



Rafael Martí Quinto. Sèrie «Naturalesa humana», 2010. Oli sobre paper, 21 x 29,7 cm.

LA COMPRENSIÓ D'ALLÒ HUMÀ

ENTRE L'ANIMAL SIMBÒLIC I LA RECUPERACIÓ DE LA NATURESA

Sergio Sevilla

Les noves tecnologies, i especialment el desenvolupament de la genòmica, han canviat de manera significativa la comprensió teòrica de l'ésser humà: la naturalesa de l'home pot ser modificada de la mateixa manera que el plànol cultural. No obstant això, convertir els gens en el recipient de tots els valors i contravalors de les nostres formes de conducta i de vida pot ser un error, ja que aquests en realitat interactuen amb un munt de factors diferents.

La comprensió teòrica que de si mateix té l'ésser humà ha canviat de manera molt significativa al llarg del segle xx; i no ha estat aliè a aquest canvi el desenvolupament tan enorme de la biologia, que, gràcies al mapa genètic de l'animal humà, ha obert la possibilitat d'alterar, d'una manera encara no del tot clara, allò que semblava inalterable en l'ésser humà. Mentre que és evident que la racionalitat evoluciona històricament, i fins i tot que d'ella depèn que l'home siga un ésser obert al possible-imprevisible, allò que el descobriment de l'estructura de l'ADN el 1953 inicia, i culmina l'any 2000 en el Projecte Genoma, és la possibilitat d'alterar tènicament el que, com a «natural», semblava durant segles inalterable.

■ ENTRE L'ÀMBIT NATURAL I EL CULTURAL

Quan Aristòtil definia l'home com a «animal racional», estava caracteritzant una «essència», és a dir, un conjunt de trets definitoris suposadament fixos i immutables. L'evolució històrica de la racionalitat es va encarregar de fer-nos veure que «racional» no denotava un repertori clar i complet de categories i modes de pensament vàlids, històricament estable, del qual poguérem donar compte metateòricament. Per això va ser possible afirmar que l'home no té naturalesa, és història; o bé, que l'home és, sobretot, un animal simbòlic, és a dir un ésser lingüístic, un ésser cultural. I les pràctiques destinades a formar l'home,

a donar-li la seua configuració més autèntica, o a modificar la seua manera de ser, es basaven en la moral, l'educació, la modificació de la societat, les institucions, i el conjunt de pràctiques que, d'una manera genèrica, Foucault ha denominat «tecnologies del jo». Allò «natural» en l'home –més enllà de la seua mera animalitat– s'havia convertit en una reminiscència pròpia de filosofies essencialistes que solien venir en suport d'alguna variant del iusnaturalisme ètic i jurídic, la vigència del qual en el segle xx no havia fet més que decaure. Fins i tot la posició de basar en «dons innats» les capacitats de l'aprenentatge humà significava una apel·lació a allò que no pot ser modificat i que, per tant, escapa a l'àmbit de la intervenció educativa.

Des de Cassirer fins a Sartori, per assenyalar dos exemples notoris i influents, la caracterització de l'home, i fins i tot les mutacions profundes que han produït en la seua manera de ser els canvis socials contemporanis, han estat valorades com a canvis en l'estructura d'un ésser simbòlic, produïts per la modificació dels sistemes d'informació i comunicació possibilitada per la tecnologia. En tot cas, l'home és concebut, des d'aquestes perspectives, i per dir-ho d'una manera ja clàssica, com un ésser que es juga el ser en l'acte de comprendre.

El canvi en la comprensió de la naturalesa possibilitat pel coneixement del genoma obre, junt amb les rasons anteriors, un front nou: el caràcter natural en l'ho-

«EL CANVI EN LA
COMPRENSIÓ DE LA
NATURESA POSSIBILITAT
PEL CONEIXEMENT DEL
GENOMA OBRE UN FRONT
NOU: EL CARÀCTER
NATURAL EN L'HOME ÉS
TAN SUSCEPTIBLE DE
MODIFICACIÓ COM EL
CULTURAL»





Els avenços en genètica obren nous reptes que encara no han estat explorats. El perill que el poder polític o econòmic pugui tenir accés a les nostres predisposicions genètiques, incloent-hi el risc de patir determinades malalties, és un d'aquests nous fronts que s'obren.

me és tan susceptible de modificació com el cultural, la qual cosa amplia l'àmbit de les tecnologies possibles molt més enllà dels límits del jo. La comprensió de la naturalesa i, per tant, d'allò que és naturalesa en l'home s'ha desfet de tota possible interpretació essencialista. Hem de pensar una manera nova d'articular entre si les dues dimensions que clàssicament defineixen l'home; sembla segur que el culturalisme propi de les filosofies idealistes, existencialistes i hermenèutiques és avui un enfocament limitat, com ho va ser, en un altre moment, la comprensió d'allò natural en termes essencialistes, idealistes o materialistes.

Tot això ens permet plantejar la primera, i tal vegada més difícil de respondre, qüestió sobre el genoma: Què podem esperar-ne, del fet de conèixer-lo, i en quines formes canvia la manera com l'home opera sobre si mateix? La urgència de la segona pregunta, empaquetada per la possibilitat i l'interès dels diagnòstics i la

teràpia gènica, ha col·locat en primer pla d'atenció les qüestions ètiques que obren tant la possibilitat d'una enginyeria genètica com el valor social de la informació personalitzada sobre aquesta matèria. Però no és pas menor la manera com canvia el nostre coneixement de l'home, car afecta la distinció entre allò que li és innat i allò que és adquirit, és a dir, la manera de determinar fins on arriben les disposicions naturals i en quina mesura depenen de la configuració que en faça la cultura; amb el gran canvi de rerefons que significa el fet que el contingut natural i l'innat hagen deixat de ser immodificables.

És tan gran la sensació de trobar-nos davant d'un nou continent com la que suscita la dificultat de predir els reptes concrets que ens planteja. Les primeres reflexions se centren a evitar els riscos de privatització del coneixement que acompanyen la insistència a patentar gens, i els perills contra el control de la pròpia vida



que es derivarien del fet que els qui tenen poder polític o econòmic sobre nosaltres pogueren estar al corrent de les nostres predisposicions genètiques i del risc que correm de contraure malalties determinades. Però és comprensible que amb prou feines hàgem transcendit aquest nivell de generalitat en el plantejament teòric: el coneixement dels gens no implica encara, en la majoria dels casos, la possibilitat de modificar-los terapèuticament. Se'ns fa incalculable la multitud de situacions en què podem veure'ns implicats amb possibilitat d'intervenció; però algunes reflexions es fan ja possibles i necessàries.

Cal evitar la tendència a convertir en fetitxes els gens com si tancaren tots els valors i contravalors de les nostres formes de conducta i de vida; conèixer el gen és conèixer algunes virtualitats, que es realitzen en interacció amb un munt de factors més amb els quals interactuen. Aquest mateix fetitxisme pot reforçar una tendència ben present ja en la nostra societat: la de reverenciar la ciència i la tecnociència amb actituds dogmàtiques que exclouen no sols altres procediments gens irracionals d'elaborar l'experiència (per exemple l'art i la filosofia), sinó també el fal·libilisme propi del treball científic, i el sentit autocrític que l'ha acompanyat històricament. Convertir el coneixement genètic en l'únic criteri a l'hora de prendre algunes decisions vitals pot convertir-se en un risc. D'acord amb això, es fa necessari revisar les demandes que hem de fer a l'ètica, el lloc que ha d'ocupar aquesta forma de reflexió, i la conveniència que reconega que no té respostes tradicionals vàlides per a resoldre problemes del tot nous; i que, en conseqüència, haurà de ser conscient dels seus límits, estar oberta a la novetat del que s'ha convertit en possible, i estar disposada a la innovació normativa. La qual cosa apunta a la creació de nous àmbits de comunicació i debat, amb la intervenció d'experts procedents de molt variades disciplines i de no experts capacitats i ben informats. Cap resposta merament religiosa, ni tecnocràtica, pot concloure el debat; ni pot, per tant, quedar en mans només de professionals com si els afectats pel canvi no ho fórem tots.

■ NOVES MANERES DE COMPENDRE ALLÒ HUMÀ

En tot cas, alguns aspectes essencials de l'autocomprensió de l'home han quedat modificats, i hem de partir

d'això per posicionar-nos teòricament en la nova situació. La nova imatge científica de l'ésser humà canvia les formes tradicionals d'entendre la relació entre ment i cos. Aquesta dualitat tradicional es trenca en una sèrie d'estrats que combinen la continuïtat amb la discontinuïtat entre ells; i en les formes més pròpiament humanes del comportament, el desenvolupament del coneixement de les bases neuronals de la conducta i els estats d'ànim ha permès un desenvolupament tal de l'enfocament químic dels problemes mentals que tal vegada cal trobar nous límits i contrapesos a la reducció del terreny mental al físic parant una nova atenció a la comprensió de l'home com a ésser lingüístic. S'estiga d'acord amb aquesta tendència o no, el debat sobre la reducció del camp mental al neuronal és una de les qüestions que centra molta preocupació teòrica, des de la psiquiatria fins a l'epistemologia, passant per l'ètica; i continuarà obert fins que siga pensable en concret una major articulació

dels nivells de realitat implicats i dels enfocaments teòrics que avui resulten antinòmics.

S'ha alterat també, i d'una manera profunda, la comprensió que tenem del lloc que ocupa l'home en la naturalesa, especialment de la relació diferencial que mantenia amb els altres animals, sobre la qual des de sempre va estar basada l'ètica i la normativitat jurídica. La reavaluació d'aquesta relació comporta un canvi de comprensió de fons, sobretot pel fet que es pugui relativitzar una diferència que es presentava com a absoluta: la diferència humana.

La qüestió de la «dignitat», presa en sentit kantianista com a tret irrenunciable d'allò humà, queda qüestionada si s'interpreta com «santedat de la vida» quan es proposa un debat racional moral, sense apriorismes ideològics, sobre les situacions en què és acceptable la decisió d'interrompre una vida humana; però el mateix succeeix quan es parla de la necessitat de respectar quelcom comú a homes i animals: la necessitat de suprimir o minimitzar el patiment, i es veu en això una font de deures dels homes cap als animals. Amb tot és la idea mateixa d'home la que ha de ser reformulada si les fronteres amb altres éssers vius canvien de lloc. En aquest debat podem trobar exemples teòrics importants d'ambdues posicions; posem com a exemple la proposta de Peter Singer, en la direcció de relativitzar la idea absoluta de «dignitat», i la de Hans Jonas, la visió antropològica del qual, basada en els nous desenvolupaments de la

**«CONVERTIR EL
CONEIXEMENT DE LA
GENÈTICA EN L'ÚNIC
CRITERI A L'HORA DE
PRENDRE ALGUNES
DECISIONS VITALS POT
CONVERTIR-SE EN UN RISC.
ES FA NECESSARI REVISAR
LES DEMANDES QUE HEM DE
FER A L'ÈTICA»**



biologia, recupera les dimensions que l'espiritualisme clàssic havia atribuït a l'home i, tot revisant-les en diàleg crític amb la tradició, proposa que es produeixi la innovació ètica necessària.

La possibilitat de manipular tècnicament les línies germinals (el que produeix efectes no sols sobre l'individu, sinó sobre la seua descendència genètica) reforça un problema que ja havia estat introduït per la crítica als efectes destructius del creixement econòmic: el dels nostres possibles deures cap a generacions futures. En no poder prendre part en el debat moral en el present, hauríem de poder pensar-hi com a virtuals «subjectes de drets» que nosaltres hem de respectar, especialment el dret a rebre una naturalesa habitable, i el dret a una dotació genètica no alterada per les nostres preferències presents sobre com s'ha d'entendre l'excel·lència humana (física o intel·lectual), amb l'única excepció de l'eliminació de malalties genètiques previsibles i evitables.

La revisió de la nostra concepció de l'home, a qui el canvi teòric que analitzem està apuntant, troba serioses dificultats conceptuals a l'hora d'establir criteris per donar suport al creixement del saber i per regular-lo. El pensament grec va concebre el saber com una realització de l'essència racional de l'home que, per aquest mitjà, aconseguia la felicitat, és a dir, el compliment de si mateix. La modernitat filosòfica va trencar amb aquesta comprensió contemplativa tant del saber com de l'home, per adoptar el punt de vista del saber com a intervenció que modifica una realitat en procés de canvi constant; i va entendre l'home com a subjecte actiu d'aquesta intervenció. En el pensament modern, l'acció del subjecte té sentit en la mesura que la seua activitat racional, teòrica i pràctica, persegueix interessos; per dir-ho amb les paraules de Kant, a l'activitat li donen sentit –i límits– els «interessos de la raó», que són equivalents als «interessos suprems de la humanitat».

El pensament crític de la modernitat –tant si se situa a dins com a autocrítica, com si pretén transcendir-la com «postmodernitat»– ha exercit un qüestionament de la raó que ens ha fet veure que estem en una situació paradoxal: la raó, especialment en el seu vessant tecnocientífic, té una dinàmica imparabile; quasi no podem ni pensar que el que és tècnicament possible deixi de dur-se a terme per autocontenció. No obstant això, hem deixat de saber quins són els interessos a què serveix la racionalitat; fins i tot hem deixat d'estar segurs que estiguem al servei dels interessos de la humanitat, perquè hem perdut aquella imatge unitària de la raó i de l'ésser humà que sustenta la noció kantiana d'autonomia. Però d'aquella pèrdua no podem eixir-ne per mera recuperació d'un ideal aristotèlic de felicitat, autorealització o vida bona; justament el que hem perdut és la idea



© Miguel Lorenzo

La genòmica ha alterat d'una manera profunda la comprensió que teníem del lloc que ocupa l'home en la naturalesa. Hem perdut de vista quins són els interessos últims de la humanitat.

«HI HA QUI VEU, COM A EFECTE DE LA DISCONTINUÏTAT AMB LA TRADICIÓ, LA POSSIBILITAT D'AFIRMAR UNA CONTINUÏTAT PROFUNDA ENTRE EL CAMP ORGÀNIC I L'HUMÀ, I LA NECESSITAT DE REPENSAR LA RELACIÓ ENTRE ALLÒ VIU I ALLÒ ESPIRITUAL»



de quins són els interessos últims de la humanitat. Per això, el nostre debat sobre el canvi de la idea d'home, que l'hermenèutica o la biotecnologia alimenten, i sobre les noves necessitats morals, que les actuals possibilitats d'intervenció creen, no té un marc de referència compartit; i justament per aquesta raó, la reflexió o el debat no poden reduir-se al fet que siguem favorables o contraris a un desenvolupament de la tecnologia que, d'altra banda, no s'aturarà; ni pot limitar-se a postular major coherència amb principis morals ja coneguts.

Totes aquestes reflexions no fan sinó obrir un camp de teorització que, en la seua amplitud i la seua concreció, resulta difícil de preveure i, inevitablement, es desplegarà en un llarg diàleg amb les situacions noves que sens dubte aniran produint-se. Quasi només és possible pensar els punts de ruptura més visibles que introdueixen els nous desenvolupaments; i fins i tot aquesta temptativa dóna peu a posicionaments múltiples. De nou mencionaré Jonas per assenyalar que hi ha qui veu,

com a efecte d'aquesta discontinuïtat amb la tradició, la possibilitat d'afirmar una continuïtat profunda entre el camp orgànic i l'humà, i la necessitat de repensar la relació entre allò viu i allò espiritual mitjançant una nova construcció ontològica, que parteix de la biologia i ha comptat amb l'aportació de Heidegger, tot i allunyar-se dels optimismes evolutius de Teilhard de Chardin o de A. N. Whitehead. Algunes altres posicions en aquesta matèria són molt més pragmàticament i intel·lectualment sòbries; però no per eludir explicitar tots els supòsits de la nova reflexió aconsegueixen que el seu abast siga menor.

Es veu, doncs, que el tema que plantegem amb aquest monogràfic està interiorment habitat per molts altres, susceptibles de tractament específic. No hem volgut, en conseqüència, tancar cap qüestió, sinó, al contrari, contribuir a obrir nous i necessaris debats. ☉

Sergio Sevilla. Catedràtic de Filosofia. Departament de Filosofia. Universitat de València.