su Segundo, agente Dixon. Y estos personajes se mueven en unos espacios distintos. Personajes y espacios creados en una escenografía singular donde se reconocen, se enfrentan, se contradicen en sus juicios y en sus sentimientos. Cuando el cine es capaz de crear espacios escenográficos vivos y tiempos en los que se hacen presentes y transcurren, el cine crea obra de arte y la película en este aspecto es un claro ejem-

plo de ello. Espacios fotografiados, creadores de los ambientes en la ciudad. Y ese peculiar en que están colocadas las vallas que muy pronto se convierte en un auténtico santuario para la madre donde se encarna el alma de su hija, de ahí que bajo de cada valla ponga flores. Es el lugar donde la llora sin consuelo y es además, en una singular escena, donde la presencia de una cierva revive misteriosamente el alma de su hija. Lugar de misterio, poesía y significaciones. Por el contrario Los espacios de la ciudad ocupados por la Policía, la Agencia de Publicidad, los Bares... son de enfrentamiento, violencia y desencuentro.

¿Cómo es Mildred, la madre coraje, loca en buscar la justicia para su hija? Y señalo el calificativo de loca porque el análisis de su postura, de su lucha, encierra una mezcla de pasiones fáciles de entender en su condición de madre, y a la vez obliga a espectador a preguntarse sobre la frontera que se establece entre lo que puede ser búsqueda de justicia o de venganza.

¿Su actitud es injusta ante la Policía y ante el Chérif? ¿Injusta en sus formas? ¿Cuánto hay de venganza ciega de una madre por un crimen totalmente reprochable? Sin duda Mildred es una mujer sola en su lucha, golpeada por la soledad de un marido que la abandona. Lucha con todas sus fuerzas porque se llegue a la verdad y se haga justicia. ¿Pero esa actitud que es todo un motor

enfurecido es capaz de despertar la colaboración de las autoridades? Mildred es un personaje trazado para la lucha y en momentos ciega. Todos estos interrogantes van a condicionar un desenlace que pone en entredicho si realmente puede abrirse a una esperanza de justicia y de reconciliación. Que quede claro que Mildred constituye un detallado análisis de una mujer valiente, una madre en situación de conflicto, fracasada en su matrimonio pero entregada totalmente a reivindicar la justicia. Su persona, es en parte un espejo, un símbolo de la condición femenina tantas veces humillada y por tanto un personaje de mujer de total vigencia que una vez más la pantalla cinematográfica reivindica.



Mildred y el Chérif Willoughby

En dos escenas asoma el latido de la presencia de lo religioso. En la primera aparece un encuentro de Mildred con un sacerdote católico mandado por las autoridades para advertirla y convencerla de que no sea tan violenta en su lucha porque está causando un gran malestar en la ciudad. El Padre Montgomery le reprocha su postura ante el jefe de Policía y le dice que: *El pueblo está en contra de esos anuncios... El pueblo está contigo*

por lo de tu hija pero no está contigo respecto a la denuncia en las vallas. La respuesta de Mildred a esta intervención paternalista del sacerdote y de su actitud nada comprometida con la causa, es contundente. Le señala duramente cuál es su postura ante esa Comunidad de fe a la que representa: La Iglesia no ha hecho nada ante el crimen múltiple de la pederastía tan presente en Estados Unidos... La gente de tu iglesia son una banda... Son culpables por el silencio. Ustedes no han hecho nada para evitarlo.

En la otra escena se refleja en la madre la presencia del problema del mal, su origen en relación con Dios. En el lugar de las vallas Mildred se queja: *No hay detenciones... El mundo es así porque Dios no existe... ¿No le importa que hagamos el mal?*



Mildred y el agente Dixon

Otros dos personajes requieren mucha atención, como el chérif Willoughby y su agente Dixon, tipos clásicos del género policial, que a veces sorprenden al romper posturas convencionales. Se confirma algo que aparece en todo el desarrollo de la película: muchas veces las apariencias engañan. Sobre todo en el Chérif con sus defectos se suman actitudes muy humanas respecto a Mildred a pesar de las distancias por la condición

de cada uno. El Chérif con sus propias dudas es capaz de ayudar a Mildred aborando el dinero de alquiler de las vallas, cuando Mildred no puede, sin que ella lo sepa. Incluso se apunta un giro similar en el hecho conflictivo que se desarrolla en un bar donde se escenifica un encuentro de Mildred con su marido y su amante. A medida que transcurren los acontecimientos el espectador aprecia con claridad la evolución de los personajes en su camino de redención. El Chérif en cambio no asume esa redención y desde su enfermedad incurable opta por el suicidio con la intención de no ser una carga para su mujer que es presentada como una esposa ejemplar.

El agente Dixon, el Segundo en el mando, en su forma de actuar ante el

problema siempre reacciona de forma extremadamente violenta. Solo en el transcurrir de la acción van apareciendo aspectos que frente a esa monolítica obsesión violenta van a hacer también posible un cambio en su

conducta. Cada uno de los personajes secundarios están perfectamente ensamblados y matizados desde el núcleo argumental.

Desenlace

La enfermedad del Chérif y su trágico final configuran un desenlace marcado por la presencia de tres cartas que escribe dirigidas una a su mujer, otra a Mil-

dred y la tercera al agente Dixon. Tres cartas que apuntan a un final conciliador. Tres vallas en las afueras marcan el inicio de toda la trama y tres cartas de un hombre conducen con su muerte a un final esperanzador. En la carta que dirige a su mujer le dice.

Vas a odiarme por lo que he hecho... Aunque tu dolor de los próximos meses no lo quiero para ti... Quedan tus últimos recuerdos conmigo a orillas del río... Yo dentro de ti, tú encima de mí... Tal vez volvamos a vernos en otro lugar, si existe... Y si no, decirte que el haberte conocido ha sido una gloria.

Hace referencia a una secuencia de amor entre la pareja donde de forma sencilla y en parte fuera de campo se expresa con pocas imágenes el contenido tierno de amor en que vivía la pareja.

La carta que dirige a Mildred expresa su total comprensión por su lucha y le pide perdón por su debilidad. Le dice:

Su odio en esa lucha justa no le va a cambiar nada, no es el camino para aliviar su dolor.

La tercera carta a Dixon, su mano ejecutora en el grave conflicto y la más violenta, le afirma que siempre ha creído en él y en su total entrega en esa causa.

Valora su arrojo y su profesionalidad pero le dice de forma contundente que existe otra forma de ser persona en el abandono del odio que está tan presente en su vida.

"Tres anuncios en las afueras" presenta tres personajes de una pieza, pero nada es blanco ni negro en esas personas por la complejidad de vidas distintas marcadas por caminos a veces contradictorios que hay que recorrer.

Las interpretaciones de los actores, en personajes de muchas aristas y de una gran fuerza existencial, son muy brillantes, de distintos registros y tonalidades que fueron premiadas con Oscars y en diferentes festivales de cine. La excelente banda sonora es obra del gran músico Carter Burwell creador de atmósferas y climas de fuerte realismo muy cercano al western.

Un final abierto, inesperado, muy sutil donde se deja entrever un interrogante: ¿Es posible un encuentro entre contrarios? Dixon y Mildred en una escena en que 'van de camino' se abre la posibilidad de solución a la vez conflictiva y humana aunque resulte extraña y compleja: *Ya lo decidiremos por el camino.* Ese camino lo quieren recorrer todos juntos para saldar la justicia y apresar al culpable, sin odio, sin venganza, dando paso a la verdadera justicia que siempre debe ser humana.

RESEÑA
DE
LIBROS

Fe en la ciencia y ciencia en la fe

Francis S. Collins

—*Cómo habla Dios: la evidencia científica de la fe*

Barcelona, Ariel, 2017. 320 páginas

Bernabé Robles. Neurólogo. Parque sanitario San Juan de Dios. Sant Boi

Este libro, a pesar de tener como virtud un lenguaje sencillo y accesible, consigue aunar, desde la narrativa, datos autobiográficos y aspectos espirituales en el marco de un texto de divulgación científica muy sólido, que destila la larga experiencia del autor como protagonista de muchos de los avances científicos de los dos últimos siglos, especialmente en el campo de la genética. No elude tampoco las reflexiones bioéticas generadas por dichos avances, dedicándoles un anexo específico.

El autor, Francis S Collins, es un científico de los de prestigio difícil de cuestionar. Con una sólida formación previa en física y bioquímica acabó dedicándose a la genética. Culminó esta trayectoria liderando el Proyecto Genoma Humano, que permitió conocer la secuencia de bases completa de nuestro ADN. A pesar de su respeto convencido a los valores y premisas de la Ciencia, defiende que no es incompatible combinar la ortodoxia científica con la creencia en Dios, y no meramente en un Dios arquitecto que “llene los huecos” del saber, sino también en su dimensión más personal y vinculada a las personas. Para ello, estructura el texto en tres partes:

1. La primera es una autobiografía centrada en su proceso de tránsito hacia la fe, impulsado por la admiración de la naturaleza y por el contacto con pacientes muy enfermos, que encontraban paz gracias a su fe en circunstancias tan difíciles. Este contacto con la espiritualidad le motivó a buscar argumentos para reforzar su postura, hasta entonces agnóstica, si no atea. Sin embargo, al hacerlo, recorrió el camino opuesto, inspira-

do en la obra de CS Lewis. A través de deducciones lógicas que le abrían espacio a la noción de Dios, llegó a la conclusión personal de que podría ser incluso más racional la postura del creyente que la del ateo.

2. En la segunda parte aborda las grandes preguntas donde la ciencia se puede manifestar insuficiente. Trata el origen del universo y de la vida, y más allá, su razón de ser, su sentido. El lector tendrá la oportunidad de disfrutar de una amena y narrativa descripción de los avances científicos más significativos sobre el universo, la vida y el genoma,
3. En la tercera, aborda finalmente el debate actual entre ciencia y fe. Analiza las diferentes corrientes de pensamiento, a menudo enfrentadas: ateísmo, agnosticismo, creacionismo, diseño inteligente y finalmente, su propuesta, la evolución teísta. Para esta última acuña un nuevo término: Biólogos: "bios" por vida y "logos" por "palabra", en la acepción más teológica de este término, es decir, como el principio racional que ordena el universo. Dicha fusión representa su visión de que ciencia y fe pueden coexistir en armonía incluso sinérgica.

Llegados a este punto, es muy importante precisar una posible confusión que puede provocar la traducción al castellano del subtítulo. Este libro no sentencia la "evidencia científica de la fe", como parece prometer ésta, en un error a nuestro juicio considerable. No es lo mismo decir lo que consta en el título inglés: "un científico presenta pruebas para creer" que declarar "la evidencia científica de la fe". El autor no aspira a demostrar científicamente a Dios. Siempre es un riesgo la recurrente costumbre de traducir "evidence" directamente por "evidencia" por los diferentes matices de certeza de

una palabra fonéticamente casi idéntica en ambos idiomas. Collins nos aporta, eso sí, indicios y argumentos que, según él, hacen que la hipótesis de Dios pueda soportar un análisis racional.

No obstante, ya hemos señalado que su fe nace sobre todo de experiencias espirituales, así como de lo que él denomina, siguiendo a CS Lewis, "ley moral" universal. Insiste en que prácticamente todas las culturas denuncian la opresión, el asesinato, la traición, la falsedad y consideran como deberes el buen trato para con los mayores, los niños y los débiles, así como la imparcialidad y la honestidad. Considera que estos criterios de conducta son compartidos por todos los humanos, y que su esencia no radica simplemente en un altruismo recíproco o "regla de oro" ("tú me rascas la espalda y yo te rascaré la tuya"), sino en un altruismo genuino, totalmente desinteresado que, según él, sería una característica única de nuestra especie y expresaría el poder sobrenatural de Dios sobre cada uno de nosotros. A su juicio, esto supondría un reto para la teoría evolutiva, basada en la adaptación competitiva.

Asume además que hay preguntas no accesibles a la ciencia, referidas generalmente no al ser y sus mecanismos, sino a sus motivos, a su sentido. Dice, por ejemplo, que el estado previo al "big-bang", si descartásemos una explicación sobrenatural, implicaría asumir una especie de "autocreación natural", difícil de sostener desde la lógica. Aduce también la tremenda "casualidad cósmica" que supone la Tierra, la vida y la inteligencia humana, como una sugerencia para aceptar la posible participación de algo sobrenatural o, cuando menos, incognoscible mediante métodos científicos.

Para él, la ciencia no sería la única forma de saber. Propone a la fe como otro camino, no excluyente sino inclusi-

vo, hacia el conocimiento. Nos avisa de que la actividad del científico también hay creencia, pues parte de la base de que todos los fenómenos que experimentamos tienen una explicación natural y racional, y que también tiene valores (transparencia, rigor, prudencia). Reconoce que no disponemos de pruebas científicas que permitan postular la existencia de Dios, pero que tampoco se ha podido refutar su existencia desde la Ciencia. En este sentido, otros agentes racionales y razonables podrían considerar que se esperaba de un científico que estableciese teorías en base a demostraciones positivas, no en base a que no se haya podido demostrar lo contrario. Hacer eso implicaría una "presunción de Dios" que restaría objetividad al análisis.

Fundamenta pues la creencia en Dios en nuestra condición de agentes morales, en la "sed de Dios" prevalente en muchas culturas y los misterios no resueltos, como el sentido de la vida y del universo. Sin embargo, no es difícil proponer contraargumentos, también razonables, desde otras corrientes de pensamiento:

- a) Con respecto a asumir la existencia de criterios de conducta ampliamente aceptados por los Sapiens como un signo de Dios, una moralidad "universal" podría explicarse sin recurrir necesariamente a una fuerza sobrenatural. La moral es una manifestación cultural, social y antropológica, y aquellos aspectos compartidos por casi todas las culturas pueden también estar enraizados en la propia etología humana, en los instintos y en las conductas adaptativas, tanto ecológicas como sociales. El autor descarta rápidamente estos argumentos, en un análisis que podría parecer superficial al lector versado en estos temas. Por ejemplo, no desarrolla una crítica a los

argumentos aducidos desde la propia teoría evolucionista para explicar esta aparente contradicción, como la selección familiar (se pueden seleccionar rasgos o conductas desfavorables a nivel individual, pero beneficiosos para el clan) y la exaptación (reutilización de una adaptación evolutiva, con otros fines de los que originalmente la favorecieron).

- a) Sobre la cuestión del deseo (la "sed de Dios"), aun asumiendo que fuese universal, esto no convierte en real al objeto de deseo, especialmente cuando quien desea es un Sapiens, que imagina con pasión y facilidad.
- c) Y sobre los "misterios" inexplicables científicamente, de lo desconocido se puede inferir cualquier cosa, y dicha inferencia no tiene porqué ser real. En contraposición a lo que afirma sobre el ateísmo, considerándolo menos racional que la fe, ¿podemos asegurar que no es más racional no inferir nada y tolerar la ignorancia?

Por tanto, el autor se mantiene fiel a sus dos perspectivas, en coherencia con la armonización ciencia-fe que propone. Razona como un científico "creyente", aunque se debe reconocer que, cuando se aproxima a su experiencia espiritual, al lector que no comparta su fe le podrá parecer que siente más que razona, y que su ponderación de argumentos tiene un sesgo vivencial.

Pero si tenemos que elegir un mensaje fundamental de esta obra, es su propuesta de tolerancia y armonización. El texto parece dirigido especialmente a aquellos que defienden visiones radicales en ambos extremos, intentando convencerlos de la oportunidad de conciliar. Mantiene que la fe no puede volverse de espaldas a la voz de la razón, y que la ciencia debe ser consciente de las limitaciones de sus

herramientas y de la esencia del método científico, para no caer en un despotismo injustificado y no suficientemente “ilustrado”.

En resumen, Collins propone la compatibilidad entre el abordaje racional y la aproximación desde la fe a las preguntas difíciles de la humanidad. Y lo hace dán-

donos, al mismo tiempo, sabias y accesibles lecciones sobre física, química y genética, impregnadas de sensibilidad bioética, y sin translucir ni un milígramo de vanidad, a pesar de haber sido partícipe directo, cuando no protagonista, en la génesis de muchos de los conocimientos que nos transmite.

Hacia una espiritualidad humanizada

Ramón Rosal

—*Los potenciales psicológicos en la espiritualidad*

Sabadell, Haka Books, 2019, 366 pgs.

Ana Gimeno-Bayón Doctora en Psicología Diplomada en Teología

El autor del libro, Doctor en psicología y licenciado en filosofía, es cofundador y co-director del *Instituto Erich Fromm de Psicoterapia Integradora Humanista*, de Barcelona, dedicado al tratamiento psicológico, la docencia e investigación en salud mental.

Desde el amplio conocimiento de la intimidad de las personas que le da el hecho de haber ejercido durante más de treinta años como psicoterapeuta individual y grupal, y como guía espiritual, el autor reflexiona sobre la dimensión espiritual del ser humano, buscando la armonía entre espiritualidad y madurez psicológica. Parte de la convicción de que la espiritualidad, como cualquier otra dimensión del ser humano, puede ser vivida en forma sana o insana.

En la vivencia de cualquier experiencia —también de la espiritualidad— están implicados un cúmulo de potenciales psicológicos que, utilizados en su plenitud, dan lugar a que esta experiencia sea plena y eficaz. También puede ocurrir que si alguno de esos potenciales están dañados o no son incorporados a la experiencia, esta resulte inocua, enfermiza o ineficaz. Es más: ¿qué ocurre en la vivencia de la espiritualidad de un sujeto cuando en ella interfiere algún trastorno de personalidad o alguna otra patología mental? Otra pregunta que se hace el autor es: ¿puede decirse que una mayor salud psicológica puede ayudar a una vivencia más

auténtica de la dimensión espiritual del ser humano y, en el caso del cristiano, de la capacidad evangelizadora?

La respuesta del autor discurre en la línea de suponer que se trata de la relación crecimiento psicológico/crecimiento espiritual es de doble dirección y todo lo que ayude a aumentar uno de los dos términos, ayudará al crecimiento del otro.

Rosal parte de un enfoque cristiano, aunque espera que el contenido del mismo sirva en un porcentaje muy elevado para una espiritualidad vinculada a otras religiones, o también al ateísmo humanista.

El libro aborda la espiritualidad en cuatro áreas de la vida (el trabajo, las experiencias comunitarias civiles y eclesiales, las experiencias litúrgicas y sacramentales, y la meditación y la oración), para luego ir desgranando los distintos potenciales psicológicos implicados en ellas. Así, irá abordando los diferentes elementos que constituyen los procesos psicológicos y abogando por implicarlos en la vivencia de la espiritualidad, para dar lugar a lo que el denomina:

- a) Una espiritualidad sensitiva, que implica la inclusión y enraizamiento en ella de los sentidos y el cuerpo
- b) Una espiritualidad inteligente, en la que no estén ausentes los procesos cognitivos propios de una persona adulta, para poder “dar razón de nuestra esperanza”

- c) Una espiritualidad afectiva, en la que no falten la calidez y la capacidad movilizadora de las emociones y los sentimientos
- d) Una espiritualidad valorativa que sepa captar el trasfondo y el atractivo de valores inherentes a la misma
- e) Una espiritualidad comprometida y solidaria, que no se quede en el ámbito interno, sino que se exprese y manifieste en decisiones y actuaciones externas
- f) Una espiritualidad profunda, en la que se dé un auténtico encuentro con el mundo, con el ser humano y con Dios
- g) Una espiritualidad sosegada, que deje margen para la paz y el ocio humanizador

El autor deja claro, en ese recorrido y a partir de citas de los evangelios, que Jesucristo, modelo máximo de espiritualidad para el cristiano, vivió con profundidad todas esas facetas.

Este novedoso enfoque de la espiritualidad desde los potenciales psicológicos, no por ello cae en una psicologización de la espiritualidad, y a la reflexión sobre este peligro dedica el autor las últimas líneas de libro. Tal peligro ha significado que a muchas personas interesadas en los temas de espiritualidad les repela relacionarla con la Psicología. Este libro muestra que la reconciliación y armonización es posible, cuando se reconoce el ámbito correspondiente a cada una de ellas.

COVID-19

Tiempo de interrupción. Reflexiones en cuarentena

Mercedes Arbaiza. Consejo de Dirección de IGLESIA VIVA. Bilbao

El tiempo

Siento que la pandemia nos ha introducido en la máquina del tiempo, evocando la película *Regreso al futuro*, una especie de tobera en la que todo empieza a dar vueltas, y el tiempo se para y se acelera, a la vez. El orden normal de las cosas de repente se ha vuelto loco. El virus ha dado a la vez a la palanca del freno y del acelerador.

Confinándonos. Un parón en nuestra agenda, que parecía intocable. Había una palabra que se repetía en los primeros días. Postpuesto. Postpuestos nuestros planes, nuestros abrazos y nuestros besos, nuestros viajes y encuentros. También nuestras formas de vida. ¿Postpuestas o interrumpidas?

Acelerando el tiempo. La lucha por la vida en esta segunda semana nos enfrenta a la supervivencia y a la muerte. Nuestros amigos, familiares y conocidos están luchando en urgencias. Las morges. Las hileras de féretros. Nuestrxs ancianxs llorando viendo cómo llega su hora. De forma vertiginosa nos enfrentamos a la radicalidad de la vida y de la muerte.

Tomo de Virilo la propuesta de "accidente". Hemos perdido el control de la situación porque no gestionamos el tiempo de las cosas. Vivimos en pánico una vez que, de pronto, no dominamos

el mundo. "La independencia del mundo", que afirma Santiago Alba (*¿Qué nos está pasando realmente?* 17 de marzo de 2020 en *el diario.es*).

Yo diría que estamos viviendo un tiempo de interrupción. Varias voces se han pronunciado en esta dirección en estos días; quizás con otras palabras, pero apuntan hacia lo mismo: el papa Francisco, Reyes Mate, Fernando Vidal, Adela Cortina entre otros. En la interrupción del tiempo, que no suspensión, algo nuevo irrumpe, algo atraviesa la COVID 19, sin que sea propio del virus. Una experiencia disruptiva, que desborda nuestra percepción del mundo, nuestras relaciones con los otros y con nosotros mismos. Se abre un proceso creativo, novedoso y singular. En forma de fisuras o, si quiere, de intersicio. Afecta a nuestras formas de pensar y de valorar, socava algunas de las convicciones que se habían convertido en consignas, prácticas muy interiorizadas que operaban de forma inconsciente. Por ejemplo, la de vivir sin temor a la muerte. O el presentismo como forma de vida.

Me impactó *Joker*. No quiero reconocer el carácter premonitorio al que apunta. Me resisto a que su sonrisa, la de payaso que se ríe del absurdo de la ciudad en la que vivimos, se agigante estos días. Una sensación de distopía brutal. Quizás un tiempo apocalíptico. No sé. Me gustaría entenderlo, pensarlo jntxs.

La angustia de no tener un mapa

Es difícil dar sentido a lo que nos está ocurriendo, entre otras razones, porque no podemos enfadarnos. La ira es una emoción muy política que nos ayuda, paradójicamente, a razonar. La indignación colectiva es un vínculo que nos pone en movimiento, nos proyecta hacia el exterior, sobre las personas o grupos que consideramos responsables del mal causado, por cuanto lo han llevado a cabo

intencionadamente. El 15M nos enseñó que la indignación aporta certezas, no sólo las de un profundo malestar, sino también la seguridad de las causas de la crisis que estábamos viviendo. "Nos han robado la cartera" pensábamos. La ira nos catapultaba hacia un sentido común compartido de restauración de un estado de justicia hecho añicos.

El coronavirus se vive colectivamente como un accidente. Vivimos en *shock* y no hay culpables, al menos aparentemente; no sabemos a quién atribuir la responsabilidad de esta crisis. Es difícil enfadarse. No me refiero, claro está, a ese estado de ansiedad y tensión hacia los vecinos que se saltan el confinamiento (es extraordinario el estado de control policial desde los balcones hacia la calle); ni tampoco a la rabia e impotencia que produce la insuficiencia de mascarillas y de material sanitario. Lo cierto es que no tenemos claro quién y por qué se ha producido esta catástrofe. Las teorías conspirativas van perdiendo sentido al ver la dimensión global de la misma. Nadie se libra. Es una tarea agónica pensar en esta situación.

Quizás, en la primera semana, nos lamentábamos. El postfactualismo del lamento. ¿Acaso no hemos sido capaces de escuchar a los profetas que gritaron en el desierto? Porque ¿en quién confiar en una sociedad atomizada como la post-moderna? Algunos foros militares ya apuntaban el riesgo biológico en el marco de la crisis de la civilización. También Bill Gates reflexionó hace unos años con precisión sobre las posibilidades de una crisis vírica de carácter global, en un vídeo, que estos días se ha hecho viral y que, le está encumbrado como una voz lúcida y socialmente desperdiciada. Pero ¿realmente son el ejército o Bill Gates nuestros profetas? Algunos dirán, los científicos, los saberes expertos. Como si la

ciencia fuera un conocimiento neutro y transparente.

El impacto emocional nos ha alterado profundamente, ha cambiado nuestra percepción de las cosas pero no sabemos como interpretarlo. Estamos sin herramientas. No es posible la ira para restaurar la justicia perdida. No tenemos un mapa que nos oriente.

La UCI

Estos días la UCI es nuestro cinturón de seguridad. Me lo ha explicado bien Alberto Infante, un médico amigo y poeta, experto en política sanitaria. Es el último eslabón en la cadena de cuidados y de seguridad que nos permite no atravesar el umbral de la muerte. Quién haya estado alguna vez en este espacio se habrá dado cuenta que tiene algo de sagrado. Es algo más que una estancia medicalizada con una gran intensificación de conocimiento experto. El ambiente es de silencio y respeto. Se habla bajo. Se respira el cuidado que las enfermeras y médicas brindan a lxs enfermxxs, también la paciente atención a sus constantes vitales. Cuando entras, la atmósfera abre un hueco, un espacio de intersección entre la vida y la muerte, en mitad de la vorágine de los hospitales.

Aguantamos el confinamiento brutal de estas semanas por un objetivo social que hemos aceptado. Hemos sido obedientes y disciplinados porque hemos comprendido, y según pasan los días cada vez mejor, que "todos somos responsables de que la UCI no se sature". Todo lo que hacemos estos días, lavarnos las manos, no besarnos, aislarnos, no vernos entre las personas queridas, tocarnos con la palabra y con la escritura, el teletrabajo, suspender el suministro de cosas, la inmovilidad etc., en fin, todos estos hechos tan disruptivos, son, para la mayoría, la única manera de

sostener ese espacio sagrado al que confiamos la vida en sus más difíciles momentos.

Lxs héroes

Voy a tomar la UCI como metáfora del tiempo/espacio donde se libra la lucha entre la vida y la muerte. Un espacio poblado por médicxs, trabajadoras sanitarias, auxiliares, distribuidores de alimentos, trabajadoras sociales de las residencias, cajeras y reponedoras de los supermercados, limpiadoras, basureros, agricultores y ganaderos autónomos, los vigilantes de la ley. Curioso. Son los perdedores de la crisis del 2008. Quienes han vivido la precariedad, el paro, los ERES, la reforma laboral, se han convertido en héroes y heroínas, exponiendo sus vidas en las zonas de mayor riesgo. Quienes antes se autodefinían como "la clase obrera", y que hoy se reúnen bajo el eufemismo de "clase media trabajadora", personas anónimas que entienden bien la vulnerabilidad. De pronto ya no nos sirven los futbolistas, ni los famosos, ni los presentadores de TV, ni tampoco los *youtubers*. Interesante.

Acabo de leer hoy que algunas corporaciones se suman a este esfuerzo colectivo y solidario. *Movistar* nos ha regalado datos para los móviles, *Inditex* echó atrás su ERTE, *Decathlon* dona todas sus máscaras de buceo como respiradores, *Eroski* se hace cargo de todos los excedentes de los pequeños agricultores de la zona... Quizás haya que pensar que la solidaridad se extiende por todas partes y que sacamos lo mejor de nosotros mismos. O, quizás, también, a la vez, es una reacción ante una amenaza evidente: no sea que "la conciencia de clase", ya olvidada y algo viejuna, vuelva a cobrar vida y dar sentido a una cultura política que ya no responde meramente a los "intereses de los trabajadores" sino a una humaniza-

ción de los vínculos sociales que trasciende el bienestar particular.

Los cuerpos

Los virus nos vinculan corporalmente a todos, a la comunidad, en dos sentidos contrapuestos. A través del miedo. Las enfermedades infecciosas separan cuerpos, verticalizan las relaciones sociales, estigmatizando a los portadores del virus. A través de la empatía con la persona afectada, con la vulnerabilidad del otro. Los cuerpos entonces se acercan estableciendo vínculos más horizontales y comunitarios.

Todas las epidemias generan pánico porque el miedo a la expansión del virus se experimenta en tiempo real. Hacen aflorar el pavor a ser contagiado por "el otro" que es percibido sobre todo como eso, como un cuerpo. El miedo es una emoción que nos protege, porque nos pone en guardia frente a los peligros. Pero también es cierto que cuando se instala socialmente, genera relaciones sociales presididas por la desconfianza. Históricamente hemos aprendido que las epidemias crean una atmósfera propicia para construir la alteridad, cualquier "otro" de origen étnico, social u territorial, se exterioriza; la razón es que nos puede contaminar.

La historia social de las epidemias desgraciadamente arroja como resultado un aumento de las diferencias sociales y, sobre todo, la estigmatización política del grupo portador. Los cordones sanitarios, tan utilizados históricamente como un método de lucha contra las epidemias –aislar y confinar en lazaretos, en hospitales, en barrios– contienen un dedo político legitimado para apuntar hacia alguien, a las personas contaminadas. El peligro real es que los cordones sanitarios se conviertan en cordones sociales, como se demostró con el SIDA y el colec-

tivo gay. También en el caso de la gran huelga de los mineros que bajaron a Bilbao en 1890 con sus demandas –"queremos ser hombres" era el lema de sus pancartas–. Esta expresión de ira obrera que dio origen al socialismo como movimiento social en España, fue la reacción social a las medidas de aislamiento social que les aplicaron con motivo de la epidemia del cólera de 1884. Coincidían con los "cuerpos oscuros, que dan asco" de las familias recién llegadas a trabajar en las minas y las industrias de la margen izquierda del Gran Bilbao. La política higienista, con la mejor de las voluntades, generó auténticos guetos. Se construyó socialmente el cuerpo abyecto, lo totalmente otro, ajeno a la condición humana y, por lo tanto, objeto de políticas de segregación.

En plena irrupción del coronavirus nos alertaron del "peligro chino". La cultura de la alteridad frenó una reacción empática ante una epidemia que fue percibida como "extraña". Entrenados como estamos, en tiempos postmodernos, a la práctica de identificar al diferente, la reacción de Europa al foco de la epidemia de Wuhan fue muy lenta. No nos sentíamos concernidos. Era la suerte de seres ajenos a nuestra civilización.

El virus, sin embargo, ahora campa a sus anchas por el mundo y se contagia con una velocidad inusitada, haciendo imposibles las políticas de aislamiento sobre los grupos contagiados. ¿Recordáis que lejos nos queda la primera etapa de búsqueda del "paciente cero", para seguir su rastro y aislar de la vida social a los contaminados? Hemos pasado a una segunda fase, catastrófica, que nadie deseaba. El coronavirus se ha instalado en la comunidad, superando y borrando entre sus víctimas las diferencias sociales y territoriales. En esta segunda semana de confinamiento, la propagación de la

COVID 19 ha destrozado el contenido social, cultural y territorial de los cordones sanitarios. El 27 de marzo se han contabilizado 25.000 positivos en Nueva York en un día, y 80.000 contagiados en USA en unos pocos días. Sabemos que el número de contagiados se dispararan en los próximos días.

El virus viaja a lomos de los cuerpos jóvenes y sanos, los que más se mueven, y ataca a los cuerpos más vulnerables y, sobre todo, a los mayores. Nos ha cambiado el sentido de las relaciones entre las generaciones. De la noche a la mañana, experimentamos esa sensación de que nuestro cuerpo es portador, y que nuestras acciones, movimientos y prácticas tienen consecuencias en otros, precisamente en los más débiles. Ya no hay un "otro" del que protegerse. El virus nos hace a todos responsables de la vida de ese otro y, especialmente, de las personas mayores, precisamente el sostén de la crisis del 2008. Quizás los jóvenes empiecen a quitarse los cascos y asomen sus cabezas fuera de sus círculos solipsistas. Quizás empecemos a entender corporalmente, una especie de segunda naturaleza, que todas las decisiones individuales tienen consecuencias sobre la comunidad. "El otro" a estas alturas de la epidemia está cerca, es alguien conocido, algún familiar, personas que queremos, un hijo, los padres, mi pareja, amigos. "Lo personal es político" es el lema que desde los nuevos movimientos sociales de los años sesenta (el feminismo y el ecologismo) se propone como guía política. Quizás hoy sea más inteligible.

"O todxs o ningunx"

El coronavirus está en todas partes, tiene una escala global. La experiencia del miedo se ha extendido a todos los grupos sociales, también a los ricos. También necesitan la UCI. Todas las vidas

tienen el mismo valor y, a la vez, a nadie le ha pasado desapercibido que el virus ha podido con la vida del Marqués de Griñón, o de Lorenzo Sanz, expresidente del Real Madrid. O que Esperanza Aguirre y su marido han sido curados en un sistema sanitario en el que todos los hospitales obedecían a principios de universalidad, no mercantiles. Quienes adelgazaron la UCI, porque no entienden de vulnerabilidad, porque se viven infalibles, fuertes y poderosos frente a la adversidad, han tenido que acudir a ella.

La experiencia de la pandemia ha generado una certeza, todos sin excepción somos vulnerables e interdependientes. Cuando hablo de certezas aludo a una suerte de segunda naturaleza, se nos ha incrustado en el cuerpo y pasa a formar parte del sentido común, el *bons sens*, aquellas verdades que damos por supuestas y no están sujetas a controversia.

Los aplausos de las 20h de la tarde se han convertido en la manifestación de las plazas, el encuentro de la comunidad, en todos los pueblos de España, de apoyo a nuestrxs héroes, el personal sanitario. Si no aplaudes te afean la conducta. Es más, nos obligamos unos a otros a salir a los balcones. ¿Alguien se atreve hoy a cuestionar un servicio de salud universal y gratuito? ¿No creéis que por la vía de los hechos el valor de lo público esta saliendo del terreno del debate político y de lo opinable?

No nos podemos salvar "nosotros" solos, como proponían los líderes de la ultraderecha nacionalista. El "nosotros" patriótico de Trump o de Johnson no ha sido operativo. Ha fracasado, aunque lo han intentado. Apenas ha durado dos semanas la propuesta de darwinismo social, que sobrevivan los fuertes y mueran los débiles por mor del bienestar de la economía y de las generaciones futuras. Sacrificar a los ancianos de la comu-

nidad ha sido una de las posibilidades que han barajado. No han podido. La historia les juzgará por ello.

¿No creéis que la comunidad refuerza sus vínculos horizontales, un sentimiento compartido de supervivencia y vulnerabilidad?

El espíritu del 45

Tengo la sensación de que vivimos tiempos similares a *El espíritu del 1945*, magníficamente tratado por el documental de Ken Loach (2013). Algunas expresiones evocan aquel ambiente de la postguerra que impulsó la necesidad de declarar el carácter "universal" de algunos servicios sociales: educación, sanidad y pensiones. Es irónico que se hable de propuestas "creativas" como un *Plan Marshall*, es decir, buscar soluciones en experiencias históricas pasadas, denostadas y olvidadas por el ciclo neoconservador de estos últimos treinta años. Dirigentes ultraconservadores como Trump o Johnson han aprobado planes de intervención económica de corte keynesiano. Antes de ayer, el ex ministro de economía y actual vicepresidente del Banco Central Europeo, Luis de Guindos, proponía como medida la aprobación de un ingreso vital mínimo para la ciudadanía europea. ¿No fue un hombre liberal como Beveridge quien puso las bases de lo que sería el sistema inglés de salud pública? Su doctrina tuvo éxito en el contexto arrasado de la postguerra. En 1945 se percibió socialmente autoevidente que había que garantizar la seguridad a las personas, a todas, "desde la cuna hasta la tumba".

Fue uno de los pilares teóricos del Estado del Bienestar.

¿Quizás hoy estamos más cerca de un Estado de Bienestar Europeo?

Ya sé que precisamente ayer (26 de Marzo de 2020) el norte y el sur de la Unión Europea no llegaban a acuerdos sobre políticas sociales comunitarias. También sé que Antonio Costa, presidente de Portugal no aceptó la política de la culpa y estalló frente el "repugnante" discurso de Holanda.

¿No creéis que estamos interiorizando que "o todxs o ningunx"?

Poesía en cuarentena

Me gustó la solidaridad entre dos fenómenos en principio ajenos que se funden en estos días, la cuarentena y cuaresma, que propone Reyes Mate en su entrevista en *"La aventura del saber"* de RTVE del 19 de marzo de 2020. Se ha escrito mucho en la primera semana de confinamiento sobre lo que significa parar, escuchar, el poder tocarnos con la palabra, el volver a mirarnos sin prisa. El arte, la poesía como forma de expresión ha explotado en unos días muy creativos, de gran sensibilidad social. Un lenguaje muy sensorial que afecta a los sentidos y nos cambia la disposición hacia nosotros y hacia los demás. Jorge Drexler, uno de mis cantautores favoritos, nos brindó en los primeros días la poesía "Codo a codo", una nueva forma de saludo entre quienes nos queremos pero no nos podemos tocar. Una metáfora de cómo nos vivimos estos días.

Bilbao, segunda semana de confinamiento por la COVID-19, 27 de Marzo del 2020.

COVID-19

La pregunta de quienes se han ido y la cultura de la solidaridad

Daniel Barreto. Consejo de Dirección de IGLESIA VIVA. Las Palmas

Los ancianos fallecidos en abandono en las residencias de mayores de España, Italia y Francia durante la crisis de la COVID-19 dejan resonando, bajo su silencio, una pregunta. No es nueva. Lo nuevo es la inesperada dificultad para obviarla. La cuarentena agudiza el oído: ¿Qué sociedad queremos? ¿Hay que resignarse a este orden social como el único posible? Dicho de otra forma: ¿podría darse a medio plazo una reflexión colectiva sobre la sociedad que queremos construir?

Sin embargo, la dificultad para hacer oídos sordos no barre de un plumazo los esfuerzos por desoír la pregunta. Entre los más socorridos figuran las teorías conspiratorias. Una camarilla de seres malignos habría programado la pandemia. Se trata así, mediante una explicación total y simplificadora, de aliviar la angustia ante un suceso de consecuencias tan radicales que exceden nuestra capacidad de reacción inicial. Quienes se adhieren al relato del complot confían en que, aunque sea con fines perversos, alguien habrá al mando. No lejos de la misma causa se aviva el anhelo de un Estado de rasgos autoritarios, un orden donde el estado de excepción se convierta en la forma política incuestionable. La afinidad electiva con la ultraderecha es evidente. Tampoco quedan lejos quienes, desde un esoterismo

cósmico, interpretan que la naturaleza castiga a los seres humanos con el coronavirus por haber roto el equilibrio ecológico. Son ciertamente estrategias míticas para escamotear la pregunta.

Creo que aplicar recetas conocidas tiende a desenfocar lo que está sucediendo. En cambio, la pregunta de quienes se han ido empuja a pensar y actuar de otro modo. Lo que parece recibir una sacudida, al menos por unos instantes, es la superstición del movimiento independiente de la máquina: la irracional producción por la producción, indiferente a la fragilidad humana (de ahí que las teorías conspiratorias en el fondo busquen sustitutos urgentes al poder inexorable del destino).

La pregunta sobre el modelo de sociedad resuena en el protagonismo que ha adquirido la apelación a la solidaridad. Los neoliberales se han quedado con la boca pequeña. De la noche a la mañana, Boris Johnson ha evacuado de su discurso el darwinismo social. De pronto, por la vertiginosa fuerza de los hechos, no parece tan descabellada una planificación racional de la producción. No obstante, ¿qué significa la solidaridad en nuestro modelo social? La crisis descubre que las fuentes culturales de la solidaridad están bajo cero. Lo prueba la inflación del lenguaje bélico: "Estamos

en guerra", los sanitarios son soldados, "el virus es el enemigo". ¿Por qué? La guerra aparece casi como el último recurso que justifica la responsabilidad cívica. La competición económica de todos contra todos ad intra solo se pone entre paréntesis bajo la amenaza del enemigo exterior. Otro tanto valdría decir para la exaltación nacionalista: "Somos un gran país y lo lograremos". Que para garantizar el auxilio de los enfermos y los más débiles sea necesario imaginar un estado de guerra o la grandeza nacional, significa que la integración social pende de un hilo.

En esta situación la Iglesia debería tener como prioridad escuchar la pregunta de quienes se han ido. Contribuir a mantenerla audible en el debate sobre las medidas que afronten la crisis. Antes de que sea traducida sin resto a banderas a media asta y funerales de Estado. Lo propio de la Iglesia en el espacio público no es representar el poder, sino la debilidad. Su culto a la fraternidad con los ausentes puede contribuir a renovar las fuentes de esa cultura de solidaridad que las democracias deben empezar a construir al mismo tiempo que atravesamos la crisis. Una solidaridad no inspirada en la imaginación bélica ni en el nacionalismo, sino en la pregunta de quienes ya no están.

COVID-19

Y en esto llegó el coronavirus: “estado de alarma”, C. Schmitt y la apocalíptica

José A. Zamora. Instituto Filosofía CSIC. Consejo de Dirección de IVIVA

En tiempos de emergencia como los que vivimos resulta imposible no pensar en Carl Schmitt, el jurista comprometido con el régimen nacionalsocialista, de quien tenemos una definición de la figura del soberano de incuestionable actualidad: “el que decide sobre el estado de excepción”. Para este jurista alemán la declaración e implementación de un estado de emergencia o de excepción, en cuya efectiva realización se juega realmente el sentido mismo del concepto de soberanía, sirve al restablecimiento del “orden”. Se trata de algo, por otro lado, comúnmente conocido. El poder soberano suspende el orden vigente y se sirve de todos los medios excepcionales necesarios con el fin de doblegar las fuerzas que amenazan con subvertir o desbaratar ese orden preexistente. Una fórmula ciertamente paradójica: suspender el orden para restablecerlo. Con todo, algo previsto en el propio ordenamiento jurídico, así pues, algo que dimana de él y que, por tanto, no busca su derogación, sino su apuntalamiento.

“Estado de alarma”: orden y excepción

Quizás el actual “estado de alarma” sea un motivo pertinente para reflexionar sobre la relación entre “orden” y “excepción”.

¿Qué tipo de orden (ley) es ese, que necesita ser suspendido o limitado para salvarse? ¿Qué tipo de coerciones visibles e invisibles presiden la normalidad, como para precisar de coerciones extraordinarias capaces de restablecerlas, de reinstaurar su funcionamiento ordinario? ¿Cómo se relacionan lo ordinario, lo cotidiano, la norma vigente, etc. con lo extraordinario puesto a su servicio? ¿De qué manera se inscribe lo extraordinario, lo anómico y la excepción en la normalidad, en el orden vigente? ¿De qué normalidad se trata?

Parece que lo que justifica un estado de alarma o de excepción es una amenaza excepcional, sea esta de carácter político, social o natural. Los poderes extraordinarios asumidos por el ejecutivo responden a la insuficiencia de los poderes "ordinarios" para gobernar y responder a formas exacerbadas de conflicto bélico o político, a profundas crisis económicas o a desastres naturales colosales. La magnitud de la amenaza y, como suele decirse, de los "bienes económicos, sociales o políticos" en riesgo es lo que exige eliminar determinadas limitaciones en el ejercicio del poder o suspenderlas con el fin de proteger esos bienes.

Cuando la amenaza es una pandemia lo que parece amenazado en primer lugar es la salud y la vida de los ciudadanos. Pero junto a eso inmediatamente se ponen sobre la mesa los efectos colaterales igualmente sensibles de carácter económico, social y, quizás, político. La pandemia afecta no solo a la vida individual de determinados individuos con los que el Estado dice sentirse comprometido, sino al "sistema" (sanitario, productivo, comercial, etc.), cuya reproducción y supervivencia también son en buena parte su responsabilidad. La necesidad de intervención parece estar fuera de toda duda. Intervenir para restablecer, si se puede, la situa-

ción ante. Pero ¿de qué situación, de qué orden, estamos hablando?

En las formaciones sociales capitalistas la vida social y su reproducción se organiza bajo dos formas básicas que la aseguran y que al mismo tiempo la supeditan a su propia reproducción: el Capital y el Estado, dicho de manera general y abstracta. Ambas formas poseen un carácter casi natural, es decir, aparecen identificadas con la reproducción de la vida misma de la sociedad y de sus miembros y son percibidas de esa manera. Si exceptuamos ciertos movimientos de contestación y no todos con la misma radicalidad, para la mayoría de ciudadanos no resulta ni siquiera imaginable una reproducción de su vida y de la sociedad diferente de la que proporcionan esas dos formas fundamentales de organizar dicha reproducción, por más que se trate de dos formas históricas y que, solo aceptando que se ha alcanzado el "final de la historia", sería posible pensarlas como insuperables. Evidentemente el vínculo social y la identidad de los individuos también han sido mediadas y organizadas bajo formas específicas como la nación y la industria cultural. Todas esas formas constituyen el entramado estructural y simbólico de las sociedades capitalistas. En todo caso, el propio proceso de constitución de los individuos como ciudadanos va unido a la asunción de la necesidad de reproducir sus vidas por medio de y a través de la reproducción de esas formas sociales en cierto sentido autonomizadas frente a ellos y de las que son dependientes, pero con las que se siente identificados.

Ciertamente, ninguna de todas esas formas ha estado y está libre de conflictos, crisis, conmociones, etc., tampoco de contradicciones internas o antagonismos entre unas y otras. Incluso la identificación de los individuos con esas formas

nunca es total ni está libre de fracturas, sobre todo cuando su mediación coactiva produce efectos dolorosos sobre ellos. Pero hasta el día de hoy se muestran resistentes e insustituibles a través de todas sus crisis, por más que ninguna de esas formas de organización de la vida social ha funcionado y funciona sin exigir sacrificios. Esto resulta más evidente en los momentos de crisis. Sin embargo, también el funcionamiento "ordinario" produce permanentemente víctimas, alienación, explotación, violencia, exclusión, etc., desigualmente repartidas. El juego entre formas de violencia que podríamos llamar estructurales, es decir, que emanan del funcionamiento de las cristalizaciones jurídicas, institucionales y simbólicas de las coacciones sistémicas, y las formas de violencia explícita militar, política o criminal, ha mostrado en el capitalismo una efectividad sin precedentes. En su historia no solo están inscritas las instituciones democráticas y las libertades civiles y políticas, sino también los estados totalitarios y las dictaduras, los procesos de colonización y la violencia bélica. Solo con una dosis inmensa de cinismo sería posible ignorar las pirámides de sacrificio que jalonan la historia de las formas Capital, Estado y Nación desde hace siglos a nivel mundial.

Pero no cabe duda que la múltiple crisis (económica, de reproducción/cuidados, ecológica y política) que se hizo visible en el crash de 2008 ha supuesto una de las "pruebas de estrés" más contundentes para la reproducción de estas tres formas de organización de la vida social propias de las formaciones sociales capitalistas. La reacción a escala planetaria ha tenido una prioridad fundamental: apuntalar esas formas como modo de evitar el colapso. Pero afrontar esa múltiple crisis preservando dichas formas no solo ha agudizado su carácter coactivo y

ha aumentado los sacrificios exigidos, además la reproducción del Capital, del Estado y de las fronteras nacionales bajo las nuevas condiciones resultantes de la crisis tampoco ha conseguido eliminar completamente la amenaza del colapso económico, estatal o nacional. Al contrario, su capacidad para asegurar la reproducción de la vida en condiciones de dignidad, igualdad y sostenibilidad se reduce aceleradamente. La destrucción ecológica y el crecimiento del contingente de humanidad "sobrante" son los efectos más impactantes de esta combinación entre el agotamiento de las formas Capital, Estado y Nación y su sostenimiento a toda costa.

¡Y en esto llegó el coronavirus!

La aparición de la pandemia en este horizonte recuerda una de esas escenas de las películas de Rocky en las que Sylvester Stallone se retira prácticamente noqueado a su rincón y su coach, después de pasarle un paño por la cara y un darle un par de masajes rápidos, lo lanza de nuevo al ring diciéndole "acaba con él". Quizás la comparación sea exagerada, pero eso solo lo sabremos después. En todo caso, la alarma está más que justificada, aunque solo sea por la amenaza real que supone para un número tan importante de individuos y el coste que tendrá en vida humanas. Pero, además, están en juego muchas más cosas. La fragilidad de las principales formas de organización de la reproducción social afectadas por la última crisis ha hecho temer lo peor y extendido la incertidumbre y el miedo. Esto se evidencia en las medidas que trascienden el ámbito de lo sanitario. No solo se trata de dar respuesta a la pandemia, sino también a sus efectos colaterales. Por eso dar visibilidad a la capacidad de decisión soberana ha exigido una escenificación y una ges-

tualidad específicas. El Estado tiene que mostrar que puede estar a la altura del inmenso reto y que la concentración de poder que reclama responde a su capacidad de acción. "La situación es grave, pero podemos afrontarla". Todos unidos, como en los grandes momentos épicos. Hay que mostrar "liderazgo". Y el resto ha de "movilizarse", aunque eso suponga para la gran mayoría "permanecer quieto". Lo dicen claramente las consignas: "Quédate en casa", "Obedece a las autoridades", "No te hagas demasiadas preguntas", "Confía en el gobierno, en los expertos, en la policía", "Colabora en el control de tus conciudadanos", "Sé solidario sin arriesgarte", "Déjate guiar por los que saben". Más allá de cumplir con estas consignas, no es el momento de los ciudadanos, sino de los expertos, las administraciones y los informadores. De este modo, el despliegue de medidas de emergencia acompañado de gran aparato mediático invisibiliza las causas estructurales de la pandemia, sobre las que viene advirtiendo, entre otros, el biólogo evolutivo Rob Wallace (Big Farms Make Big Flu), así como los nexos estructurales entre las limitaciones de la capacidad de intervención y los procesos de crisis estructural que han precedido a la situación de emergencia. Parece que de lo que se trata, como en todos los estados de emergencia, es de establecer una clara línea amigo-enemigo: aquí la sociedad – ahí el virus. Y estamos en guerra. ¿Contra quién? Contra un enemigo exterior. Como si la naturaleza no estuviese mediada por los procesos sociales desplegados en su dominación y explotación. Como si la pandemia no tuviera nada que ver con dichos procesos.

Con todo, la capacidad de acción del gobierno es la que es. Y pronto se ha ido viendo que el rey está, si no desnudo, como dice el cuento, sí medio desnudo.

La "soberanía" ya no es lo que era o lo que decía ser. Incluso a nivel sanitario la capacidad de respuesta evidencia limitaciones importantes. Limitaciones que, en muchos países como el nuestro, están asociadas al agotamiento de las formas capital, estado y nación revelado por la crisis y de las estrategias empleadas para apuntalarlos. ¿O de dónde proceden las fragilidades del sistema sanitario o de los servicios de atención a los ancianos? Y esto solo es una parte del problema si pensamos en los efectos económicos de parón de una parte importante de la actividad económica. Pronto podemos vernos imitando al barón de Münchhausen intentando sacarse a sí mismo de una ciénaga tirando de su coleta, atrapados como estamos en un círculo vicioso difícil de romper entre crisis y endeudamiento. No pretendo ser agorero, pero si la crisis se agudiza no deberíamos minimizar el peligro de la tentación autoritaria. No son pocos los que señalan que la gestión de la pandemia se está convirtiendo en un campo de experimentación privilegiado de infinidad de instrumentos de control y gobierno autoritario, cuyo impulso viene de lejos y que van a poseer un recorrido mucho mayor a largo plazo. La alianza sobre la estrategia de fondo, más allá de las luchas por la hegemonía en su gestión, entre Silicon Valley y Shenzhen apuntan en esa dirección.

Retardar el final o interrumpir el sufrimiento: una defensa de la apocalíptica en tiempo de cólera

Y esto nos devuelve de nuevo a un personaje como Carl Schmitt y su defensa del "estado de excepción". No deja de tener interés recordar que el modelo que servía a Schmitt para pensar la figura del soberano que declara dicho estado provenía de la tradición cristiana, en concreto, de una enigmática figura que apa-

rece en el llamado "pequeño apocalipsis" de 2 Tes. 2,1-12: el katéchon, alguien o algo que retrasa la aparición del Anticristo y el final de la era presente. En las visiones apocalípticas el Mesías llegaba para doblegar al poder enfrentado al reinado de Dios, al poder que propaga la injusticia con toda la secuela de sufrimientos y atropellos que ella produce. San Pablo habla de algo que retarda la aparición de Anticristo y, con ella, la llegada del Mesías, para dar razón del retraso de la parusía, que es lo que preocupaba a los tesalonicenses. En la lectura política de Schmitt el "retardador" es una fuerza de contención, de defensa del "orden" vigente, que pospone la contienda última y decisiva. Lo que Schmitt tenía en mente por encima de todo era la necesidad de aplazar el final, de aplazar la contienda revolucionaria, de neutralizar la posibilidad de una subversión radical del orden establecido. El apocalipsis se vuelve superfluo o sólo posee significación como amenaza permanente, identificado con las fuerzas revolucionarias que, con su existencia, legitiman y dan sentido a la voluntad de potencia, de permanencia de la dominación y, en su caso, a la aplicación del "estado de excepción" para restaurar el orden amenazado.

Si para la apocalíptica judía y cristiana el anhelo de un acortamiento de la espera tiene su razón de ser en la situación de opresión y sufrimiento injusto que ha de cancelar el Mesías, en definitiva, en la exigencia de un final de la opresión, para Schmitt la apuesta por el katéchon se funda en una opción a favor de un Estado que administra y controla con mano férrea el conflicto. No existe en absoluto un anhelo de algo nuevo que interrumpa el curso doloroso de la historia. Pero si algo tiene claro la apocalíptica es la complicidad del "orden vigente" con la injusticia.

Y, por tanto, que solo gracias a la obnubilación que se apodera de nuestras mentes y corazones puede ese orden enmascarar su excepcionalidad. Nadie lo ha expresado de manera más incisiva que Walter Benjamin: "la tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en que ahora vivimos es en verdad la regla." Lo que distingue a la apocalíptica de otras formas de expectación salvífica es la radicalidad de la crítica de lo existente y el carácter revolucionario del nuevo comienzo. Frente a la excepcionalidad que se ha convertido en norma y que, por tanto, oculta su lado oscuro, la injusticia que la constituye, la apocalíptica asume la tarea de "promover el verdadero estado de excepción", como dice el mismo W. Benjamin.

A los ojos de los apocalípticos las potencias a las que se ven enfrentados se encuentran en el punto más elevado de su poder (destructor). Sin embargo, la apocalíptica piensa juntos la plenitud de poder y el desmoronamiento. En ello consiste precisamente su carácter desenmascarador de la realidad que expresa la propia palabra apocalipsis (lit., revelación). Mostrando las consecuencias últimas de la situación presente el profeta apocalíptico la "desvela" en su verdadera realidad. El apocalíptico describe su presente iluminándolo desde las consecuencias últimas inscritas en él. El punto de fuga al que apunta la historia de dominación abandonada a sí misma es la aniquilación total. Al mostrar esta vinculación entre dominación y destrucción, que toma completamente en serio esa dominación y al mismo tiempo la desautoriza, desposee a sus promesas de felicidad y plenitud de consistencia. Pero va más allá. Lo que realmente revela el apocalipsis es aquello que para la mayoría todavía sigue oculto: la posibilidad de destruir al poder destructor, el nuevo comienzo.

Así pues, esta forma de ruptura y quiebra entre lo antiguo y lo nuevo no cancela ni el compromiso ni la ética. No convoca a una contemplación pasiva del abismo dulcificada por la seguridad de un final feliz. Muy al contrario, la vinculación de ética y escatología es constitutiva de la apocalíptica. La expectativa del final es la que confiere a la ética y a la política un sentido justamente en medio de una situación desesperada, porque contribuye a relativizarla radicalmente sin enmascarar su seriedad y, por tanto, la seriedad de la lucha. No consiste en espectacularizar la catástrofe ni en especular sobre el más allá, sino en ofrecer orientación para el más acá, es decir, en motivar para un comportamiento que sabe de la seriedad del momento y de la necesidad de una praxis radical ante un tiempo extremo y escaso. Las situaciones de crisis histórica son las que exigen nuevas y dramáticas formas de orientación. Es en tiempos tensionados hasta el desgarrar en los que surgen los movimientos apocalípticos y las expectativas mesiánicas. En ellos no se trata tanto de instrumentalizar la crisis para fines espurios, cuanto de desentrañarla para transformarla radicalmente. Hay que nombrar los peligros, desvelar las conexiones de la catástrofe amenazante con la normalidad injusta, desenmascarar la falsedad de la situación. Pero también hay que abrir horizontes de redención, alimentar la

resistencia y la esperanza al límite con la muerte. Por eso la cuestión fundamental que hierve en el interior de la apocalíptica está referida al destino de las víctimas. La pregunta capital es: ¿qué es de los que son aniquilados? Las esperanzas de redención no tienen otro referente sino las víctimas. Acabar con su sufrimiento es el imperativo de la acción inaplazable.

De ahí la urgencia. No queda tiempo. Hay que decidirse. Esto no puede seguir así, no va a seguir así. El tiempo se acaba, se convierte en plazo: bien como plazo de gracia o como último respiro. En todo caso, el mundo se queda pequeño. Deja de ser patria, de ser hogar. La apocalíptica es una experiencia de extrañeza extrema, de exilio, de desplazamiento por el desierto. La patria no es el país en el que se está desde siempre, sino al que se llega, al que se llegará. «La patria/hogar es haberse puesto a salvo», dicen Horkheimer y W. Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*. Por eso, el anuncio apocalíptico cuestiona radicalmente la pretensión de totalidad y verdad de lo que hay. Con él quedan desmentidas todas las consignas de *pax et securitas*, desenmascaradas como ideológicos encubrimientos de las relaciones de dominación. En las quiebras y grietas que ellas producen intenta leer los signos de algo nuevo, por muy frágil que pueda parecer, en lo que se anuncia la posibilidad de escapar al destino.

COVID-19

Pandemia social

Sebastián Mora Rosado. Consejo de Dirección de Iviva. Madrid

El último informe Foessa (2018) analizando los datos de exclusión social desde el año 2007, antes de la llamada Gran Recesión, hasta nuestros días alertaba del escenario de extrema fragilidad social de nuestro Estado. En un contexto de crecimiento económico y de reducción del desempleo, más de ocho millones de personas, aproximadamente el 18% de la población, vivían una condición social precaria. De estas, cuatro millones vivían en una situación de exclusión severa (el 8,8% de la población). Con este panorama social, Cáritas y la Fundación Foessa planteaban el riesgo, para estas personas, de afrontar una nueva crisis social y económica. Pues, sin duda, una nueva crisis ha llegado. Ha aparecido por caminos nuevos y con procesos imprevistos. Sin embargo, los escenarios inesperados mantienen una constante: acaba impactando con mayor dureza sobre los colectivos y personas más vulnerables. Podemos, con Benjamin en su Tesis VII *Sobre el Concepto de historia*, caer en la cuenta de que “la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla”.

En el 2008, al comienzo de la crisis, era común escuchar: la crisis afecta a todas las personas. Observación que, en cierta me-

dida, era cierta. En un primer momento la crisis tuvo un impacto generalizado, pero inmediatamente empezó a concentrar sus efectos en las personas más vulnerables. Todos los estudios, la experiencia de las organizaciones sociales y el compromiso del voluntariado así lo pusieron en evidencia. Si analizamos los datos sobre pobreza y exclusión social se advierte este proceso de manera nítida. Al comienzo de la crisis, en el año 2007, la población integrada era del 49%. Es decir, las personas que tenían una vida estable en lo social rondaban el 50% de la población. En el otro polo de la estructura social, el 6% de la población vivía en condiciones de exclusión severa. Sin duda, la crisis afectó a estas personas que vivían en una situación estable haciéndoles caer a una situación de mayor precariedad. Sin embargo, si observamos los datos de 2018 vemos como las personas que viven en situación de integración plena están casi en el 49%, dato previo a la crisis, pero las personas en exclusión severa están dos puntos y medio por encima (8,8%). La normalidad llegó para los "integrados", pero para los más vulnerables la brecha se amplió. La exclusión se hizo más extensa, más intensa y crónica. Mostrando, una vez más, el efecto contracíclico de la exclusión social: en periodos de bonanza se recupera muy poco, y en escenarios de crisis se amplía muchísimo.

En aquellos años, líderes políticos de grandes estados proclamaban la necesidad de "refundar el capitalismo" y aprovechar aquellos tiempos inciertos para hacer emerger una nueva forma de vida social y económica. Por otro lado, la ciudadanía se volcó en ayudar a las familias y las personas empobrecidas haciendo sonar con una nueva solidaridad. Ambos discursos los estamos escuchando diariamente en boca de políticos, intelectuales y opinadores de lo social. No hace muchos años, sin confinamiento físico aplau-

díamos a otros héroes que gastaron su vida ayudando a las víctimas de un sistema que expulsa y empobrece a los frágiles. El COVID19 nos sitúa en otro tiempo, en otra crisis, en otros planteamientos... pero para los más excluidos sigue siendo la regla, es lo de siempre con otras manifestaciones.

La "crisis del coronavirus" afecta a toda la población. Todas las personas estamos expuestas al contagio, todas las familias estamos soportando el confinamiento y, además, el impacto social y económico afectará a todo el estado. Sin embargo, desde el punto de vista sanitario, el virus afecta más agudamente a los colectivos más vulnerables por edad o por enfermedades previas. El impacto sobre las personas mayores está siendo de una intensidad extraordinaria. Contemplar día tras día la situación de las Residencias de mayores, la exclusión de ingresos en las UCIS de manera generalizada únicamente por motivos de edad, la situación de soledad en el proceso de morir y la ausencia de despedidas están suponiendo un dolor infinito. Como sociedad no podemos pasar por encima del sufrimiento amontonado, de personas de toda edad y condición, en las morgues de campaña. La memoria deberá ser nuestra compañera para no escapar hacia el futuro de manera apresurada.

Esta vulnerabilidad biológica va acompañada de una intensa vulnerabilidad social. La pandemia vírica es también una pandemia social. La red EAPN (European antipoverty network) en España en una encuesta realizada en estos días alertaba de la máxima vulnerabilidad que están sufriendo colectivos muy diversos pero unidos por la exclusión social: "Personas sin hogar, desempleadas por la crisis, familias numerosas y monoparentales en situación de pobreza, personas con discapacidad y/o dependencia, per-

sonas con enfermedad mental, población inmigrante o refugiada en situación vulnerable, población gitana en situación de vulnerabilidad, personas que se dedican a la prostitución, las personas reclusas y las personas con problemas de drogodependencia por la dificultad para mantener el tratamiento". Personas que conforman un "verdadero ejército" abandonado en tiempos de guerra contra la COVID-19. Personas confinadas en pocos metros cuadrados, sin posibilidad de una alimentación mínima, con dificultades inmensas de acceso a tratamientos específicos, con una incertidumbre vital penetrante, sin posibilidad de conseguir unos ingresos mínimos...

A todas las personas nos afecta la situación –al igual que la crisis del 2008– pero con diferente intensidad sanitaria y social. Además, si no ponemos nuestra atención en las personas más frágiles y excluidas para ellas la recuperación –al igual que en el 2008– será improbable. La salud es la **prioridad** en estos momentos, pero para los cristianos, el **primado** sigue siendo de los pobres, los frágiles y vulnerables que son sacramento del Dios de Jesucristo. La "via caritatis" en periodo de confinamiento sigue viva, "modo catacumba", y nos sigue llamando desde los márgenes para acompañar, aliviar y desterrar el sufrimiento innecesario.

COVID-19

¿Cómo está viviendo la Iglesia de Japón la pandemia del COVID-19?

Marcel·lí Fonts. Misionero claretiano en Nagoya. Japón

En primer lugar intentaré describir brevemente la situación actual de Japón en relación a la pandemia del coronavirus, para poder situar la respuesta de la Iglesia de Japón en el contexto en el que vive la sociedad japonesa. Evidentemente, la situación que describo se basa en mi experiencia personal que, aunque muy limitada, procuraré que sea lo más objetiva posible.

Hasta ahora según la información que se ha ido dando por las instituciones gubernamentales y los medios de comunicación, la pandemia ha estado bastante controlada.

A 30 de Marzo los casos positivos declarados de contagio han sido 2707, incluidos los 700 del crucero Diamond Princess, que estuvo en cuarentena durante dos semanas del mes de febrero a las afueras del puerto de Yokohama. Las muertes registradas por coronavirus hasta el 25 de Marzo son 66. En realidad resulta difícil saber el número exacto de personas fallecidas por el coronavirus porque la información que dan los medios de comunicación es muy escasa con relación al número de muertos.

Hasta ahora el gobierno de Japón, para poder mantener la realización de los Juegos Olímpicos este próximo verano, no parecía muy interesado en transmitir a la gente el peligro que supone la pandemia del covid-19. Espero que una vez tomada la decisión de posponerlos hasta el verano del 2021, la comunicación de la situación de la pandemia en Japón sea más transparente y fidedigna. Viendo la televisión tengo la impresión que en las noticias se habla más de la situación de la pandemia en otros países que en el mismo Japón.

En realidad el gobierno de Japón hasta ahora no ha decretado medidas drásticas. Fundamentalmente la estrategia seguida se ha basado en pedir a la gente que se restrinja voluntariamente. La palabra más usada es "jishuku" que significa auto-confinarse.

A principios de marzo se cerraron las escuelas y universidades, adelantando la vacaciones de primavera que tienen lugar desde finales de marzo a principios de abril. Se suspendieron también todas las actividades deportivas y eventos sociales que conllevan aglomeración de gente. La gente ha continuado yendo a trabajar como siempre. Por tanto los transportes públicos de las grandes ciudades han continuado abarrotados de gente a mas no poder en las horas punta. Y a pesar de ello el contagio no se ha extendido exponencialmente como en otros países.

Es difícil explicar la contención de la pandemia del covid-19 en un país tan cercano a China en el que se dieron casos de contagios desde el principio, y con una de las mayores densidades de población en las grandes ciudades, sin que haya sido necesario tomar medidas drásticas de contención.

Dos aspectos que pueden ayudar a comprender esta situación son de tipo cultural. La tradición cultural japonesa

hace que el contacto físico en las relaciones humanas sea mucho más limitado que en nuestras sociedades. Es costumbre saludar a la gente con una reverencia más que con un apretón de manos.

Por otra parte está muy extendida en Japón la costumbre de usar mascarillas con motivo de cualquier resfriado, gripe o alergias, que ha hecho que una gran parte de la población ha estado usando mascarillas desde el comienzo de la aparición del coronavirus en Japón.

Por lo que me consta, no se han estado realizando muchas pruebas de coronavirus entre la población. Los controles principales se han hecho a base de tomar la temperatura de todas aquellas personas que llegaban del extranjero y de los que acudían al médico y a los hospitales.

Pero como elemento positivo en esta crisis hay que reconocer que ha puesto énfasis especial desde el principio en detectar los focos de infección haciendo un seguimiento personalizado de todos los que han estado en contacto con los contagiados.

Pero hasta ahora no se ha decretado ningún tipo de confinamiento fuera de aquellas personas que han dado positivo.

En estos últimos días ha habido nuevos brotes de contagio, todavía en número reducido, con lo cual, sobre todo en la ciudad de Tokyo, se está hablando ya de la posibilidad de un posible confinamiento y de normas más estrictas para hacer frente a la pandemia.

Según las noticias de la televisión se han incrementando últimamente bastante las pruebas del coronavirus. Con lo cual es de suponer que van a aparecer más casos positivos y que se tendrá un mejor conocimiento de la situación de contagio entre la gente.

En realidad en Japón actualmente estamos en una situación de incertidumbre ante la crisis del covid-19 y las múltiples

consecuencias económicas que puede implicar en el futuro.

Estos nuevos casos de contagio que han aparecido últimamente, todavía en cifras relativamente bajas, ¿son indicios de que la pandemia se está haciendo presente en toda su crudeza y rapidez?

Me da la impresión que todavía se espera poder mantener bajo control la epidemia, como hasta ahora, sin necesidad de decretar medidas más restrictivas.

Mi impresión personal es que mucha gente en Japón no es todavía del todo consciente de la gravedad del coronavirus. La gente hace vida bastante normal (eso sí, la mayoría de la gente con mascarilla) y se mueve sin grandes restricciones con un cierto auto-control. Pero hace un par de días que ha habido un caso que puede cambiar esta situación. Hasta ahora el covid-19 en Japón no tenía prácticamente ni cara ni nombre japonés. Pero acaba de morir por coronavirus uno de los comediantes más famosos y populares de Japón, Ken Shimura, que ha fallecido después de 10 días de dar positivo. Creo que a mucha gente esta muerte inesperada les ha abierto los ojos sobre la gravedad que comporta la infección del coronavirus.

La respuesta de la Iglesia de Japón ante la crisis del coronavirus

Desde el momento que se cerraron las escuelas y se suspendieron todos los eventos públicos que suponían aglomeración de gente, se suspendieron también en todas las parroquias las misas del domingo y todas aquellas actividades que podían dar lugar a una cierta aglomeración de personas.

La celebración de las misas dominicales se suspendieron al principio durante dos domingos del mes de marzo, pero después esta suspensión se ha alargado hasta finales de marzo.

La aplicación concreta de esta suspensión se dejó al criterio de cada diócesis, y en algunas diócesis incluso se delegó la decisión a cada parroquia.

Hemos entrado ya en el mes de abril a las puertas de la celebración de la semana santa. De momento el gobierno japonés mantiene las fechas del comienzo del curso escolar tal como se acostumbra a hacer cada año, pero ha dejado abierta la posibilidad de un retraso en caso de que el incremento de nuevos casos de contagio en los próximos días sea muy fuerte.

En las parroquias estamos preparando la celebración de semana santa y pendientes de reanudar la celebración de las misas dominicales.

No hace falta decir que esto lo tenemos que hacer teniendo en cuenta las normas básicas para hacer frente al covid-19, como son evitar las aglomeraciones de gente, guardar las distancias requeridas entre las personas, usar mascarilla y desinfectarse las manos a la entrada de la iglesia y desinfectar los diversos locales en los que tenga lugar la celebración.

El consejo pastoral de cada parroquia deberá discernir la manera más apropiada de hacerlo. Por ejemplo, a nivel diocesano se sugiere la posibilidad de incrementar el número de misas para que se puedan celebrar en grupos más reducidos y guardando las distancias necesarias entre los asistentes.

En principio se han suspendido durante la semana santa todas las procesiones litúrgicas y todos aquellos movimientos innecesarios dentro de cada celebración. Incluso se aconseja no cantar en las celebraciones para evitar de esta manera una mayor propagación del virus.

Junto con estas normas se hace un llamamiento a los católicos a repensar la propia fe y la manera de vivirla dentro de la sociedad que vaya más allá de esta crisis del coronavirus.

De todas maneras, como durante estos últimos días ha habido un incremento de casos positivos, sobre todo en Tokyo, ya se está hablando a nivel de gobierno de la posibilidad de decretar unas normas más estrictas de confinamiento, y de retrasar por una semana o quince días el comienzo del curso escolar, esto condicionaría también la celebración de la semana santa en cada diócesis y en cada parroquia.

La situación cambia cada día que pasa y el incremento de casos puede resultar exponencial en pocos días.

Es con esta incertidumbre que nos estamos preparando para celebrar la semana santa del año 2020 en cada una de nuestras parroquias, aquí en la ciudad y la diócesis de Nagoya.

Nagoya, 1 de abril del 2020

COVID-19

Democracia en incertidumbre

Carlos García de Andoin. Consejo de Dirección de IGLESIA VIVA.

Covid-19. Ni nuestras sociedades ni nuestros sistemas de protección y defensa habían previsto el riesgo de una pandemia así. Es más, conatos víricos precedentes como la gripe A en 2009, nos habían llevado a la conclusión más escéptica. Las alertas médicas, en aquella ocasión, resultaron alarmistas, y al final, todo quedó en cientos de miles de vacunas inservibles en almacenes, mientras la farma-industria hacía un buen negocio a cargo de las cuentas públicas. Tanto decir "que viene el lobo" que, como no llegó, nadie dio crédito a la amenaza, siquiera cuando, hace dos meses, esta hacía estragos en China.

Desconocíamos que el combate de una pandemia de estas características pudiera exigir la reducción drástica de la interacción social y la hibernación de la movilidad social. Que pudiera dictar el confinamiento en nuestros hogares e incluso el apagón total de la actividad productiva. Que estas medidas hubieran de prorrogarse por semanas, incluso meses. Que el virus pudiera repuntar, incluso que pueda cronificarse. No imaginábamos que un virus silencioso e invisible pudiera poner en jaque no sólo el sistema sanitario, sino la economía y el empleo. También el sistema político. Porque las infecciones de la covid-19 alcanzan a la democracia: en la pugna por la hegemonía geopolítica; en la crisis

de legitimidad de la democracia; en el proceso de construcción de la Unión Europea; y, finalmente, en el tránsito a una nueva manera de comprender la política en contextos de complejidad e incertidumbre.

Probablemente, al modo como la II Guerra Mundial o la caída del muro de Berlín constituyeron reconfiguraciones históricas del orden mundial, la Covid-19 puede convertirse en otro gozne semejante. No sólo por los profundos impactos políticos, económicos y sociales que tendrá en todo el mundo, sino por el papel acelerador hacia un nuevo orden geopolítico, en el que China acabe tomando el relevo a los EE.UU. en el liderazgo mundial. Paradójicamente, el país que ha incubado el coronavirus, puede terminar siendo el gran beneficiado de esta crisis en términos de posicionamiento hegemónico global.

Pero de modo más crítico, la Covid-19 agrava el diagnóstico de una política occidental aún en la UCI. Lejos de avanzar en la inmunización frente al populismo de ultraderecha, actúa temerosa al contagio de este virus propagado durante la pasada década por las políticas de austeridad. La política democrática no ha salido aún de la crisis de representación que, entre nosotros, emergió el 15-M. Ante la recesión de 2008 los Estados democráticos quedaron debilitados por la globalización neoliberal y se revelaron impotentes para proteger a sus ciudadanos en contextos de vulnerabilidad. El coronavirus, una década después de la gran recesión, pone de nuevo al Estado democrático ante el desafío de su capacidad y de su utilidad para cuidar, proteger y defender a sus ciudadanos. Si nuevamente fracasa, la ciudadanía puede acabar por volver su mirada al modelo autoritario. Si algo ha demostrado China en esta crisis, a tenor de los epidemiólogos,

es que su draconiana actuación ha sido efectiva para combatir el coronavirus. Ha acabado siendo el modelo seguido por los países democráticos. Incluso, veremos que en la lucha por eliminar los riesgos de repunte emularemos los métodos de control físico de población y uso masivo de datos personales, más propios del estado Leviatán.

En tercer lugar, la legitimidad de ejercicio de la democracia ante sus ciudadanos no sólo depende de la efectividad del confinamiento para "aplanar la curva" del contagio y de los fallecimientos, sino de la capacidad de crear ese escudo social de la actividad económica, del empleo y de los sectores más vulnerables de la sociedad. En esto se la juega la Unión Europea. Porque esta acción protectora del Estado sólo es posible inyectando recursos a las empresas y a las familias; por tanto, con endeudamiento público. Compartiendo moneda y mercado únicos, es necesaria la actuación conjunta y solidaria de la Unión Europea. De lo contrario nuevamente pagaremos un precio abusivo por el dinero. No parece, hasta el presente, que los ricos del Norte estén por la labor. Sin embargo, ahora, con Francia e Italia de nuestro lado, la lucha va a ser bastante más equilibrada que aquella que Alemania, con prepotencia, libró frente a la Grecia. Esta es una nueva prueba para la UE. Si se impone la ley de la jungla el proyecto europeo quedará gravemente afectado de neumonía bilateral.

En cuarto lugar, la crisis de la Covid-19 es probablemente un icono de las nuevas problemáticas globales con que nos vamos a topar en el siglo de la digitalización, la inteligencia artificial y el cambio climático. Nos parecía poco creíble que un virus silencioso e invisible pudiera resultar terriblemente destructor. Irreal también el llamamiento a combatirlo con

pacífica e inofensiva vida monástica: reclusión, lavarse las manos, sobriedad relacional, madurez emocional, horarios ordenados, vida esencial. Una crisis de estas características nos desvela la naturaleza de los nuevos problemas que hacen vulnerable a la especie humana en la era de la crisis ecológica. También nos revela la estrechez e insuficiencia de la vieja política, incapaz de gobernar en condiciones de complejidad, volatilidad e incertidumbre. Son necesarios nuevos modelos de acción de gobierno mucho más interdependientes en la relación con su sociedad, sus instituciones y sus profesionales. Acción de gobierno entre Scila y Caribdis, que no debe subestimar los riesgos, pero que, a su vez, debe correr riesgos. Una política que más allá de modelos burocráticos y racionales, debe contar con las emociones, los miedos, la confianza y la esperanza de sus ciudadanos. Que debe hacer pedagogía social. Con complejos procesos de información y comunicación multidireccionales y cacofónicos, en los que debe tomar la iniciativa. Complejos procesos de implementación de las decisiones, así como acierto y

eficiencia en su ejecución administrativa, su logística.... Modos de liderazgo en crisis que han de transitar hacia una gobernanza multinivel (local, autonómico, estatal, regional y global) con modelos de gobernanza más cooperativa.

Ante estos escenarios la alternativa del populismo es la simplicidad y en último término la vieja fórmula autoritaria. De la crisis de representatividad del sistema político democrático se sale demostrando que la democracia es el mejor sistema para la gobernanza de sociedades complejas y libres en estado permanente de incertidumbre. Ello necesita un tránsito crítico: de una democracia física -newtoniana- a una democracia neurológica.

En fin, la pregunta es si al término de esta crisis se autolegitima la narrativa autoritaria, nacionalista y darwinista o aquella -que creemos antropológicamente superior- que revaloriza el conocimiento cívico y científico, las instituciones comunes y la gobernanza con conciencia de interdependencia global. ¿Populismo nacionalista o estado social y democrático de derecho?

iglesia viva

pensamiento crítico y cristianismo
revista trimestral fundada en 1966

Cuando imaginábamos este número sobre el transhumanismo nada hacía pensar que viviríamos una crisis global a consecuencia de la COVID-19. Mientras reflexionábamos cómodamente sobre las posibilidades de evitar la enfermedad y la muerte, gracias al poder de la ciencia y la tecnología, hemos descubierto que somos más vulnerables y más mortales que nunca. Un simple microorganismo de 50 millonésimas partes de milímetro, totalmente invisible, ha hecho tambalear el mundo entero, y poner en el centro el valor de la vida y las relaciones sociales.

En este momento el número tiene más sentido aún que cuando lo programamos. Por eso lo presentamos hoy, aunque añadiendo una sección con reflexiones sobre la COVID-19, que es un avance de lo que serán nuestros próximos números.

Nos gustaría ayudar a interpretar y hacer inteligibles a nuestros lectores y lectoras los signos de este tiempo de pandemia, de contagio, de desafío y de desconcierto. Queremos hacerlo siendo fieles a nuestro lema: pensamiento crítico y orientación cristiana esperanzada y comprometida.

EDITA:

© Asociación IGLESIA VIVA

ENTIDAD GESTORA:

ADG-N Publicaciones

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

Apartado 12.210 46080 VALÈNCIA

Tel.: 96 362 25 32

E-mail: iviva@iviva.org

<http://www.iviva.org>

Precio de este ejemplar:.....12 €

