

Entre fragmentos

Interpretaciones gomezdavilianas

TRANSHUMANISMO: LA PROYECCIÓN DE LA MISERIA. UNA LECTURA DESDE GÓMEZ DÁVILA.

José Miguel Serrano Ruiz-Calderón

El inicio de todo discurso bioético lleva inseparablemente aparejado un largo elenco de derechos subjetivos. Junto a estos aparece como inevitable aderezo la dignidad y la grandeza del ser humano. Tales derechos y cualidades parecen predicarse de todos los hombres, y entonces llenan de satisfacción casi altruista a quienes los pronuncian. Hay una sospechosa unilateralidad en el halago que contrasta con la más ponderada visión clásica. Como decía Sófocles los hombres antes oscilaban entre una gran industria que parece emanciparlos y el destino del Hades, único al que no han conseguido escapar. Y así le nombra en Antígona como la mayor de las maravillas del mundo:

Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. El se dirige al otro lado del blanco mar con la ayuda del tempestuosos viento Sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulas. Coro estrofa 1 335-340 Pero luego le recuerda su destino y su sujeción a las leyes de los dioses: Nada de lo que esta por venir le encuentra falto de recursos. Sólo del Hades no tendrá escapatoria. De enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones. Estrofa 2 360. Y en la Antístrofa

2 concluye Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras veces al bien. (Sófocles, 1992, p 262)

Es más humano este recuerdo del final de la vida, de la permanente amenaza que lo que hemos llamado la unilateralidad del halago y puestos a sospechar, que es otro de los grandes rasgos contemporáneos, el exceso nos hace temer que tales grandezas se predicen fundamentalmente de uno mismo, sólo de forma muy indirecta se proyectan sobre los demás. Tal como dice el autor bogotano que nos sirve de guía en estas páginas. Toda vida es un experimento fracasado. (Gómez Dávila, 1977a, 330)

Quienes pronuncian los grandes discursos suelen resaltar dos palabras, ciertamente honrosas, dignidad y persona, y de nuevo, es la idea recurrente de estas páginas, cada uno parece centrado en sí mismo a la hora de subrayar la honra denotada por los términos. Uno es insustituible, magnífico, reflejo divino y luego, en todo caso, está dispuesto a regañadientes a reconocérselo a los demás. En *El anticristo* Joseph Roth nos advertía del uso egoísta de la dignidad: "Ahora bien, no es posible hacer valer la dignidad del hombre, imagen y semejanza de Dios, allí donde esa dignidad se considera mérito del ser humano y no una gracia". (Roth, 2013, p 123).

Frente al *dictum* del austriaco hoy podemos concluir que es la libertad del hombre basada en la percepción individualista la base de todo el pensamiento contemporáneo. La libertad es la libertad de hacer. Cuanto más se hace mejor y el efecto destructivo de ese hacer tan sólo es preludeo de la posibilidad de hacer aún más. Creo que algo así había en algunos mitos que citan entre otros Mircea Eliade. Por ejemplo, en el mito del diluvio que destruye a una humanidad pervertida, la renovación permite una nueva humanidad libre de esas cargas. Este mito es común a varias culturas y en unas muestra el escándalo ante las faltas de los hombres, pero en otras es prueba de un cierto cansancio de la tierra. En todo caso advierte sobre lo que se debe advertir, del inherente riesgo de la acción humana y de lo efímero de todos sus logros.

Mircea Eliade nos reconviene contra una tentación muy de nuestro optimismo Disneyliano: pensar que esta actitud realista es muestra de un "pesimismo" superado:

"No sé si cabe hablar de una concepción pesimista de la vida. Se trata más bien de una visión resignada, impuesta por la intuición misma del conjunto agua-luna-devenir. El mito del diluvio, con todas sus implicaciones, revela cómo puede ser valorada la vida por una "conciencia" distinta de la humana: "vista" desde el plano neptúnico, la vida humana aparece como algo frágil, que tiene que ser reabsorbido periódicamente, porque el destino de todas las formas es disolverse para poder reaparecer. Si las "formas" no se regeneraran por su reabsorción periódica de las aguas, se apagarían definitivamente. Las "maldades", los "pecados" acabarían por desfigurar la humanidad; vaciada de gérmenes y de fuerzas creadoras, la humanidad se marchitaría, decrepita y estéril" (Eliade, 2009, 324-325)

EL HOMBRE TRANSFORMADOR.

El hombre transformador se asombra de sus propias hazañas. Su grandeza está en la libertad que le ha llevado a tratar todo como objeto de su actividad. En algún momento, era inevitable, el mismo se volvería la víctima de sus delirios. Si con realidades externas, la vida de otros hombres, los viajes, un gobierno o la religión ha hecho lo que ha podido hacer, lo que hará consigo mismo, es decir con los otros hombres, al extender hasta el infinito el límite técnico superará las peores pesadillas.

Para cumplir estos extremos de transformación el hombre realiza un doble acto, casi dos crímenes. En uno procede a admirar la técnica como único valor, en otro escinde el yo entre cuerpo y espíritu, o incluso lo diluye totalmente.

En el primero es fundamental la intervención del milagro de la Ciencia, y derivado de él, el milagro de la tecnología que es lo que más admira el bobo. En efecto la transferencia del mayor peso hacia la

tecnología crea crecientemente al adorador ignorante de los fundamentos de su propia acción. El riesgo es entonces inminente, abandonada cualquier posibilidad de lucidez: "Es menos peligroso entregarle el poder a dementes que a técnicos: de dementes, en efecto, podemos esperar instantes de lucidez" (Gómez Dávila, 1986, 75)

El viejo sueño de cumplir la promesa escatológica "en la sociedad", "en la transformación del mundo" o "en la construcción de un nuevo espíritu" se ha vulgarizado, se ha infantilizado, se ha detenido en la pura apariencia y así ha construido el nuevo espejismo de moda. Eso que de manera genérica llamamos transhumanismo. El nuevo sueño combina los dos elementos del hombre liberador; por un lado, la conversión de todo en objeto de la transformación humana, por otro, la superación que espera alcanzarse a través del hombre-Dios.

El transhumano muestra doblemente la *hibrys*. Primero pretende ocultar la miseria de la propia condición que nos asalta, ocultándola tras una máscara optimista, tras el cuento de la eterna fiesta, donde el hombre se divierte sólo para no detenerse en el sinsentido de su existencia y de sus actos. Luego, la caricatura técnica que aspira a construir, proyecta este hombre falso en un transhumano aún más falso. Siendo sus cimientos de mentira en lo superado, podemos esperar una mayor falsedad en la superación.

La tradición común ha dudado ancestralmente de los sueños de la técnica, desde las alas de Icaro a los artefactos de "Tiempos Modernos". Por eso, como nos decía Gómez Dávila debemos temblar ante el cumplimiento de los sueños tecnológicos: "La técnica no cumple los viejos sueños del hombre, sino los remeda con sorna." (Gómez Dávila, 1977, 22)

Esta sabiduría subyace a las resistencias que encuentra el proyecto tecnológico aun cuando es hegemónico en el pensamiento o no-pensamiento contemporáneo. Estas páginas se proponen dilucidar si esas "resistencias" son asimiladas como ocurre con casi todo lo que se ha pretendido oponer al proyecto democrático, o bien han sido orilladas como sucede con casi todo lo antimoderno, o son los hitos del inicio de un camino alternativo.

Pensemos en los límites que no cierran sino deberían marcar el sendero. Una parte del discurso bioético ha buscado fundamentar los

"límites" a esta acción, mediante la aplicación más o menos velada del principio de precaución y mediante la asimilación del hombre a algún tipo de entidad biológica que debe preservarse sin afectar al equilibrio. El equilibrio parece una palabra mágica que apenas encubre la permanente presencia de un feroz desequilibrio, si observamos la marcha de la vida diacrónicamente. Pese al ruido que produce esta propuesta hoy en día, no parece que haya tenido el efecto del abandono de ninguna posibilidad de transformación, del límite a ninguna práctica extendida. Lo posible se realiza casi inexorablemente y, por ejemplo, casi preferimos no sacar todas las consecuencias de esa ley y nos consolamos sobre la falta de certeza del futuro uso bélico, de nuevo, de la bomba nuclear por ejemplo. Todo es cuestión de tiempo. Pensaba Gómez Dávila sin embargo que el error técnico afecta directamente a quien lo comete mientras que el error axiológico tarda generaciones: Los errores técnicos se cobran en la carne de quienes los cometen, mientras que las opciones axiológicas erróneas necesitan siglos para que sus consecuencias asusten a los tontos. (Gómez Dávila, 1977, 93)

Pero aún mayor dificultad plantea el esfuerzo ontológico, ahora que hemos abandonado toda ontología. Esto ocurre con el principio de la persona y su elemento cualitativo: la dignidad. Se trata de un razonamiento "natural" que cumpliendo todas las condiciones del supuesto debate contemporáneo y casi principalmente "la prohibición de la pregunta" daría motivos para limitar las acciones de los hombres sobre otros hombres, o incluso el respeto a la naturaleza humana como normativa. En resumen quienes obligan a prescindir de Dios pretenden que todo se salvará poniendo el acento en el más pálido de sus reflejos. Un animal dignificado, o que descubre su propia dignidad si se prefiere, en cuanto inventa o se encuentra con Dios.

Este juego de la naturaleza como elemento normativo es antiguo, casi imperecedero, pero es también la naturaleza algo desconcertante, pues si esta pudiera transformarse en el modo tecnológico que se ha definido como esencialmente positivo, no se ve el modo en el que su normatividad pudiera limitar la acción superadora humana. De hecho, ese es el argumento número uno cuando se responde a lo que llaman superstición de la naturaleza, con la que se ha intentado hacer frente a actos como la reproducción asistida o la clonación.

Recuérdese que en la mentalidad progresista, el progreso como acción autónoma humana implica ciertamente progreso moral y que, salvo que se logre traer aquí la promesa escatológica, que crearía una especie de final de la Historia, es prácticamente ilimitado. Lo nuevo es bueno cuanto más nuevo, cuanto más antinatural, cuanto más desafíe los límites del burlado Cronión. Unas águilas y un hígado es poco precio por tanto logro. Ciertamente el progreso como ideal moral lleva tiempo haciendo trampas, en palabras del autor bogotano: No logrando realizar lo que anhela, el "progreso" bautiza anhelo lo que realiza. (Gómez Dávila, 1977, 22).

El mismo texto de Santayana que tantas veces se ha citado como obligación de conocer la Historia, matiza el concepto de Progreso para definirlo como algo que se puede perder, precisamente al olvidar las mejores lecciones de la historia humana:

El progreso, lejos de consistir en el cambio, descansa en la retentiva. Cuando el cambio es absoluto no queda ser alguno al que mejorar y no se establece dirección para una posible mejora; y cuando la experiencia no se conserva, como entre los salvajes, la infancia es perpetua. Quienes no pueden recordar el pasado están condenados a repetirlo. En la primera etapa de la vida la mente es frívola y se distrae con facilidad, no consigue el progreso por falta de constancia y consecuencia. Así son los niños y los bárbaros, su instinto no ha aprendido nada de la experiencia. (Santayana, 1980)

Más escéptico se mantenía *el hombre del subsuelo* de Dostoievski que desconocía todo progreso en su sentido moral, o si se prefiere, enfrentaba el supuesto avance científico con el afán de sangre:

¿Qué es lo que ha suavizado en nosotros la civilización? Lo único que ésta ha aportado al hombre es una multitud de sensaciones y... decididamente, nada más. Pero con el desarrollo de esa multiplicidad de facetas, el hombre probablemente llegue al extremo de encontrar placer incluso en la sangre. Eso ya ha ocurrido antes. Se han percatado

ustedes que los más sofisticados derramadores de sangre casi siempre han sido unos caballeros de lo más civilizados, a los que ni todo tipo de Atilas ni de Stenkas Razins llegarían a la suela de los zapatos...En todo caso, si con la civilización, el hombre no ha llegado a ser más sanguinario, entonces probablemente se ha hecho todavía peor y más vilmente sanguinario de los que era antes". (Dostoievski, 2016, 88)

El yo del subsuelo es al menos un yo fuertemente sentido. No necesariamente se han producido en él las escisiones que encuentra Adriano Pessina en el yo satisfecho. (Pessina, 2016)

La primera escisión se produce entre persona y ser humano. Pero la escisión continúa en los innumerables yos, o mejor, no yos en los que se desarticula el sujeto contemporáneo, sucesión de experiencias inmediatas o sensaciones inconexas.

EL HOMBRE SE TOMA COMO DIOS.

El proceso de liberación del hombre, por sí mismo, con transformación de todo, implica claramente que el hombre se toma como Dios. Pero este hombre-dios que predica de sí la condición divina necesita eliminar la trascendencia. El hombre que, en afortunada expresión gomezdaviliana, dejó de ser un animal temeroso cuando "inventó" a Dios, vuelve a la condición de bestia temerosa precisamente como efecto de la muerte de Dios, que es para el hombre literalmente un suicidio. Lo dice en una frase que aparece como póstico y auténtico escolio en el texto 5 de Textos I "Entre el nacimiento de Dios y su muerte se desarrolla la historia del hombre" (Gómez Dávila, 2001, 45)

En efecto, "lo que distingue al hombre no es el arma que talla o el fuego que enciende" Esto en cierta medida lo hacen los animales. Tampoco simplemente la riqueza de sus circunvalaciones craneales, ni el ejercicio de unas inteligencias ceñidas a unas funciones primigenias, ese hombre "apenas repetiría rutinas familiares a un paleontólogo bisoño." (Gómez Dávila, 2001, 46). La magnificada técnica en su faceta empírica no es sino la prolongación de gestos orgánicos.

El hombre aparece “(...) cuando el terror, que invade toda su vida ante la incertidumbre o la amenaza, se sustituye el horror sagrado. Una inexplicable ruptura en la presencia homogénea de las cosas revela una presencia ajena al mundo y distinta de las presencias terrestres.” (Gómez Dávila, 2001, 47). No es su capacidad física la que distinguirá al hombre del resto de los animales. De la acumulación de rasgos animales no podría derivarse ni la belleza, ni la justicia, ni la libertad.

El hombre trasciende al animal precisamente por la percepción de una presencia que lo coloca en un universo distinto.

“En el silencio de los bosques, en el murmullo de una fuente, en la erguida soledad de un árbol, en la extravagancia de un peñasco, el hombre descubre la presencia de una interrogación que lo confunde.

Dios nace en el misterio de las cosas” (Gómez Dávila, 2001, 48)

El universo, al mostrarse así de otra manera, transforma cualquier gesto del hombre y es por ello que, en línea con lo considerado por Voegelin, Gómez Dávila afirma “La elaboración tenaz de una experiencia religiosa ha sido la empresa milenaria del hombre”. (Gómez Dávila, 2001, 50). Y así al morir Dios, es decir, al morir en la conciencia del hombre, este se precipita en el abismo del que apenas había salido. Lejos de trascenderse, regresa, La historia contemporánea es la verdadera prehistoria.

Es notorio, sin embargo, que como recordaba el oráculo de Delfos a los espartanos en su futuro enfrentamiento con los atenienses, al menos en la versión de Erasmo de Rotterdam, *Vocatus atque non vocatus, Deus aderit*. O como traduce Simon Leys: Se le llame o no se le llame Dios estará presente. (Leys, 2015, 54).

Este acto se realiza precisamente mediante la deificación del hombre, que es en lo que estamos en el transhumanismo. Conlleva la ruptura con la eternidad, con la intersección entre tiempo y eternidad de la que hablaba Voegelin. El orden que construye entonces es un absoluto desorden. Y su edificación como Dios le convierte en la más desgraciada de las criaturas. Una enfermedad del espíritu en el sentido platónico se extiende donde debiera reinar la conciencia de Orden.

El proceso tiene entonces un sólo límite interno. Si la obra del hombre no tuviera sentido, cosa que casi todos hemos percibido en

algún momento de lucidez, todo esto de la liberación no sería más que una pobre ilusión.

La alternativa sería el suicidio, si uno se da importancia, (no se suicidan más que los optimistas decía Cioran, y añadía, los optimistas que no pueden seguir siéndolo (Cfr. Cioran, 1995, 783) o la vida lúcida y amargada de quien ya nada espera. Esta amargura corresponde al mundo sin horizonte, y sin sentido para el hombre, o bien sólo al mundo sin horizonte puramente humano, que es superado precisamente por la presencia de lo trascendente, de manera que sólo entonces, y no por la acción titánica humana, todo recupera su sentido.

Estéticamente el suicidio se define como una opción extrema y rechazable:

Sólo nos queda aceptarnos o suprimirnos.

¿Suprimirnos? Para un gesto tan excesivo necesitaríamos de una dosis de orgullo que nuestra clara conciencia ya no tolera; necesitaríamos pesar nuestra importancia en balanzas de falsario; cuando la urgencia del dilema se plantea a quien midió con justicia. (Gómez Dávila, 2003, 48)

Por supuesto, y nos acordamos aquí de Camus, también cabe un nihilismo heroico, un humanismo desesperado al estilo de “El hombre rebelde” pero este se encuentra tan lejos de lo transhumano como la reflexiones de un Shestov o del propio Gómez Dávila. No debemos, sin embargo, minusvalorar el vértigo que puede acometer a quien se inclina por el humanismo desesperado.

Al diagnosticar nuestra enfermedad contemporánea debemos caer en la cuenta de que el hombre protagonista de nuestra era, está aquejado más que ninguno de la insatisfacción, propia de la condición humana, atrapada entre un ansia de infinito y una posibilidad finita, sufriente, constitutivamente limitada.

Pero ajeno a la culpa y a la búsqueda de la trascendencia, el hombre contemporáneo crea un nuevo sujeto que ya no es ni el primer hijo ni el segundo hijo de la Parábola del Pródigo sino un tercer no hijo.

En efecto, entre el primer hijo que habita la casa del Padre y en buena medida no la valora, y el menor, que tras abandonarla gastó sus

bienes en francachelas y luego vuelve arrepentido a la misma casa, nos falta el hijo que inmerso en las juergas con sumerios y sumerias, se niega a reconocer que le falta algo. No quiere volver, antes bien pretende que el Padre acuda a bendecir su juerga y la siga pagando, descubierto el nuevo paraíso en la tierra.

Por supuesto los grandes escritores apologetas desde Benson a Chesterton observaron a lo largo del siglo XX que este tercer hijo, muy abundante, no era en sí peligroso, probablemente porque le bastaría la vista del Padre y el escándalo de su comportamiento para caer de hinojos y volverse un segundo hijo, ese en el que todos nos reconocemos.

El peligro estaría más bien en un cuarto hijo. Beneficente, ha convertido la cría de cerdos en un negocio lucrativo, se cree perfecto, dotado de un moralismo puritano que le impide añorar la casa de su padre. Realmente ha llamado a sus hermanos a que se unan a su nueva y constructiva empresa, privada de amor, plena de eficacia, donde la única regla es no extrañar al Padre a quien se debe todo.

Pero claro, para reencontrar a ese Dios debemos superar el insalvable obstáculo de haber perdido a los dioses:

Hoy no basta una apologética del cristianismo. Ni siquiera una apologética de la religión.

Requerimos hoy una introducción metódica de esa visión del mundo fuera de la cual el vocabulario religioso carece de sentido.

No hablemos de Dios a quienes no juzgan plausible que se hable de los dioses. (Gómez Dávila, 1977a, 78)

EL ECOLOGISMO COMO LÍMITE INSUFICIENTE.

Esta visión nihilista tiene evidentemente una correspondencia ecologista, aunque me parece que el partidario de la ecología huye de la lucidez nihilista para refugiarse en un panteísmo. Este panteísmo sería absurdo en su versión materialista pero muestra una cierta sensibilidad, precisamente el tipo de sensibilidad ante el mundo que alaga a Gómez

Dávila: "El único universo digno del creador es el de panteísmo. El de la sensibilidad panteísta" (Gómez Dávila, 1977a, 266). Es evidente que el ecologismo tiene razón al inicio como decía nuestro autor: "Para excusar sus atentados contra el mundo, el hombre resolvió que la materia es inerte." (Gómez Dávila, 1977a, 44

Pero pierde esta razón en cuanto la deificación del mundo le impide acceder a Dios.

Según nos dicen, el hombre como agresor de Gaia lleva su acción hasta el extremo de autodestruirse; casi afortunadamente puede o más bien debe detener su camino antes de que todo sea demasiado tarde. Recuerdo el dictum de Escolios II: "Como consecuencia de los adelantos técnicos, los viejos anunciadores de catástrofe les están cediendo el puesto a los testigos de las catástrofes anunciadas." (Gómez Dávila, 1977b, 302)

Si debo confesar mi simpatía nihilista, no entiendo de la misma forma un corolario ecologista políticamente impuesto que realiza una moralización, que construye un deber ser: ninguna criatura debe destruir su entorno y a sí misma. El precepto parece tener las condiciones del aforismo pero le falta la autoridad de la sentencia. ¿en nombre de qué se pronuncia tan severa admonición? No es acaso el hombre la criatura que puede destruirlo todo sin que nadie pueda imputarle o reprocharle nada. No puede hacer el reproche ninguna criatura superior, tampoco ningún ser que no convirtamos en antropomorfo en algún ridículo apólogo. En cuanto a los demás hombres, los del futuro no están y los del presente no estarán cuando eso suceda, por repetir la fórmula de Epicuro respecto a la muerte. Si se prefiere cuando nosotros estamos la destrucción no está y cuando esta se presente ya no estaremos nosotros.

No entiendo tampoco qué juicio moral puede establecerse sobre la especie que escenifica un proceso natural de ocupación de la realidad que la puede transformar hasta su destrucción. En primer lugar, lo que para nosotros es un Universo, la biosfera, es poco más que la charca de una ameba si pudiésemos tomar una perspectiva sideral, en todo caso, nunca sabremos si el nuevo entorno permitirá otras especies. Si no es desde el humanismo, desde los mismos ojos humanos que ha descubierto a Dios, Gaia no tiene sentido.

Lo peor evidentemente es la Hybris ética, sin duda ninguna, que han tomado los juzgadores del hombre dotados de una rusticidad fanática: La virtud que no duda de sí misma culmina en atentados contra el mundo. (Gómez Dávila, 1977a, 166)

El hombre actual no encuentra razones para detener su acción transformadora, que en buena manera es destructiva, aunque el intente con mayor o menor éxito disimularlo. Es más el actual lenguaje no da apenas motivos, o más precisamente los elimina de raíz.

La lectura del hombre que estrella su voluntad contra la ley científica es especialmente aguda en *el hombre del subsuelo* que venimos describiendo con Dostoievski. Berdiaev es quien lleva esta interpretación muy lejos en el conjunto de su obra pero especialmente en "El espíritu Dostoievski".

El hombre subterráneo, ciertamente trasunto de un espíritu mucho más complejo que el del mero progresista, proclama su rebeldía frente a las leyes que le limitan:

Hagan el favor- le gritarán-, es inútil rebelarse. ¡Se trata, del dos por dos son cuatro! La Naturaleza no va a consultarlo con usted; poco le importan sus deseos, y si le gustan o no sus leyes. Deben aceptarla tal y como ella es, y por consiguiente, también aceptar todos sus resultados. Es decir, el paredón es el paredón, etc. Etc." ¡Pero Dios mío! ¡Y qué me importan las leyes de la Naturaleza y la aritmética, cuando no me gustan ni esas leyes, ni el dos por dos son cuatro! Claro está, que no podré romper ese paredón con mi frente si se me agotan las fuerzas; pero tampoco me resignaré ante él sólo porque tenga ante mí un paredón de piedra y porque me haya quedado sin fuerzas. (Dostoievski, 2016, 78).

Este hombre del subsuelo no es Dostoievski e inicia a juicio de Berdiaev un camino trágico:

La concepción del mundo del hombre subterráneo no es igual a la concepción positiva que de él tenía Dostoievski. Este, en su concepción religiosa y positiva, demuestra que el camino de

lo arbitrario y la rebelión en la que se halla embarcado el hombre subterráneo resulta nocivo. Porque desemboca en la destrucción de la libertad del hombre y en la descomposición de su libertad. (Berdiaev, 1978, 42).

Pero el hombre, quizá menos sincero y desesperado que el tipo humano del subsuelo quizás busque una alternativa complaciente que le permite mantener el engaño y rescatar la técnica.

Lo vemos en el cambio climático y en su uso para hacer de la "destructora" tecnología la clave de la reconstrucción benéfica.

No es lo relevante si el calentamiento indiscutido es verdadero o no. Tampoco si es ocasionado por el hombre o procede de otro proceso ineludible. Lo relevante es su función ideológica. La crisis ecológica destruía el esfuerzo prometeico de la ciencia. Como en el viejo mito el hombre se veía incapaz de controlar su aniquilación del mundo a través de la técnica, corolario de una ciencia que ya no conoce sino manipula, todo ello tras simular que la materia es inerte, sin dioses que salvarnos ya no queda nada. Pero como en las películas de catástrofes he aquí que la solución se encuentra, de forma infantil, con la aplicación de más técnica, grandes presupuestos, planes que no detienen la máquina sino simulan que la controlan.

EL INEFICAZ LÍMITE JURÍDICO.

La dignidad parece basarse precisamente en la capacidad constructiva- destructiva que asombra y aterra y los derechos no son apenas otra cosa que los deseos sádicos manifestados con mayor o menor fuerza. Quien no puede sentir esos deseos, quien no puede manifestarlos, no tiene derechos. "Para esclavizar al individuo no hay mejor pretexto que la "dignidad del hombre". (Gómez Dávila, 1977a, 31)

La tesis parece tener una excepción, por supuesto, en los derechos de los animales. La llave para abrir esta aparente y clamorosa contradicción es la capacidad de algunos de proyectar su deseo ilimitado sobre la protección a algunos seres, de forma que bloquee el derecho a

actuar de un tercero, bloqueo que se produce supuestamente en nombre de unos derechos no sentidos ni reivindicados por el "sujeto" pero atribuidos ideológicamente por un tercero.

En la dignidad por supuesto hay también un juego ambiguo desde el propio discurso de Pico della Mirandola (Pico della Mirandola, 1984). Kierkegaard lo expresa con su peculiar humor:

"La dignidad del ser humano es reconocida hasta en la naturaleza; pues para mantener las aves lejos de los árboles se coloca algo que se supone parecido a una persona, pues hasta la escasísima semejanza con una persona que pueda tener un espantapájaros es suficiente para infundir respeto." (Kierkegaard, 2015, 51).

El discurso de la personalidad es aquí, evidentemente, una máscara que se combina con la utilitarista capacidad de sufrimiento, más bien dolor, que manifiestan los radicales como Singer.

La persona se redefine al querer ideológico de quien la va definiendo y se produce el efecto cruzado, personas humanas dejan de serlo, mientras que nuevas personas son erigidas según el parecer de cada uno, de cada grupo que pueda definir un derecho.

Por supuesto la dialéctica de los derechos tiene también su envés y produce una frustración en quien observa que no todo su anhelo se convierte en Derecho. La vida de este pobre sujeto aparece rodeada por una injusticia creciente: "El hombre no se sentiría tan desdichado si le bastara desear sin fingirse derechos a lo que desea". (Gómez Dávila, 1977, 131)

Ni la persona, ni los derechos subjetivos (ya no humanos) constituyen una barrera que encauce el actuar más o menos libre, más o menos transformador, de la aplicación tecnológica.

La persona no es un límite en cuanto se sustenta como una realidad ¿ontológica ahora que no queda ontología? desprovista de cualquier anclaje trascendente. Si como decía Gómez Dávila la ética no puede sustentar a Dios pues no puede ni sustentarse a sí misma ¿Cómo puede sustentar a la persona?: "Lejos de garantizar a Dios, la ética no tiene suficiente autonomía para garantizarse a sí misma." (Gómez Dávila, 1977a, 99).

No hay naturaleza moral sino deseo irrestricto y por ello la naturaleza, lo natural, entendido en cualquiera de sus sentidos, no sirve

para restringir nada. En cambio, el derecho reivindicado no es ningún concepto jurídico sino en todo caso juridificado. Se reduce a una apetencia sádica manifestada ideológicamente. Su reconocimiento es unilateral por el estado soberano que crea una pura manifestación de voluntad que apenas tiene características jurídicas.

En "De iure" Gómez Dávila muestra un sorprendente, para los parámetros contemporáneos, positivismo antiestatalista:

Las disposiciones de derecho positivo sin validez jurídica son aquellas que dicta una voluntad soberana. Suponer que de una fuente semejante provenga una regla de derecho equivale a conceder incongruentemente que la regla de derecho es acto de una voluntad sola, es decir, que no es convenio, es decir: que no es regla de derecho. La soberanía sólo reside, jurídicamente, en el acuerdo de voluntades.

Lo que complace al príncipe tiene, sin duda, vigor de ley. Pero ese mandato soberano no es regla de derecho y carece de carácter jurídicamente obligatorio. Infringir esa ley no es violar una regla, ni hallar un derecho, sino vencer, por la astucia o por la fuerza, una preponderancia usurpada. (Gómez Dávila, 1988, 75-76)

Y recuérdese que en esta peculiar concepción positivista el derecho subjetivo sólo depende de la regla de derecho:

La regla de derecho obviamente comunica su inviolabilidad tautológica al derecho subjetivo que engendra. Los derechos subjetivos son inquebrantables e intangibles. El derecho subjetivo, adquirido por consecuencia de una regla, se subordina en un sistema jurídico a una regla más general, pero ningún derecho subjetivo puede ser acrecentado, restringido, o abrogado, por una voluntad soberana, individual o colectiva, aun cuando esa voluntad se proclame voluntad de la humanidad entera o, más discretamente, mística voluntad general. El derecho subjetivo, concreta e históricamente adquirido, es jurídicamente absoluto. (Ibid)

El reconocimiento de esta apetencia sádica se hace más factible cuanto más vinculado esté al proceso de acción liberadora, de la transformación de mundo. Y podemos repetir la pregunta ¿Qué mayor transformación hay que la propia del sujeto ahora también objeto?

La presencia de un grupo ideológicamente movilizadо alrededor del nuevo derecho que todo lo impone y todo lo cambia es más factible cuanto más alejada de “lo natural”, mas ideológica sea la pretensión. Pensemos por ejemplo en lo que ocurre cuando dos personas del mismo sexo unidas por una relación afectivosexual pueden adoptar conjuntamente, reivindicación que no podrían cumplir dos hermanos, por ejemplo.

Las sinrazones de este juego del “derecho fundamental” derivado de la pretensión irrestricta se han hecho evidentes estos días en algunas aporías que cito a modo de ejemplo, sin querer alejarme del centro de estas notas, el derecho y el transhumanismo.

Hemos visto al Comité de Derechos del Niño de la ONU dirigirse al Ministerio de la Infancia de Irlanda que ha escuchado con beneplácito como este reclamaba el derecho al aborto, desde los derechos del niño hacia el ministerio de la infancia la acción que suprime la humanidad del *nasciturus* en el momento en el que tenemos más datos naturales sobre su plena humanidad.

Es el lenguaje ideológico de los derechos el que produce este resultado tan llamativo, tan hipócrita, tan sádico.

Entre nosotros el juego de los derechos lejos de servir para limitar algo entroniza un ilógico subjetivismo que en su radicalidad produce efectos como el de la reciente sentencia del Tribunal Constitucional español que permite a una mujer tras considerar no-humano a un feto por su probable discapacidad, exigir su derecho a tratarlo una vez abortado como humano a fin de enterrarlo. El juego de despersonalización se basa en el primer caso en el dato objetivo eugenésico, luego la misma persona homicida puede consolarse en el duelo en virtud de su propio sentimiento.

Como hemos dicho en otras ocasiones la clave del presente está en la capacidad de encubrir el egoísmo con el altruismo y la reivindicación de derechos. La explicación es el sadismo con buena conciencia. Algo

poderoso desde la perspectiva de la banalidad del mal pero intelectualmente mediocre. Apenas satisface a algún espíritu que no esté totalmente embotado. No debemos, sin embargo, despreciar el poder de esa banalidad, su capacidad de seducción, de nuevo el Simon Leys de las ideas ajenas nos recuerda la brillante intuición de Leon Bloy: “Asombrosa bobería la de los ocultistas que sienten necesidad de ritos y de logogrifos para notar la presencia del Demonio, y que no sospechan el Satanismo- que salta a la vista- del tendero de ultramarinos, para poner un ejemplo.” (Leys, 2015, Citado en Leys, 53)

El mismo Kierkegaard avisaba con singular premonición de lo que venía. O quizás es que todo ha estado siempre allí:

“La acción social y la sublime empatía que la acompaña se extienden cada vez más. En Leipzig han creado un comité que, por empatía hacia el triste final de los caballos viejos, ha decidido comérselos.” (Kierkegaard, 2015, 58).

Por supuesto, el transhumanismo tiene todos los componentes de esta acción benéfica. La mejora encubre ya y encubrirá más en el futuro los intereses en juego. Cuando apela a la ética, siempre hay un fin ético, el transhumanismo corrobora el dictum: La ética es la primera etapa en la desacralización del universo. (Gómez Dávila, 1977a, 59).

¿Es ese el bioderecho que vamos a manejar para limitar el *enhancement* inconveniente? Con estos mimbres pretende hacerse la bioética que dirija o reconduzca el proceso tecnológico actual y el destino, desde mi modesto punto de vista, es de lo más oscuro. Es posible que en algún momento del futuro, el hombre acobardado por la barbarie desatada, de la misma forma que contempla los paisajes devastados por la acción industrial o se lamenta delante de los paisajes no recuperados de la I Guerra en Flandes, se vuelva sobre la acción transformadora que ha iniciado y a la que le espera el mismo destino que a lo que hemos citado anteriormente. Quizás lo veamos, pero pretender con los actuales medios, dirigirse al bobo contemporáneo para que no destruya cualquier bien que se ponga a su alcance me parece ilusorio.

Y más ilusorio es si al bobo le llamamos digno, ser perfecto y admiramos la obra de sus manos sin intentar colocarle en su lugar. Que los más dignos espíritus del siglo, desde Benedicto XVI a Raus, a Oriana Fallaci, nos advirtieran del riesgo y observasen con lucidez el camino emprendido, es síntoma de la sorprendente capacidad del ser humano de acceder al Bien, la Belleza y la Justicia desde la caverna más oscura. Pero estamos casi constantemente vinculados al juego de Casandra o si se prefiere a su destino. Y las advertencias, Roth sobre el concordato con Alemania, Zweig sobre el mundo de ayer, Donoso Cortés sobre el socialismo, Burke sobre la Igualdad quedan normalmente como hitos de la tendencia humana a no hacer caso a quien debía habérselo hecho. El "no es esto, no es esto" orteguiano debería ser siempre "era esto, era esto".

La radicalidad del problema llama a la radicalidad de la respuesta, y no refiero a lo que los partidarios del statu quo llaman radicalidad, que en afortunada frase suele venir de la inexperiencia, sino a algo más nuclear "El intelectual no se enfrenta al hombre de Estado con la integridad del espíritu, sino con el radicalismo de la inexperiencia". (Gómez Dávila, 1977a, 161).

BIBLIOGRAFÍA

- BERDIAEV, N. (1978). *El espíritu de Dostoievski*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- BONCENNE, P. (2015). *Le parapluie de Simon Leys*. Paris: Editions Philippe Rey.
- CIORAN, E. (1995). *Syllogisme de l'amertume*. En E. Cioran, *Oeuvres*. Paris: Quarto Gallimard.
- DOSTOIEVSKI, F. (2016). *Memorias del Subsuelo*. Madrid: Cátedra.

- ELIADE, M. (2009). *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Cristiandad.
- GÓMEZ DÁVILA, N. (1977b). *Escolios a un texto implícito II*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- (1977a). *Escolios a un texto implícito. I*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- (1986a). *Nuevos Escolios a un texto implícito. I*. Bogotá: Procultura.
- (1986b). *Nuevos escolios a un texto Implícito II*. Bogotá: Procultura.
- (Abril-Junio de 1988). *De Iure*. Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 65-85.
- (1992). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Santa Fé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- (2001). *Textos I*. Bogotá: Villegas.
- (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas.
- KIERKEGAARD, S. (2015). *Diapsálmata*. Madrid: Hermida Editores.
- LEYS, S. (2015). *Ideas ajenas*. Salamanca: Confluencias.
- PESSINA, A. (2016). *L'io insoddisfatto*. Tra Prometeo e Dio. Milán : Vita e pensiero.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. (1984). *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional.
- ROTH, J. (2013). *El anticristo*. Madrid: Capitán Swing.
- SANTAYANA, G. (1980). *The life of reason. Reason in common sense*. Vol I. New York: Dover Publications Inc.
- SERRANO RUIZ-CALDERON, J. M. (2015). *Democracia y Nihilismo*. Pamplona: Ed Eunsa.

- SÓFOCLES. (1992). *Tragedias*. (J. L. Vega, Ed., & A. Alamillo, Trad.) Madrid: Gredos.
- VOLKENING, E. (2004). *En causa propia*. Medellín: Universidad de Antioquia.