

Quiero mi chamarra **mental** Philips

Slavoj
Zizek

¿Tenemos actualmente una bioética? Sí. Una mala. Una que los alemanes llaman *Bindestrich-Ethik*, o una “ética con guión”, en la cual la ética como tal es la que se pierde con el recurso del guión. El problema no reside en que una ética universal se empieza a disolver en una multitud de éticas especializadas (bioética, ética de negocios, ética médica y así) sino que algunos descubrimientos científicos inmediatamente se posicionan en contra de “valores” humanísticos, y eso nos lleva a la discusión de si la biogenética, por ejemplo, amenaza nuestro sentido de la dignidad y autonomía.

La principal consecuencia de los actuales descubrimientos en biogenética es que los organismos naturales se han vuelto objetos manipulables. La naturaleza, humana e inhumana, se ha “des-sustancializado”, es decir, se ha visto privada de su densidad impenetrable, de eso que Heidegger llamó “tierra”. Si la biogenética puede reducir la psique humana a un objeto manipulable, esto sería evidencia del “peligro” que Heidegger señaló inherente en la tecnología moderna. Reduciendo al ser humano a un objeto natural cuyas propiedades pueden alterarse, lo que perdemos no es (solamente) nuestra humanidad sino la naturaleza misma. En este sentido, Francis Fukuyama acierta en su libro *Nuestro futuro poshumano*,¹ cuando dice que la noción de humanidad descansa sobre la creencia de que poseemos una “naturaleza humana” heredada, es decir, que nacemos con una dimensión insondable de nosotros mismos.

El gen directamente responsable de la enfermedad de Huntington (Corea o Baile de San Vito) ha sido aislado y cualquiera hoy puede saber no sólo si será afectado por esta enfermedad sino cuándo. Está en juego un error en la transcripción genética: la repeti-

ción constante de una secuencia CAG en el núcleo, en medio de un gen en particular. La edad a la cual se desarrollará la enfermedad depende inevitablemente del número de repeticiones de CAG: si existen 40 repeticiones, los primeros síntomas aparecerán a la edad de 59 años; si son 41 será a los 54; si son 50 será a los 27 años. En nada modificaría el desarrollo de la enfermedad una vida sana, ejercicios y la mejor atención médica. Podemos someternos a un examen que, si resulta positivo, puede determinar exactamente cuándo nos volveremos locos y moriremos. Es difícil imaginarse una confrontación más clara con el sin sentido de una contingencia determinante de la vida. Con razón, la mayoría de las personas (incluyendo a los científicos que identificaron el gen) han tomado la decisión de no saber, es decir, han optado por mantenerse ignorantes, una ignorancia que no es simple negativa sino que permite fantasear.

El prospecto abierto por la intervención biogenética, es decir, por el creciente acceso al genoma humano, efectivamente ha emancipado a la humanidad de las restricciones de las especies finitas, de su esclavitud ante el "gen egoísta".² Pero la emancipación ha venido con su precio. En una conferencia que ofreció en Marburgo en el año 2001, Jürgen Habermas insistió sobre sus reparos ante la manipulación biogenética. Según él, existen dos peligros principales. Primero, estas intervenciones borran las fronteras entre lo dado y lo espontáneo, y afectan la manera como nos conocemos. Si un adolescente sabe que su disposición "espontánea" (digamos, agresiva o pacífica) es el resultado de una deliberada intervención externa de su código genético, ello socavaría la esencia de su identidad y socavaría de paso la noción de que nuestra identidad moral se desarrolla por medio del *Bildung*, ese esfuerzo difícil por educar nuestras disposiciones naturales. En última instancia, estas intervenciones biogenéticas harían absurda la idea misma de educación. En segundo lugar, estas intervenciones darían lugar a relaciones asimétricas entre aquellos individuos "espontáneos" y aquellos cuyos caracteres han sido manipulados: algunos individuos serían privilegiados "creadores" de otros.

A un nivel más elemental, afectaría también nuestra identidad sexual. Un tema es la posibilidad abierta a los padres, hoy, para escoger el sexo de sus hijos. Otro asunto es el estatus en las operaciones para cambiar de sexo. Hasta ahora estas operaciones se justifican por la brecha que existe entre las identidades biológica y psíquica del individuo:



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

cuando un hombre biológico se siente a sí mismo como una mujer, atrapado en el cuerpo de un hombre, es razonable que él o ella pueda cambiar su sexo biológico y conseguir de esta manera un equilibrio entre su vida sexual y emocional. La manipulación biogenética abre perspectivas mucho más radicales. Retroactivamente podría cambiar la manera como nos entendemos a nosotros mismos en tanto seres "naturales", en el sentido que experimentaríamos nuestras "disposiciones" naturales como mediadas, no como dadas, como algo que en principio puede manipularse y por eso mismo como meramente contingente. No habría retorno a ninguna intermediación ingenua una vez que sabemos que nuestras disposiciones naturales dependen de una contingencia genética; aferrarse a ésta a cualquier costo sería tan falso como aferrarse a viejos valores "organicistas". De acuerdo con Habermas, sin embargo, deberíamos actuar como si éste no fuese el caso, y de esta manera mantendríamos nuestro sentido de dignidad y de autonomía. La paradoja es que esta autonomía la preservaríamos únicamente prohibiendo el acceso a esa contingencia que nos determina, es decir, limitando las posibilidades de alguna intervención científica. Ésta es una nueva versión de un viejo argumento: para retener nuestra dignidad moral es mejor no saber algunas cosas. Coartar la ciencia, como pareciera sugerir Habermas, sería el precio de ensanchar la brecha entre la ciencia y la ética: una brecha que ya nos limita para ver la manera en que estas nuevas condiciones nos compelen a transformar y reinventar las nociones de libertad, autonomía y responsabilidad ética.

Si seguimos un hipotético contraargumento de la Iglesia católica romana, el verdadero peligro residiría en que al permitir la intervención de la biogenética nos olvidaríamos de que tenemos almas inmortales. Esta argumentación, sin embargo,



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

únicamente desplaza el problema. Si éste fuera el caso, los creyentes católicos serían las personas ideales para la manipulación biogenética ya que ellos estarían conscientes de que únicamente tocan un aspecto material de la vida humana y no su semilla espiritual. Sus creencias los protegerían del reduccionismo. Si tenemos una dimensión espiritual autónoma, no hay por qué temer a la manipulación biogenética.

Desde el punto de vista psicoanalítico, el meollo del problema reside en la autonomía del orden simbólico. Supongamos que soy impotente debido a un bloqueo en mi universo simbólico y, en vez de “educarme” tratando de resolver ese bloqueo, yo tomo Viagra. La solución funciona y yo vuelvo a tener relaciones sexuales aunque el problema permanece. ¿Cómo sería afectado ese bloqueo simbólico por una solución química? ¿Cómo puede “subjertivarse” esta solución? La situación es indefinible: la solución podría desbloquear el obstáculo simbólico, obligándome a aceptar que no tiene sentido; o podría causar que el obstáculo retorne a un nivel más fundamental (en una actitud paranoica, quizás, en la cual yo me siento expuesto al capricho del “amo” cuyas intervenciones pueden decidir mi destino). Siempre existe un precio simbólico a pagar por estas soluciones no “ganadas”. Y, *mutatis mutandis*, lo mismo aplica a los intentos por combatir el crimen por medio de intervenciones bioquímicas o biogenéticas; obligar a los criminales a tomar medicamentos para controlar su extrema agresividad, por ejemplo, dejaría intacto el orden social que desencadena en primer lugar ese comportamiento agresivo.

Otra lección que ofrece el psicoanálisis es que, contrariamente a la noción de que la curiosidad es innata, es decir, de que existe en el fondo de cada uno de nosotros cierto *Wissentrieb*, o impulso por conocer, de hecho, lo contrario es cierto. Cada avan-

de del conocimiento tiene que ser ganado en una lucha dolorosa en contra de nuestra espontánea predisposición hacia la ignorancia. Si existe un antecedente familiar de la enfermedad de Huntington ¿debería hacerme el examen para saber si efectivamente, o no, y cuándo, inexorablemente, me aquejaría la enfermedad? Si no pudiera soportar la idea de saber cuándo moriré, la (no muy realista) solución podría ser autorizar a otra persona o institución de mi entera confianza a hacerme el examen; ellos se guardarían de decirme la verdad, aunque dependiendo del resultado, también estarían autorizados a, sin aviso previo y sin dolor mediante, terminar con mi vida mientras duermo, justo antes de que la enfermedad se manifieste. El problema con esta solución es que yo sé que el otro sabe el resultado de mi examen y esto lo arruina todo, exponiéndome a una insistente actitud de sospecha. La solución ideal podría ser entonces, si sospecho que mi hijo tiene la enfermedad, examinarlo sin su conocimiento y matarlo yo mismo en el momento justo. La última fantasía sería que una anónima institución estatal llevara a cabo esto por mí sin mi conocimiento. Pero nuevamente surge la pregunta: si sabemos o no que el otro sabe. Queda abierto el camino hacia una perfecta sociedad totalitaria. Lo que es falso es la premisa: que la última obligación ética es proteger al otro del dolor y mantenerlo ignorante.

No es que estemos perdiendo nuestra dignidad y libertad con los descubrimientos de la biogenética, sino que nos damos cuenta que nunca las tuvimos en primer lugar. Si, como argumenta Fukuyama, ya contamos con “terapias que borran las fronteras entre lo que logramos por cuenta propia y lo que logramos debido a los niveles de diversos químicos en nuestro cerebro”, la eficacia de estas terapias implica que aquello “que logramos por cuenta propia” también depende de los niveles de “varios químicos en nuestros cerebros”. No se nos está diciendo, citando a Tom Wolfe, “lo siento, pero tu alma se acaba de morir”, sino, de hecho, que nunca tuvimos un alma en primer lugar. Si se sostienen las propuestas de la biogenética, entonces la decisión estaría entre aferrarnos a la ilusión de una dignidad o aceptar la realidad que somos. Si, como dice Fukuyama, “el deseo de reconocimiento tiene una base biológica y esa base se relaciona con los niveles de serotonina en el cerebro”, reconocer este hecho socava el sentido de dignidad que viene de ser reconocido por otros. El sentido de dignidad, entonces, lo obtendríamos únicamente al precio de un repudio: aunque sé muy bien que mi autoestima depende de la serotonina, a pesar de ello, lo disfruto. Fukuyama escribe esto:

La manera normal y moralmente aceptable de sobreponerse a una baja autoestima era luchar contra uno mismo y contra otros, trabajar duro, aguantar a veces dolorosos sacrificios y finalmente sobreponerse y ser visto como alguien que lo ha conseguido. El problema con la autoestima según ésta es entendida por la psicología popular americana es que se vuelve un derecho, algo que todos necesitan tener aunque no lo merezcan. Esto devalúa la autoestima y convierte su búsqueda en una derrota.

Pero de pronto entra en escena la industria farmacéutica que a través de drogas como Zoloft y Prozac proveen autoestima en una botella porque elevan el nivel de serotonina.



canto a pesar de que todos estamos conscientes de que su voz tiene más que ver con su talento que con su esfuerzo y entrenamiento. Sin embargo, si yo mejorara mi voz utilizando alguna droga, se me negaría ese reconocimiento (salvo que hubiera invertido mucho esfuerzo en inventar la droga antes de utilizarla). El punto al cual quiero llegar es que tanto el trabajo arduo como el talento natural se consideran "parte de mí", mientras que recurrir a una droga me daría un realce "artificial" porque es una forma de manipulación externa. Esto nos trae de vuelta al mismo problema: una vez que sabemos que mi "talento natural" depende de los niveles de



Imagínense el siguiente escenario: estoy por tomar parte en un concurso, pero en vez de ponerme a estudiar para responder a las preguntas utilizo una droga para aumentar mi memoria. La autoestima que adquiero por ganar la competencia está basada en un verdadero logro: yo tuve una mejor actuación que mi oponente que se pasó toda la noche anterior tratando de memorizar los datos para responder a las mismas preguntas. El contraargumento intuitivo sería que sólo mi adversario tiene derecho a sentirse orgulloso de su actuación, porque sus conocimientos, a diferencia de los míos, fueron el resultado de mucho trabajo arduo; aunque hay algo inherentemente condescendiente en pensarlo así.

Así vemos que está perfectamente justificado cuando alguien con una buena voz natural se siente orgulloso de su

algunos químicos en mi cerebro, ¿qué importa, moralmente, si yo los adquiero por fuera o los poseo desde el día en que nací? Para complicar más aún el asunto, es posible que mi disponibilidad para aceptar la disciplina y el trabajo arduo dependa de ciertos químicos en mi cerebro. ¿Qué pasaría si para ganar una competencia no tomo drogas para aumentar mi memoria sino únicamente una droga que fortalezca mi resolución? ¿Sería eso hacer trampa por igual?

Una de las razones por las cuales Fukuyama pasó de su teoría "fin de la historia" a considerar los nuevos peligros que presentan las ciencias del cerebro es que la amenaza biogénica es una versión mucho más radical del "fin de la historia": una que tiene el potencial para volver obsoleto al sujeto autónomo y libre de la democracia liberal. Existe una razón más profunda, sin embargo, para explicar este paso de Fukuyama: el prospecto de la manipulación biogénica le ha obli-



gado, conscientemente o no, a lidiar con el lado oscuro de su imagen idealizada de la democracia liberal. De pronto se ha visto obligado a confrontar la posibilidad de que las corporaciones puedan mal utilizar el libre mercado para manipular a la gente y llevar a cabo terroríficos experimentos médicos: gente rica que procrea una raza exclusiva con capacidades mentales y físicas superiores, instigando de esta manera una nueva lucha de clases. Está claro para Fukuyama que la única manera de limitar este peligro consistiría en reafirmar un fuerte control del mercado por parte del Estado y desarrollar nuevas formas de voluntades políticas democráticas.

El reduccionismo biogenético (y más generalmente el cognoscitivo evolucionista) debe atacarse desde otra dirección. Bo Dahlbom está en lo correcto, en su crítica de 1993 a Daniel Dennet, cuando insiste en el carácter social de la "mente". Las teorías de la mente están obviamente condicionadas por su contexto histórico: Fredric Jameson propuso recientemente una lectura del libro de Dennet, *La conciencia explicada* (*Consciousness explained*), como una alegoría del capitalismo tardío incluyendo sus elementos de competencia, descentralización, etcétera. Más importante aún, Dennet mismo insiste en que los instrumentos o herramientas, es decir la "inteligencia" externa de la cual dependen los hombres, son parte inherente de la identidad humana: no tiene sentido imaginarse a un ser humano como una entidad bioló-



Si bien estoy de acuerdo con todo esto, me siento tentado a agregar que necesitamos de estas medidas independientemente del peligro biogenético: simplemente para controlar el potencial de una economía con mercado global. Quizás el problema no es la biogenética en sí misma, sino más bien el contexto de las relaciones de poder dentro del cual la biogenética funciona. Los argumentos de Fukuyama son al mismo tiempo demasiado abstractos y demasiado concretos. Él no alcanza a explorar las implicaciones filosóficas de la nueva ciencia del cerebro y de las tecnologías, ni las ubica en su contexto socioeconómico antagonista. Lo que Fukuyama no comprende (y un verdadero hegeliano lo hubiera contemplado) es el enlace necesario entre los dos fines de la historia, es decir, el paso de uno al otro: el fin de la historia liberal democrática inmediatamente convertido en su opuesto, ya que, en la hora de su triunfo, empieza a perder sus fundamentos –el sujeto liberal democrático.

gica sin el complejo andamiaje de sus herramientas –sería tanto como imaginarse a un ganso sin sus plumas. Al decirlo así Dennet abre un camino del pensar que debe explorarse más. Debido a que, en buenos términos marxistas, el hombre es la totalidad de sus relaciones sociales, Dennet debería avanzar al siguiente paso lógico y analizar el entramado de las relaciones sociales.

El problema no es cómo reducir la mente a la actividad neuronal ni el de reemplazar el lenguaje de la mente con el de los procesos cerebrales, sino más bien entender cómo la mente puede emerger sólo a partir de este entramado de relaciones sociales y suplementos materiales. El problema real no es cómo –si es que es así– las máquinas imitan el comportamiento humano, sino cómo la "identidad" de la mente



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

humana puede incorporar a las máquinas. En marzo de 2002, Kevin Warwick, un profesor de cibernética de la Universidad de Reading, conectó su sistema neuronal directamente a una computadora. Se convirtió así en el primer ser humano que recibía estímulos directamente sin la mediación de sus cinco sentidos. Éste es el futuro: no el reemplazo de la mente humana por la computadora sino la combinación de ambos. En mayo de 2002 se reportó que científicos de la Universidad de Nueva York conectaron un chip de computadora directamente al cerebro de una rata haciendo posible dirigirla por medio de un mecanismo similar al que tiene un coche de juguete con control remoto.

Ya es posible que individuos ciegos reciban información elemental sobre su entorno directamente en sus cerebros sin la mediación de la percepción visual; lo que resultaba nuevo en este experimento con la rata es que, por primera vez, la “voluntad” de un agente vivo, sus decisiones “espontáneas” sobre el movimiento, fueron determinadas por un agente externo. La pregunta filosófica aquí es si esta desafortunada

rata estaba consciente o no de que algo andaba mal, es decir, de que sus movimientos eran decididos por un poder externo. Cuando el mismo experimento se lleve a cabo en humanos (que, salvo cuestiones éticas, no debe ser mucho más complicado que con la rata) la persona dirigida ¿estará consciente de que un poder externo decide sus movimientos? Si la respuesta es afirmativa ¿experimentará este poder como un irresistible impulso interno o como una coerción? Es sintomático que las aplicaciones de este mecanismo, propuestas por científicos y reportadas en los periódicos, tuvieran que ver con la ayuda humanitaria y la campaña antiterrorista: ratas u otros animales podrían utilizarse para hacer contacto con víctimas enterradas por terremotos o para atacar a terroristas sin arriesgar vidas humanas.

Estamos a un año de la fecha en que Philips planea introducir en el mercado un sistema de audio de discos compactos que estará intercalado en el tejido de una chamarra que se puede lavar en seco sin dañar el sistema digital de la maquinaria. Éste no es un inocente adelanto tecnológico, como pareciera. La chamarra Philips representará una cuasi prótesis, menos un aparato externo con el cual interactua-



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

mos y más una parte de nuestra propia experiencia como organismo viviente. El paralelo, al cual a menudo recurrimos, entre la creciente invisibilidad del chip de la computadora y el hecho de que cuando aprendemos algo lo suficientemente bien, dejamos de estar conscientes de ello, es engañoso. La señal de que hemos aprendido un lenguaje es que no necesitamos estar conscientes de sus reglas: no sólo lo hablamos espontáneamente sino que si nos concentramos conscientemente en las reglas eso nos impide hablarlo fluidamente. Previamente hemos tenido, sin embargo, que aprender el lenguaje que ahora hemos interiorizado: chips de computadoras invisibles existen “allí” y no actúan espontáneamente, sino ciegamente.

Hegel se hubiera mostrado reticente a la idea del genoma humano y de la intervención biogenética, él hubiera preferido la ignorancia al riesgo. En cambio se hubiera alegrado con la desaparición de la vieja idea de que “tú eres eso”, como si nuestras nociones de identidad humana fueran inamovibles para siempre. Al contrario que Habermas, deberíamos aceptar enteramente la *objetivización* del genoma. Al reducir mi ser al genoma, me fuerzo a atravesar las cosas

fantasmales de las cuales está hecho mi ego, y sólo de esta manera puede emerger propiamente mi subjetividad.

N O T A S

¹ La referencia es al último libro de Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, editado por Farrar, Strauss y Giroux Publishers, 2002. Francis Fukuyama (Chicago, 1952) es Bernard L Schwartz profesor de Política Económica Internacional en la Paul Nitze School of Advanced International Studies de la John Hopkins University de Washington D.C. Otros títulos de su autoría son: *The End of History and the Last Man* (Free Press, 1991) (existe edición en español); *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (1995); *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* (1999).

² Dawkins, R., (Nairobi, 1941), *The Selfish Gene* (1976) (existe edición en español).

Slavoj Žižek, es investigador de la Universidad de Ljubljana, Eslovenia. Tomado del London Review of Books vol. 25 no. 10, 22 de mayo de 2003. Traducción de Anamaría Ashwell.