

## Las máquinas y los gigantes

Antonio González

Términos como «posthumanismo» y «transhumanismo» resultan difíciles de definir, no sólo debido a la multiplicidad de movimientos que recurren a ellos en distintos modos y contextos, sino también por razones intrínsecas.

El hecho de que la técnica pueda mejorar la especie humana puede considerarse, en cierto modo, como trivial: es lo que viene sucediendo desde que los más primitivos humanos ya aplicaron recursos «técnicos» diversos en orden a mejorar su bienestar, incluyendo esos recursos que podríamos considerar como estrictamente «médicos». El hecho de que el ser humano actual no sea exactamente idéntico biológicamente a los primeros *sapiens* podría sugerir que la técnica humana, unida a otros muchos factores, ha contribuido a lo largo de los milenios al cambio efectivo de nuestra especie, por más que siempre se pueda debatir, desde un punto de vista ético, cuáles serían las condiciones necesarias para que tales cambios pudieran considerarse como estrictas «mejoras».

Ahora bien, el contexto de estas discusiones sobre la superación del humanismo señala algo muy distinto, y nada trivial: es la posibilidad de una «singularidad», más o menos cercana, en la que asistiríamos a una especie de «superación» de la hu-



Antonio González

manidad tal como la conocemos. Por supuesto, también aquí se podría decir que en el pasado ya ha habido ciertas «superaciones» de lo humano. Es lo que sucedió cuando algunas especies de *homo* (como el *homo habilis* o el *homo erectus*) desaparecieron de la tierra, mientras que otras formas humanas fueron surgiendo, y alguna de ellas, el *homo sapiens*, ha llegado hasta el presente. Por supuesto, de nuevo queda en pie lo que en estos casos podría considerarse como una «mejora», más allá de las condiciones que hicieron posible su supervivencia.

Ahora bien, cuando en la actualidad se habla de algún tipo de superación de lo humano, lo usual no es referirse a las mejoras biológicas que pueda todavía

experimentar nuestra especie, o nuestro género, sino a algo muy distinto. Se trataría de una especie de superación de la biología misma en beneficio de formas de inteligencia superiores, propias de las máquinas. Un acontecimiento que, según algunos, debido al carácter exponencial del desarrollo tecnológico, estaría muy próximo a tener lugar en las próximas décadas. La humanidad, tal como la conocemos, sería superada por las máquinas, que serían capaces de producir ellas mismas máquinas cada vez más inteligentes, hasta el punto de alcanzar una especie de transformación del universo entero, que quedaría convertido en una especie de «noosfera» informática<sup>1</sup>.

### **Pregunta previa: la viabilidad**

Por supuesto, podría cuestionarse la viabilidad misma de tal superación de lo humano. Se podría pensar que el «transhumanismo» extremo es una mera variante de la ciencia ficción, entendiendo que el desarrollo de complementos «robóticos» para el ser humano no significará, al menos de manera previsible, una alteración de su condición fundamentalmente biológica. Lo que sí cabría sería la introducción de mejoras genéticas, manipulando de este modo nuestra estructura biológica básica, y transformándonos como especie biológica<sup>2</sup>. Frente a ello, los «transhumanistas» más radicalmente optimistas, como el ya citado Kurzweil, apelan al hecho de que

el crecimiento técnico ha acontecido a lo largo de la historia humana de forma no meramente acumulativa, sino exponencial, lo que permitiría prever de forma optimista que la gran transformación en la naturaleza humana podría darse en los años cuarenta de este mismo siglo.

Por supuesto, es posible preguntarse, respecto al pasado, si el crecimiento ha sido verdaderamente exponencial. Sin embargo, la cuestión decisiva posiblemente sea distinta. Cualquier desarrollo exponencial, por acelerado que sea, puede encontrarse con límites intrínsecos. Kurzweil menciona, como ejemplo del desarrollo exponencial, la reproducción de los nenúfares en un lago. El encargado del mantenimiento, de forma ingenua, piensa que la existencia de unos pocos nenúfares en una esquina del lago es irrelevante, y se va de vacaciones. Cuando regresa, el lago entero está cubierto de vegetación<sup>3</sup>.

El ejemplo ilustra bien la rapidez del crecimiento exponencial, pero también contiene un elemento muy relevante: los nenúfares están limitados por las orillas del lago. En el caso de la transformación cibernética de la especie humana también podríamos encontrarnos con algún tipo de límite intrínseco. Precisamente, en el caso del «transhumanismo», no se habla simplemente del crecimiento exponencial de nuevos hallazgos técnicos destinados a ser usados por el ser humano, sino de

1 Cf. R. Kurzweil, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*, Berlin, 2012.

2 Cf. G. Stock, *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*, Boston-New York, 2002.

3 Cf. R. Kurzweil, *La singularidad está cerca, op. cit.*, p. 8.

una especie de «salto cualitativo», en el que la técnica transformaría, y superaría, a la misma especie que la ha producido a lo largo de los siglos.

En cualquier caso, es importante observar que los límites son difíciles de prever, tanto en un sentido negativo como positivo, pues ellos usualmente no se vuelven perceptibles hasta que se encuentran de una manera fáctica. En ese sentido, la metáfora del lago con nenúfares puede seguir siendo ilustrativa: los nenúfares no experimentan que el lago es limitado hasta que se encuentran fácticamente con las orillas. La aparición de límites inesperados puede frenar el carácter exponencial del crecimiento, aunque ello no signifique necesariamente una frontera definitiva.

En cualquier caso, uno de los motivos para el optimismo «transhumanista» podría ser cuestionado. Se trata de una cierta equiparación entre la información y las estructuras. Así, por ejemplo, se nos dice que nuestro cuerpo se renueva completamente de una manera rápida y periódica: los materiales de los que estamos hechos son sustituidos. Y entonces se nos dice que lo que permanece es mera «información». De este modo se sugiere que el conocimiento exhaustivo de esa información sería por sí mismo suficiente para replicar nuestro cuerpo.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. En realidad se está confundiendo dos elementos que no son conmensurables. Lo que permanece estable en nues-

tro cuerpo, más allá de la renovación de todos sus materiales, no es mera «información». Lo que permanecen son unas estructuras. Ciertamente, para que esas estructuras sean replicables, se requiere del almacenamiento de una información genética. Sin embargo, las estructuras no son lo mismo que la información. Yo puedo disponer, por ejemplo, de toda la «información» física e ingenieril relativa a la construcción de un navío, pero no disponer de ninguna capacidad para construirlo efectivamente.



Paco Pomet: 1940

De hecho, esto es lo que sucede con nuestro conocimiento de la vida. Disponemos de una gran cantidad de conocimiento respecto a las estructuras vivas, y sobre el modo en que pudieron surgir evolutivamente. Y, sin embargo, aún no creamos vida en los laboratorios. La información es necesaria para el mantenimiento y replicación de las estructuras. Pero la información no es una estructura. Mientras que las estructuras son contenidos reales del mundo, la información

son contenidos *ideales*. No es lo mismo el almacenamiento y el procesamiento cibernético de la información que la construcción de las estructuras a las que esa información se refiere. Algo que habría que tener muy en cuenta no sólo para considerar la posibilidad de construir la vida en un laboratorio, sino sobre todo a la hora de construir vida inteligente...

También cabe preguntarse por la viabilidad de tan radicales cambios en un sentido social. Algunos autores, como Moravec, han hablado de una sustitución de los capitalistas, que serían expulsados de los mercados por los robots, ya que estos serían mucho más baratos y más eficientes en la toma de decisiones<sup>4</sup>. Evidentemente, tales afirmaciones dan por su puesta una especie de «lucha de clases» en las que las máquinas fácilmente vencerían a los humanos. Por desgracia, los procesos históricos son más complejos, y la reticencia de los propietarios a abandonar sus propiedades no suele ser pequeña... mucho más cuando se espera que sean precisamente esos propietarios los que financien las grandes transformaciones tecnológicas que se anuncian como inmediatas e inevitables.

### **Pregunta previa: la dimensión social**

En cualquier caso, este tipo de consideraciones nos ponen ante la inexorable dimensión social y política de la anunciada «transhumanidad». Cabría

preguntarse cuáles son los dinamismos socio-políticos que podría haber detrás de la aspiración a una superación de la humanidad.

De acuerdo con algunos autores, lo que parece primar en este tipo de planteamientos serían los sueños de las clases medias y altas respecto a una mejora de sus propias condiciones de vida, incluyendo incluso la esperanza en una superación de la propia mortalidad. Es claro que, si esto fuera así, el «transhumanismo» no aspiraría primeramente a una sustitución de los propietarios actuales por máquinas, sino más bien a una mejora de las condiciones de aquellos que tienen acceso a los beneficios del desarrollo técnico.

Desde este punto de vista, se acusa al «transhumanismo» de presentar un orden de prioridades muy propio de su extracción social. En lugar de preocuparse por logros más alcanzables, como proporcionar nutrición, o agua potable, o servicios sanitarios, o educación, a toda la humanidad, se aspira a que los capitales públicos y privados se dirijan a un tipo de investigaciones que, sin una superación de los males mencionados, parecerían en principio beneficiar solamente a las élites más acomodadas del planeta. Algo que pondría muchos límites al aparente «progresismo» de las propuestas «transhumanistas»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. H. Moravec, *Robot. Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford, 1999, p. 133.

<sup>5</sup> Cf. L. Winner, *Are Humans Obsolete?*, *Hedgehog Review* 3 (2003) 1-9.

Sin embargo, pudiera haber algo más en el «transhumanismo». En cierto modo, podríamos hablar de una especie de deseo de «transcendencia», al menos en algún sentido de la expresión. Lo que se espera es justamente la superación de los límites de lo humano, para lograr una verdadera raza de super-hombres, liberados de los límites de lo humano, incluyendo la enfermedad y la muerte. Incluso se espera una especie de humanidad éticamente superior, capaz de superar la violencia y el egoísmo que ha caracterizado por milenios a los humanos actuales.

Desde este punto de vista, cabría hablar incluso de una especie de esperanza en una redención secularizada, realizada por la técnica humana y, finalmente, por las máquinas mismas, una vez superada a la humanidad actual. En el fondo, parecería haber en el «transhumanismo» un profundo desengaño sobre la condición humana. El ser humano, en su realidad biológica, debería de ser superado en nombre de una nueva especie, de carácter maquina. Esta especie sería capaz de llevar adelante los ideales humanos de una sociedad más avanzada técnica y moralmente. Pero los realizaría sin el ser humano. Es en el fondo un profundo pesimismo sobre nuestra condición.

Cabe llamar la atención sobre el momento social e histórico de tales sueños. Por todas partes en el mundo florecen ciertas formas de nacionalismo y de populismo que recuerdan en gran medida a los años treinta del siglo pasado. Se podría hablar

de nuevos rostros del fascismo o, si se quiere, del nacional-socialismo. Y no hay que olvidar que fue en ese contexto precisamente en el que se soñó también con una superación de la humanidad, para crear una nueva raza superior. En el siglo pasado, se confiaba en la realización de esa nueva raza mediante métodos en el fondo semejantes a los de Gregor Mendel. Hoy se espera que esa tarea la hagan las máquinas.



Paco Pomet: Vértigo

Lo que tienen en común estos sueños es la cuestión de la identidad. En el contexto de un capitalismo globalizado, el dinero es perfectamente incapaz de proporcionar identidades sólidas. Y, en la mayor parte de los casos, tampoco puede proporcionar muchas esperanzas. Las esperanzas se ponen en las nuevas identidades. Por eso se busca identidad en las redes sociales, o en las «identidades de género», o en los fundamentalismos religiosos, o en los nacionalismos. El «transhumanismo» en cierto modo continúa esa búsqueda de identidad. Porque, al tratar de superar lo humano, no deja de plantear en el fondo

la pregunta por lo que sea esa humanidad que necesita superación.

### Qué es lo humano

En algunas propuestas de superación de la humanidad se insinúa que las nuevas máquinas, que superarán a la humanidad, continuarán sin embargo siendo «humanas» en algún sentido. La razón sería la siguiente: lo propio de la humanidad sería la continua superación de los desafíos técnicos. Y, como las máquinas que sustituyeran al hombre también continuarían superando indefinidamente los desafíos técnicos, las máquinas podrían ser consideradas como una nueva forma de humanidad<sup>6</sup>.

Evidentemente, tales «definiciones» de lo humano son más bien arbitrarias, y obedecen a las preferencias personales que cada autor puede tener, en función de sus inclinaciones ingenieriles, o de cualquier otro tipo. En realidad, lo que se echa de menos en la mayor parte de los sueños sobre lo «posthumano» o sobre lo «transhumano» es una reflexión seria sobre lo que sería la humanidad misma que se trata de superar. Y, al faltar una reflexión sobre la índole misma de la humanidad, también resulta enormemente difusa cualquier idea sobre lo que sería una condición que trascendiera a lo humano, o sobre cuáles serían las condiciones para considerar que esa condición todavía podría ser llamada «humana».

Para pensar lo que sea lo humano posiblemente no es lo más acertado recurrir a la postulación de unas realidades «transhumanas», para tratar de determinar sus diferencias. Y esto por la sencilla razón de que tales realidades maquinales todavía no existen. Posiblemente sea más útil tratar de entender lo humano a partir de las especies biológicas existentes, especialmente a partir de aquellas que son más cercanas a nosotros. Sería el caso de los primates superiores, tales como los chimpancés, los bonobos, los gorilas y los orangutanes. Compararnos con ellos puede darnos ciertas ideas de qué es lo específico de la humanidad, y de la posibilidad de trasladar esa especificidad a cualquier realidad «transhumana».

Ante todo, la habilidad técnica para superar desafíos no es una característica exclusiva de los humanos. También otras especies, como los chimpancés, construyen herramientas para hacer frente a los desafíos de su entorno. Tampoco es una característica exclusiva del ser humano el uso del lenguaje. Algunos bonobos han sido capaces de aprender cientos de palabras, y de usarlas con ayuda de un sencillo teclado. Contra lo que pensó la filosofía clásica, incluyendo la filosofía del lenguaje del siglo pasado, el lenguaje no es una característica exclusivamente humana. También los animales, como las máquinas, tienen *lógos*.

Lo más característico de la especie humana aparece en un ámbito distinto, que está muy directamente relacionado con

<sup>6</sup> Cf. Kurzweil, *op. cit.*, p. 33.

su socialidad. Los humanos, a diferencia de los otros primates superiores, pueden funcionar en un modo «nosotros». Las acciones colectivas de los humanos tienen el interés exclusivo de maximizar el beneficio propio, como sucede con los otros primates. El ser humano puede realizar acciones estrictamente colectivas, en las que los comportamientos se entienden por el individuo como comportamientos colectivos<sup>7</sup>.

Y esto implica, en el caso de los humanos, la capacidad de ponerse en la perspectiva de los demás. Es lo que sucede cuando, al señalar con el índice (función deíctica), el infante comparte su acto visual con su madre, algo que nunca llegan a hacer los demás primates. Al compartir los actos, el ser humano puede adoptar una perspectiva «colectiva», contemplando las situaciones «a vista de pájaro», para considerar cómo «se» realizan los diversos comportamientos. Mientras que los primates superiores son «maximizadores racionales», al estilo de ciertas teorías económicas, los humanos tienen un sentido de equidad, que les permite no sólo considerar las situaciones desde el punto de vista del otro, sino también institucionalizar la propia conducta.

Y aquí tocamos algo enormemente relevante. Y es que el desarrollo científico y técnico de la humanidad no consiste, como a veces consideran los ingenieros, en una pura acumulación de infor-

mación. Precisamente porque el ser humano tiene un carácter altamente social, puede institucionalizar sus conocimientos, poniéndolos a disposición de los demás. Sin esta institucionalización del aprendizaje, el desarrollo técnico de la humanidad difícilmente podría haber experimentado el alto grado de aceleración al que aluden los profetas de una próxima «singularidad».

Ahora bien, ¿qué es lo que tiene el ser humano que le permite esta socialidad «institucionalizadora»? ¿Se trata solamente de una complejización de sus estructuras reactivas frente al entorno, o estamos ante algo que no es mera reacción estímulo, por compleja que sea? La institucionalización del conocimiento, ¿consiste simplemente en compartir información, como cuando se conectan dos ordenadores, o consiste más bien en una disponibilidad estructural a compartir información, basada en la capacidad previa de ponerse en el lugar de los demás?

En el ser humano, la posibilidad de compartir los actos parece descansar en una previa capacidad de atender a los actos mismos, y no sólo a las cosas que surgen en ellos. Ahora bien, los actos no son «cosas» visibles, sino precisamente el surgir de las cosas. Atender a los actos, para insertar en ellos a los demás, presupone no sólo un enorme distanciamiento con las cosas, que entonces dejan de ser «estímulos para una respuesta». Al atender a los actos, atendemos a algo que propiamente no es visible, que no aparece. Algo

---

<sup>7</sup> Cf. A. González, «Para una 'ontología' de lo social», *Revista Portuguesa de Filosofia* 71 (2015) 833–854.

que, en su transparencia, permite ver todas las cosas como radicalmente distintas de los actos mismos. Y que permite atender a los actos mismos, para compartirlos con los demás y, llegado el caso, institucionalizarlos.

¿Llegarán un día las máquinas a poder hacer esto? Más allá de cualquier profecía de futuro, más bien podríamos decir que la consideración habitual e ideológica del ser humano como una especie de máquina compleja, parece querer llevar la investigación en una línea equivocada. El ser humano, precisamente en virtud de sus actos, no es una cosa más, ni siquiera la más compleja de las cosas. La modernidad, lanzada al dominio técnico del mundo, quiso pensar al ser humano como «sujeto», es decir, recurriendo a las categorías clásicas utilizadas para las cosas. Pero lo específico del ser humano no es un *subjectum*, ni un *substratum*, ni una sustancia anímica, ni ninguna otra «cosa» que pueda ser término de nuestros actos.

Lo más característico del ser humano no es cosa, sino acto, en su transparencia invisible. El ser humano no es una cosa, ni una mera mezcla de cosas, por más que se quiera pensar estas cosas, o estas notas, como cosas «espirituales». El ser humano, en su momento más característico, es acto. Pero es acto en una carne. Nuestros actos, en su invisibilidad, acontecen en un aquí carnal. Podemos decir entonces el ser humano es el «personar» de los actos en una carne concreta y biológica. Es persona. A este punto esencial

y exclusivo tendría que apuntar cualquier intento de imitación de lo humano.

### Ángeles y gigantes

Estas consideraciones sobre lo humano no equivalen a una consideración teológica. Desde un punto de vista filosófico, el ser humano podría todavía ser considerado como la realidad más rica y compleja de todas las que, al menos de momento, encontramos en el universo. El punto de vista de las Escrituras hebreas y cristianas, y de la reflexión teológica, no fue necesariamente por estos caminos. Veamos esto más despacio, aunque sea en breves trazados.

Ciertamente, los relatos bíblicos de la creación establecen una distinción entre el ser humano y el resto de las criaturas. El ser humano (*adam*) ha sido creado «a imagen y semejanza» de la divinidad (Gn 1:26). En el contexto cultural, era el rey quien normalmente era considerado como imagen de la divinidad. El relato bíblico generaliza esta prerrogativa a toda la humanidad. Toda ella es imagen y semejanza de Dios. También en el contexto era usual que el rey pusiera su estatua para demarcar la extensión de su soberanía. En cualquier caso, lo que el texto subrayaría es que el verdadero soberano es Dios, siendo el ser humano el administrador que de alguna manera queda al cargo de su creación.

En el contexto de la modernidad, el relato bíblico fue usualmente leído bajo la pers-



pectiva del ser humano como «cúspide» de la creación. Ciertamente, como vimos, hay motivos filosóficos para subrayar su diferencia con todas las demás cosas. Ahora bien, la cultura bíblica, e incluso la perspectiva medieval, no defendía un simple antropocentrismo. Más bien se contaba con la existencia de *otras entidades* que, siendo también criaturas como el ser humano, eran sin embargo *superiores a él*. Al mismo tiempo, la progresiva afirmación de la unicidad divina impedía considerarlas como divinidades. Es el caso de los «ángeles», cuya importancia fue creciendo en la religión hebrea, especialmente después del exilio.

Con frecuencia, los ángeles sirvieron para pensar el carácter espiritual y el poder de las realidades políticas y sociales, tal como encontramos por ejemplo en el libro de Daniel (Dn 10:12-14). En cualquier caso, sin entrar detalladamente en el significado concreto de la creencia en los ángeles, es importante constatar que la mera creencia en su existencia subrayaba que el ser humano distaba en muchos aspectos de ser la realidad más poderosa o inteligente de toda la creación. Algo que se subrayó todavía más cuando, en la Edad Media, el influjo del neoplatonismo condujo a que se elaborara toda una compleja jerarquía de realidades angélicas, todas ellas situadas muy por encima del ser humano.

Algo semejante sucede con el caso de los *nephilim, anaqim, emim, rephaim*, usualmente traducidos e interpretados como «gigantes» (Núm 13:33; Dt 2:10-11; etc.).

Entre ellos, tendríamos al famoso Goliat, al que se enfrenta un David carente de todos los recursos técnicos y militares de su oponente (1 Sam 17). Nuevamente nos encontramos aquí con la creencia en la existencia de ciertas criaturas, todo lo inverosímiles que se quiera, pero que en determinados aspectos serían claramente superiores a los seres humanos, o al menos a los seres humanos «normales». *Tanto los ángeles, como los «gigantes», mostrarían una idea de la creación donde el ser humano no es precisamente su «cúspide».*

Precisamente en este contexto es donde cobra un sentido especial la pregunta: «¿qué es el ser humano para que te acuerdes de él, el hijo del humano, para que lo visites?» (Sal 8:4). El ser humano no es preferido por su superioridad intrínseca, o por otros méritos propios, sino por la benevolencia gratuita de Dios hacia él. Ha sido creado, y ha sido constituido en «mayordomo» de la creación, por un puro acto de amor, carente de méritos previos. Se trata de una afirmación que una y otra vez se repite a lo largo de todas las «elecciones» bíblicas. Frente a cualquier «justicia» basada en los méritos, el Dios bíblico actúa en base a su gratuidad, favoreciendo al ser humano de una forma inmerecida. Es, si se quiere, uno de los ejes centrales de la idea judeo-cristiana de Dios.

No sólo eso. Las tradiciones extrabíblicas, tanto judías como cristianas, no dejaron de sorprenderse respecto a la preferencia

de Dios por el ser humano en detrimento de los ángeles. La tradición de una «rebelión de los ángeles» apelaba en algunas versiones a la envidia que estos habrían sentido respecto a los humanos. Una envidia ciertamente motivada por la elección gratuita e inmerecida de la humanidad. Pero una envidia que también servía para pensar alguna de las características propias de lo humano: el ser humano, precisamente por su condición carnal y no espiritual, podía tener hijos, a diferencia de los ángeles.



Paco Pomet: Campaign

De nuevo, más allá del carácter legendario de estas tradiciones, podemos darnos cuenta de dos tesis capitales. En primer lugar, el ser humano, como «mayordomo» de la creación, no es alguien separado de la creación misma. A diferencia de cualquier ser «angélico», el ser humano participa, mediante su condición biológica, de la carnalidad propia de todas las demás especies. De hecho, es esta solidaridad en la carne la que está en la base de la reflexión bíblica sobre la responsabilidad del

ser humano respecto a la tierra y sus criaturas (Ex 23:10-11; Lv 25). A diferencia de la idea moderna, que separa «sujeto» y «naturaleza», la visión bíblica mantiene a la humanidad injertada en el conjunto de la creación. Precisamente por ello la responsabilidad del ser humano por la creación es también una responsabilidad por sí mismo.

En segundo lugar, la idea del ser humano como «imagen y semejanza» de Dios se refiere explícitamente al ser humano como varón y mujer, «macho» y «hembra» (Gn 1:27). La semejanza con la divinidad no se realiza en la pura individualidad, ni tampoco en un simple acto de compartir una cierta cantidad de bytes entre dos máquinas. En el caso del ser humano, el cuerpo es el «lugar geométrico» en el que acontecen nuestros actos. Por eso, los cuerpos pueden ser considerados, con una expresión hebrea, como «carne». Y la carne humana puede compartir sus actos. Cuando dos cuerpos se tocan, por ejemplo, acontece algo extraordinario: en el mismo acto de «tocarse», surgen dos cuerpos distintos. Es una distinción en la unidad originaria de un solo acto. Dicho en otros términos: los cuerpos humanos pueden llegar a formar «una sola carne» (Gn 2:23-24).

¿Por qué esta unidad es imagen de la divinidad? Porque una imagen tiene que ser acto, como el acto puro, y tiene que ser cuerpo, para poder «re-presentar» algo. Y la unidad de estas dos dimensiones solamente acontece en la unidad que lla-

mamos «carne»<sup>8</sup>. Las máquinas pueden compartir información, pero difícilmente pueden llegar a ser una sola carne, porque no son carne. De hecho, en el fondo del sueño de reducir el ser humano a mera información, y en el sueño de superar nuestra condición biológica, posiblemente esté latiendo, en el fondo, un verdadero deseo de «desertar de la tierra», como diría Nietzsche. Un deseo expresado repetidamente por el pensamiento occidental, incluyendo al cristianismo platonizado después del «giro constantiniano».

En el fondo, el deseo de desertar proviene de un profundo pesimismo sobre la condición humana. Se quiere abandonar la condición humana actual, porque el ser humano, tal como lo conocemos, no resulta deseable. Sus fallos morales y sociales son demasiado notorios. Frente a esta concepción, la visión bíblica, conociendo la realidad del pecado, mantiene sin embargo una «fidelidad a la tierra» que es fidelidad a la humanidad, tal como la conocemos. El pecado, por de pronto, no es una mera falta moral, sino que es, en sus expresiones básicas, tanto en hebreo (*khatta'a*) como en griego (*hamartía*), un «fallar al blanco». El ser humano «peca» en la medida en que no realiza sus posibilidades vitales, tal como estaban incluidas en el proyecto originario de Dios para la humanidad.

Cabe entonces preguntarse cuál es la estructura de ese fallo, de ese no alcanzar

el blanco. Pues bien, desde los relatos bíblicos ese fallo se plantea como un querer comer de los frutos del árbol del bien y del mal, es decir, una pretensión de realizar la propia vida fundándose en los resultados de las propias acciones (Gn 3-11). Resultados que, en cuanto tales, no son actos, ni propios ni ajenos, sino que son cosas. El ser humano rechaza a Dios, acto puro, fuente y autor de toda vida, para querer fundar su vida en los resultados de las propias acciones. Al hacerlo, olvida el «personar» de los actos en su propia carne, para perderse en las cosas. Y, con eso, se cosifica. Y, al cosificarse, solamente puede entender su realización, y su mejora, en términos «cósicos».

De hecho, la etiología bíblica sobre la génesis de los «gigantes» (*nephilim*) se inscribe precisamente en el contexto de los relatos hilvanados en torno a la pretensión adámica de comer de los resultados de las propias acciones. Los gigantes serían precisamente un intento de superar la humanidad mediante una hierogamia entre los seres angélicos y los seres humanos (Gn 6:1-4). Con ello no sólo hay una alusión crítica a los cultos de la fecundidad cananeos, y a su pretensión de atraer la lluvia, sino también una profunda comprensión sobre la esencia de la pretensión humana de auto-justificación. El ser humano se quiere justificar precisamente mediante la consecución de «superhombres» en los que se supere la propia humanidad. Una renuncia a la tierra que, en definitiva, es ecológicamente catastrófica para la propia tierra (Gn 6:5-22).

<sup>8</sup> Cf. A. González, *Surgimiento*, Bogotá, 2014, pp. 203-242.

Sin embargo, este fallo no es constitutivo de la humanidad. El ser humano, desde el punto de vista cristiano, es «redimible» del pecado. La liberación es posible. No sólo eso, sino mucho más. El ser humano, como imagen y semejanza de la divinidad, es susceptible de la «encarnación». La humanidad puede recibir en sí misma a su propio Creador. La humanidad, en lugar de ser un mero producto desechable de la evolución, es deseable y es deseada por la divinidad. Y, de nuevo, tal deseo, y tal unidad, se realiza en la carne. En la realidad del Hijo unigénito de Dios, la divinidad se muestra como quien desea, no la unidad con los ángeles, ni con los gigantes, ni con los superhombres, sino con esta concreta y frágil humanidad.

De hecho, la realización de las propias posibilidades humanas, el no fallar al blanco, está estrechamente relacionado con la aceptación de la propia finitud, y de la propia caducidad. El ser humano no está destinado simplemente a realizarse a sí mismo mediante sus propias fuerzas. El ser humano, como imagen y semejanza de la divinidad, está creado para vivir en una relación. Y vivir en una relación significa recibir el propio destino, y la propia libertad, de otro. La liberación del ser humano no es un logro humano sino, de nuevo, un regalo. Frente al sueño de la auto-creación y de la auto-superación, la perspectiva bíblica proyecta un ser humano capaz de recibir, de una vez y para siempre, el don de su propia realización.

Y aquí entra, ineludiblemente, la cuestión de la propia libertad. A veces se piensa que una máquina altamente compleja sería una máquina «libre». Hay sin duda una cierta ingenuidad cuando se piensa que la libertad tiene que ver con la complejidad progresiva de las operaciones lógicas. Es muy posible que la libertad, en el caso del ser humano, esté más bien fundamentada, no en la eficiencia cibernética de las operaciones lógico-matemáticas, sino más bien en el hiato que posibilita atender a los propios actos, en lugar de atender a las cosas. Por eso posiblemente esté mal orientado cualquier intento de entender al ser humano en términos puramente cósicos.

En cualquier caso, hay una dimensión de la libertad que está directamente relacionada con la mortalidad. Una mortalidad de la que los sueños maquinales quieren escapar. En realidad, la posibilidad de «siempre decidir de nuevo» no es verdadera libertad, o es solamente un estrato inferior de la misma. La verdadera libertad consiste en la capacidad de tomar decisiones para siempre. Una realidad eterna toma decisiones eternas, que no cambian con el tiempo, *porque no están en el tiempo*. Pero la imagen terrena de la eternidad no es un tiempo infinito, al menos en lo relativo a la libertad.

Podemos verlo de la siguiente manera. Un ser inmortal, pero situado en el tiempo, no podría tomar decisiones para siempre. En su albedrío estaría siempre la posibilidad de cambiarlas. Un ser inmortal, pero

temporal, siempre podría revisar sus decisiones. Por ello, la verdadera «imagen y semejanza» de la libertad eterna de Dios requiere un ser «emplazado» en el tiempo. Solamente un ser finito temporalmente puede tomar decisiones semejantes a las eternas, es decir, decisiones definitivas, que quedan para siempre fijadas con la muerte. Ciertamente, en nuestra libertad está el revisar muchas decisiones. Pero toda revisión tiene un límite: en determinado momento, lo que hemos querido, es lo que hemos querido definitivamente. Justamente en la finitud de una libertad mortal somos imagen de Dios. Algo que no podría serlo nunca un ser inmortal, sea máquina o elfo.

### **Concluyendo**

En la limitación de nuestra carne, no siendo ni máquinas ni gigantes, es donde podemos afirmar, o eludir, nuestra constitutiva relación con Dios, haciendo definitiva, «eterna», nuestra decisión. Por eso, en definitiva, la esperanza cristiana no se dirige a una superación de la propia condición humana, con todos sus límites intrínsecos. El cristianismo espera «un cielo nuevo y una tierra nueva» (2 Pe 3:13), una venida del reinado de Dios, un descenso de la Jerusalén celestial a habitar entre los hombres (Ap 21). Algo muy distinto de la esperanza platónica en almas huyendo del cuerpo para ir al cielo, tal como fue pensado en el cristianismo platonizante, surgido del giro constantiniano.

En realidad, en las utopías del posthumanismo permanece una fuerte impronta del platonismo occidental. Lo que se pretende, en definitiva, es una huida de nuestra carne, para ir a un cielo no biológico. Frente a ello, el cristianismo originario, en sus versiones históricas y presentes, no pretende huir de la tierra, sino más bien una transfiguración de la misma. La «resurrección de la carne» expresa precisamente esa diferencia constitutiva con todo platonismo. En un mundo en el que los ricos pretenden huir a una utopía maquinal, mientras que a los demás se les ofrecen las engañosas identidades de la sexualidad, o del nacionalismo, el cristianismo sigue siendo una verdadera «esperanza de los pobres» (Sal 9:18). La esperanza en una tierra renovada, «en la que habite la justicia» (2 Pe 3:13).