

¿De homínidos a post-humanos? Algunos desafíos del transhumanismo

Cecilio Raúl Berzosa Martínez

Obispo de Ciudad Rodrigo

E-mail: obispo@diocesisciudadrodrigo.org

Recibido: 15 de septiembre de 2018

Aceptado: 27 de noviembre de 2018

RESUMEN: Lo expuesto en el artículo se resume en esta pregunta: ¿Cómo ser humano en un mundo que ya no quiere ser humano? Hablamos del transhumanismo y el post-humanismo, otorgando protagonismo a cuatro realidades (NBIC): la nanotecnología, la biotecnología, el Big Data y la inteligencia artificial. Al mismo tiempo, tratamos de responder desde la contribución del pensamiento francés, planteando qué pueden aportar la antropología y la teología cristiana.

PALABRAS CLAVE: Transhumanismo, post-humanismo, nanotecnología, biotecnología, Big Data, inteligencia artificial, ética.

ABSTRACT: The article is summarized in this question: How to be human in a world that no longer wants to be human? We talk about transhumanism and post-humanism, giving prominence to four realities (NBIC): nanotechnology, biotechnology, Big Data and artificial intelligence. At the same time, we try to respond from the tradition of French thought, asking to what Christian anthropology and theology can contribute.

KEYWORDS: Transhumanism, post-humanism, nanotechnology, biotechnology, Big Data, artificial intelligence, ethics.

1. Introducción

Todo lo que voy a exponer, bien pudiera entenderse con una pregunta: ¿Cómo ser humano en un mundo que ya no quiere ser humano? Esta pregunta la han formulado, de distintos modos, diversos autores contemporáneos. Para Daniel Cohen, estamos asistiendo a un cambio de paradigma humano y social inque-

tante, de ahí que Charles Delhez se plantee: ¿Hacia dónde estamos caminando? Otro autor, Targuy Marie Pouliquen, se atreve a plantearnos hasta 115 preguntas respecto al transhumanismo (en adelante, THS)¹. En esta reflexión me ceñiré al área

¹ T. M. POULIQUEN, *Fascination des nouvelles technologies et transhumanisme. 115 questions*, EDB, Vendôme 2017.

cultural francesa, sintetizando las principales conclusiones de los autores que han reflexionado sobre el THS.

2. El tema del transhumanismo en los autores franceses contemporáneos

En una obra de referencia, Luc Ferry nos recuerda que el tema del THS comenzó a plantearse, sobre todo, desde el campo terapéutico². Según este autor, cuatro escritos dieron carta de naturaleza al THS:

1. Uno americano, publicado en el 2003: *“La convergencia de las tecnologías destinadas a aumentar las actuaciones humanas: nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información, y ciencias cognitivas”*. El autor lo califica de “muy optimista”.
2. Nos recuerda otro documento, también fechado en el año 2003, redactado por el comité de bioética americano encargado por G. Bush, y del que formaban parte dos de los pensadores más contrarios al THS: Michael Sandel y Francis Fukuyama: *“Más allá de la terapia. Las biotecnologías y la búsqueda de la felicidad”*. Muy crítico con el THS.

² L. FERRY, *La revolution transhumaniste*, Plon, París 2016.

3. El primer documento oficial de la Unión Europea apareció en el año 2004, bajo la dirección de Philippe Busquin: *“Las tecnologías convergentes. Formar el futuro de las sociedades europeas”*. Se mantiene en la línea “bioconservadora” de Fukuyama y Sandel.
4. El último documento, también europeo, aparece en 2009 promovido por el Parlamento: *“La mejora del ser humano” (Human Enhancement)*. En cierta manera, ridiculiza el THS porque no encuentra sus “límites”. ¿Quiénes representan el THS?, se preguntan los autores. El documento cita expresamente a: Max More (Gran Bretaña), Nick Bostrom (suizo, pero profesor en Oxford), Julian Savulescu (Australiano), David Pearce (Británico), James Hughes, Richard Dawkin, Ray Kurzweil (USA), Gilbert Hottois (Bélgica), Laurent Alexandre (Francia), Hans Moravec (Austria), Kim Eric Drexler y Marvin Minsky (USA). A todos ellos, los une un mismo programa: Vendrá un día en el que saldremos de la infancia de la humanidad para entrar en una era post-humana.

Aunque conviene recordar que, antes de todos estos estudios e informes, Nick Bostrom y Max More, en el año 2002, ya subraya-

ron las siguientes ocho claves para analizar el THS: 1.– La humanidad cambiará profundamente mediante la ciencia y la tecnología del futuro. 2.– Todavía no se ha realizado “lo esencial” de la humanidad. Nos esperan formas maravillosas y extremadamente interesantes. 3.– Es cierto que reconocemos que la humanidad está enfrentada a grandes riesgos en la utilización masiva de las nuevas tecnologías. 4.– Debemos, por ello, debatir sobre cómo reducir los riesgos, y quedarnos sólo con lo constructivo. 5.– Se debe primar, en lo financiero, la preservación de la vida y de la salud, la mejora de los sufrimientos graves y de la prevención de ellos. 6.– Las decisiones políticas deben estar guiadas por una visión moral responsable y socializadora, con vistas a futuro. 7.– Defendemos el bienestar de todas las inteligencias: las humanas, las no humanas, las animales, las futuras inteligencias artificiales, las formas de vida modificadas, y todas aquellas nacidas del progreso tecnológico y científico. 8.– Promovemos la libertad morfológica, es decir, el derecho de modificar el cuerpo, el conocimiento, y las emociones: *“Llegaremos a crear una máquina que tenga el nivel de conciencia del hombre, más allá de lo que puedan creer las posiciones ‘reaccionarias, inspiradas en creencias religiosas y antiprogresistas’”*.

Para Bostrom y More, como ideal el THS pretende desarrollar: 1.– En lo eugenésico, una nueva ética: la de pasar del “azar a la elección” (*from chance to choice*). 2.– Un antinaturalismo: el progreso indefinido influirá sobre la naturaleza biológica, más allá de las reformas políticas y sociales. 3.– La inmortalidad. Llegaremos, por la ciencia, a “una vida sin fin”, como se lee en el poema *Gilgamesh*. 4.– La fe en un “optimismo tecnocientífico” a toda prueba. 5.– El desarrollo de un “racionalismo materialista, determinista, y ateo”. 6.– Una ética utilitarista y libertaria, que navegue entre el neoliberalismo y la social democracia. 7.– Una ideología “deconstruccionista”, igualitarista, y pro-ecologista”. 8.– La creación de foros democráticos y de discusión ética.

En el fondo, el debate se ha establecido, entre “bio-conservadores” y “bio-progresistas”, que cuestionan principalmente dos realidades del THS: la posibilidad de una “vida sin fin” –es decir, la posibilidad de la inmortalidad ‘aquí abajo’ por motivos metafísicos, éticos y políticos– y el que se confunda y se trate al hombre como si fuese una máquina.

En estrecha relación con estas dos cuestiones está la pregunta por las “mediaciones” que utiliza el THS para lograr sus fines. Estas se resumen bajo el acrónimo NBIC: 1.– La

nanotecnología, que será capaz, en el campo terapéutico, de reparar molécula a molécula, más allá de lo imaginable. 2.– La *biotecnología*, capaz de manipular nuestro ADN mediante el Crispr-Cas9 (*Cluster Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*), que viene a ser como si una proteína se introduce en el ADN. 3.– El *Big Data*, o recopilación, en las redes sociales y en las nuevas tecnologías, de millones de datos para determinar, en el futuro, no sólo los gustos del consumidor sino incluso sus intereses sociales y políticos. 4.– La *inteligencia artificial* (IA), capaz de competir con la humana.

En cualquier caso, ante los retos del THS, no podemos caer ni en el pesimismo ni en la desesperación. Ni libertad absoluta ni Gran hermano, sino una regulación, incluso política, que esté unida a un principio superior: el poner unos límites que no puedan ser traspasados.

En otra sugerente obra, Laetitia Pouliquen nos describe “Cómo será la mujer 2.0”³. A su juicio, triunfará lo expresado por Simone de Beauvoir: “Ya no se nace mujer; se llega a ser mujer”. Los rasgos que definirán a la mujer 2.0, serán los siguientes: 1.– No tendrá

fecundidad natural y renunciará a “los ciclos” de su cuerpo. Vivirá, o bien, una sobre-sexualidad, o bien, una baja-sexualidad. Las tecnologías NBIC modificarán hasta sus relaciones afectivas y sexuales. 2.– No será madre, los hijos serán “libres” (*child free* o *childless*) y desaparecerá la figura materna. 3.– No será esposa, ni antropológicamente “complementaria del otro” (alteridad). 4.– No tendrá alma; en nombre de la “salud integral” se anestesiará su identidad profunda. 5.– No tendrá familia, ni rol social específico. Será un agente económico indiferenciado. Sufrirá una “eugenesia de Estado” y entrará dentro de la clasificación de seres humanos (*Alfa, Beta, etc.*), como se profetizó en el Gran Hermano. Pouliquen señala tres retos para romper este laberinto de la “mujer 2.0”: reafirmar la identidad femenina, favorecer la bio-política, y no temer hacer elogio de la vulnerabilidad.

Entramos en un libro firmado por Xavier Dijon: *¿Qué pensar del transhumanismo?*⁴. En él, se atreve a señalar, como referentes más lejanos, que han hecho posible el THS, a Pico de la Mirándola, con su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486); a Julien Offray de la Mettrie, con su escrito *El hombre máquina* (1747); y a Nicolás de

³ L. POULIQUEN, *Femme 2.0. Feminisme et transhumanisme: que avenir pour la femme?*, Editions Saint-Leger, Le Coudray-Macouard 2016.

⁴ X. DIJON, *Que penser de le transhumanisme?*, Editions Jésuites, París 2017.

Condorcet, con su *Ensayo histórico sobre el progreso humano* (1795). En la actualidad, habría que citar a Fereidun M. Esfandiary (1930, precursor del movimiento), Donna Haraway (1944, bióloga y filósofa), Miroslav Radman (1944, biólogo), John Harris (1945, filósofo), Terry Grossmann (1947, médico), Ray Kurweill (1948, informático), Nathasa Vita More (1950, artista), Jena-Michel Troung, filósofo), Kevin Warwick (1954, cibernético), Kim Eric Drexler (1955, ingeniero), David Pearce (1960, filósofo), James Hugues (1961, bioético), Aubrey de Grey (1963, gerontólogo), Max More (1964, filósofo), Nick Bostrom (1973, filósofo), y Eliezer Yudkowsky (1979, fundador del *Singularity Institute*). La declaración transhumanista, en cuanto tal, tuvo lugar en el año 2002, por N. Bostrom y D. Pearce.

Una vez expuesto lo más destacado del THS, concluye que éste sólo se resituará cuando el hombre vuelva a redescubrir su verdadera naturaleza, la relación con los otros hombres, la relación del hombre con “la carne de su carne” (auténtica sexualidad-afectividad), y la relación con Dios creador.

En *¿Qué es el transhumanismo?*, un libro publicado el mismo año que el de Dijon, Dominique Folscheid, Anne Lecu, y Brice de Malherbe, afirman que los puntos de convergencia del THS, a pesar de sus di-

ferencias, son cuatro⁵: 1.– Buscar la máxima prolongación de la vida. 2.– Buscar la inmortalidad, acompañada de autotransformación y “engrandecimiento” humano. 3.– El engrandecimiento (*enhancement*) general de lo humano, especialmente mediante las nuevas medicinas y terapias. 4.– Es una utopía “mirando el mañana”, capaz de superar incluso lo que las religiones proponen.

Sin embargo, a su juicio, aunque es una utopía, ya se están notando algunos de sus efectos: Se ha modificado la relación universidad-empresas médicas, con una tendencia a la privatización de la sanidad; se busca una sanidad integral y perfecta; la medicina es altamente especializada (*high tech*); desaparece la relación médico-paciente, por la de paciente-internet; se fabrican bebés; se estimula profundamente el cerebro, por la psico-cirugía; el robot es el modelo al que se tiende; y hasta el deporte es de alto nivel.

Para estos autores, en las fuentes del THS encontraríamos a Bacon, como promotor de lo puramente “científico” y descubridor de “las obras maravillosas” que se pueden realizar (*Magnalia naturae*). Descartes sería otro precursor, con su filosofía de “la abstracción del

⁵ A. D. FOLSCHIED, A. LECU, B. DE MALHERBE, *Le transhumanisme c'est quoi?*, Cerf, París 2017.

cuerpo, como si fuera una máquina". La Mettrie, con su propuesta de "abandonar el alma"; Feuerbach, al "reducir la transcendencia a la inmanencia"; Kant con la crítica y la "disociación" de la razón pura y la razón práctica. Posteriormente, comenzarán diversas divisiones: entre cuerpo material (*Körper*) y cuerpo existencial (*Leib*); entre natural y artificial; o entre los "límites y no límites" de lo tecnocientífico.

Ahora bien, ¿qué podemos hacer ante el THS?, se preguntan los pensadores franceses. Podemos resistir mediante un "justo uso de la razón", practicando la "*phronesis*" aristotélica y fomentando una ética de la responsabilidad; podemos conjuntar las inteligencias de forma colectiva para darnos cuenta de la seriedad del problema y reaccionar; y, desde el cristianismo, podemos hacer una sana teología de la Encarnación y de la resurrección de la carne.

En otro libro del 2017, T. Magnin⁶ comienza subrayando que, para entender el THS, hay que partir de una premisa: del hombre "reparado" o "conectado" hemos llegado al hombre "aumentado" mediante las nuevas tecnologías. Europa no puede permanecer impasible ante el THS y tiene que ayudar a encontrar

un nuevo humanismo. Se insiste en que "libertad científica" no quiere decir que "todo se pueda hacer". Se aboga por supeditar la tecnociencia en favor de "una ecología integral", tal y como se desarrolla en la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco, que señala como inauguración una etapa fundante.

Para unir tecnociencia y nuevo humanismo, Magnin apunta cinco claves: 1.- Cuestionar "cómo se contempla la naturaleza" en el THS. 2.- Cuestionar el poder mismo de la tecnociencia. 3.- Cuestionar las actitudes meramente tecnocientíficas. 4.- Cuestionar la "sola" técnica, como "medio de interpretar la existencia". 5.- Cuestionar la idea de progreso de la tecnociencia.

El autor aboga por redescubrir nuestra propia condición humana: "somos, paradójicamente, robustos y, a la vez, vulnerables". Necesitamos una ética para este viviente vulnerable. Esta es la piedra angular de la ética tecnocientífica: la vulnerabilidad humana. En otras palabras, no podemos jugar a ser dioses. Esto conlleva, al menos, cuatro claves: 1.- Aceptar lo real, y no confundirlo con "las representaciones" (ideologías). Esto produce liberación. 2.- Aceptar positivamente lo "incompleto" de nuestra comprensión de lo real; y ello no como un defecto de la razón sino como un estímulo de progreso de la misma razón. Igualmente, pro-

⁶ T. MAGNIN, *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté. Face aux défis du transhumanisme*, Albin Michel, Paris 2017.

duce liberación. 3.– Practicar la escuela de la vida y del diálogo, en el sentido de asumir nuestras contradicciones profundas, como nos muestra la propia historia de nuestro propio psiquismo. 4.– Al ser incompletos, estamos abiertos necesariamente “a la alteridad”, al otro. Y, por lo tanto, nuestra libertad sirve para buscar el bien común. A esta tarea están llamadas instituciones como La Unesco, los hombres y mujeres de Oriente y de Occidente, las escuelas y universidades, las religiones, los filósofos, y hasta los mismos científicos.

Por último, como corolario de este repaso a las obras recientes sobre THS, como llamada de atención y de alerta, me hago eco del tema de las armas robóticas, que puede verse como una rama del tronco transhumanista. D. Lambert nos habla de las “armas de precisión y autonomía”, de las SALAS O LAWS (*Lethal autonomous weapons systems*), propone una reflexión ética sobre sus efectos psíquicos y las consecuencias que dichas armas comportan y abogando por una fórmula: “poner lo humano en el corazón del problema”⁷. Lambert resume su análisis ofreciendo dos claves:

1. No dejar dichas armas en manos de los robots, sino en manos responsables, porque dichas armas, en un corazón humano, tendrán un comportamiento diverso.
2. La tecnología no puede suplir a la persona humana, que es creativa, transgresora y constructiva. Es destructora, pero, a la vez, compasiva, y sabe perdonar. La paz se construye sobre la “ética de la fraternidad” que nos recordó el Papa Francisco en su Mensaje del día primero del año 2014. La paz requiere relaciones humanas, y no sólo comunicación entre máquinas, para ver en “el otro” no sólo un enemigo, sino un hermano.

3. El Coloquio sobre Formación en Antropología de la Persona

Bajo la dirección de Odile Hardy, aparece una obra en la que se recogen las Actas del coloquio sobre *Formación en Antropología de la Persona*, celebrado el 15-16 de octubre del año 2015 en Toulouse⁸. En este coloquio, Denis Faïck se preguntó si el THS se quiere apropiar de la

⁷ D. LAMBERT, “Robots armés et éthique: maintenir l’humain au coeur du problème”, *Revue d’éthique et de théologie morale* 299 (2018), 31-46.

⁸ O. HARDY (dir.), *Le transhumanisme: Homo novus ou fin de l’homme?. Regards Chrétiens*, Les presses Universitaires, Toulouse 2017.

persona misma, ya que ha modificado hasta la misma noción de persona y de humanidad, tal y como nosotros la conocemos. Dicho THS aboga por potenciar las tecnologías NBIC. Este cambio puede ser muy radical en ciertas formas de THS que retan a preguntarnos: “¿en qué quedarán las cuestiones éticas, tales como la responsabilidad, la libertad o la capacidad de elección de la propia persona?”. Se aboga, en conclusión, por una “vigilancia ética”⁹.

Vicent Gregoire-Delory, por su parte, se preguntó si el THS es sencillamente un mito, el del *homo novus* (el hombre nuevo)¹⁰. Se va a servir de las meditaciones sobre G. Bernanos y J. Rostand. Bernanos, en su tiempo, ya denunciaba “el totalitarismo humano”, y estaba en contra de “la robótica generalizada”, que puede acabar suplantando incluso al mismo Estado. Rostand hablaba de la “biología totalitaria”, que puede concluir con el dominio de las máquinas sobre los hombres. Ambos abogan por un “hombre nuevo”, que reconozca su grandeza pero, al mismo tiempo, su vulnerabilidad; y para quien su *alter ego* no sea la máquina, sino “otro humano”; y la civilización no sea “la de las máquinas”, sino la humana verdadera y real.

Gerard Dastugue, en el mismo coloquio, recordó algunas figuras o modelos de THS visualizados en el cine¹¹. El subtítulo de la conferencia es muy sugerente: “Inteligencias artificiales, pero conciencias reales”. El cine nos ha adelantado, mediante la ciencia-ficción, lo que serán las consecuencias tecnológicas aplicadas a la medicina, a la sociedad en general, a la política, o a la economía. El individuo, la persona, está en juego: se aboga por la noción de “doble”, de “gemelidad encarnada”, por ejemplo en *Bienvenido a Gattaca* (1997), o *Blade Runner* (1982); por una recreación artificial de la persona, en *Frankenstein* (1931), o en *La Mouche/The Fly* (1986); por una recreación cibernética total del hombre, en *Terminator* (1985), o en *I Robot* (2004). *Odisea en el Espacio* (2001) nos alertó de los riesgos de la tecnociencia. *Terminator* (1985) y *Metropolis* (1927) nos pusieron en guardia de hasta dónde puede llegar el mito prometeico. *Robocop* (1987) nos hablaba de una “mente sana en un cuerpo sano, pero artificial”. *I Robot* (2004) proponía ser, al mismo tiempo, maestros y esclavos de nuestro destino. *Blade Runner* (1982) de un “querer vivir para siempre”; e *Intelligence Artificielle* (2001), de desear amar realmente. *Ex Machin* (2015), y *Ghost in the Shell* (1995), nos presentaban la problemática de

⁹ *Ibid.*, 17-32.

¹⁰ *Ibid.*, 34-38.

¹¹ *Ibid.*, 49-80.

“la consciencia del cuerpo”; y Her (2014), hasta dónde puede llegar la “virtualización” de la realidad misma. La pregunta, de nuevo, es la de las “fronteras éticas” en relación con el THS.

Jean-Marc Moschetta, en una ponencia titulada “*Ecce homo*” ofreció las claves de la teología cristiana de cara al THS¹². Subrayó que el cristianismo habla menos de “argumentación” del hombre que de “transfiguración”. Y, en otra clave distinta del THS, y de la tecno-utopía, cuando habla de “sobrepasar los límites del cuerpo”, lo hace en el sentido de un Jesucristo “resucitado”. El Dios Creador nos libera, al mismo tiempo, de “la alienación tecnológica”, así como de la “aprehensión tecnológica”. Cuando el cristianismo proclama “*Ecce homo*”, hace lo contrario del mito prometeico: el hombre “no roba lo que pertenece a los dioses”, sino que “se eleva al rango divino”. ¿Podemos hablar, en este sentido, de Teilhard de Chardin como un “transhumanista cristiano”? ¿E, incluso, de Jesucristo como “*Christus Technologicus*”, en el sentido de recapitulación en Él de todo lo creado, y desde la salvación cósmica aportada por Él mismo? En este caso, a juicio de Moschetta, se podría hablar, entonces, de “*Techno Sapiens Christique*”.

Jean-Michel Maldame escribe sobre el desafío del THS desde el campo de la moral¹³: el cuerpo humano se sitúa entre “el deseo y la realidad”. Llega a afirmar que el deseo humano es mucho más que una “*performance*”. Si analizamos, en su justa medida, lo que es dicho cuerpo humano, no caeremos en reduccionismos ni en dualismos. El cuerpo es “irreductible”, tanto el propio como el del otro. El THS, en el fondo, nos muestra el deseo de una utopía nostálgica que, en el cristianismo, es ya una realidad gracias al Espíritu: la transfiguración del cuerpo por la resurrección.

Gilles Danroc, por su parte, propuso una reflexión sobre el “hombre espiritual” que juzga al mismo THS¹⁴. El THS aboga por una superioridad del espíritu en el universo. ¿Qué puede aportar “el hombre espiritual” del que habla San Pablo, por ejemplo, en 1 Cor 2,15? ¿No puede haber encuentro con el THS, desde la resurrección de los cuerpos y de la carne? Según el autor, el THS vino inducido por la revolución industrial y por el mito del Prometeo moderno. Para ilustrarlo, nos habla de dos mujeres: Mary Shelley, con su obra *Frankenestein o el Prometeo Moderno* (1818), y que se refiere a la revolución industrial, y Donna Haraway, autora del

¹² *Ibid.*, 81-108.

¹³ *Ibid.*, 109-136.

¹⁴ *Ibid.*, 137-168.

Manifiesto Cyborg. Ambas mujeres nos llevan a otra mujer, pero ya de nombre ficticio y que enlaza con San Pablo: Alice, que quiere decir, “verdad”. Y ésta, a su vez, nos lleva a 1 Cor 2,15: “El hombre espiritual lo juzga todo, mientras que él no está sometido a juicio de nadie”. Por eso el cristianismo puede dialogar con el THS y señalarle que, desde la carne resucitada, el espíritu (*el nous*) es integrado y transportado por el Espíritu (*pneuma*), y que seremos transformados realmente. Como aportación de interés, también se incluye un ANEXO, con el resumen de la llamada “Declaración Transhumanista”.

4. La Declaración Transhumanista (2002)¹⁵

1. El futuro de la humanidad va a ser radicalmente transformado por la tecnología. Seremos testigos de la posibilidad de rejuvenecer, acrecentar la inteligencia por medios biológicos o artificiales, la capacidad de modular el propio estado psicológico, la abolición del sufrimiento y la exploración del universo.
2. Habrá que orientar las búsquedas metódicas para comprender estos futuros cambios,

así como sus consecuencias a largo plazo.

3. Los transhumanistas estamos abiertos a las nuevas tecnologías y, adaptándolas, favoreceremos su utilización deliberadamente en lugar de ensayar con lo prohibido.
4. Los transhumanistas proponemos el derecho moral de quienes deseen servirse de la tecnología para acrecentar sus capacidades psíquicas, mentales, o reproductivas, y llegar a ser maestros de su propia vida. Queremos crecer trascendiendo los límites biológicos actuales.
5. Para planificar el futuro, es necesario contar con la eventualidad de estos progresos espectaculares en materia de tecnología. Sería catastrófico que estos avances potenciales no se materializasen a causa de las “tecno-prohibiciones” o de “prohibiciones inútiles”. Por otro lado, sería bien trágico que la vida intelectual desapareciese por una catástrofe o por una guerra, utilizando las tecnologías más punteras.
6. Debemos crear foros donde la gente pueda debatir con toda racionalidad lo que “debería ser hecho”, así como el orden social donde se pusieran en práctica las decisiones responsables.

¹⁵ Cf. F. DAMOUR, *La tentation transhumaniste*, Salvator, París 2015, 156-157.

7. El THS engloba numerosos principios del humanismo moderno, y promueve todo aquello que provenga de los sentimientos de un cerebro humano, artificial, post-humano, o animal. El THS no apoya a ningún político, partido o programa político.

8. Somos favorables a dejar a las personas, lo más ampliamente posible, que dispongan de sus vidas. Esto incluye el uso de técnicas que se desarrollarán para asistir a la memoria, a la concentración, y a la energía mental; a las terapias de extensión de la vida; a las tecnologías de control de la reproducción; a los procesos de criogenia; y a otras técnicas que podrán modificar y engrandecer lo humano.

5. Integrar y asumir “para redimir” el transhumanismo

El pensamiento católico francés contemporáneo ha tenido una virtud: la de saber integrar y dialogar con “lo otro”. Pongo el ejemplo de Arnould, en un campo tan polémico como el de la evolución humana¹⁶. Este autor aboga por no contraponer jamás “Dios o Darwin”; sino enlazar “Dios y Darwin”. Por-

que es posible el diálogo, y es posible resituar a cada uno en su sitio: “Dad a Dios lo que es de Dios, y a Darwin lo que es de Darwin”.

En el mismo tema que hemos tratado –el de la relación fe-ciencia, o fe-técnica– se encuentra Teilhard de Chardin¹⁷. Impresiona la visión tan profética que tuvo en su momento: todo fue creado en Cristo y para Él (Col 1,15). Distingue varias fases o etapas: “cosmogénesis”; “biogénesis”; “noogénesis”, y finalmente, “Cristogénesis”. Todo, tendiendo al “Pléromai”, o recapitulación final, donde “Dios será todo en todos” (1 Cor 15,28).

Otro maestro francés de la concordia es Henri de Lubac, con el amplio uso que hace del concepto paradoja: “durante un tiempo, un pensador sostiene una tesis y, después, puede valorar también otra tesis complementaria, sosteniendo una y otra a la vez”. Y todo, porque “el hombre mismo es una paradoja viviente”; y, porque, en definitiva, “la paradoja de las paradojas” es el Hijo Encarnado, donde lo humano y lo divino se complementan, sin división ni separación, pero sin confusión ni cambio, como reza el dogma cristológico¹⁸.

¹⁶ J. ARNOULD, *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science?*, Albin Michel, París 2007.

¹⁷ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, *Ouvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil, París 1956-1976.

¹⁸ H. DE LUBAC, *Paradoxes et nouveaux paradoxes*, Seuil, París 1959, 8-35.

Por último, hemos de hacer referencia a Jacques Ellul, figura muy destacada del pensamiento protestante francés¹⁹. Ellul afirma que la técnica domina nuestro mundo, hasta el punto de querer encontrar en ella misma “su propia lógica, su sentido, y su finalidad”. Es como la nueva “sacralidad”. El reinado de la técnica proscribire toda transcendencia. Por ello, tenemos que volver a resituarse el potencial crítico de una auténtica teología cristiana de la Creación, porque, al mismo tiempo, es posible una “mediación ética” entre teología y técnica: “la idea de no-poder”, tan de actualidad en la crisis ecológica y, por extensión, en el tema del THS. Dicha ética, tendría cuatro claves principales:

- 1.- el “no-poder”, no quiere decir “impotencia”, sino “principio de precaución”.
- 2.- Las libertades que la sociedad “tecnicista” nos propone son superficiales. Al sacralizar la técnica, el hombre queda alienado por ella misma. La verdadera libertad no es venerar la ciencia, sino profanarla mediante “el no-poder”.
- 3.- La ética de la libertad implica el considerar el conflicto como un valor humano. El ordena-

dor (la máquina) tiende a excluir la tensión, el disenso, la negociación, que es tan humano y vital.

- 4.- Una ética del no-poder, de la transgresión y de la profanación de la técnica, consiste en reducir los objetos de la técnica “a su utilidad”, y despojarlos de todo significado que no sea el de servir como “mediaciones útiles”. No se trata de renunciar a vivir sin la técnica, sino el dejar de servir “a la sagrada técnica”.

6. Conclusión

Diríamos, resumiendo, que “no ha sido hecho el hombre para la técnica, sino la técnica para el hombre”. Los cristianos, en este sentido, somos profetas de bendición; no de maldición. Esta ética cristiana, también, puede denominarse del no-poder crítico, o ética de la sana ruptura, y exige un discernimiento de espíritus para poner en evidencia el espíritu de poder y el espíritu de la mentira tecnicistas. Desde la teología de la Creación, el judeocristianismo siempre ha descubierto unos límites que no pueden ser sobrepasados. Cuando se defiende a Dios, se defiende verdaderamente lo humano. ■

¹⁹ J. ELLUL, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*, Labor et Fides, Genève 2014.