

El rigor científico y sus consecuencias biopolíticas como propedéutica para una filosofía de la educación

Scientific rigor and its biopolitical consequences as propaedeutics to a philosophy of education

Esther Díaz
esther.diaz@netex.com.ar
www.estherdiaz.com.ar

Resumen: A comienzos del siglo XX se consolidó la concepción heredada en filosofía de la ciencia que se caracteriza por la reducción de la actividad científica a conocimiento científico. "Epistemología" es el nombre que se impuso para identificar esta subclase filosófica dentro de la teoría gnoseológica tradicional. En ella se destaca el carácter privilegiado del conocimiento que tematiza, pues recupera el concepto platónico de "episteme" como saber universal, necesario y verdadero. Actualmente los desafíos de la ingeniería genética y los desarrollos de las tecnologías digitales nos fuerzan a encarar nuevamente la pregunta sobre los límites de la ciencia y de la epistemología. Los poderes asociados con la tecnociencia instrumentan la administración de la vida de las poblaciones bajo el paradigma de lo biopolítico. A partir de este nuevo devenir tecnocientífico se imponen nuevas categorías de análisis para pensar una renovación de la filosofía frente a los cambios en los saberes y en las prácticas sociales. La presente reflexión pretende operar como propedéutica para la educación en general y la enseñanza de la filosofía de la ciencia en particular.

Palabras clave: filosofía de la ciencia, tecnociencia, poshumano, educación.

Abstract: At the beginning of the 20th century an inherited conception in the philosophy of science was consolidated. This conception is characterized by the reduction of scientific activity to scientific knowledge. "Epistemology" is the name used to identify this sub-kind of philosophy within the traditional gnoseological theory. Epistemology highlights the privileged feature of the knowledge analyzed, since it retrieves the platonic concept of "episteme" as a universal, necessary and true knowledge. Nowadays the challenges of genetic engineering and the developments in digital technologies force us to face once again the question about the limits of science and epistemology. The powers associated with technoscience put the administration of people's lives under the paradigm of biopolitics. On the basis of this technoscientific situation, new categories of analysis seem to be necessary in order to think about a renewal of philosophy vis-à-vis the changes in social knowledge and practices. This reflection attempts to operate as propaedeutics to education in general and the teaching of the philosophy of science in particular.

Key words: philosophy of science, technoscience, post-human, education.

Introducción

La centralidad que, en el siglo XX, adquirió la reflexión epistemológica en el ámbito filosófico responde al desarrollo de la ciencia y la tecnología. Este desarrollo, por un lado, es requerido por el proceso de concentración industrial propio del capitalismo tardío y, por otro, demanda una nueva racionalidad filosófica que valide formalmente las teorías científicas. En su aspecto lógico-formal, esta racionalidad filosófica es desplegada por la epistemología tradicional. Una epistemología reduccionista en lo metodológico, neutralista en lo ético y milenarista en la idealización de la tecnociencia, que resulta funcional a un sistema de jerarquías excluyentes, que consagra la especialización y la autoridad de los expertos, es decir, la tecnocracia.

La tecnocracia hace referencia a la estructura de poder que concibe a la sociedad como un conjunto de sistemas técnicos orientados a través del conocimiento que proporcionan las diferentes disciplinas científicas. La responsabilidad en la toma de decisiones recae entonces sobre aquellas personas que acreditan competencia en la identificación de las soluciones óptimas para resolver conflictos, de un modo eficiente en la práctica y presuntamente neutral en lo ideológico. El progreso sociopolítico se identifica así con el progreso tecnocientífico, consumando de este modo los ideales del racionalismo ilustrado.

A ello se debe agregar que se ha producido un giro tecnodigital que no solo afecta a la naturaleza, la vida y al planeta, sino también a la conformación de los sujetos, las relaciones sociales y la concepción de lo humano mismo. Se impone entonces replantearse los postulados de la epistemología, para que logre desarrollarse al ritmo marcado por el despliegue de la ciencia y de la

técnica, y atienda así mismo a los problemas que se desprenden de la inserción de los productos científicos en la sociedad. Considero que ello representa un desafío para los teóricos de la ciencia y una obligación ética e intelectual para los profesionales de la educación.

La balada de Narayama

Transcurre el siglo diecinueve en una remota región oriental. Entre montañas hostiles, una cultura ligada a costumbres ancestrales repite sus ritos fundantes. Se apuesta a la vida de los jóvenes y a la muerte de los viejos. Y aunque esto no es original, lo llamativo es lo escueto del trámite. Esta comunidad no tolera una agonía lenta, dolorosa y costosa. Cuando las personas mayores se quedan sin dientes, saben que su tiempo ha llegado. Entonces, el hombre joven de la casa carga sobre su cuerpo al anciano desdentado, que por lo general es uno de sus progenitores, y lo transporta hasta un valle tenebroso. El lugar es un *moridero* a la intemperie. Pululan allí los cadáveres insepultos de los que ya no podían masticar sus alimentos. La ceremonia es breve y despojada. El joven se despide honrando a los dioses y el anciano se entrega al reposo final que, faltando agua y sobrando viento, no tardará en llegar.

Esta es una sinopsis de *La balada de Narayama*, de Shohei Imamura. Hoy a los viejos ya no se los abandona en la soledad de un valle ni se los tira por un barranco, se los deposita en el aislamiento de un geriátrico. Donde se los somete a una ancianidad disciplinada, controlada por rejas, cerrojos, horarios estrictos y drogas adormecedoras. No hemos dejado de descartar a las personas mayores, sencillamente lo hacemos de otra manera. Quizás lo que persiste es la soledad afectiva que se registra tanto en el valle de Narayama como en el geriátrico.

El geriátrico es un invento del siglo veinte que marca un antes y un después en la relación de una cultura con sus mayores. ¿Hacia dónde se dirige una sociedad que invierte en alargar la vida al mismo tiempo que se despreocupa del destino de la ancianidad?, ¿cómo se explica que los mismos que desprecian a los viejos se esmeren para vivir la mayor cantidad de años posibles (es decir, quieran también llegar a viejos)?, ¿cuál es el sentido de la sobrevida?, ¿se disfruta o se padece?

El aumento de las expectativas biológicas de duración suele correr parejo con la falta de expectativas existenciales seductoras que acompañan esa duración. Las ciencias al servicio de la extensión de los ciclos vitales de los sujetos no deberían desarrollarse sin medir las consecuencias. Los seres sociales no somos meras vidas cerradas en sí mismas, interactuamos con el entorno humano y no humano. Aceptación, reconocimiento, participación en la producción y en el placer son algunos de los aspectos que configuran una vida plena. En lugar de ello, descalificación, fastidio e indiferencia suelen ser los sentimientos que suscitan los ancianos. Esta situación se puede iluminar con un dato histórico. En los comienzos del presente siglo una ola de calor terminó con la vida de aproximadamente tres mil ancianos en Francia. La mayoría de la población activa estaba disfrutando de sus vacaciones mientras los viejos morían solos en sus viviendas, o rodeado de aparatos en geriátricos y hospitales. Alrededor de mil cuerpos nunca fueron reclamados. ¿Ese es el destino que queremos para nuestros seres queridos y para nosotros mismos?

Conflictos de este tipo, a pesar de provenir del desarrollo tecnocientífico, no son tenidos en cuenta por la filosofía y la historia de la ciencia tradicionales. Estas disciplinas, por el contrario, reducen la ciencia a experimento

(como si en la ciencia todo dependiera únicamente del éxito de la experimentación), o analizan la ciencia desde el punto de vista del lenguaje (como si las decisiones de la ciencia dependieran de las proposiciones gramaticales).

Es decir, reducen la ciencia a conocimiento, eludiendo así la complejidad social y cultural en la que se entreteje la empresa científica. Pero la ciencia es mucho más que mero conocimiento, pues interactúa con el poder y -como cualquier sociedad humana- tiene connotaciones éticas. Sin embargo, cuando se escamotea el análisis de los mecanismos de poder insertos en las teorías y en las prácticas científicas, se oculta la incidencia de los grandes intereses económicos, políticos y bélicos que conforman el entramado de la ciencia y se esconden sus consecuencias sociales.

Así pues, entiendo que la contundencia de los desarrollos tecnocientíficos requiere de una epistemología que traspase los límites de la historia interna de la ciencia posibilitando la inclusión de la ética, los dispositivos de poder y la subjetividad en la reflexión sobre los discursos y las prácticas científicas. En consonancia con esta perspectiva epistemológica, abordo ahora el tema de la biopolítica relacionada con los cyborgs, con los campos de exterminio y con las salas de terapia intensiva. Por último me referiré a una nueva vuelta de tuerca de la evolución en la que los sujetos estamos deviniendo poshumanos.

La biopolítica

A partir de la modernidad, todas las grandes instituciones comienzan a ocuparse de la vida, la salud y la muerte de los miembros de sus comunidades. De este modo, con la excusa del cuidado de la salud de los gobernados, se asegura un mayor control sobre los sujetos sujetos al poder. La escuela, las iglesias, el

ejército, el Estado y demás instituciones se ocupan de difundir dietas, cirugías, regulación alimenticia, actividades físicas, prohibición de fumar, promoción de la donación de órganos y otras medidas “sacralizadas” en tanto se emiten en nombre de la salud y la seguridad. La biopolítica es la administración de la vida de la población. El poder hace alianza con la ciencia para fundamentar sus decisiones y llevarlas a cabo.

La obsesión por el biopoder comenzó con los pioneros del capitalismo y su falta de arraigo aristocrático. Los nuevos ricos no podían vanagloriarse de sus ancestros. Pero ocupaban los lugares de poder que en el antiguo régimen había ejercido la nobleza, con la que no podían competir ya que los burgueses carecían de antepasados prestigiosos. Sus ascendientes pertenecían al vulgo. Prefirieron entonces no mirar a un pasado sin gloria y apostar a un futuro en el que lo valioso sería gozar de buena salud. En lugar de sangre noble, sangre sana.

El baluarte del burgués era la salud, y su orgullo una descendencia sana. Jóvenes robustos para sus alianzas matrimoniales, control de las secreciones corporales, contención de los deseos libidinosos y proliferación de embarazos fecundos fueron sus blasones.

Los ordenados señores modernos controlaron el sexo en nombre de la salud propia y la de sus descendientes. Persiguieron a posibles infractores de las normas higiénicas hasta en los hábitos privados de niños y adolescentes. La masturbación de hoy puede ser causa de falta de fertilidad futura, se decía. En fin, se puso en marcha lo que Michel Foucault denomina “dispositivos de sexualidad”. Primero para el autocontrol de los burgueses, que se vanagloriaban de su disciplina sexual y de la limpieza de su sucesión. Más tarde para el control de la población, de la que

surgía la mano de obra domesticada para las líneas de montaje de la incipiente maquinaria industrial.

El capitalismo se configura así desde una moral aséptica respecto del cuerpo y de sus placeres. Esa restricción ética incidió en las prácticas y colaboró a fortalecer la situación económica de quienes le demostraban al mundo que habían sido elegidos por la divinidad. Prueba de ello era su prosperidad económica así como su salud física y moral. Esta nueva ética, descalificadora de las pulsiones corporales, ponía un énfasis especial en administrar los impulsos, sobre todo cuando están relacionados con el sexo, la fecundación y la descendencia. He aquí el nacimiento del biopoder moderno que los burgueses blandían en aras de su “nobleza biológica”. No obstante, esto entraña un peligro porque la idea de pertenecer a un sector privilegiado de la especie fue una de las condiciones de posibilidad de los racismos tardomodernos. Pues si quienes ejercen el poder se consideran superiores, pueden llegar a intentar eliminar a los diferentes para defender la supuesta pureza de su propia etnia, religión o nacionalidad.

A casi tres siglos de la implantación del biopoder se puede decir que la “religión” global, hoy, es la tecnociencia y su ídolo la salud. En su nombre se despliegan campañas para salvar el planeta, cuidar los pulmones propios y ajenos, reglamentar la cantidad de hijos que conviene tener o no tener, arrancarle los órganos a una persona que aun respira, en nombre de los trasplantes o, paradójicamente, hacer respirar a los cadáveres en las salas de terapia intensiva, en nombre de la vida.

La era de los cyborgs

Ahora bien, ¿cómo se llegó a esta exaltación de la preocupación por la vida?

En el siglo diecisiete, mientras Robert Boyle perfeccionaba su bomba de vacío, otros experimentadores construían autómatas mecánicos. Al mismo tiempo algunos rabinos se empeñaban en crear vida tratando de construir un Golem.

Es obvio que el imaginario colectivo reclamaba nuevas formas de vida. Animaciones artificiales, muertos vivos, homúnculos mecánicos y otros artilugios para “humanizar” las cosas o cosificar a los humanos. Finalmente en siglos posteriores se lograron robots electrónicos y, más tarde, robots digitales. Hoy todas esas realidades y esas fantasías confluyen en los cyborgs.

Un cyborg es un ser híbrido surgido de la genética y la electrónica. Biológico y maquinico al mismo tiempo. Ser vivo atravesado por tecnología. Criatura tecnocientífica y ficción. Artificio posorgánico y poshumano. Estamos asistiendo a una vuelta de tuerca de la evolución, nos estamos convirtiendo en máquinas biológico-psicológicas, ¿cuánta tecnología atraviesa nuestros cuerpos? Medicamentos, implantes, transplantes, inseminación artificial, clones, prótesis externas e internas, en fin, técnica interactuando con lo que nos resta de natural.

El siglo veinte le legó más cambios al mundo que todas las épocas anteriores juntas. También le inoculó al planeta, como nunca antes, contaminación, desequilibrios, urbanización y tecnificación. Jamás el promedio de vida humana había alcanzado los estándares logrados a partir de ese siglo, el de los excesos. La racionalidad científica aplicada a la economía ha potenciado la acumulación de la riqueza en pocas manos, con su esperable contrapartida de pobreza en el resto de la población mundial. La discriminación sexual, étnica y social no disminuyó a pesar del pretendido progreso de la ciencia. Y, aunque siempre existieron

apocalípticos discursos milenaristas, es posible que nunca como en el último recambio de milenio se hayan vivenciado tan patéticamente los peligros que amenazan el equilibrio universal. Las predicciones de catástrofes y las promesas de salvación ya no provienen del discurso religioso sino del científico. Sin embargo, nuestro devenir cyborg cada vez nos aleja más de lo que hasta unos decenios atrás se consideraba humano.

Hegel, por ejemplo, considera que el humano es el ser natural que accedió al espíritu. Por su parte Marx define al hombre como el ser vivo que trabaja y habla. En general las definiciones de lo humano coinciden al considerarlo como aquello que “está en el medio” entre la naturaleza y la cultura. Pero lo sujetos contemporáneos hemos reconvertido esa relación. Incorporamos en nuestros cuerpos los productos de la técnica. La naturaleza y la cultura dejaron de ser dos extremos que se tocan. Somos una fusión de ambos. ¿Cuánto de natural queda en nosotros? Actuamos incluso contra la naturaleza, no solo porque la expoliamos, sino también porque vivimos -y sobrevivimos- penetrados por la técnica. Las religiones monoteístas aspiraban a eternizar la vida espiritual, la tecnociencia en cambio pretende eternizar la vida biológica.

Respecto del imaginario alentado por la ciencia también el proyecto Genoma Humano entraña un relato de salvación laica. Los genes serían la eucaristía de la biotecnología. El humano, que siempre buscó la eternidad, parece que por fin la encuentra en el ADN. Somos textos cuya lectura puede sobrevivirnos. Mediante la decodificación de nuestras matrices biológicas devenimos símbolos para ser leídos, como en los diagnósticos por imágenes, o como en el texto en el que nos convertimos en la comunicación digital.

La poshumanidad en los campos de exterminio y en las salas de terapia intensiva

Sacrificio es el ritual en el que se ofrecen víctimas a los dioses. Según las diferentes religiones se sacrifican plantas, vino o animales. También humanos. Por definición sólo se sacrifican seres consagrados. Pero el término “sagrado” es ambivalente. En el derecho romano arcaico un individuo juzgado por el pueblo como autor de un delito también era declarado sagrado aunque no podía ser sacrificado a los dioses. Pues su sacralidad no emanaba de su pureza sino de algún crimen o falta que el pueblo le imputaba. Si alguien mata al que la comunidad declaró sagrado en sentido negativo, no será condenado por homicidio, porque a ese ser se le ha otorgado la sacralidad junto con la prohibición de ser inmolado en un altar. Por consiguiente, se lo puede asesinar sin pagar por ello.

Mientras está prohibido violar cualquier cosa o persona sagrada -declarada como tal mediante ritos sacerdotales- es lícito matar a quien pasó a ser sagrado a partir del juicio de la sociedad. Quien responde a la categoría de *homo sacer* por designio del pueblo pasa a ser posesión de los dioses infernales. Ha perdido su plenitud humana, es “nuda vida”. Vida desnuda de atributos, sin connotaciones jurídicas, cívicas o espirituales. Triste equivalente de una chinche, una rata o un reptil (Agambem, 2006).

Esta consigna, similar a la del *homo sacer* antiguo, reinaba en los campos de exterminio nazis donde se aplicaba la racionalidad científica para diseñar el proceso de fabricación de cadáveres. A las vidas consideradas descartables se les quitaba la dignidad humana, se las convertía en cosa.

Pero los excesos de biopoder no

solamente se ensañan con la vida, también lo hacen con la muerte. En los comienzos de la década de 1970 se asistió a la instalación de unidades de terapia intensiva a nivel global. La inserción de la tecnología de punta en la medicina ha sido sin duda el motor del desarrollo que permitió, en el siglo veinte, aumentar en treinta años la expectativa de vida de aquellas personas que tienen asegurado el acceso a la salud. Pero si se considera la situación médica y social relacionada con la terapia intensiva, se puede percibir que el costo moral de esta nueva realidad no es menor (Gherardi, 2007).

Junto con la incorporación de la terapia intensiva, se cambió la definición de la muerte. Antes, el punto final lo marcaba un corazón que dejaba de latir, ahora ese punto lo marca un aparato que indica el cese de actividad encefálica. Paradójicamente los tradicionales signos de la vida dejaron de representar la vida en sí misma. Pues los “muertos” cerebrales que reciben ventilación técnica conservan ritmo cardíaco, color de piel vital, temperatura, digestión y metabolismo sin alteraciones, y hasta pueden incubar fetos vivos. Pero estos signos ya no se tienen en cuenta, por ejemplo, si se desea utilizar el cuerpo que los irradia para un trasplante de órganos.

Pero no solamente se ha cambiado la definición de muerte, y con ello la noción de vida cuyo límite natural es -justamente- la muerte, se ha cambiado así mismo el objetivo de la medicina que, tradicionalmente, consistía en prevenir y curar acompañando hasta que el cuerpo no emitía la menor señal vital. Ahora en cambio se trata de evitar la muerte extendiendo artificialmente la vida.

Sería negativo que la terapia intensiva produciendo una torsión en su objetivo fundamental -que es la vida- librara una lucha irracional para evitar la muerte en toda cir-

cunstancia. Es una contradicción conceptual y práctica transformar la terapia intensiva en un lugar cuya única finalidad es demorar la muerte. La sala de terapia se convierte así en un *moridero* tecnológico y solitario. Estamos ante un acontecimiento medico-jurídico similar e inverso al de *homo sacer*. En lugar de “sagrado”, en el sentido de digno de ser matado sin pagar por ello, el paciente se transmuta en “sagrado” en el sentido de digno de ser obligado a seguir respirando, con impunidad para quienes estimulan el ensañamiento tecnológico.

El estado vegetativo convertido en permanente tendría que ofrecer la posibilidad de que los allegados al enfermo eligieran si desean seguir manteniendo esa situación, o si preferirían que acontezca una muerte digna. La misma puede lograrse retirando los soportes vitales artificiales o ayudando a morir mediante tecnología. Sin embargo, sabido es que son muy pocos los países que permiten la eutanasia y muchos los que se resisten incluso a aceptar la muerte digna. Este es otro tema que requiere debate y legalidad.

Los conflictos provenientes de la muerte intervenida, así como de la eutanasia, suscitan interrogantes. Por ejemplo: ¿deseamos la respiración a cualquier precio, o deseamos más bien el respeto por la integridad existencial de los sujetos?, ¿somos humanos por el solo hecho de cumplir con algunas funciones biológicas o lo somos en tanto nuestro acervo vital se complementa interactuando con lo psicológico, lo espiritual, la comunicación y la interacción social?

La terapia intensiva comenzó siendo un medio para mantener la vida, pero muchas veces termina siendo una desconsideración con el ser humano que pierde su condición de tal y se convierte en una prótesis de la tecnología. La espera de la

muerte se produce así en un total aislamiento no sólo de agentes contaminantes, sino también de afectos y efectos personales. Ya no morimos, como quienes nos precedieron, en nuestra cama rodeados de seres y objetos queridos. Morimos en la soledad y la extrañeza de una sala impersonal, donde nuestro único acompañante es la frialdad técnica.

La obra de Rainer Maria Rilke está atravesada por la inquietud acerca de la imposibilidad moderna de morir la muerte propia. El biopoder dispone muertes en serie, anónimas, numeradas, como las camas de los hospitales o los nichos fúnebres. Muertes codificadas por la ciencia, la burocracia y la tecnocracia. “No quiero la muerte de los médicos, quiero conservar mi libertad” le dijo el poeta a la mujer que fuera su último amor. Rilke se negó a escuchar el nombre de su enfermedad. A la muerte seriada de la producción técnica le oponía la muerte propia, esa que cada uno lleva consigo como el fruto la semilla. Esta muerte inmanente nos otorga una dignidad singular, nos hace merecedores de “un silencioso orgullo” (Pau, 2007).

En sus discursos sobre el gobierno de la vida de la población, Foucault advierte que desde mediados del siglo XX se ha producido un viraje del biopoder posibilitado por la biotecnología. Hasta ese momento se trataba de operar sobre la vida para administrarla y gobernarla, mientras a la muerte simplemente se la dejaba ser. En cambio en esta segunda etapa del biopoder se avanza también sobre la muerte, se la resiste hasta límites cuestionables. Se la niega tanto tiempo como las máquinas logren realizar las funciones vitales. Ya no se trata de hacer vivir, sino de *hacer sobrevivir*.

Mucho se ha pensado, luchado y militado por el derecho a la vida, por su mantenimiento, su intensidad y su dignidad. Sin embargo, el debate

riguroso y profundo sobre el derecho a morir permanece pendiente.

El encuentro errático con lo poshumano

Incluso los dioses mueren. Demasiados siglos de vacío, mitigado o escondido detrás del nombre de Dios, posibilitaron la aplicación de una metáfora para evocar su ausencia. Muerte. Decimos muerte de Dios al desconcierto advenido a partir del momento en que, según Martin Heidegger, se dejó de pensar el sentido y se apuntó simplemente al cálculo. El asesinato del sentido existencial comenzó con el monoteísmo y la metafísica, continuó con la racionalidad científica y se completó con la manipulación técnica. Desde estas formas culturales, y sus consecuentes prácticas sociales, se han instaurado imperativos sobre los cuerpos y las vidas de la población en nombre de la salvación del alma, de la moral, de la salud y de la seguridad.

En tiempos nihilistas, es decir desde los griegos clásicos hasta nosotros, no se atisba una entrega serena al pensar. Se avista más bien un arrasamiento del planeta, de las personas y del lenguaje al que se utiliza como parodia sustitutiva del juego estético en el que gravita. El lenguaje ha sido invadido por la técnica, la utilidad y el reduccionismo. El discurso se disecciona por el vampirismo técnico de la filosofía formalista, las leyes científicas y los códigos digitales. La comunicación se ha contaminado con la velocidad y, como lo veloz busca lo breve, la lengua es compactada en siglas, códigos de chateo, redes digitales, mensajes de texto, mimetismo mediático, e informes técnicos en los que se omiten la adjetivación. Mediante la tecnificación del lenguaje los humanos somos despojados de nuestras facultades. Transitamos un estadio

poshumano. Pues si la esencia de aquello que nos identifica como humanos, como dice Heidegger, es el pensar, y esta época no propicia el pensamiento, se disuelve nuestra esencia aunque sigamos siendo sujetos, si bien no “puramente” humanos.

Nietzsche por su parte considera que el nihilismo es el resultado de la pérdida de credibilidad en los impulsos vitales y el aumento de credibilidad en una racionalidad moderna negadora del cuerpo y del deseo. Señala la tosquedad de los mascarones con los que se intenta ocultar la ausencia de sentido. Algunas de esas máscaras son la verdad socrática, el bien platónico, el motor inmóvil, el monoteísmo y, en otro nivel de nihilismo, la ciencia y la técnica. En lugar de esas entelequias Nietzsche propone crear nuevos sentidos -momentáneos y cambiantes- que oscilen sobre la telaraña fosilizada de la estrecha racionalidad moderna (Nietzsche, 1993, 1994).

A su vez Heidegger apunta a una superación del nihilismo orientando el pensar hacia la técnica, esa inquietante figura del ser consolidada desde la ciencia que la produce. Pero no se trata de pensar la técnica únicamente como mero instrumento, aunque lo sea. Se trata de pensarla en tanto se instaura entre nosotros y, en función de ello, el filósofo considera que la pregunta sobre qué cosa sea la técnica reclama ser penetrada por el pensar meditativo, evitando el pensamiento calculador de la ciencia moderna (Heidegger, 1994).

Pero no avanzaremos en nuestra búsqueda si consideramos la técnica como algo neutral, a la manera de los epistemólogos modernos. La supuesta neutralidad científica solo consigue cegarnos ante el acontecer técnico. En este punto anida su amenaza. Pues a pesar de que la técnica modificó la vida, la tierra y el espacio, permanece en el misterio para

nosotros, quienes formamos mundo con ella. La técnica nos arrastra tras de sí como mero instrumento. Su batería de estímulos coloniza el pensamiento.

Cuando los seres prehistóricos convirtieron una rama en palanca o el hueso de un muerto en arma, la técnica comenzó a operar como prótesis, como extensión de las posibilidades humanas, como aditamentos externos. Pero desde mediados del siglo XX la técnica se atrevió a introyectarse en los organismos biológicos. Manipulaciones genéticas, injertos, trasplantes, implantes, híbridos biológico-tecnológicos. Ante este panorama se impone pensar no solamente la técnica, tal como la conocieron Nietzsche e incluso Heidegger, sino también la circunstancia del devenir técnico de lo humano. La tecnociencia es la partera de lo poshumano.

Los desafíos de la ingeniería genética y los desarrollos de las tecnologías digitales nos fuerzan a encarar nuevamente la pregunta sobre qué significa ser humano. En la época de la posttécnica los minerales devienen estructura ósea, las combinaciones químicas circulan por la sangre, los chips se insertan en la carne y se avizora incluso la posibilidad de ser no-carne. El traspaso de redes neuronales al ciberespacio concretaría, en unos decenios más, al hasta ahora hipotético sujeto virtual. Existen analistas de la cultura que consideran que antes de finalizar el siglo XXI desaparecerá el último humano. En este pronóstico la desaparición de lo humano será motivada por la genética, la biotecnología, la informática y la inteligencia artificial que posibilitan mutaciones cruciales. Estas transformaciones apuntan a un nuevo modo de ser humano (Stock *in* Cragolini, 2008).

Así pues, embarcados ya en un destino poshumano, no nos desvelan los límites de lo que ayer no más

llamábamos humano, nos sorprende más bien su exceso o su carencia porque la técnica es una exacerbación de lo humano y al mismo tiempo una disminución. Se desdibujan las fronteras para delimitar lo humano. Estamos saliendo de la racionalidad científica a través de ella. La tecnociencia y los poderes despersonalizantes nos empujan a devenir vegetal, animal, mineral, fármaco, máquina, pero también despojo, cosa, sujetos sin atributos.

Finalizo entonces con la propuesta de cuestionar una racionalidad científica pretendidamente universal

que nos arrastró al anonimato técnico, y de apostar a la búsqueda de nuevas prácticas científicas y educativas en las que se rescate el deseo, se promuevan las libertades individuales y se reafirme la existencia.

Tal es el desafío que enfrentamos nosotros, los últimos humanos, que erramos entre la naturaleza y el artificio, la biología y lo digital, la genética y la máquina, lo real y lo virtual.

Referencias

CRAGNOLINI, M. 2008. *Lo biopolítico, lo post-humano*. Buenos Aires, La Cebra, 161 p.

GHERARDI, C. 2007. *Vida y muerte en terapia intensiva: estrategias para conocer y participar en las decisiones*. Buenos Aires, Biblos, 173 p.

HEIDEGGER, M. 1994. *Acerca del nihilismo*. Barcelona, Paidós, 97 p.

NIETZSCHE, F. 1993. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 203 p.

NIETZSCHE, F. 1994. *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires, Alianza, 471 p.

PAU, A. 2007. *Vida de Rainer Maria Rilke: La belleza y el espanto*. Madrid, Trotta, 512 p.

Submitido em: 17/08/2010

Aceito em: 25/08/2010

Esther Díaz
Universidad Nacional de Lanús (UNLa)
Calle 29 de Septiembre 3901,
Localidad (1826) Remedios de Escalada
Provincia de Buenos Aires, Argentina