

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Humanismo e ingeniería genética.

Claudio Martyniuk.

Cita:

Claudio Martyniuk (2004). *Humanismo e ingeniería genética*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/580>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

*Humanismo e ingeniería genética / Claudio Martyniuk (UBA,
cmartyniuk@clarin.com)*

i. Sloterdijk/Culturas. Jean Paul, recuerda Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano* (Siruela, Madrid, 2001), afirmó que los libros son voluminosas cartas para los amigos. Esta cultura epistolar de 2.500 años de antigüedad sostiene al núcleo del humanismo, cuyo esplendor se da entre 1789 y 1945, época de conformación de las naciones modernas –naciones, eficaces ficciones de públicos lectores que a través de unas mismas lecturas se convierten en asociaciones de amigos que congenian. Este amansamiento y apaciguamiento logrado por la lectura, por la domesticación educativa de los hombres, dice Sloterdijk, se halla en el umbral de ser sustituido por la manipulación de riesgos biológicos, “del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal” (*op. cit.*, p. 73).

Pero acaso se trate del pasaje de un fatalismo a otro, y en el nuevo la autonomía del sujeto diseñado —y la consiguiente adscripción de responsabilidad— quedaría severamente condicionada. Y, además, persistirán las diferencias ante el saber que da poder, o mejor: se profundizará la distancia entre el experto y el profano. Importan poco las mitologías e ilusiones depositadas en los textos, en la formación por la lectura, ya que la imagen opuesta es igualmente difusa, ¿acaso el “final del humanismo literario” es el encuentro de un heideggeriano “claro de bosque”? La ciencia, principal fuerza productiva de nuestra época, demostró poseer una inmensa capacidad constructiva, pero hay maneras de hacer mundos de

ficción, en gran medida a través de mecanismos no literales, como la metáfora, o por medios no denotativos como la ejemplificación y la expresión, y eso ya bien lo analizó N. Goodman en *Maneras de hacer mundos* (Visor, Madrid, 1990), quien también expresó que “el arte no debe tomarse menos en serio que las ciencias en tanto forma de descubrimiento, de creación y de ampliación del conocer” (p. 141), por lo cual esta práctica propia del “humanismo literario” interviene en la promoción del entendimiento y es parte de la metafísica y de la epistemología. En la perspectiva de Goodman, más que de representación, se trata de ajuste y de maneras de producir organizaciones, y por eso en los conflictos entre *verdades*, entre el hábito y el cambio se realiza la elección, la manera de relacionar versiones con la práctica. En este conflicto, tal vez ya sea una simplificación oponer ciencia a humanidades, como si una frontera nítida las separara, como si fueran dos culturas desconectadas, como también parece ser un error suponer que una persona pudiera dejar de reconocerse como autor de su biografía si su perfil genético fuera elegido por terceros (J. Habermas), ya que no puede derivarse de la dotación genética un destino existencial. Además, el hábito de intervenir en el equipamiento genético o en la base de las operaciones mentales de otras personas no deja de estar entrelazado con el llamado “humanismo literario”, que ha incidido en el desenvolvimiento del saber médico-biológico, por no hablar de las técnicas normalizadoras que, desde la psiquiatría a la pedagogía inciden en las operaciones mentales de otras personas, cosa que también hace el psicoanálisis prosiguiendo el modelo cristiano de la confesión. Que todo esto haya provocado una transformación de nuestra visión normativa parece obvio, pero no en un

sentido que lleve a revolucionar la idea moderna de que nuestras opiniones y actitudes se fundan en razones (una idea, por cierto, con cuyos límites de aplicación solemos chocar), y que nuestro ciudadano, desde Rousseau, es destinatario pero también autor de las leyes (idea/ilusión, ideal limitado por la crisis de las formas políticas de representación y por las sabidas limitaciones racionales que tienen las decisiones colectivas). Además, que las tecnologías posibiliten complementar la igualdad social que busca equiparar las condiciones económicas y sociales de los individuos, con la eliminación de las diferencias que hacen que unos nazcan con más fuerza e inteligencia que otros, no haría más que proseguir con el “programa” de la modernidad. Así como la manipulación del átomo sólo fue posible por la megamáquina que la llevó adelante, en la cual el estado ocupó un lugar central, es muy difícil imaginar que el saber biotécnico pueda aplicarse por encima de una trama de restricciones y prescripciones acerca de cómo y en qué casos se autoriza su uso. Valores que serán propios de esas “dos culturas” en juego, sin que una pueda prescindir de la otra.

La filosofía, mientras tanto, será un campo de tensiones. Mal podría rechazarse, por presuntamente anacrónico, el deber de memoria y la hermenéutica de la catástrofe (por caso, Adorno y Habermas, pero también Foucault y Agamben ejemplifican modelos de filósofos centrados en esa muy difusa ética); además, ¿anacrónico dónde y para quién?, ¿para Europa?, ¿para Argentina y Latinoamérica también? Mal puede acusarse a esta memoria de pesimismo existencial, que lleva al nihilismo cansado y al resentimiento, como hace Sloterdijk al oponerle un “pesimismo metodológico” que piensa lo peor llevando una vida feliz, orientada a la

felicidad. A veces pensar lo peor es pensar incorrectamente y llevar “una vida feliz” puede ser el resultado de esa “falsa conciencia ilustrada” tan bien denunciada por el mismo autor de la *Crítica de la razón cínica*.

Sloterdijk afirma que dejar que el azar genético decida por nosotros es dejar triunfar al partido católico, y apela a las ingenierías, ya como “tercera cultura”, entre las ciencias y la literatura, para intervenir en la remoción de *anacronismos*. En cualquier caso, esta “tercera cultura” se halla tanto dentro de una como otra manifestación: la ingeniería participa de los éxitos de venta en el arte y de los negocios con el saber; la ingeniería puede formular desafíos y rupturas en el arte y en el dispositivo científico-técnico.

En *Extrañamiento del mundo*, (Pre-texto, Valencia, 1998), Sloterdijk considera que la filosofía es más ciencia que imaginación, ya que los descendientes de los magos se establecieron en la polis y se acomodaron a las reglas del actuar en estado de sobriedad: la retórica pasa a ser la magia civil y la razón, de Parménides a Wittgenstein, se torna abstinentes, sin tesis elevadas. Pero aún así, la filosofía y la ciencia guardan distancias y tejen relaciones; la ciencia lo haría sin ser abstinentes, con tesis que exhiben su capacidad para *elegir* a los seres humanos hasta otros planetas.

La narración, en especial la filosófica (habría que decir, *la de algunas filosofías*), sitúa y da sentido aun a la técnica, para saber cómo vivir en ella, cómo legitimar su imponer y habitar en un mundo que ya no es un cosmos (el caso emblemático de pretensión de develamiento y cuestionamiento de esa imposición es “La pregunta por la técnica”, de Martin Heidegger); esclarece patrones de compromiso y comprensión —educación—, brinda también patrones de resistencia. En buena medida, la resistencia se localiza

—aunque no sólo en ese plano— en el terreno interpretativo, en la adscripción de sentidos y en la intervención ante diferentes tradiciones interpretativas en pugna, abriendo la posibilidad de crear mundos. También el derecho parece envuelto en una dimensión de ingenieros y humanistas, y también sus filósofos suelen ejercitar la abstinencia. La materia retórica aquí se topa con la violencia, con el dolor que tanta resistencia ofrece al lenguaje. La violencia alejaría las semejanzas entre el derecho y la literatura. La interpretación legal auténtica termina en el campo del dolor, aunque faltaría una mención constitucional que de modo directo le dé poder al gobierno para practicar la violencia sobre la gente, y aunque se escinda la narración judicial de la aplicación de la violencia.

ii. Popper/Técnicas. El humanitarismo no puede prescindir ni de los ataques con gas ni tampoco de la guillotina, de igual manera que tampoco la Iglesia pudo prescindir de la espada del brazo secular. Ernst Jünger

Humanismo, normatividad, ingeniería antropológica son términos encadenados. Si la ciencia y el derecho hallan su fundamento en la técnica, sus “imposiciones” (Heidegger) tienen *una* dimensión normativa -por lo menos analíticamente puede concebirse a un cierto *nomos* como una dimensión de esos dispositivos. ¿Acaso habrá sucedido una mutación en la dimensión normativa, una mutación del *nomos* que arrastrara hacia una tercera cultura? ¿Y será esa mutación capaz de alterar al hombre ya no sólo como ser político sino como ser biológico?

Normatividad oscilante entre el holismo y lógica ingenieril. El humanismo, un conjunto de múltiples posiciones normativas, se caracteriza en cada una de sus versiones, por la imposición de una concepción de hombre, ligando

norma, normalización y, consecuentemente, discriminación, negación de autonomía (Cfme. Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?” en *No hay derecho*, Buenos Aires, 1991, Nº 4.).

Holismo. “Incapaz de conocer con seguridad lo que hay en las mentes de tantos individuos, tiene que intentar la simplificación de sus problemas por la eliminación de las diferencias individuales: tiene que intentar el control y la uniformidad de los intereses y creencias por la educación y la propaganda.”

Con este párrafo, Sir Karl R. Popper (*La miseria del historicismo*, 1944-1957, Alianza, Buenos Aires, 1992, p.104) cuestiona la pretensión del “planificador holístico”, usuario de un supuesto método científico que, ejerciendo un poder sobre las mentes e impidiendo la libertad de expresión, desemboca en la destrucción del saber (“cuanto más se gane en poder, más se pierde en saber”, señala). Reconoce en la teoría política de Spinoza la asunción de la imposibilidad de conocer y de controlar lo que piensan otras personas, y por eso llama tiranía al “problema” inocentemente abordado por los planificadores holísticos como si fuera un problema científico: “el problema de transformar a los hombres”. Ese planificador holista perfilado por Popper es un “humanista” que impone, claro, una concepción de hombre, y ese imponer se convierte en el rasgo definitorio de esta manifestación técnica de normalización. Problema autorreferencial, la transformación de hombre por el hombre suele estar dominada por esencialismos y fantasías, que hasta llegan a concebir un imaginario “hombre nuevo”, bandera que legitima el terror o que oculta prescripciones. Contra la ingeniería utópica, ingeniería fragmentaria. Lógica ingenieril, ciencia social tecnológica, defensa popperiana ante las construcciones

irreales, utópicas. Popper (op. cit. p. 79) explica: “De la misma forma que la tarea principal del ingeniero físico consiste en proyectar máquinas y remodelarlas y ponerlas en funcionamiento, la tarea del ingeniero social fragmentario consiste en proyectar instituciones sociales y reconstruir y manejar aquellas que ya existen. La expresión ‘institución social’ se usa aquí en un sentido muy amplio, que incluye cuerpos de carácter tanto público como privado.” La ingeniería fragmentaria incluye, entonces, a los cuerpos privados, aunque asumiendo que su desarrollo nunca será moldeado en su totalidad por construcciones teóricas, por excelentes que sean, ya que habrá influencia de factores menos racionales, o incluso totalmente irracionales. El resultado final, desde esta lógica fragmentaria, no está predeterminado y dependerá de una constelación momentánea de fuerzas en conflicto, conflicto que podrá ampliar o restringir la actividad ingenieril. En esta constelación existe una complementariedad dinámica entre las decisiones políticas y el saber ingenieril que va a gestarse en el mercado de la *libre competencia del pensamiento*. En esa constelación persiste el atractivo emocional del humanismo, aunque quizás debiera ampliarse la capacidad de temor. ¿Acaso el temor por las derivaciones de la ingeniería genética sea una especie de espectro destinado a preservar el atractivo del humanismo? ¿O quizás ambas estrategias de normalización puedan complementarse y el ideal de perfectibilidad humana no sea más que la consumación de la pesadilla racista?

iii. Rawls/Justicia. El Principio de la Diferencia de John Rawls, concebido como si fuera formulado para que sobreviva el menos apto, hace de la cooperación un factor evolutivo, recuperando aunque sea de modo

restringido, el ideal de fraternidad. De modo solapado, entonces, desde la filosofía práctica se podría ampliar la hospitalidad de los animales humanos, con la consiguiente reducción de los niveles de crueldad y humillación.

¿Pero cómo? ¿Rediseñando las instituciones sociales, de un modo ingenieril? Es una posición, un camino, no el único.

Si la modernidad se caracteriza por una escisión entre el conocimiento (que es científico) y la autoexpresión, la cultura literaria terminaría, en el desierto nihilista que sería nuestra época, reducida a una experimentación y teorización especulativa o subjetivista, imaginaria, plena de libertad retórica: ensayo. Aún cuando se confunde con la sociología, en el ensayo los *conceptos* no suelen ir más allá de los semi-nombres propios. Pero el ensayo es un experimento a veces íntimo que deviene en gesto público, mostración apenas capaz de incidir en lo colectivo. Para esto, y aun en la referida debilidad, el espacio público y la opinión pública tienen una importancia central, a tal punto que se los ha concebido, en la Ilustración, como las instancias que permiten acceder a la madurez de los hombres.

¿Pero ese espacio no es también el espacio del nacionalismo y de la irracionalidad? ¿Y acaso ha sido la ingeniería el instrumento de crítica de los esencialismos, mistificaciones y barbaries dominantes en la esfera pública? Bajo la asfixia, el ensayo sigue respirando, tensando las respuestas de otros ensayos, aclarando las oscuridades del ingenio ingenieril. Ensayo de justicia más que teoría, minimalismo, no sistema ni tratado.

iv. lacub/Derecho. Marcela lacub, en “La biotecnología y el poder sobre la vida” (en *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, Didier Eribon, director, Letra Viva+Edelp, Buenos Aires, 2004, p.

180), afirma que “en lugar de oponerse a los artificios tecnológicos, sería quizás más útil luchar contra los artefactos jurídicos que se nos imponen, tan artificiales como ese poder, para tener la posibilidad de inventar el propio cuerpo, su vida, su muerte, su sexo, nuevos procedimientos de procreación, diferentes versiones de lo humano. Pues la potencia de las biotecnologías nos han vuelto paradójicamente más inmateriales que nunca, permitiéndonos crearnos a nosotros mismos como puros artefactos biológicos”. ¿Liberar la potencia de la biotecnología de la opresión del derecho? Aunque el derecho vaya por detrás de las novedades científicas tiene la pretensión de regular el desarrollo científico-técnico, como lo ejemplifica esa creciente área legislativa bautizada como bioética; pero es ingenuo suponer que el derecho pueda controlar a la ciencia y a la técnica. Lo mismo podría decirse del reducir todos los complejos desencadenantes del derecho con el término “opresión” (aunque en lo básico sea así). Y es infundado suponerse que, librados de esa opresión jurídica, pudiera accederse sin más a la utopía de la autocreación. Paradójicamente, desde la concepción política de persona, como ser autónomo y responsable, hasta la intervención técnica en el terreno estético-corporal -para no mencionar las técnicas de fertilización o de extensión o finalización de las funciones vitales-, el suelo de esa utopía ha sido permanente abonado. Sin indagar sobre los efectos legitimatorios de esa visión imaginaria, debe simplemente advertirse la recaída en una posición instrumental sobre la técnica, olvidando que ella integra un dispositivo basado en la imposición. ¿Pero esta posición antropológica es un nuevo humanismo, en lucha contra los *falsos límites*, predicando una *actitud-límite*, el *pensar de otro modo* y un hacer: el

autodiseño radical del yo? ¿Voluntarismo, vitalismo, optimismo, deslumbramiento fantasmal por una imposición técnica? Un ensayo que supone a la técnica al alcance de la mano, a merced de la voluntad personal, voluntad que –en el más tradicional dualismo- haría el cuerpo que quiere, lo cual implica gobernar a la técnica y gobernar al cuerpo. ¿Religión técnica, catolicismo secular capaz de corregir y salvar la existencia creada y caída, capaz de dar el paraíso? ¿El cuerpo, mero órgano de una voluntad, de una mente? ¿O tal vez ansiedad por hacer el ensayo en el cuerpo propio? Pero ensayar no es construir ideales abstractos; sí se emparenta con la abstinencia normativa, la evitación del voluntarismo, y el rechazo de la fabricación externa de soluciones. Como técnica, el ensayo tiene potencia. Y su realización es capaz de mover al derecho y al imaginario que, sobre sí mismo, tenga una persona.

v. Habermas/Etica. La ciencia nihiliza los fines, realiza un mundo mecánico. Todo reducido a mecanismo, y ante la tiranía de la técnica y la ciencia sobre la vida, el Romanticismo convierte a los libros en ejercicios de emoción, mientras que la filosofía queda como discurso de la impotencia teórica: sin objeto y sin práctica, distanciada de la ciencia y de la emoción, le queda el comentario y la negación de esa distancia. ¿Nostalgia ya irreversible, pérdida definitiva de la capacidad de erigir un tribunal de la razón?

Desde una filosofía, Jürgen Habermas define cuándo son legítimas las intervenciones ingenieriles sobre el diseño genético de un futuro ser humano, y las limita a un punto de vista “clínico” en el que la segunda persona daría su consentimiento, y esto es en el caso de las enfermedades hereditarias que provocan una afección extrema y cuyo pronóstico se ha

establecido con certeza. Esto implica trazar una “ética de la especie humana”, complemento de la ética posconvencional y universal de los derechos humanos. Por el desafío técnico, y para que sea meramente nominal la libertad “ética” establecida por las constituciones modernas de formular un propio plan de vida, en el marco del derecho, deberían regularse a escala planetaria las intervenciones biotecnológicas. Y esto porque para Habermas ya no se trata de cuestiones de justicia que puedan resolverse sobre la base de los derechos humanos: permitir la clonación depende de cómo deseemos ser comprendidos en tanto miembros de la especie humana. La controversia sería, entonces, entre las diferentes “visiones de hombre” que están en competencia. Para él, la ética, más que saber en cuanto al mundo, está orientada por las visiones del mundo, y ni la visión del mundo del naturalismo científicista sería una ciencia, ya que compite con otras visiones (imagen popperiana: mercado de competencia de visiones). Y Habermas, de un modo finalmente no muy diferente al de Rawls, pretende a su ética de la acción comunicativa como capaz de traducir visiones naturalistas y religiosas a un lenguaje público, universalmente accesible, que no apunte a la aniquilación de una religión, que salve a la secularización, y con ella a la razón, de la tendencia autodestructiva de la modernización acelerada. (Cfme. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2003)

En este caso se trataría de un control *ético* de la ingeniería genética, pero fundado en un consenso planetario, y seguramente consagrado –apenas alcanzado (¿!) ese consenso- en un dispositivo jurídico. Finalmente esa

ingeniería llamada derecho debería establecer lo debido para el *correcto* empleo de la ingeniería genética. Mientras tanto...

vi. ... la hermenéutica de la catástrofe, el gótico que hizo del horror lo sublime y de la desesperanza una ontología de la infinitud negativa y del “ya-no”, piensa lo peor: que no podemos siquiera concebir lo peor que nos espera. (Si fuéramos realistas, seguramente no dudaríamos del valor de verdad de esta proposición.) (¿Las divagaciones sobre lo sentido dentro del mundo intrauterino, las esferas de Sloterdijk forman parte de la catástrofe en la filosofía?)

En una sociedad medieval, una auténtica innovación tecnológica provocaba una revolución, pero hoy, que acumulamos gran experiencia en la introducción controlada de innovaciones en la manipulación de los genes de plantas y seres vivos, esos procesos, en la perspectiva de Sloterdijk, están regulados, y por eso cada ciudadano que reclama el derecho a inmigrar sólo obtiene un estatuto civil tras ser sometido a un estricto examen, pero la cultura del miedo en la que nos encontramos descansa en la imagen de la novedad como invasión.

La antropotécnica, artificio capaz de superar la determinación biológica. El dopaje genético sería la compensación de la lotería genética –complemento biológico de la igualdad social-: esto sostiene, en una vertiente similar a la Sloterdijk, filósofos del deporte como Claudio Tamburrini (Universidad de Gotemburgo), quien piensa que si mediante las acciones políticas intentamos equiparar las condiciones económicas y sociales de los individuos, con la ayuda de la tecnología genética podemos intentar eliminar

la última gran desigualdad, la que se origina en el hecho de que algunas personas nacen más fuertes, más sanas y más inteligentes que otras.

Esa “cultura del miedo” que ataca Sloterdijk quizás pensando en Habermas, una cultura que califica de católica, ya que los protestantes sí aceptarían la fatalidad de elegir, gesta la ideología infantil de la manipulación total. (Si “delirio de Antinori” podría bautizarse esa caricatura, *Miseria de la crítica* se titularía una actualización, cinco décadas después, del libro de Popper, y la letra de Sloterdijk anunciaría que de la cultura ingenieril saldrá algo nuevo.)

Ese miedo, ¿será un nuevo rostro de la persistente aversión hacia las formas de pluralización de los sujetos? Y esas ingenierías –“la tercera cultura”-, ¿revisión del tercer mundo popperiano de objetividad sin sujetos ni objetos (“nobjetos”, “nosujetos”, ya escribe Sloterdijk, basándose en Thomas Macho, en *Esferas I*, Siruela, Madrid, 2003)? Y más: en base a las ingenierías, ¿legitimar a la sociedad abierta globalizada, sostenida en la expansión de la técnica sobre la materia, también sobre *el mercado de la carne*?

vii. *Estética/Sloterdijk*. Saber despersonalizado es el ingenieril, adecuado para sostener una antropología optimista en la cual las personas se podrían modelar a sí mismas y a su descendencia. Este ideal de diseño se sostiene en una imagen del hombre, en una confianza en la maleabilidad de su ser –y ese ser sería recipiente-, pero también en el debilitamiento de la autoridad de la cultura literario-ensayística (saber personalizado). Debilitamiento, no sustitución, ya que de allí aún suelen salir las configuraciones que las ingenierías producen o se aguarda que puedan producir. Ensayos, como guiones de la manipulación que, gracias a la megamáquina, ahora es capaz

de intervenir en otra escala, la del mundo de los átomos vivientes. ¿Esto nos salvará de un destino melodramático, proporcionará un lugar sin límites, y hasta facilitará la resistencia a la normalización, ya que las ingenierías serían como instrumentos en la práctica gimnástica de la libertad?

Desde lo gótico las respuestas siguen siendo oscuras. Jonathan Davis, el cantante de "Korn", se asustó cuando un chico de 14 años le dijo: "Ojalá pudiera sentir tanto dolor como vos". Jonathan dice tener en claro que no es el tipo que más sufre en el mundo y, además, que se cansó de ser un stripper de sus propias miserias (Clarín, 26/3/04). Cobain, tan claro en su oposición a la homofobia y en su simpatía por los desválidos, a punto de creer que el rock es esa simpatía, levantó la mano contra sí mismo para aplastar el dolor de existir. ¿Qué se trata de mostrar con estas imágenes tan transitadas del mercado del arte? ¿Tan solo la persistencia de una inclinación por lo caído, por lo que decae, por lo que oculta cada "desocultamiento" de la ingeniería? ¿Deberá esperarse la confesión final de "nuevos" seres humanos, hijos de la "tercera cultura", para saber si de ellos es el mundo feliz? La persistencia de la negatividad del deseo, sin objeto que lo colme, sin consumirse por el consumo y su espectáculo. La persistencia de la imaginación y de las atmósferas inexpresables, ¿de dónde proceden esas imágenes?. Tal vez alguna epifanía del instante en la intemperie estética, mientras haya liberación de la imaginación. Imaginación política y artística (ambas, del mundo público) para ponernos en contacto con diferentes horizontes. Escenificaciones, ritualizaciones del misterio y la violencia que atan tradiciones, que muestran que el presente no es puro presente, que tras una cima aguda, a través del aire más sutil, en el cristal

de la última estabilidad guarda el recuerdo de una fiebre de formas que todo lo acerca y lo acelera, a la vez que lo dilata. ¿O el mundo, como lo entendió Wallace Stevens, se lavó en su imaginación? Marianne Moore, poeta a pesar de despreciar la poesía y porque se puede allí experimentar lo genuino, pintó en un verso lo que califica de enfermedad: *the passion for setting people right*. “Enfermedad” humanista, enfermedad normativa, pero el humanismo literario también provoca fantasías sobre la vida propia a partir de especulaciones ajenas: leyendo, perdido en las mentes de otras personas, pienso/pero los libros piensan por mí.

El mismo Sloterdijk considera que el discurso evocativo es un elemento legítimo dentro de la filosofía, mientras que la ciencia, además de hacer perder la estabilidad sobre marcas “infranqueables” como fecha de nacimiento y de muerte, puede ser una peste emocional. La novela, lenguaje de la intemperie metafísica. Y entre la ciencia y la poesía, un amplio espacio intermedio de extensión y significado. Desde esta especie de romanticismo positivista, recuerda la enseñanza de Luhmann: la teoría no nos ofrece un lugar seguro para las ilusiones, y acaso, entonces, su posición sobre la cultura ingenieril y la igualdad biológica sean inseguras y riesgosas ilusiones.

viii. Filosofía/Ingeniería. ¿La filosofía puede hacer más que un resumen de nuestras intuiciones? ¿Puede corregir nuestras intuiciones morales, nuestros sentimientos a partir del conocimiento? ¿Puede hacer esa manipulación? ¿Se trata de una ingeniería más? ¿O en su retiro se dirigiera, ya no al cielo, sino a la ingeniería, desde donde el yo otrora irreductible sería reducido? ¿Pero ese retiro no equivale a un retiro del interrogar? Decir *igualdad biológica* es implicarse en un campo ajeno al de la biología. ¿Ética del

biopoder? ¿Extensión de un ideal normalizador? ¿El abrazo entre *ética* y *bio* que implica en términos del derecho y la política? ¿Qué verdad sobre la igualdad puede proporcionar la biología? ¿Y sosteniendo al ingeniero, hay una filosofía? ¿O esa lógica ingenieril podrá desplazar a la filosofía misma y al juicio del gusto? ¿Logrará arreglar este hospital de locos que es la sociedad -que la política (y la filosofía) no pudieron remediar? ¿Alcanzará a controlar los cuerpos, siempre con algún poro desde donde supuran malestar?

Asignando una potencia total, o un peligro absoluto, en vez de disponer del saber en situaciones concretas, cosificando medidas de humanidad, la reducción biologizante, naturalizante, pretendiendo sustituir el *mundo de vida* por una imagen científica que es absolutizada aún cuando sea concebida en términos ingenieriles, y los ingenieros, ¿igualadores? (¿cómo el poeta que se concebía como el gran igualador?). Igualdad, desde el mismo terreno persuasivo, con probada performatividad, ahora como imitación, copia, réplica, identificación (ausencia de alteridad, igualdad ligada a una “tendencia natural” de los animales: imitarse los unos a los otros, sintiendo aversión al pluralismo). Igualación que presupone un lugar jerárquico para el agente igualador. (¿Podría tener la ingeniería genética un protagonismo que nos hiciera espectadores de nosotros mismos? -¿Hay alguien afuera?, pregunta el inconsciente protagonista de la película “Eterno resplandor de una mente sin recuerdos” -Michel Gondry, 2004-, mientras le borran su memoria, mientras manipulan eso que atraviesa la vida como un relámpago: el recuerdo, que para Walter Benjamin es la verdadera medida de la vida.)

ix. Juicios/Especialización. Para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejercita una facultad de juicio y gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad nos impone. Hanna Arendt

Juicios, juzgan lo que no está presente. Hay juicios que tiene validez ejemplar. ¿Qué juicio tiene validez ejemplar? Como si fueran experiencias de gusto y olfato, sentimientos más privados, que no sienten un objeto (que en esta analogía sí está, pero la sensación no lo nota). ¿Qué gusto, qué olfato pueden ser ejemplares? Y sin embargo, como en el caso de los colores, una gramática puede reconocerse, y esto sin depender de una concepción de verdad. Juicios del gusto, públicos, que significan –y significar es como dirigirse hacia alguien (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 457). Juicios sobre la igualdad: en el ámbito público y movilizándolo abstracciones como “hombre”, “naturaleza”, “genes”, y sin un perfil, sin un ejemplo ejemplar, sin la forma bajo la cual, como si fuera Dios, todas las restantes pudieran medirse, y una forma es la libertad de formarse, el diseño como autodiseño, pero proyectado también a la descendencia, a la sucesión de generaciones. En este punto, ya la especie pasa a estar en el centro, aunque la apariencia, luego de la fecundidad de la ingeniería genética que ha logrado elementalizar al ser, siga mostrando al individuo. Y la especialización perturba la observación filosófica.

x. Bio-poder/Foucault-Agamben. El hombre moderno nace en la clínica y muere en la clínica: ¡así que su casa tiene que parecerse a una clínica!

Ulrich, en *El hombre sin atributos*, de Robert Musil

En el escenario moderno, el cuerpo iluminado. Para la soberanía, bajo la forma hacer morir, dejar vivir. Ya, desde el ejercicio del biopoder, pasando el acento del pueblo a la población, de la democracia y estados territoriales a la demografía o a los estados poblacionales, la forma es el hacer vivir y el dejar morir. Hacer morir más hacer vivir establecen una tanatopolítica, y el poder que hace vivir ejercitando la muerte no es hacer vivir: es hacer sobrevivir. Ya, entonces, el estado de excepción, la suspensión temporal del orden jurídico, es una estructura fundamental, y la matriz del espacio público es el campo de concentración, zona de indiferencia entre lo público y lo privado. Epoca de refugiados, que evidencian el quiebre del vínculo entre hombre y ciudadano, que expresan la crisis del estado-nación moderno, y lenguajes hipertrofiados que hacen de la política un espectáculo y la reduce a medios puros o gestos (ver, de Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998, y *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-textos, Valencia, 2000).

El simple hecho de vivir, común a todos los vivientes, a cualquier forma de vida -*bios, zoé*- , pero imposible de ser aislado como nuda vida, porque no puede separarse nunca de su forma, forma de vida. Ante una forma en la que se juega el vivir mismo, biopoder. Modos, actos y procesos singulares del vivir no son simples hechos, sino posibilidades de vivir, potencias no determinadas ni impuestas sólo por necesidades, y aunque repetidas y obligadas, conservan ese carácter de posibilidad donde se pone en juego el vivir mismo, la felicidad. Aristóteles (en *Política* 1253a4) hace de lo político una diferencia específica fundada por medio del lenguaje, que desarrolla una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no tan sólo de

placentero y doloroso; *polis*, para Aristóteles, se define como oposición entre el vivir y el vivir bien, lo cual implica la nuda vida en la vida políticamente calificada. La política, el ámbito de transformación del vivir en vivir bien.

Durante milenios el hombre siguió siendo lo que para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.

Michel Foucault, La voluntad de saber

El poder político contemporáneo, fundado en la separación de la nuda vida del contexto de las formas de vida (la vida, en el estado de naturaleza hobbesiano, expuesta a la muerte; vida política bajo la protección del Leviatán), en el estado de excepción (la excepción no puede ser incluida sin provocar efectos perturbadores en el conjunto al que pertenece) que desde la Primera Guerra Mundial tiende a coincidir con el ordenamiento jurídico normal. La vida, en el estado de excepción, es la nuda vida, y ella se opone a las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (el profesor, la travesti, el desempleado, la escritora, el periodista, el jubilado...). Foucault entendió que lo que está en juego es la vida, y por eso la política se ha convertido en biopolítica, y en ella la separación de la nuda vida cotidiana y masivamente llevada a cabo por representaciones pseudocientíficas del cuerpo, de la enfermedad y de la salud (desde un punto de vista científico, las palabras vida y muerte tal vez no tengan significado preciso), serían máscaras del soberano invisible.

En silencio quedan aquellos que tan precisamente describió Jean Améry en *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria* (Pre-textos, Valencia, 1999, pp. 87/8), los que “no constan en ningún sitio,

que ni siquiera se pueden situar hipotéticamente en las zonas grises: se dejan morir sin llevar la contraria, como en otro tiempo los tambaleantes ‘musulmanes’ de los campos de concentración –se tambaleaban porque estaban demasiado débiles como para correr contra el alambre electrificado-, o bien viven de tal modo que aceleran su ‘ser para la muerte’”.

No, no es la liberación y la expansión del yo lo que constituye el secreto y la exigencia de este tiempo. Lo que necesita, lo que pido, es el Terror. Naphta, en La montaña mágica, de Thomas Mann

Prosecución de una hermenéutica de la catástrofe: el territorio bajo el terror, ya silencioso e invisible. El trauma a flor de piel, efecto de experiencias cuya intensidad no puede ser encajada por los mecanismos habituales del sujeto. Ese terror, esa forma de violencia, como un límite a la conceptualización. Y convertidos en un espécimen de la especie animal hombre, la hospitalidad y la tolerancia, la cristiana caridad, se evaporan. Mientras la publicidad ingenieril alimenta ilusiones de peligrosa ambigüedad, como la guardada en la figura del “hombre nuevo”, difundida de la extrema izquierda a la extrema derecha, perteneciente a la ideología de las vanguardias (en política y en arte, figura proclamada por los realismos de los diversos totalitarismos, los futurismos y las derivaciones del romanticismo), los sujetos productores del saber biológico han variado: ya no son naturalistas, son ingenieros (paralelamente, la filosofía, espejo de la naturaleza, desembocó en el giro lingüístico). Y las imágenes del gen proliferan en el arte, en la política: generación, género, degeneración. Y esos términos nos son familiares, pero apenas pensamos en ellos surge una inquietud apagada por acedia y resignación, por abstinencia filosófica, por el peso y la eficiencia de los

objetos industriales, las soluciones químicas, las réplicas -y el ser humano se encuentra en la era de su reproductibilidad técnica- y los autómatas republicanos ya pintados por George Grosz.