

UNA MIRADA PANORÁMICA Y SIMBÓLICA SOBRE EL TRANSHUMANISMO

CARD. GIANFRANCO RAVASI
Dicasterio Pontificio para la Cultura

Goethe en una carta de 1825 a su sobrino, Alfred Nicolovius, acuñaba un vocablo curioso destinado a definir el futuro que estaba surgiendo: *veloziferisch*, «velocífero», un cruzamiento entre «velocidad» y «Lucifer». Y lo describía como un tiempo que «no deja madurar nada, donde el momento siguiente se traga completamente al anterior». Será precisamente la meta hacia la cual tenderá la tentación de Mefistófeles para con Fausto, aunque al final aspirará a un «momento hermoso» y perfecto, en la práctica a la eternidad, que no tiene ya la amargura de la disolución del pasado ni la pesadilla del futuro¹.

1. LA POSTMODERNIDAD

Así pues, el neologismo del gran poeta alemán bien podría clasificar el frenesí de la sociedad y de la cultura contemporánea, ansioso por dejar atrás los caminos tradicionales introduciendo una especie de *mantra* lingüístico, expresado con el adverbio latino *post-*. Una especie de antecedente del post-/transhumanismo fue, en torno al ya mítico Sesenta y ocho, la postmodernidad, analizada por primera vez de manera sistemática en 1979 por Jean-François Lyotard en su conocido ensayo *La condición postmoderna* y profundizada en múltiples estudios posteriores, como *El fin de la modernidad* por Gianni Vattimo (1985) y, finalmente, por los diversos escritos de Zygmunt Bauman, a partir de la *Modernidad líquida* del año 2000. En esta atmósfera, los puntos firmes del pasado se han erosionado en sus fundamentos y el edificio de la moral, de la religión, de la misma cultura y de los respectivos valores, se ha encaminado a una desintegración irreversible, dando origen al fenómeno de la secularización.

¹ Este texto constituye el discurso introductorio, cuyo formato mantenemos en esta edición, pronunciado por el Cardenal Ravasi en las Jornadas sobre Transhumanismo, organizadas por la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, de la Escuela Superior de Ingeniería de la Universidad Comillas, Madrid, se celebraron del 29 al 31 de mayo de 2019.

En un contexto tal, bien se puede imaginar cuán perdido se encuentra el creyente que lleva en su equipaje temas «pre-modernos» sólidos como lo divino, la trascendencia, lo absoluto, lo total, el ser, la comunión y otros por el estilo, muy lejos de la fragmentación, la contingencia, la superficialidad y la inmediatez que se han convertido ahora en banderas, guiones de comportamiento plantados en la plaza de la «ciudad secular» postmoderna. Y a propósito de este último símbolo, popularizado gracias al título de su ensayo más conocido de 1965 por el teólogo de Boston Harvey Cox, nos encontramos aquí inmediatamente enredados, atrapados en una red de cuestiones ulteriores que nos obligan a hablar, precisamente, de una «post-modernidad».

En efecto, el subsiguiente fundamentalismo religioso ha puesto en crisis una cierta visión de la secularización: el propio Cox confesaba haberse equivocado al celebrar el desarrollo progresivo de la secularización en su escrito posterior de 1984, emblemáticamente titulado *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Incluso un académico más preciso y refinado como el canadiense Charles Taylor, con su impresionante obra *The Secular Age* (2007), ha demostrado la necesidad de ir más allá, atravesando perímetros y categorías aparentemente consolidadas en el examen de la postmodernidad en sí misma.

Él sugiere no aplicar a la secularización del actual mundo postmoderno filtros interpretativos únicamente sociológicos, de naturaleza «cuantitativa», tendentes precisamente a medir solo las regresiones de lo sagrado, las reducciones de las concepciones y de las prácticas religiosas, y orientados a proponer las que Taylor define como «teorías de la sustracción» que enumeran y cuantifican el «sustraerse» de la contemporaneidad al paraguas de lo religioso. Por el contrario, el horizonte secularizado actual no solo registra un mero retirarse de la religiosidad del ágora pública, sino más bien una metamorfosis radical de la sensibilidad simbólica y espiritual general. Para ser más claros y explícitos nos referimos a la intuición del poeta Thomas S. Eliot, quien décadas antes identificaba la crisis secular no «en la simple incapacidad de creer en algunas tesis sobre Dios que creían nuestros antepasados, sino en la incapacidad de experimentar las mismas emociones y experiencias hacia Dios y hacia el hombre».

2. GENÉTICA, NEUROCIENCIA, INTELIGENCIA ARTIFICIAL

En estos últimos tiempos, además, se han producido importantes cambios de paradigma socio-culturales. Ellos han experimentado una aceleración, sobre todo en el campo de la ciencia y la tecnología, que a menudo se consideran casi como la matriz noble del post-/transhumanismo. Tres son los sectores que elegimos como emblema. Ante todo, la *genética*. El descubrimiento del DNA y de su flexibilidad e incluso de su modificabilidad ha ofrecido diferentes resultados: por un lado, se ha desarrollado la investigación que busca eliminar las patologías; por otro, sin embargo, se ha conjeturado sobre el uso de la

ingeniería genética para mejorar y modificar el fenotipo antropológico, planteando un futuro con el genoma humano radicalmente modificado.

Esta manipulación del DNA genera un delta ramificado de preguntas de diversa índole, por el momento sólo futurológicas, a partir de la fundamental, acerca de la misma especie humana: ¿estos nuevos fenotipos antropológicos serán clasificables en el género de *homo sapiens sapiens*? ¿Qué impacto sociocultural tendrá la desigualdad entre individuos potenciados mediante la modificación genética respecto a los seres humanos «normales»? ¿Se tendrá que elaborar una identidad social y ética específica para estos «nuevos individuos»? A nivel teológico, sin embargo, las cuestiones se tornan incandescentes: ¿estas intervenciones en el corazón de la vida humana son compatibles y, por tanto, justificables con la visión bíblica del hombre como lugarteniente o virrey o «imagen» del Creador, o se deben clasificar en el pecado capital-original de querer ser «como Dios», en el acto de la *hybris* adámica, juzgada en el capítulo 3 del Génesis?

Un ámbito ulterior donde la investigación está avanzando de manera decidida es el de las *neurociencias*. Para la tradición platónico-cristiana, mente/alma y cerebro pertenecen a planos diversos, uno metafísico y otro bioquímico. La concepción aristotélico-cristiana, aun reconociendo la esencial autonomía de la mente respecto a la materia cerebral, admite que esta última es una condición instrumental para el ejercicio de las actividades mentales y espirituales. Un modelo de naturaleza más «fiscalista» y difundido en el horizonte contemporáneo no titubea, en cambio, incluso con base en la teoría evolucionista, a reducir radicalmente la mente y el alma a un dato neuronal, que de por sí es ya impresionante: nuestro cerebro que pesa sólo 120-180 gramos contiene una galaxia de un centenar de billones de neuronas, tantas cuantas son las estrellas de la Vía Láctea.

Nosotros, ante esta complejidad, nos contentaremos con subrayar que entra también en escena la identidad humana que ciertamente tiene en el cerebro-mente (como quiera que se entienda la conexión) un vínculo fundamental por el que, si se influye estructuralmente en ella, se arriba al tema de redefinir al ser humano. La secuencia de los problemas filosófico-teológico-éticos se extiende, entonces, sin medida: ¿dónde colocar en un acercamiento tal la voluntad, la conciencia, la libertad, la responsabilidad, la decisión, la calibración de los impulsos externos e internos, la interpretación de las informaciones adquiridas y, sobre todo, el origen del pensamiento, del simbolismo, de la religión, del arte y, en última instancia, del «yo»?

Esta perspectiva nos conduce, sin solución de continuidad, a un tercer horizonte igualmente impresionante y delicado, el de las «máquinas pensantes», o sea, el de la *inteligencia artificial*. Actualmente la llamada robótica está generando máquinas cada vez más autónomas. Es indudable la consecuencia positiva en los campos de la medicina, de la actividad productiva, de las funciones de gestión y administración. Pero precisamente en este último sector surgen preguntas sobre el futuro del trabajo que, en la visión clásica y bíblica, es concebido como un componente de la hominización («cultivar y cuidar» y

«dar el nombre» a los seres vivos y no vivos). La posibilidad de desequilibrios sociales no se puede excluir con un optimismo ingenuo.

Las interrogantes resultan quizá más apremiantes desde la perspectiva antropológica, dado que algunas máquinas ya tienen una considerable capacidad de «apropiarse» de la palabra, creando de manera autónoma cierta información. También está presente el aún más relevante aspecto ético. ¿Qué valores morales pueden ser programados en los algoritmos que conducen la máquina pensante ante escenarios que se le presenten a procesos decisionales en los que tiene que actuar una decisión capaz de influir en la vida de creaturas humanas?

Las inquietudes se refieren especialmente a la llamada «inteligencia artificial fuerte» (*artificial general intelligence* o *Strong AI*) cuyos sistemas están programados para lograr en la máquina una autonomía tal al punto de mejorar y recrear en sí la gama de prestaciones, para alcanzar una cierta «autoconciencia». Ante este nuevo ser generado por la tecnología, surgen algunas interrogantes: ¿qué pensará de sí mismo? ¿Sabrá reconocer que tiene un «yo» o un «sí mismo»? ¿Logrará llevar una especie de vida consciente?

Además, las nuevas tecnologías podrían transformar las capacidades físicas e intelectuales de los seres humanos para superar los límites. Algo similar se entrevé en la fusión de los organismos humanos con elementos tecnológicos, como el implante de *chips* para reforzar la memoria y la inteligencia del sujeto o potenciar las capacidades de ciertos organismos, como el ojo o el oído biónicos (el *cyborg*).

Las perspectivas de la citada «inteligencia artificial fuerte», convencida de poder superar toda línea divisoria con la llegada de máquinas no sólo pensantes sino además conscientes, exige nuevas reflexiones e interrogantes, pero también cierta desmitificación.

3. LA AMORTALIDAD Y UNA «ESCATOLOGÍA REALIZADA»

En medio de la actividad frenética en el taller de la ciencia que acabamos de describir, se abre camino cada vez más la aspiración de superar —al menos cuantitativamente— la finitud temporal de la creatura, que el Salmo 90 calculaba en 70 años y 80 «para los más robustos» (v. 10). De hecho, el tema de la mortalidad produce un cierto vértigo, expresado en cada época histórica por la filosofía y la literatura, como declaraba lapidariamente el conocido escritor Cesare Pavese (muerto suicidia) en su diario *Mestiere di vivere*: «La muerte es el descanso, pero el pensamiento de la muerte es el perturbador de todo descanso». Esta inquietud es estructural al ser humano: ¿quién no recuerda el *Pensamiento* n. 347 de Pascal sobre la diferencia entre el hombre y las realidades materiales, identificada precisamente en la autoconciencia humana del «tener que morir»? Así pues, la sociedad actual o narcotiza esta interrogante, sumergiéndola en el disolvente de la superficialidad y de la

inmediatez de búsqueda de placer (la «vida banal» de Kierkegaard), o confía en el viento ilusorio del vivir sin envejecer, típico de la «inmortalidad» tecnológica, donde sin embargo, la palabra «inmortalidad» está despojada de cualquier acepción metafísico platónica.

Des-simbolizada y «deconstruida», reducida solo a cuestión biomédica, exorcizada por nuevas promesas *biotech* alimentadas sobre todo por la importante medicina regenerativa, la muerte se ha retirado, así, a un oasis protegido, si acaso cultivado (y a menudo no muy apasionadamente) de las grandes religiones, en particular del cristianismo que tiene en la muerte y resurrección de Cristo su corazón teológico. La humanidad más que «inmortal» —concepto, como se decía, mentalmente demasiado *hard* para la cultura contemporánea— desea convertirse en «amortal», por usar una fórmula acuñada por Ivan Illich y Edgar Morin y retomada en el reportaje de Catherine Mayer, que apareció en el *Time* del 25 de abril de 2011.

Así nació la «sociedad postmortal», analizada de manera ejemplar por la socióloga canadiense Céline Lafontaine en su ensayo *La société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences* (2008). El resultado de este viraje no parece concretamente muy emocionante, y no tanto por el resultado propuesto por la película japonesa *Departures* (2008) con su irónica agencia de viajes extremos «Necro Kosmetics», ya anticipada por la famosa película de Tony Richardson, *Il caro estinto* (1965), sino más bien por la amarga revelación de Norbert Elias (1897-1990) en su *Ueber die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* (1982): «Nunca como hoy los hombres han muerto tan silenciosa e higiénicamente y nunca han estado tan solos». Y también aquí la anticipación se encuentra toda ya en esa obra maestra que es *La morte di Ivan Il'ič* de Tolstoy.

Tantas son las preguntas existenciales que el tema de la muerte suscita también en el hombre contemporáneo, que busca a toda costa no conceder en su mundo la ciudadanía a esta presencia incómoda. Se va, como se decía, de la pérdida del sentido del límite creatural, una categoría capital anestesiada por una (no declarada pero implícita) conciencia de omnipotencia (al menos futura) de la técnica, hasta cruzarse con aspectos aparentemente mínimos pero ciertamente no menores, como el recurso al eufemismo para evitar el obscuro vocablo «muerte», que en cambio se convierte en una simple «desaparición o escapatoria o pérdida». Naturalmente, se llega también a la frontera extrema del morir, que se quiere primero eliminar cronológicamente, alargando la vida y, después, eliminar ideológicamente cancelándola del programa existencial.

Como escribe Lafontaine, «la postmortalidad comienza justo donde las fronteras entre la vida y la muerte se entrelazan hasta el punto de que algunos toman en consideración la posibilidad de superarlas». Se trataría de una especie de versión «laica» y materialista de la conocida concepción teológica de la «escatología realizada» ya ahora en la fe y en el amor, presentada por el Evangelio de Juan. Tampoco se debe ignorar la nueva concepción del cuerpo humano, integrado cada vez más por órganos mecánicos y artificiales, una concepción que conduce a la pregunta-crolario: ¿este cuerpo «protésico», sin

tiempo, sin historia ni alteridad, es aún un cuerpo humano, teniendo en cuenta la compleja interactividad psique-soma?

4. TRANS-/POSTHUMANISMO

En este punto, nuestra visión panorámica se restringe en torno a una región que ha sido objeto de una precisa descripción durante este congreso a través de la multiplicidad de las intervenciones. Por lo tanto, la nuestra será solo una esencial y libre síntesis crítica que se vincula a los temas esbozados anteriormente. Como es sabido, era el 1927 y en Londres, en la editorial Benn, el biólogo Julian Huxley publicaba un texto, bastante provocativo a partir ya del título, *Religion without Revelation*: en esa obra él acuñaba un vocablo al cual, treinta años después, habría reservado un breve ensayo específico, *transhumanism*.

Su concepción, con contornos ligeramente visionarios, trataba de hacer brillar un futuro de la especie humana destinado, incluso en la línea de la evolución, a trascender muchos límites actuales, dando origen a una especie de nuevo fenotipo antropológico. Habían de transcurrir otros cuarenta años para ver surgir, por impulso de Nick Bostrom y David Pearce, en 1998 la *World Transhumanist Association*, convertida más tarde en la *Humanity Plus* con el acrónimo H+, que transformaba el neologismo de Huxley en la bandera optimista de un movimiento, capaz de prefigurar y de configurar una evolución de la condición humana guiada por el hombre mismo a través de los recursos de nuevas conquistas científicas.

Mientras tanto, sin embargo, se estaba acuñando otro término, «posthumanismo», que se emparejaba con el anterior a veces como sinónimo, más a menudo como una figura del fundamento teórico subyacente al transhumanismo, del cual compartía la superación del humanismo clásico fuertemente antropocéntrico, marcadamente ético y ferozmente «cultural». Dicho en otras palabras, los dos vocablos se ubicarían en un contrapunto armónico: el transhumanismo se referiría a un proyecto científico, mientras que el posthumanismo sería la versión más filosófica y, por lo tanto, supondría una visión más global, marcada incluso por hipótesis escatológicas. Teniendo en cuenta la calidad un tanto confusa de la literatura producida hasta ahora por y sobre esta concepción antropológica, evocamos en manera simplificada solo algunos lineamientos que podrían estimular también dialécticamente la filosofía y la teología.

La visión trans-/posthumanista asume y se coloca dentro de todos los datos que hemos descrito anteriormente. De hecho, también para esta concepción la atención se concentra sobre las extraordinarias potencialidades de la ciencia y de la técnica, sobre su capacidad para modificar los datos biológicos humanos, pero sin dedicarse a las repercusiones éticas, sin investigar sobre las implicaciones socio-existenciales, sin elaborar premisas teóricas que sepan criticar la pura y simple práctica con sus relativos resultados fisiológicos.

De esta manera, la hipótesis del antes mencionado *cyborg* parece ya bastante obvia; se remite a algunas disciplinas e instrumentaciones que han entrado en los programas de la investigación científica —pensamos en los difundidos acrónimos como *GRIN* (Genetics, Robotics, Information technology, Nanotechnology) o *NBIC* (Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive science)—; se acepta la cirugía reconstructiva y estética, cada vez más aclamada en la práctica; estamos seguros de que la inteligencia artificial se expandirá hacia nuevas fronteras con máquinas habilitadas para realizar operaciones puramente humanas; estamos convencidos de que la hibridación entre el hombre y el componente técnico tenderá a expandirse incluso más allá del mero reemplazo o reparación de órganos deficientes, aspirando a mejorar, fortalecer y transfigurar la estructura somática; se espera en el progreso de la neurociencia hacia horizontes cada vez más vertiginosos. Tendencialmente el comportamiento del trans-/posthumano es homogéneo a estos proyectos científicos y está proyectado a superar al *homo faber* transformándolo en *homo creator*.

Se puede, así, intuir que bajo el paraguas del trans-/posthumano se juntan efectivas conquistas beneficiosas, pero también escenarios con perfiles de ciencia ficción que heredan la famosa tradición judía del Golem, con su sueño de crear un *homunculus* similar al *homo sapiens*, dotado de su propia autonomía y de una operatividad no meramente programada, cualidad negada al robot actual, que aún depende de los impulsos humanos primarios. Frente a este panorama impresionante, pero también inquietante (sin ser necesariamente tecnofóbicos), es interesante intentar identificar las eventuales matrices ideales y teóricas que lo iluminan. En realidad, es necesario afirmar ante todo que el trans-/posthumanismo obedece tendencialmente al sistema experimental de la ciencia y de la técnica, sin plantearse —al menos a nivel sistemático— interrogantes y premisas consistentes y cualificadas de naturaleza filosófica y mucho menos teológica.

Sin embargo, podríamos identificar algunos postulados generales —a menudo más bien vagos y míticos— que aparecen en el trasfondo de estos nuevos enfoques. En continuidad con lo postmoderno, el trans-/posthumanismo reacciona al humanismo y a su antropocentrismo racional que exaltaba —incluso siguiendo las huellas de la Biblia— la primacía de la criatura humana sobre cualquier otra forma animal, celebrando casi la sagrada inmutabilidad del sujeto. En consecuencia, es capital la adopción del modelo evolutivo que establece una conexión con el mundo animal y reconoce un dinamismo creciente del ser humano, destinado por lo tanto a potenciales desarrollos y etapas ulteriores que pueden ser sostenidos o inducidos por el mismo hombre. Se derriban así, aunque sea implícitamente, los pilares de la filosofía y de la teología tradicionales, como el concepto de naturaleza humana —sobre el cual volveremos— e incluso el de cultura como «segunda naturaleza» que marca la humanidad.

De acuerdo con el juicio de algunos críticos de este enfoque, estas concepciones tal vez llevan hasta sus últimas consecuencias el dualismo platónico y cartesiano entre lo corporal y lo mental (no es su costumbre hablar

de «alma» o «espíritu»), apuntando directamente al cuerpo, considerado como una prótesis o, como sugestivamente decía Christopher Hook, una *posthesis*. Sobre ella se puede libremente intervenir, ya que es un objeto a disposición del individuo: se corta, así, con un golpe de espada (o de bisturí) tecnológico el nudo que une en el sujeto humano, el «tener un cuerpo» y el «ser un cuerpo», una unidad defendida también por la fenomenología del siglo pasado (piénsese en Merleau-Ponty). En esta disección se asume solo la posesión instrumental del organismo, el «tener» a disposición un cuerpo manipulable, sin preocuparse por las redundancias que tal intervención pueda tener con la identidad del sujeto humano que «es» un cuerpo y piensa y actúa con el cuerpo.

En resumen, este planteamiento —que podría ser también un estímulo positivo para la filosofía, considerada demasiado «metafísica» y «esencialista» para añadir a su bagaje el conocimiento de los métodos y de las contribuciones de las ciencias naturales— puede atraerse la crítica que, en última instancia, el trans-/posthumanismo sea una variante, quizás más científica y actualizada, de una visión materialista del ser humano. Tal concepción, implícitamente «filosófica», iría más allá del proclamado y exclusivo interés biológico de tal impostación, generando una antropología reduccionista y amputada de cualquier otra dimensión. De hecho, queda abierta una pregunta que ya surgía insistentemente en la reflexión sobre la inteligencia artificial: ¿es posible comprender y realizar la plenitud del hombre limitándose a su estructura física según categorías únicamente tecno-científicas?

5. UN APÉNDICE SOBRE EL CONCEPTO DE «NATURALEZA HUMANA»

Al margen de nuestra visión simbólica sobre un panorama tan complejo y delicado de cuestiones, queremos agregar una nota esencial sobre un tema que subyace ininterrumpidamente a la trama del análisis realizado sobre los signos y sobre los componentes del transhumanismo. Pretendemos referirnos al concepto de *naturaleza humana*. En los últimos tiempos, sobre ella ha caído una especie de terremoto cultural que ha resquebrajado sus cimientos. La atmósfera es la que ya registrara Max Weber con su identificación del actual «politeísmo de los valores». Las consecuencias eran el predominio de la interpretación sobre el dato objetivo, el primado de la subjetividad, el imperio de lo relativo sobre lo absoluto.

La pregunta resulta esencialmente esta: ¿es posible en el pluralismo apenas mencionado recuperar un concepto compartido de «naturaleza humana» que impida contentarse del puro y simple constructivismo social? Para ofrecer una respuesta a una cuestión tan imponente, remontamos al pensamiento occidental a lo largo de dos grandes ríos hermenéuticos, dotados de tantos meandros, afluentes y ramificaciones, aunque bien identificables en su trayecto.

El primero tiene como fuente ideal el pensamiento aristotélico que para formular el concepto de naturaleza humana acudió a la matriz metafísica

del ser. La base, por tanto, es objetiva, inscrita en la realidad de la persona, y funge como necesaria estrella polar para la ética. Esta concepción dominante en la filosofía y en la teología durante siglos está icásticamente grabada en la sentencia de la escolástica medieval *Agere sequitur esse*, el deber ser nace del ser, la ontología precede la deontología. Esta impostación por demás granítica y fundada sobre bases sólidas sufrió, en época moderna, una serie de ataques sobre todo cuando —a partir de Descartes y del reconocimiento del relieve de la subjetividad (*cogito ergo sum*)— se puso en el centro la libertad personal.

Llegamos, entonces, al segundo río que tiene como fuente el pensamiento kantiano: la matriz ahora es la razón práctica del sujeto dirigida por el pensamiento categórico, el «tú debes». A la advertencia de la «razón», de la ley moral grabada en la conciencia, se une la «práctica», es decir, la determinación concreta de los contenidos éticos, guiada por algunas normas generales, como la «regla de oro» judía y cristiana («no hagas al otro lo que no quieras que te hagan») y «haz al otro lo que quieres que te hagan») o como el principio «laico» del nunca tratar a la persona como medio, sino como fin.

Fracturada desde hace tiempo la metafísica aristotélica, hemos asistido también en la actualidad a la disolución de la razón universal kantiana que también tenía su «solidez». Nos encontramos, entonces, sobre un terreno blando, donde todo fundamento se ha roto, donde el «desencanto» ha hecho desvanecer todo discurso sobre los valores, donde la secularización ha encaminado las decisiones morales solamente sobre el consenso social y sobre lo útil para uno mismo o para muchos, donde el multiculturalismo ha producido no sólo un politeísmo religioso sino también un politeísmo ético. El deber ser que estaba impreso en el ser o en el sujeto, ha sido sustituido por una normativa procesual o una adhesión a los *mores* dominantes, o sea, a los modelos comunes existenciales y comportamentales de naturaleza cambiante. En la práctica, se rige por la declaración de *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes: *Auctoritas non veritas facit legem*, la norma ético-social no se basa en la verdad objetiva sino en la elección de la autoridad pública.

¿Es posible reaccionar a esta deriva que conduce al actual delta ramificado de la ética, de modo que recompongamos un nuevo fenotipo de «naturaleza humana» que conserve algo de las aguas de los dos ríos arriba mencionados sin la rigidez de sus mapas ideológicos? Muchos consideran que es posible crear un nuevo modelo centrado en otro absoluto, la dignidad de la persona, tomada en su cualidad relacional. Se unirían, así, los dos componentes de la objetividad (la dignidad) y de la subjetividad (la persona) uniéndolas a través de la relación con el prójimo, siendo la naturaleza humana no monádica sino dialógica, no celular sino orgánica, no solipsística sino comunional. Este es el proyecto de la filosofía personalística (pensemos en las contribuciones de Lévinas, Mounier, Ricoeur, Buber).

Es lo que está en la base de la misma antropología bíblica a partir de la primera página del *Génesis*, donde es evidente que el paralelo explicativo de la «imagen» divina en la creatura humana era su ser «varón y mujer»: «creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los

creó» (*Génesis* 1, 27). La trascendencia presente en la humanidad se debe identificar no solamente en el alma (como dirá la sucesiva tradición, sobre todo cristiana) sino en la relación de amor y de donación fecunda que une hombre y mujer, haciéndolos reflejo del Dios creador. Se configura, así, en un ámbito interpersonal más amplio, el concepto moral, existencial y religioso de amor y de solidaridad, conjugados en un delicado equilibrio con la exigencia de la justicia, considerándolos estructurales a la «naturaleza humana».

Ésta, así concebida, recupera una serie de categorías éticas clásicas que podrían dar sustancia a su realización. Intentaremos indicar algunas. Ante todo la virtud de la justicia, que estructuralmente es *ad alterum* y que el derecho romano había codificado en el principio *Suum cuique tribuere* (o *Unicuique suum*): a toda persona se le debe reconocer una dignidad que afirme su unicidad, pero también su universalidad por su pertenencia a la humanidad. En la misma línea procede la cultura judeo-cristiana con el Decálogo, que evoca los derechos fundamentales de la persona a la libertad religiosa, a la vida, al amor, al honor, a la libertad, a la propiedad. En la misma perspectiva se coloca igualmente la citada «regla de oro».

Además, el imperativo moral fundamental se debería reconstruir partiendo de una ontología personal relacional, fundada sobre todo en la figura universal y cristiana del «prójimo» y su lógica del amor en su reciprocidad, pero también en su gratuidad y sobreabundancia. Para explicarnos en términos bíblicos a todos conocidos: «Ama tu prójimo como a ti mismo» (reciprocidad), pero además «no hay amor más grande de quien da la vida por la persona que ama» (donación). Finalmente, en un sentido más completo, en el diálogo «yo-tú» se involucra —como sugería el citado Paul Ricoeur— un tercero, es decir, la humanidad entera, incluyendo a quien no encuentro y no conozco pero que pertenece a la realidad humana común.

Es la elección que el filósofo francés definía como el «migrar a las memorias de los demás», un compromiso particularmente solicitado por el actual contexto histórico europeo, con los diversos flujos migratorios y la relativa mezcla de culturas. De aquí se justifica además la función de la política, dedicada a construir estructuras justas y solidarias para la sociedad entera. La reflexión en torno a estos temas es naturalmente más amplia y compleja, y está abierta a una declinación según la multiplicidad de aplicaciones. Sin embargo, podría estar fundamentada sobre un dato simple o sea sobre nuestra más radical, universal y constante identidad basada en la relación y el diálogo con el otro.

Dicasterio Pontificio para la Cultura
Ciudad del Vaticano

Cardenal GIANFRANCO RAVASI

[Artículo aprobado para publicar en febrero de 2022]

Este artículo responde a la ponencia tenida en las Jornadas sobre *Transhumanismo*, que tuvieron lugar en la Universidad Comillas, Escuela Técnica Superior de Ingeniería, Cátedra Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, los días 29 al 31 de mayo de 2019.