

LECTURAS

MORFOLOGIA WAINHAUS

1, 2 | DG | FADU | UBA

EL HOMBRE NUEVO

SLAVOJ ZIZEK

EL HOMBRE NUEVO

SLAVOJ ZIZEK

En el último año, se han vuelto realidad muchas de las fantasías científicas del siglo XX: la posibilidad de calcular la fecha de muerte de ciertas personas a partir de su información genética; la implantación de chips que permiten guiar los movimientos físicos; y la conexión directa de un cerebro humano a una computadora. Estas noticias sólo han avivado la polémica ética y legal alrededor de la biogenética. Sectores de la religión, el poder político, la filosofía y hasta el psicoanálisis se han manifestado mayoritariamente en contra. Sin embargo, no todos ven en esto una amenaza. Uno de ellos, el filósofo Slavoj Zizek, se hace eco del debate y da la bienvenida al hombre del futuro.

¿Tenemos hoy una bioética al alcance de la mano? Sí, tenemos una, y es mala: es lo que los alemanes llaman *Bindestrich-Ethik* o “ética parcial” (bioética), donde lo que se pierde con el guión es la ética misma. El problema no es que una ética universal esté disolviéndose en una multitud de éticas especializadas (bioética, ética comercial, ética médica, y así sucesivamente), sino que las revoluciones científicas queden inmediatamente enfrentadas con los “valores” humanistas y desencadenen protestas como la que sostiene, por ejemplo, que la biogenética amenaza nuestro sentido de la dignidad y la autonomía. La consecuencia principal de las revoluciones biogenéticas actuales es el hecho de que los organismos naturales han pasado a ser objetos susceptibles de manipulación. La naturaleza “humana e inhumana” es “desustancializada”, es despojada de su impenetrable densidad, de eso que Heidegger llamaba “tierra”. El hecho de que la biogenética sea capaz de reducir la psiquis humana a la categoría de objeto de manipulación es una prueba de lo que Heidegger percibía como el “peligro” inherente a la tecnología moderna. Reduciendo a un ser humano a un objeto natural cuyas propiedades son alterables, no perdemos (sólo) humanidad; perdemos la

naturaleza misma. En ese sentido, Francis Fukuyama tiene razón cuando habla de Nuestro Futuro Posthumano: la noción de humanidad descansa en la creencia de que poseemos una “naturaleza humana” hereditaria, que nacimos con una dimensión nuestra que es insondable.

Con el aislamiento del gen responsable del mal de Huntington, ahora cualquiera puede saber no sólo si va a contraer el mal sino también cuándo. Hay en juego un error de transcripción: la repetición balbuceante de la secuencia del nucleótido CAG en medio de un gen particular. La edad en la que habrá de aparecer la enfermedad depende imparablemente de la cantidad de repeticiones de CAG: si se repite 40 veces, los primeros síntomas se evidenciarán a los 59; si 41, a los 54; si 50, a los 27. No ayudarán ni la vida sana, ni el ejercicio, ni los mejores remedios. Podemos someternos a un examen y, en caso de que dé positivo, averiguar exactamente cuándo nos volveremos locos y cuándo habremos de morir. Difícil imaginar un enfrentamiento más claro con la insensatez de una contingencia determinante para la vida. No es raro que la mayoría de la gente —incluido el científico que identificó el gen— elija no saber; la ignorancia no es simplemente negativa, puesto que nos permite fantasear.

En efecto, la perspectiva de la intervención biogenética abierta por el creciente acceso al genoma humano emancipa a la humanidad de las constricciones de una especie finita y de la esclavitud del “gen egoísta”. Pero la emancipación tiene un precio. En una charla que dio en Marburg en 2001, Jürgen Habermas reiteró sus advertencias contra la manipulación biogenética. En su opinión, las amenazas son dos.

Primero, que esa clase de intervenciones borro-

nee la línea de demarcación entre lo hecho y lo espontáneo, y por lo tanto afecte el modo en que nos comprendemos a nosotros mismos. Para un adolescente, enterarse de que sus disposiciones “espontáneas” (es decir, agresivas o pacíficas) son resultado de una intervención externa deliberada en su código genético socavaría sin duda el corazón de su identidad y acabará con la idea de que desarrollamos nuestra moral a través del *Bildung*: la dolorosa lucha por educar a nuestras disposiciones naturales. En última instancia, la intervención biogenética podría quitarle todo sentido a la idea de educación. En segundo lugar, esas intervenciones darán lugar a relaciones asimétricas entre quienes sean “espontáneamente” humanos y aquellos cuyas características hayan sido manipuladas: algunos individuos serán los “creadores” privilegiados de otros. Esto afectará nuestra identidad sexual en el plano más elemental. La facultad de los padres de elegir el sexo de su retoño es un problema. Otro es el estatuto de las operaciones de cambio de sexo, que hasta hoy podían justificarse invocando un desfase entre la identidad biológica y la psíquica: cuando un hombre biológico se percibe a sí mismo como una mujer atrapada en un cuerpo de hombre, es razonable que pueda cambiar su sexo biológico para introducir cierto equilibrio entre su vida sexual y su vida emocional.

La manipulación biogenética abre perspectivas mucho más radicales. Puede cambiar retroactivamente nuestra comprensión de nosotros mismos como seres “naturales”, en el sentido de que experimentaremos nuestras disposiciones “naturales” como mediadas, no como dadas: como cosas que en principio pueden ser manipuladas y, por lo tanto, pasar a ser meramente contingentes. Es difícil volver a la ingenuidad de la inmediatez una vez que sabemos que nuestras disposiciones naturales dependen de la contingencia genética; apegarse a ellas con uñas y dientes será tan falaz como apegarse a las viejas costumbres “orgánicas”. Según Habermas, sin embargo, deberíamos actuar como si ése no fuera el caso, y mantener, por lo tanto, nuestro sentido de la dignidad y la autonomía. La paradoja es que esa autonomía sólo puede ser preservada prohibiendo el acceso a la contingencia que nos determina; esto es, limitando las posibilidades de la intervención científica. Es ésta una nueva versión del viejo argumento según el cual

para conservar nuestra dignidad moral es mejor no saber ciertas cosas. Limitar la ciencia, como parece sugerir Habermas, sería posible al precio de ahondar el divorcio entre ciencia y ética: un divorcio que ya está impidiéndonos ver el modo en que estas nuevas condiciones nos instan a transformar y reinventar las nociones de libertad, de autonomía y de responsabilidad ética.

Según un posible contraargumento católico romano, el verdadero peligro reside en que embarcándonos en la biogenética olvidemos que tenemos almas inmortales. Pero el argumento no hace más que desplazar el problema. Si así fuera, los creyentes católicos serían sujetos ideales para la manipulación biogenética, desde el momento en que tendrían plena conciencia de haber estado lidiando sólo con el aspecto material de la existencia humana, y no con el núcleo espiritual. La fe los protegería del reduccionismo. Si tenemos una dimensión espiritual autónoma, no tenemos por qué temer la manipulación biogenética. Desde una perspectiva psicoanalítica, el nudo del problema estriba en la autonomía del orden simbólico. Supongamos que soy impotente por algún bloqueo no resuelto en mi universo simbólico y que, en vez de “autoeducarme” tratando de resolver el bloqueo, tomo una pastilla de Viagra. La solución funciona; recupero el rendimiento sexual, pero el problema subsiste. ¿Cómo una solución química podría afectar el bloqueo simbólico? ¿Cómo “subjetivizar” la solución? La situación es indecible: la solución puede desbloquear el obstáculo simbólico, obligándome a aceptar su insensatez; o puede hacer que el obstáculo reaparezca en algún plano más fundamental (en una actitud paranoica, quizá, que me haga sentir expuesto al capricho de un “amo” cuyas intervenciones pueden decidir mi destino). Siempre hay un precio simbólico a pagar por las soluciones que no nos hemos ganado. Y, *mutatis mutandis*, lo mismo vale para los intentos de combatir el crimen a través de la intervención bioquímica o biogenética; obligar a los criminales a medicarse para refrenar excesos de agresión, por ejemplo, deja intactos los mecanismos sociales que en un principio detonaron la agresión.

El psicoanálisis también enseña contra la idea de que la curiosidad es innata, de que dentro de cada uno, muy hondo, hay una *Wissenstrieb*, un “im-

pulso de saber” que en realidad sucede todo lo contrario. Cada avance en el plano del conocimiento debe conquistarse luchando dolorosamente contra nuestra espontánea propensión a la ignorancia. Si tengo un antecedente familiar de mal de Huntington, ¿debo someterme al examen que me dirá si también yo lo tendré inexorablemente (y cuándo)? Si la perspectiva de saber cuándo he de morir me resulta intolerable, la solución —no demasiado realista, por lo demás— podría ser autorizar a otra persona o a una institución de mi entera confianza a que me examinen y eviten decirme el resultado, pero, en caso de que el resultado sea positivo, aprovechen para matarme mientras duermo, inesperadamente y de manera incruenta, justo antes de que se declare la enfermedad. El problema de esta solución es que yo sé que el Otro conoce la respuesta, y eso lo arruina todo, ya que me expone a una corrosiva sospecha. La solución ideal, para mí, podría ser ésta: si sospecho que mi hijo puede tener la enfermedad, examinarlo sin que lo sepa y matarlo, sin que sufra, en el momento oportuno. La fantasía más extrema sería que haya una institución estatal anónima que lo haga por nosotros sin que nos enteremos. Pero una vez más se plantea la cuestión de si sabemos o no que el Otro sabe. Se abre así el camino para una sociedad totalitaria perfecta. Lo que es falso es la premisa subyacente: que el deber ético último es proteger a los otros del dolor, mantenerlos en la ignorancia.

El problema no es perder nuestra dignidad y nuestra libertad con los avances de la biogenética, sino darnos cuenta de que en realidad nunca las tuvimos. Si, como alega Fukuyama, contamos ya con “terapias que borran la frontera entre lo que logramos por nuestra propia cuenta y lo que logramos gracias a los niveles de sustancias químicas que tenemos en nuestro cerebro”, la eficacia de esas terapias implica que “lo que logramos por nuestra propia cuenta” también depende de “los niveles de químicos que tenemos en nuestro cerebro”. Citando a Tom Wolfe, lo que nos dicen no es: “Lo siento, pero su alma acaba de morir”; lo que nos dicen, en efecto, es que nunca tuvimos alma. Si las afirmaciones de la biogenética se sostienen, entonces las opciones son aferrarnos a la ilusión de la dignidad o aceptar la realidad de lo que somos. Si, como dice Fukuyama, “el deseo de reconocimiento tiene una base biológica y esa base está ligada a los nive-

les de serotonina en el cerebro”, nuestra conciencia de ese hecho debería socavar la sensación de dignidad que nos causa el hecho de que los demás nos reconozcan. Sólo podemos experimentarlo al precio de una denegación: sé muy bien que mi autoestima depende de la serotonina, pero aun así disfruto de ella. Fukuyama escribe: “La manera normal y moralmente aceptable de superar la baja autoestima era luchar consigo mismo y con los demás, trabajar duro, soportar a veces sacrificios penosos y, finalmente, ponerse de pie y mostrarse como alguien que logró hacer todo eso. El problema de la autoestima —tal como se la entiende en la psicología pop norteamericana— es que termina convirtiéndose en un derecho, algo que cualquiera necesita tener, no importa si lo merece o no. Lo que termina devaluando la autoestima y haciendo de su búsqueda un camino de frustración.

Pero aquí llega la industria farmacéutica norteamericana, que gracias a drogas como el Zoloft y el Prozac puede proporcionar dosis de autoestima embotellada elevando el nivel de serotonina en el cerebro. Imaginen la situación siguiente: voy a participar de un concurso de preguntas y respuestas y, en vez de estudiar, tomo unas drogas para mejorar mi memoria. La autoestima que adquiera ganando el concurso seguirá fundada en un logro real: mi desempeño superó al de mi rival, que se pasó las noches tratando de memorizar los datos relevantes. El contraargumento intuitivo es que sólo mi rival tiene derecho a enorgullecerse de su desempeño, porque su saber, a diferencia del mío, fue el fruto de un duro trabajo. Pero hay algo intrínsecamente condescendiente en esa argumentación. Una vez más, nos parece perfectamente justificable que alguien dotado de una voz naturalmente musical se enorgullezca de su desempeño, aun cuando somos conscientes de que su canto tiene más que ver con el talento que con el esfuerzo y el entrenamiento. Sin embargo, si yo decidiera mejorar mi canto usando alguna droga, ese mismo reconocimiento me sería negado (a menos que haya hecho grandes esfuerzos para inventar la droga en cuestión antes de ensayarla en mi propio organismo). El punto aquí es que tanto el trabajo duro como el talento son considerados “partes mías”, mientras que tomar una droga es una manera “artificial” de mejorar, puesto que es una forma de manipulación externa.

Lo que vuelve a colocarnos ante el mismo problema: una vez que sé que mi “talento natural” depende de los niveles de ciertos químicos en mi cerebro, ¿qué importa, desde el punto de vista moral, si lo adquirí de alguna fuente exterior o si lo llevo conmigo desde mi nacimiento? Para complicar un poco más las cosas: puede que mi disposición a aceptar la disciplina y el trabajo duro dependa de ciertos químicos. ¿Qué pasa si, a los efectos de ganar un concurso de preguntas y respuestas, decido no tomar una droga para mejorar mi memoria pero tomo una que “simplemente” fortalece mi resolución? ¿Eso también es hacer trampa? Una de las razones por las que Fukuyama abandonó su teoría del “fin de la historia” para considerar la nueva amenaza planteada por las neurociencias es que la amenaza biogenética es una versión mucho más radical del “fin de la historia”, una versión capaz de archivar en la obsolescencia más absoluta al sujeto libre y autónomo de la democracia liberal. Pero el giro de Fukuyama obedece a una razón más profunda: la perspectiva de la manipulación biogenética lo obligó, conscientemente o no, a reconocer el oscuro reverso de la imagen idealizada que tenía de la democracia liberal. De golpe, Fukuyama se ha visto obligado a enfrentarse con un panorama de corporaciones que abusan del libre mercado para manipular gente y embarcarse en aterradores experimentos médicos, de gente rica que cría a sus vástagos como a una raza exclusiva, con capacidades mentales y físicas superiores, instigando por lo tanto a una nueva lucha de clases. Para Fukuyama es evidente que la única manera de limitar estos peligros es reafirmar un fuerte control estatal sobre el mercado y desarrollar nuevas formas de voluntad política democrática.

Estoy de acuerdo con todo eso, pero me veo tentado a añadir que necesitamos esas medidas independientemente de la amenaza biogenética, sólo para controlar el potencial de la economía global de mercado. Quizás el problema no sea la biogenética en sí misma sino el contexto de relaciones de poder en el que funciona. Los argumentos de Fukuyama son al mismo tiempo demasiado abstractos y demasiado concretos. No destila todas las implicancias filosóficas de las nuevas ciencias y tecnologías de la mente, y tampoco las coloca en su contexto de antagonismos socioeconómicos. Lo que no logra capturar (y es lo que un verdadero hegeliano debería

haber capturado) es la relación necesaria que hay entre los dos fines de la historia, el pasaje de uno al otro: el fin de la historia liberal-democrático se convierte inmediatamente en su opuesto, desde el momento en que, en su hora triunfal, empieza a perder su fundamento: el sujeto liberal-democrático.

El reduccionismo biogenético (y, en términos más generales, cognitivo-evolucionista) debe ser atacado desde otro ángulo. Bo Dahlbom da en el clavo cuando en 1993, criticando a Daniel Dennett, insiste en el carácter social de la “mente”. Las teorías de la mente están obviamente condicionadas por sus contextos históricos: hace poco Fredric Jameson propuso leer *Consciousness explained*, el libro de Dennett, como una alegoría del capitalismo tardío con todos sus motivos: competencia, descentralización, etc. Pero lo más importante es que el mismo Dennett insiste en que las herramientas — esa “inteligencia” externalizada en la que se apoyan los seres humanos— son parte inherente de la identidad humana: es tan insensato imaginar a un ser humano como una entidad biológica sin la compleja red de sus herramientas como imaginar a un ganso sin plumas. Pero al decir esto abre un camino que habría que profundizar mucho más. Puesto que —para decirlo con palabras del viejo buen marxismo— el hombre es la totalidad de sus relaciones sociales, Dennett debería dar el siguiente paso lógico y analizar esa red de relaciones sociales.

El problema no es cómo reducir la mente a la actividad neuronal o cómo reemplazar el lenguaje de la mente por el de los procesos cerebrales, sino más bien comprender cómo la mente sólo puede emerger de la red de relaciones sociales y suplementos materiales. El problema real no es si las máquinas pueden emular a la mente humana sino cómo la “identidad” de la mente humana puede incorporar máquinas. En marzo de 2002, Kevin Warwick, un profesor de cibernética de la Universidad de Reading, se hizo conectar su sistema neuronal a una red de computadoras. Se convirtió así en el primer ser humano que es alimentado de datos directamente, sorteando los cinco sentidos. Ése es el futuro: no el reemplazo de la mente humana por la computadora sino una combinación de ambas. En mayo de 2002 se informó que científicos de la Universidad de Nueva York habían implantado un chip de computadora directamente en el cerebro de

una rata, lo que permite guiar a la rata por medio de un mecanismo similar al del control remoto de un auto de juguete.

Los ciegos ya están en condiciones de recibir la información sobre el contexto inmediato directamente en el cerebro, saltando por sobre el aparato de la percepción visual; lo nuevo, en el caso de la rata, fue que por primera vez la “voluntad” de un agente vivo, sus decisiones “espontáneas” respecto de sus movimientos, estaban en manos de un agente externo. Aquí la cuestión filosófica es si la pobre rata era consciente de que algo andaba mal, de que sus movimientos eran decididos por un poder ajeno. Y cuando se realice el mismo experimento en un ser humano (que, salvadas las cuestiones éticas, no debería ser mucho más complicado de lo que fue en el caso de la rata), ¿será consciente la persona manipulada de que un poder externo decide sus movimientos? Y en ese caso, ¿cómo experimentará ese poder: como un impulso interno irresistible o como una coerción?

Es sintomático que las aplicaciones de ese mecanismo imaginado por los científicos involucrados y los periodistas que dieron cuenta de la noticia tuvieran que ver con funciones de ayuda humanitaria y con la campaña antiterrorista: se sugirió que las ratas (u otros animales) manipuladas podrían usarse en casos de terremotos, para hacer contacto con personas sepultadas, o para atacar terroristas sin poner en riesgo vidas humanas. En un año, Philips planea comercializar un teléfono con equipo de CD entretejido con el material de una chaqueta, que podrá ser lavado a seco sin perjuicio alguno para su maquinaria digital. Parece un adelanto inocente, pero no lo es. La chaqueta Philips

representará una prótesis casi orgánica, menos un aparato externo con el que podemos interactuar que una parte de nuestra experiencia como organismos vivos. A menudo se compara la creciente invisibilidad de los chips de computadora con el hecho de que cuando aprendemos algo lo suficientemente bien, dejamos automáticamente de ser conscientes de ello. Pero el paralelismo es engañoso. Sabemos que hemos aprendido un idioma cuando ya no tenemos necesidad de hacer foco en sus reglas; no sólo lo hablamos espontáneamente, sino que concentrarnos en las reglas nos impediría hablarlo con fluidez. Pero ese lenguaje que ahora hemos internalizado tuvimos que aprenderlo previamente: los invisibles chips de computadora están “ahí afuera”, y no actúan espontáneamente sino a ciegas.

Hegel no se habría intimidado ante la idea del genoma humano y la intervención biogenética, ni habría preferido la ignorancia al riesgo. Al revés, se habría regocijado con el derrumbe de la vieja idea de que “Tú Eres Esto”, como si nuestras nociones de identidad humana hubiesen sido establecidas definitivamente. Contra Habermas, deberíamos aceptar plenamente la objetivación del genoma. Reducir mi ser al genoma me obliga a atravesar el material fantasmático del que está hecho mi yo, y sólo así mi subjetividad puede emerger de manera adecuada.

[Nota aparecida en el suplemento Radar del diario *Página/12*, Buenos Aires, domingo 2 de junio de 2003.]

[SUPERVISÓ: HW, 2003]