

ANTECEDENTES METAFÍSICOS Y RAÍCES ANTROPOLÓGICAS EN EL MOVIMIENTO TRANSHUMANISTA

Francisco Javier RUBIO HÍPOLA

Universidad Francisco de Vitoria

fj.rubio@ufv.es

N.º ORCID: 0000-0003-0859-7852

DOI: 10.34810/comprendrev24n1id399136

Article rebut: 09/11/2021

Article aprovat: 07/02/2022

Resumen

En el presente estudio se analizan las raíces metafísicas y antropológicas en el movimiento transhumanista. Para ello se tendrá en cuenta tanto el análisis llevado a cabo por los mismos intelectuales del movimiento –especialmente el de uno de sus principales intelectuales y fundadores, M. More–, como el estudio realizado por la mirada más crítica. A la luz de estas perspectivas se presentará el patrimonio que sustenta esta nueva filosofía de lo humano desde la modernidad hasta las grandes corrientes de mediados del siglo XX. Por último, trataremos de exponer un juicio valorativo sobre los principios del transhumanismo a la luz del análisis realizado.

Palabras clave: transhumanismo, metafísica, antropología filosófica, M. More.

Metaphysic precedents and anthropological roots in the transhumanist movement

Abstract

This study analyzes the metaphysical and anthropological roots of the transhumanist movement. To this end, both the analysis carried out by the movement's intellectuals themselves –especially that of one of its main intellectuals and founders, M. More– and the study carried out by the most critical viewpoint will be taken into account. In the light of these perspectives, we will present the heritage that sustains this new philosophy of the human from modernity to the great currents of the mid-twentieth century. Finally, we will try to present an evaluative judgment on the principles of transhumanism in the light of the analysis carried out.

Key words: transhumanism, metaphysics, philosophical anthropology, M. More.

1. Introducción: principales dificultades para poder llevar a cabo un estudio sintético sobre los orígenes metafísicos del transhumanismo

Resulta muy complejo elaborar un árbol genealógico del transhumanismo. Esto sucede incluso a pesar de que el mismo portal web del movimiento transhumanista tiene un apartado dedicado a su historia –en un breve estudio, redactado con gran claridad por Max More–.¹ Además, otros muchos trabajos abordan esta cuestión con ciertas similitudes y alguna aportación original.² Todos ellos evidencian explícita o implícitamente la principal dificultad de la tarea: la amplitud de la definición del movimiento hace que parezca o una intuición filosófica puramente original –más cercana a lo que hasta ahora se ha visto como ciencia ficción (More acepta a algunos autores de ciencia ficción como «prototranshumanistas»)–, o una consecuencia extrema (en el sentido de «última», no necesariamente de «radicalista») de toda la deriva de la filosofía moderna.

Esta aporía se manifiesta en el mismo ejercicio de autocomprensión llevado a cabo por los teóricos transhumanistas: aceptan su deuda con la literatura de J. Huxley o de F. M. Esfandiary, con la motivación de los alquimistas medievales, con el pensamiento clásico de Pico della Mirandola, Francis Bacon, N. F. Fedorov o F. Nietzsche, o con el pensamiento posmoderno relacionado con la filosofía de la técnica y la tecnología típico de las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI –como M. Minsky, N. Bostrom, R. Kurzweil, etc. (muchos de los cuales se declararán posteriormente transhumanistas)–.³ Sin embargo, la gran reivindicación del movimiento transhumanista es el humanismo característico del período de la Ilustración, con sus principios y premisas y con sus ideales. Este dato resulta esclarecedor, aunque limitado, a la hora de tratar de integrar o de encontrar rasgos comunes entre todos los autores citados.⁴

¹ M. MORE, «The philosophy of transhumanism», en: *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Nueva Jersey: Wiley-Blackwell, 2013.

² Por ejemplo: M. E. RUGGIANO, «Da homo erectus a homo Deus. Breve riflessione sulle nuove religioni scientifico-tecnologiche: il Transumanesimo», 2021, en: <https://core.ac.uk/display/427147741?source=2> [9-6-2021]; M. ASLA, «Acerca de los límites, imperfecciones y males de la condición humana: el biomejoramiento desde una perspectiva tomista», *Scientia et Fides* [Buenos Aires], VII/2, 2019; A. MARCOS y M. PÉREZ-MARCOS, «Caverna 2.0. Las raíces dualistas del transhumanismo», 2019, en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/58291> [9-6-2021]; A. MARCOS, «Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo», *ArtefaCToS. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología* [Salamanca], VII/2, 2018, pp. 107-125; M. ASLA, «El transhumanismo (th) como ideología: ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso», *Scio* [Valencia], XV, 2018, pp. 63-96; R. RANISCH y S. SORGNER, *Post-and transhumanism: An introduction*. Fráncfort: Peter Lang Edition, 2014; L. M. P. GARCÍA y J. Á. G. CUADRADO, «Modernity and postmodernity in the genesis of posthumanism». *Cuadernos de Bioética* [Madrid], XXV/85, 2014, pp. 335-350.

³ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

⁴ No se ha mencionado el hecho importante de que los grandes representantes del transhumanismo, como N. Vita-More, M. More o N. Bostrom, manifiestan la gran variedad de «puntos de vista» con contradicciones radicales dentro del gran paraguas del movimiento. Esto complica en gran medida toda pretensión de definir con claridad y de forma satisfactoria los elementos esenciales que lo componen.

Cabe destacar que, precisamente por esta autocomprensión, el transhumanismo no se identifica con una antropología. En cierto modo, cualquier apuesta por una antropología supondría asumir una serie de principios universales respecto a la consideración de la naturaleza humana, que es precisamente lo que se trata de superar con el transhumanismo. Por eso el diálogo se establece con modelos de «humanismo», entendidos como comprensiones amplias de lo humano, independientemente de la concepción específica de partida que se tenga respecto a la naturaleza humana.

Los análisis históricos de la contraparte (aquellos autores que ven el movimiento transhumanista con ojos críticos) advierten con cierta perplejidad la misma dificultad: no se trata de una propuesta filosófica en sentido clásico ni tiene pretensión alguna de sistematicidad. Su definición consiste en la enumeración de ciertos rasgos ideológicos, valores e ideales que se centran en el principio de «extropianismo» y de «extropía», y cuyo foco es un eterno progreso de mejoramiento a partir de la síntesis del desarrollo de lo humano y de lo biotecnológico. En este enunciado –de por sí paradójico en su pretensión de dar sentido a una eterna progresión que sea, a la vez, síntesis o sintética–⁵ estos autores descubren distintas raíces en grandes «familias filosóficas». Además, esta «definición» resulta demasiado amplia –un término «paraguas»– en varios sentidos. Por un lado, agrupa factores biológicos, sociológicos, políticos, económicos, bioéticos, filosóficos, jurídicos, religiosos, etc. Por otro lado, implica ámbitos de estudio y desarrollo tan variados como el de la IA; las neurociencias; el liberalismo postmoderno; la superación del capitalismo o del concepto de «propiedad privada»; la singularidad; la superación de los considerados «límites biológicos» de lo humano (muerte, dolor físico, enfermedades, etc.); el mejoramiento biotecnológico de la ecología planetaria; la superación de sistemas o estándares considerados «dogmáticos» o «moralistas» como los religiosos, los filosóficos, los políticos y los económicos clásicos; etc. Esto hace que el movimiento transhumanista no solo sea muy complejo, sino que además se confunde con la razón de ser de otros muchos movimientos ideológicos paralelos, como los de matriz ecologista, feminista, los metahumanismos y antihumanismos, y todos los neomaterialismos liberales y neomarxistas.⁶

Toda esta amplitud y complejidad en el estudio de la definición y del contenido del movimiento transhumanista provoca un análisis genealógico igualmente complejo y

⁵ Para los autores transhumanistas es posible superar esta paradoja en la comprensión materialista del ser humano: su desarrollo –tanto en lo cualitativo como en lo cuantitativo– es siempre fruto de una suerte de adición biológica o tecnológica. Por lo tanto, el progreso –entendido como mejoramiento individual o específico– es un proceso constante, fruto sintético de la tensión dialéctica entre lo natural y lo cultural. En este estado, que no es genuinamente una «utopía», sino una «extropía», el carácter sintético se mantiene, solo variando en función del mejoramiento que suponga la aparición de un nuevo «horizonte» o «reto» que se deba superar.

⁶ M. ASLA, «El transhumanismo (th) como ideología» p. 65 y Cf. F. FERRANDO, «Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations». *Existenz* [Nueva York], VIII, 2014, pp. 26-32.

amplio: se alude a un cierto gnosticismo,⁷ al naturalismo utilitarista y darwinista,⁸ al postdualismo de Haraway, al constructivismo antropológico, al cientificismo o mecanicismo moderno,⁹ etc.

Por último, para concluir este estado de la cuestión sobre la complejidad del análisis del transhumanismo, resulta necesario indicar la no-existencia de una definición unificada. De hecho, Max More, en la plataforma web del movimiento, presenta tres grandes definiciones:¹⁰

1. *Philosophies of life (such as extropian perspectives) that seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values.*¹¹

2. *The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities.*¹²

3. *The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies.*¹³

Las tres definiciones indican como género ámbitos muy amplios: un conjunto de filosofías, un movimiento intelectual y cultural, y un estudio amplísimo. Como especie matizada, el foco de la definición se centra en la relación, específicamente humana, entre la naturaleza y la cultura (concretamente, la cultura biotecnocientífica, como el motor capaz de posibilitar y garantizar el desarrollo acelerado de la evolución humana y sus consecuencias en relación con los demás seres humanos y con el mundo). Los matices que distinguen las tres definiciones son de tipo funcional: la primera es una definición incipiente, genérica y diseñada a modo de propuesta de trabajo fundacional; la segunda es una definición «de manifiesto», una declaración intelectual o cultural de intenciones, que enumera las metas o el horizonte más amplio; la tercera es una defini-

⁷ Cf. J. PUGH, «The disappearing human: Gnostic dreams in a transhumanist world». *Religions* [Basilea] VIII, 2017, p. 81.

⁸ Cf. E. POSTIGO SOLANA, «Bioethics and transhumanism from the perspective of human nature». *Arbor* [Madrid], CXCVII/792, 2019, p. 507a.

⁹ Cf. M. ASLA, «El transhumanismo (th) como ideología».

¹⁰ M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

¹¹ M. MORE, «Transhumanism: A futurist philosophy». *Extropy*, VI, 1990, en: <https://web.archive.org/web/20051029125153/http://www.maxmore.com/transhum.htm>

¹² VV. AA., «Transhumanist FAQ. (s. f.)» *Humanity+*. Recuperado 9 de junio de 2021, de: <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/>

¹³ VV. AA., «Transhumanist FAQ. (s. f.)» *Humanity+*. Recuperado 9 de junio de 2021, de: <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/>

ción práctica, que delimita el marco operativo o el campo de acción intelectual del transhumanismo. La primera es, por tanto, una definición de presentación o de enunciación; la segunda es una definición general de un proyecto; y la tercera, una definición operativa. El contraste entre las dos primeras –descriptivas, que apuntan a ser definiciones esenciales– y la tercera –mucho más práctica– es que aquellas permanecen en el ámbito algo indefinido de un horizonte amplísimo –apoyado en condiciones proyectivas en gran medida fuera del alcance de la humanidad en nuestro tiempo–, mientras que las acciones descritas por esta última son perfectamente asequibles y son, de hecho, puestas en práctica y llevadas a cabo con mayor o menor eficacia.

La dificultad del horizonte abierto por estas tres definiciones se manifiesta con mayor claridad al intentar hacer un análisis temático de cualquiera de los temas tratados específicamente desde un ángulo transhumanista. A fin de cuentas, más allá del *Manifesto* y de los documentos de presentación de esas características (hay bastante material en este sentido, y de gran interés), todo el resto del trabajo que se ha llevado a cabo con rigor científico y que se ha podido publicar como tal pertenece al campo específico de la tercera definición. Dicho esto, parece que el discurso que predomina en el mundo de las comunicaciones de masa y en el ámbito divulgativo se nutre principalmente de una suerte de «metafilosofía», una ideología transhumanista que pretende sustituir la función social y personal de los credos religiosos, las filosofías de vida o las creencias sociopolíticas. En el clima intelectual del posmodernismo esta pretensión no está sometida a ningún filtro de rigor, a ninguna exigencia de claridad y sistematicidad (falta de exigencia claramente manifestada en la ausencia de un cuerpo doctrinal unificado) y a ningún ejercicio de crítica filosófica seria por parte de quienes lo divulgan.

Ante este escenario que se plantea como una gran aporía para el estudio de la genealogía filosófica y cultural del transhumanismo, caben principalmente dos acercamientos:

1. Un análisis exhaustivo de cada uno de los elementos de las definiciones aportadas, o de los temas incluidos, o de los autores que los sustentan, de forma individual. Este análisis permitiría desgranar todos los elementos compositivos en sus partes individuales para llegar a captar el «ADN» intelectual común a todas ellas, a partir de lo cual se podría rastrear el origen de cada una de las ideas que componen el conjunto. El gran mérito de este tipo de trabajos –que existen o están en proceso de elaboración– es el de lograr una imagen mucho más nítida de todos los problemas que aparecen incluidos –y en no pocas ocasiones algo confundidos– en este gran paraguas ideológico. Esto, a su vez, nos permitiría un estudio analítico muy claro de las causas de estas concepciones (su genética intelectual) y de las consecuencias para las personas y para las sociedades (de tipo ético, político, sociológico, médico, cultural, etc.). Los problemas de este tipo de acercamientos son dos: por un lado, la exigencia que suponen en cuanto a tiempo y espacio; por otro lado, que para no caer en la falacia del todo por la parte, el análisis tendría que ser verdaderamente completo y exhaustivo. Esto exigiría, a su vez,

una propuesta metodológica a la vez unitaria y analítica, y, por lo tanto, una capacidad de trabajo a la vez amplia y especializada. De nuevo, teniendo en cuenta la amplitud abarcada por el tema en conjunto, un trabajo de estas características se extiende más allá de nuestras posibilidades reales.

2. Un paradójico «paso hacia atrás» que nos permita una mirada general –vaga y desacertada en sus matices, pero intuitiva y amplia– del movimiento como conjunto, de su núcleo o corazón ideológico, para tratar de comprender el origen de este conjunto de filosofías o de ideologías. El punto flojo de este acercamiento también es doble: por un lado, carece del rigor analítico del método anterior; por otro, puede caer con facilidad en la falacia de la parte por el todo. Especialmente en este último caso existe una posibilidad real de empobrecer la realidad del transhumanismo tal y como se da hoy en día, con todas sus diversificaciones, matices, variedad de temas, variedad de puntos de vista, etc. (diversidad explícitamente aceptada por los grandes teóricos del movimiento¹⁴). La riqueza de este tipo de acercamientos consiste en su misma puesta en práctica: ofrecen una perspectiva general, amplia, global, que no se pierde en las diferencias, que trata de asumir los rasgos comunes o verdaderamente definitorios (por más vagos o difuminados que estos sean), que se centra en lo sustancial para tratar de iluminar a quienes deben hacer la costosa tarea del análisis.

Para concluir este apartado introductorio se advierte que la metodología adoptada ayuda también a enfocar el estudio en el tema que se pretende abarcar: el análisis genético de la antropología que sustenta el «humanismo transhumano» (trans-humanismo y transhuman-ismo, según el juego de palabras de More), sin ninguna exigencia de análisis ético, de bondad o maldad, de conveniencia o inconveniencia, de acierto o error, etc. Este trabajo no pretende rebatir ni establecer una postura. Busca, más bien, descubrir el itinerario que parte del humanismo ilustrado (atendiendo debidamente a sus orígenes, aunque de modo superficial) y llega al humanismo transhumano. El objeto de este camino de descubrimiento no es otro que el de tratar de unificar la comprensión de los orígenes filosóficos del transhumanismo en el desarrollo histórico-filosófico del que parece el problema central del humanismo de todos los tiempos: la relación entre naturaleza humana y cultura.

Estos dos conceptos, necesariamente fundamentales para nuestro estudio, no deben entenderse cargados de ninguna otra connotación más allá de la que define precisamente su mutua relación tensiva: el ser algo propio al ser humano por su nacimiento o por su pertenencia a la especie humana (el elemento natural) y el ser algo «artificial» en su sentido etimológico, es decir, el ser algo «fabricado» por el ser humano, producto de su hacer. Estos dos conceptos pueden comprenderse también desde el límite que define lo humano y que lo define como especie. El concepto de límite es de gran interés tam-

¹⁴ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

bién para el transhumanismo como horizonte que debe estar sometido a un esfuerzo continuo de superación. El estudio que se hará a continuación pretende ilustrar cómo la relación de contrariedad entre estos dos conceptos ha ido «tensándose» y «destensándose» en distintas propuestas de «humanismo» (basados en antropologías subyacentes), hasta el transhumanismo, en el que se pretende superar esta tensión.

2. Del humanismo ilustrado al transhumanismo

2.1. Origen en el humanismo moderno de raíz racionalista

La filosofía racionalista sostiene la primera propuesta de un humanismo «puro». Hasta entonces —en líneas muy generales—, el pensamiento antiguo y medieval había concebido al ser humano como vinculado, o mejor dicho, como dependiente respecto a la realidad y respecto a la fuente de su ser, en clave teológica, de tal forma que la antropología no puede concebirse separada de la metafísica o de la teología. El pensamiento moderno, en clave racionalista, tiende a situar como criterio último y radical de todo el conocimiento y de toda la verdad un principio ajeno a la realidad, considerada de forma objetiva, y a Dios, considerado como principio o fundamento de dicha verdad. El criterio propuesto es la presencia de la conciencia a sí misma, o mejor dicho, el «retorno de la conciencia a sí misma».

Este proceso de «depuración» de la conciencia humana (entendida de forma universal) de todo elemento espurio facilita el enaltecimiento de las ciencias entendidas como sistemas de garantías de verdad universal, especialmente la matemática y la física. Como afirma Cornelio Fabro:

«El elemento constitutivo de la filosofía moderna, desde el punto de vista metodológico, es la equivalencia de verdad-certeza y, por lo tanto, de verdad-ciencia: el edificio de la ciencia con sus axiomas, con sus demostraciones y experiencias, con sus corolarios. En la ciencia el hombre se descubre a sí mismo en el mundo y lo domina: el mundo con el progreso de las ciencias matemáticas y físicas se convierte en el *regnum hominis*».¹⁵

La ciencia se presenta como el punto de apoyo —como criterio definitivo— de todo nuevo posible paradigma explicativo del mundo, de la historia, de la naturaleza. Toda la investigación humana tendrá que ser sometida al crisol de las matemáticas y de la física. En cierto modo, toda investigación humana que pretenda presentarse como cierta dependerá, ya sea del método, del contenido o del fin de este paradigma científico. Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, parece que es este el verdadero momento en el que la humanidad sufre un aparente paso del «mito» al «logos»:

¹⁵ C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima: introduzione al problema dell'uomo*. Segni: EDIVI, 2007, p. 219. La traducción es del autor.

se supera el humanismo renacentista –que apostaba por la mirada al pasado, por el elemento clásico y por la separación clara entre el elemento natural humano y el elemento de elevación cultural– y, dejándolo atrás, se supera la necesidad de todo recurso a la metafísica y a la teología. En el *regnum hominis* solo será verdadero aquello que pueda comprobarse con el método científico.

Este giro es posible gracias a un doble desarrollo intelectual: por un lado, el ya mencionado desarrollo de la «conciencia absoluta» como principio de racionalidad; por otro, el desarrollo de la matemática en busca de la «exactitud» máxima como garantía de la racionalidad. En este aspecto existe un consenso universal y absoluto: la certeza que Dios pueda tener de las verdades matemáticas no puede ser superior a la que ha alcanzado el ser humano. La exactitud genera seguridad en el conocimiento y capacidad de dominio sobre la verdad. En este sentido, se constata una tensión en la conciencia humana que se declara neutralmente buscadora de la verdad: siempre se aspira a una verdad más exacta o a un mayor grado de exactitud, y una concepción progresista de la ciencia consolida la convicción de que el dominio de la «lógica» que entraña el mundo es cuestión de tiempo, y será fruto de la formulación y resolución de una ecuación lo suficientemente exacta. La tensión que subyace tiene ese carácter futurizo que suele aparecer en el pensamiento moderno: aún no tenemos la clave, aún no se ha resuelto el problema, pero por este camino, por la vía de la ciencia entendida en este sentido, es cuestión de tiempo, o mejor dicho, cuestión de que desarrollemos la habilidad intelectual suficiente que nos permita precisar con más exactitud la fórmula requerida.

La emergencia e instauración de este modelo de humanismo científico moderno tuvo dos consecuencias graves para la filosofía. En primer lugar, para la filosofía moderna, especialmente para la filosofía de corte racionalista, el problema fundamental de la filosofía es, en el fondo, un problema de constitución del conocimiento científico. En ese canal confluyen todas las valoraciones que puedan hacerse sobre cuestiones de índole metafísica, teológica, moral, gnoseológica, etc. Todos los grandes filósofos que catalogamos como «modernos» o «racionalistas modernos» –pero, en este sentido, también los empiristas–, desde Descartes hasta Leibniz (e incluso Hegel, y en cierto sentido, Marx), tuvieron un gran interés en la ciencia como tal, en la matemática y la física. Algunos de ellos, como Leibniz, han colaborado activamente en el desarrollo de estas ciencias (como en el caso del cálculo infinitesimal, por poner un ejemplo), y siempre en consonancia con estas premisas.

En segundo lugar, el humanismo moderno termina eliminando la teología (en el fondo, todo sentido o realidad trascendente a la conciencia absoluta del sujeto humano) del panorama filosófico: si la verdad se mide por la certeza matemática, cualquier

discurso que pretenda afirmar verdades en un ámbito que trascienda el método matemático deberá ser descartado metodológicamente.¹⁶

En este segundo punto se produce una interesante tensión dicotómica: por un lado, se identifica unívocamente el discurso teológico con «la religión»; por otro, se admite explícitamente el carácter tradicional-dogmático (y, por lo tanto, con un elemento importante de permanencia) de la religión en contraste con el principio del progreso matemático al que debía plegarse cualquier filosofía o ciencia. La religión (y con ella, la teología y buena parte de la metafísica clásica) se convierte en un elemento «lastre», estrictamente tradicional, y se acepta como tal solo en la medida en que su discurso escapa a la posibilidad de hacer ciencia. Así, es en la modernidad donde verdaderamente se produce la ruptura entre «ciencia» y «fe» o entre «verdad filosófica» y «verdad teológica», como se aprecia en el *Tractatus theologico-politicus*:

«Sólo nos resta, finalmente, hacer ver que entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y el fundamento de estas dos facultades, pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad».¹⁷

Este *statu quo* será superado por Spinoza y Hegel, que propondrán –cada uno a su manera– una nueva comprensión del hecho religioso en relación con la historia: la historia salvífica de Jesucristo y su revelación –evidenciando su culmen en la Encarnación– serán reducidos a un contenido universal y mental, que acontece en la mente de todo ser humano y que consiste en la luz capaz de distinguir lo bueno de lo malo (recordemos en este sentido la pretensión gnóstica espinoziana de formular una religión moral sin dogma, una religión de librepensadores):

«De ahí que la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen; y sólo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, sólo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades».¹⁸

Para Hegel, la religión es el conocimiento que la conciencia finita puede adquirir por representación del Espíritu Absoluto y, por lo tanto, manifiesta narratológicamente a Dios como Espíritu Absoluto (de forma objetiva). La filosofía, en cambio, es el conocimiento conceptual del Espíritu Absoluto. Entre ellos hay continuidad dialéctica,

¹⁶ Cf. C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima: introduzione al problema dell'uomo*. Segni: EDIVI, 2007, p. 221.

¹⁷ B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, c. XIV, V, p. 37. Madrid: Editorial Verbum, 2019.

¹⁸ B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, c. XIV, V, p. 39, Madrid: Editorial Verbum, 2019.

no superación dialéctica estrictamente hablando: religión y filosofía son momentos del Espíritu Absoluto, resoluciones de su autoconciencia en la historia.¹⁹

«[...] la historia de salvación, es decir, la encarnación, el mensaje, la crucifixión y la resurrección de Jesús, responden para Hegel a la necesidad de automanifestación de la Idea divina para la autoconciencia finita y es condición de posibilidad del acontecer de la totalidad de la revelación».²⁰

La religión y la teología quedan al margen, por lo tanto, del desarrollo histórico del progreso filosófico-científico. En el peor de los casos, son incluso un obstáculo para que el ser humano se desarrolle adecuadamente. La forma base de conocimiento de la religión y la teología será la fe, mientras que la forma base de conocimiento de la filosofía es siempre la ciencia.²¹

En lo que se refiere al destino de la metafísica, Cornelio Fabro explica que:

«De esta manera se inaugura un nuevo tipo de metafísica que podría llamarse “presencial”, incluso si desde el punto de vista etimológico los dos términos de “metafísica” y “presencia” parecen (y quizá lo son) contradictorios: el ser no se da mediante procesos ilativos, sino únicamente en el dar fe de sí mismo, en el cogito que se prolonga en el argumento ontológico que expresa desde Descartes y Leibniz a Hegel, el núcleo de la teología de la inmanencia moderna».²²

2.2. Sublimación del paradigma moderno en el humanismo ilustrado y en el humanismo absoluto del idealismo alemán

Esta propuesta de humanismo moderno fue superada o sublimada ya con la Ilustración (al menos en espíritu), pero de forma mucho más clara con el idealismo alemán. La Ilustración llegó a endiosar a la razón. La diosa Razón no era un principio trascendente divino, sino la representación del conjunto de leyes matemáticas y físicas que rigen la naturaleza. Era, por tanto, la sublimación de la racionalidad humana. Dios deja de ser trascendente respecto al ser humano y se convierte en el fruto de la proyección humana de su misma sublimación. Este factor es clave en la autointerpretación que hace el transhumanismo de sí mismo:

«“Trans-humanism” emphasizes the philosophy’s roots in Enlightenment humanism. From here comes the emphasis on progress (its possibility and desirability, not

¹⁹ Cf. M. GONZÁLEZ VALLEJOS, «Filosofía de la cruz en Hegel», *Veritas* [Valparaíso], XLII, 2019, pp. 9-28, 10-11.

²⁰ Cf. M. GONZÁLEZ VALLEJOS, «Filosofía de la cruz en Hegel», pp. 10-11.

²¹ Se obvia en esta explicación la respuesta más común a este planteamiento moderno: los dos principios básicos sobre los que se asienta la verdad según este humanismo se asientan en un acto de fe, la fe en el valor absoluto de la autoconciencia y el del valor metodológico absoluto de la ciencia. Ninguno de estos dos principios son auto-explicativos y ninguno de los dos puede demostrarse suficientemente con el método propuesto.

²² C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima*, p. 220.

its inevitability), on taking personal charge of creating better futures rather than hoping or praying for them to be brought about by supernatural forces, on reason, technology, scientific method, and human creativity rather than faith».²³

La religión es negada, superada o relegada a una justificación moral, como sucede en el pensamiento kantiano. Kant es la figura que hace de puente entre esta aspiración de la Ilustración y el humanismo absoluto del idealismo alemán. En el idealismo alemán el absoluto noético se da la mano con la absoluta interioridad religiosa (o con el rechazo absoluto de la religión objetiva, mejor dicho), lo que reduce toda la tensión del humanismo clásico (la que partía del conocimiento de la flaqueza humana para proponer un fin superior, según el modelo socrático) a una tensión puramente humana entre lo que el hombre es y su propio proyecto. «Naturaleza» (lo propio de nacimiento, con lo que se nace) y «cultura» (lo que se adquiere o lo que se cultiva) dejan de ser dos polos dialógicos y se convierten en una misma realidad: el ser humano es cultural y la cultura, en última instancia, consiste en comprender al ser humano. Todas las grandes cuestiones: la verdad, el bien, la belleza, Dios, etc., se reducen a la cuestión antropológica, todo queda comprendido en lo humano. Metafísica, teología, moral..., todo queda explicado y completado en la pregunta: ¿quién es el hombre? A partir del idealismo alemán la cuestión de la verdad será cada vez más una cuestión subordinada a la cuestión del hombre, y por este camino, se abandonará la autoconciencia o la racionalidad humana como principio absoluto y se irá abriendo camino la autoconstitución humana.

Con el idealismo alemán la naturaleza humana –su elemento esencial– es espíritu, espíritu en proceso de hacerse absoluto y, como tal, omnicomprendivo de todos los estados de conciencia (y por lo tanto, al menos de forma clara en Hegel, de toda la realidad). Los humanismos previos se mantenían sobre distinciones entre lo humano y lo que limitaba lo humano, o entre el conocimiento que el ser humano tiene de sus límites y la dependencia necesaria que surgía respecto a una realidad trascendente para poder ser salvado de esos mismos límites.²⁴ La propuesta del idealismo elimina todas estas distinciones en el concepto de «espíritu».

Precisamente el carácter «absoluto» de este humanismo supone el logro de haber unificado todas las dimensiones y contenidos de conciencia en el «espíritu» entendido de forma absoluta, es decir, separado respecto a cualquier otra forma de determinación que no sea eidética o mental. En el desarrollo de este espíritu nace (se manifiesta), crece (se desarrolla histórica y dialécticamente) y se instaura definitivamente (en la filoso-

²³ M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

²⁴ Esta diferencia entre el humanismo clásico o medieval y el humanismo idealista es proporcional a la diferencia que en el pensamiento hegeliano tiene la religión respecto a la filosofía (en aquella persisten las diferencias entre eterno y temporal, entre finito e infinito, entre humano y divino, mientras que en esta todas las diferencias quedan disueltas en la consideración especulativa de la verdad como unidad de los diversos).

fa, cuyo fundamento es el cristianismo) la verdad del ser humano y del mundo. La encarnación de Cristo es el signo de la unidad de la naturaleza humana y la divina en el contenido eidético del ser humano; y la pasión y resurrección suponen la superación de la carnalidad (y con ella, de la eventualidad histórica) y el abandono de la naturaleza en el espíritu. En Cristo se cumple históricamente el proceso que define lo más genuino de la humanidad: la unificación en el espíritu de todo cuanto nos hace humanos. La unificación al alza del espíritu humano en la dialéctica entre lo divino y lo humano es tal que, para Hegel, la historia de la humanidad es (con signo de identidad) la manifestación de Dios y sus obras.

Este humanismo absoluto del idealismo capta adecuadamente que el ser humano es especificado «desde arriba» o desde un elemento divino, y no «desde abajo», desde un elemento meramente natural entendido en clave físico-biológica. El humanismo absoluto del idealismo alemán, por lo tanto, termina por reducir el concepto de «naturaleza humana» a un nivel mínimo, que no puede especificar al ser humano y hacerle justicia. Sin embargo, no logra superar el equívoco intrínseco a esta construcción en clave dialéctica: el elemento humano y el elemento divino —entendidos como términos de la síntesis— quedan irremediabilmente comprometidos, hasta el punto de que la escuela hegeliana se disolverá en una izquierda y una derecha marcadas por su aceptación de cada uno de estos términos como síntesis resolutive del problema humanístico. La derecha hegeliana tratará de reconciliar el idealismo alemán con la ortodoxia, mientras que la izquierda eliminará todo residuo teológico para centrarse en el espíritu humano.

2.3. Más allá del humanismo absoluto: humanismos parciales y existencialistas

Más allá de esta división histórica la proclamación del «espíritu» a expensas de la «naturaleza» genera otro complicado debate antropológico: ¿cómo definir la especie humana? No por sus determinaciones físico-biológicas, ciertamente. Tampoco la cultura, la idea de nación o el lenguaje parecen resultar suficientes. Todas las aportaciones que se llevan a cabo en este sentido tras la caída del idealismo carecen del elemento de universalidad necesario: son propuestas fragmentarias, relativas, circunstanciales, vinculadas a una dimensión del ser humano (como la dimensión psicológica, la configuración social, la voluntad, etc.). A la gran propuesta del humanismo absoluto le siguen una serie de propuestas humanísticas relativas, incluso antihumanísticas (en la pretensión paradójica de eliminar cualquier asomo de carácter universal de la definición de lo humano). Existen varias respuestas fuertes a este problema: el humanismo ateo de Feuerbach, que incide en el carácter representativo-proyectivo de Dios como «el límite ajeno» a lo humano (se afirma la naturaleza humana o lo característico del hombre en la medida en que se rechaza el cristianismo como sobreestructura teológica); el humanismo existencialista, que evidencia en el ser humano distintos puntos de fuga que acomunan la experiencia humana desde una vivencia totalmente particular, como son

el sufrimiento, la propia postura ante la muerte, etc.;²⁵ el humanismo marxista, que va un paso más allá de la propuesta de Feuerbach, aceptando su crítica a Hegel y extendiéndola a la relación entre el ser humano y la naturaleza (el ser humano encuentra también un límite de alienación en sus relaciones de tensión material respecto a la naturaleza, entendida –al menos temporalmente– según la lógica del capitalismo que mantiene esclavizada a la sociedad actual). La figura de Nietzsche destaca por proponer un «metahumanismo» o una lógica de superación de lo que se entiende como límites de lo humano a partir de la voluntad de poder. En cierto modo Nietzsche logra romper la comprensión de dependencia que radicaba en toda formulación de «humanismo» (al menos hasta el humanismo absoluto): la voluntad de poder hace al hombre capaz de trascender en cierto modo –sin necesidad alguna de Dios– la misma lógica que sostenía la lógica del humanismo socrático (que radica en el conocimiento de uno mismo y propone un camino ascendente de superación hacia valores universales), para crear valores nuevos, superiores, a la altura de las nuevas circunstancias existenciales e históricas.

Esta nueva línea de pensamiento será imprescindible para comprender el humanismo ateo y existencialista presentado por Sartre, pero sobre todo por Heidegger (declarándose ambos explícitamente deudores de Nietzsche en este sentido), aunque esta influencia se dará de formas bien distintas. La combinación de humanismo ateo y existencialismo ofrece una posibilidad interesante desde el punto de vista antropológico. En línea de principio, el ateísmo niega a Dios reduciendo al ser humano a materia. Al prescindir de toda realidad espiritual no parece necesario tener que recurrir de ningún modo a un principio sobrenatural. Así, la inmensa mayoría de los ateos son también materialistas. Sartre obvia esta toma de postura por considerarla superada por todo el devenir de la izquierda hegeliana. Para él no tiene sentido hablar de «naturaleza divina» como no tiene sentido hablar de «naturaleza humana»: la existencia precede a la esencia, el hombre no se constituye por una naturaleza, sino por su obrar. La nota característica que podría definir lo humano (si tal cosa tuviera sentido) sería el ejercicio de la libertad, entendido como capacidad de quehacer según un criterio radicalmente individual. El planteamiento del origen de la existencia, por lo tanto, no es un problema verdaderamente filosófico porque no es pertinente en la gran narración del uso de la libertad subjetiva.

Heidegger critica todas las concepciones previas de humanismo (aunque se centra en aquellas que considera más «fuertes» en su época: la cristiana y la marxista) por la

²⁵ Obviamos el existencialismo kierkegaardiano porque es el único que supone una corrección a Hegel en sentido completamente opuesto al resto: descubre el carácter universal de lo humano precisamente en la relación necesaria de dependencia del ser humano en su experiencia limitada y finita frente a la presencia redentora del Dios absoluto, único capaz de dar respuesta a sus necesidades más profundas. En esta relación, Kierkegaard identifica la raíz de una nueva definición de lo humano o de un nuevo humanismo.

«entificación» que hacen de lo humano: en mayor o menor medida todas parten de una base metafísica y todas proponen un camino de «superación histórica» o de «salvación» de lo humano –trascendencia de los propios límites universales experimentados por cada individuo–, sea en relación con la estructura social o con una concepción de la divinidad. En cualquier caso, todos estos humanismos traicionan «la verdad del ser», precisamente en su esfuerzo por formular en qué consiste lo humano. En cierto modo, incluso Sartre cae en esta trampa al convertir al sujeto humano en el eje pivotal de un acto libre autocreativo respecto a un fin de desarrollo histórico (en cualquier caso, Heidegger afirma que la propuesta sartriana no debe considerarse un verdadero humanismo). Para Heidegger la pregunta sobre la que debe radicar todo humanismo no debe ser «quién es el ser humano», sino «en qué medida la esencia de lo humano se encuentra en la verdad del ser». Esta toma de postura es de gran interés porque parece contradecir la gran premisa de la modernidad: la verdad se resuelve en el ámbito de la autoconciencia humana. Sin embargo, esta contradicción es solo aparente, o si acaso, es solo parcial en relación con la *pars destruens* del pensamiento heideggeriano.

La propuesta de Heidegger consiste en ser *Dasein*, es decir, «arrojado» (*geworfen*) en el ser o «lanzado» hacia el ser. Este término implica una tensión que para Heidegger es final o «misional»: el ser humano existe para «insistir» en la verdad del ser.²⁶ De esta forma, el ser humano es pastor (*Hirt*) del ser (*Sein*), es decir, de todo elemento no puramente subjetivo de la realidad. Sin embargo, el carácter de la naturaleza humana como *Dasein* no puede ser entendido como «síntesis» del sujeto como *Hirt* y del no-sujeto como *Sein* o incluso como *das Seiende* (los entes), porque en ese caso se subjetivaría al ser humano, que es justo lo que el mismo Heidegger pretende evitar. Este carácter no-sintético posibilita que el hombre «consista» en ser apertura (*Offenheit*) y que en esa apertura cabrían –al menos en principio y siempre de forma analítica– todas las caracterizaciones del ser humano como «ser persona», «ser racional», etc., aunque su verdadera naturaleza es la de ser un «custodio de la verdad del ser», entendido de forma siempre analítica y no-sintética. El problema de este planteamiento es, en el fondo, el mismo que se encontraba con la propuesta del humanismo absoluto: la imposibilidad de la definición real o constitutiva. Parecería que para Heidegger el ser humano es indefinible al menos como sujeto individual (entiendo que en clave metahistórica o metasubjetiva cabe concebir un ser humano como «apertura al ser» o como «vecino del ser» solo si este ser es trascendental o metacategorial). En esta pretensión de definición-indefinida se entrevé una propuesta humanística que puede servir como punto de partida definitivo para la pretensión transhumanista de una naturaleza humana siempre mejorable, no por entenderlo como un estado de pobreza ontológica frente a un estado

²⁶ Cf. C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima*, p. 236.

de enriquecimiento utópico, sino precisamente por su carácter no-constituido, no-universal y no-definido (no sintético, en definitiva).

Hay sin embargo un *caveat* importante para establecer esta relación, al menos de forma inmediata. La verdad del ser es correlativa a la apertura del ser humano, que, como «pastor», será siempre un «otorgador» de sentido frente a la luz del ser que hace que el existente se manifieste como lo que es. No hay, por tanto, estructura alguna de dominio del ser humano frente a la naturaleza (o respecto a lo ajeno a sí), no hay tampoco dependencia frente a lo divino, simplemente hay misión frente al ser. En cierto modo esta no-definición²⁷ consiste en un quehacer, pero es un quehacer prácticamente pasivo o contemplativo. Se constata en este humanismo un esfuerzo de elevación similar al llevado a cabo por Hegel: la vecindad respecto al ser es lo más grande que puede haber tras el mismo ser, del mismo modo que el carácter de espíritu como síntesis de la naturaleza humana y la divina es lo más grande que se puede decir de un individuo tras el espíritu absoluto en sí mismo. Sin embargo, ambos renuncian a interesarse por el ser humano como un individuo singular o en la humanidad como especie. Ambos rechazan en la propuesta antropológica central a sus respectivos humanismos una consideración al carácter físico-biológico o material del ser humano. En Hegel este rechazo supone la sublimación de la forma humana en el espíritu. En Heidegger implica un rechazo a la dependencia respecto a la forma como tal y pretende evidenciar la manifestación originaria del ser humano en su apertura al ser, antes incluso de cualquier determinación formal. Esta ruptura de la filosofía entre el desarrollo de lo intramental como lo genuinamente humano respecto a las determinaciones extramentales o respecto a la corporalidad o cualquier otro elemento físico-biológico que forma parte de la experiencia humana se encuentra en la raíz del dualismo neomecanicista en el que se mueven, de una u otra manera, todas las propuestas de humanismo científico desde la modernidad.

3. Conclusiones: análisis de las raíces del transhumanismo en el recorrido del humanismo moderno

El núcleo del transhumanismo, lo común a todas las definiciones y puntos de vista en ese complejo movimiento, es la superación de la estructura tradicional del humanismo según la cual la comprensión de lo humano se da a partir del descubrimiento de sus límites en relación con un principio –de carácter universal– que permite la superación de estos límites. Como se ha visto en el análisis precedente, esta estructura se va descomponiendo a lo largo de la modernidad. El humanismo de Heidegger se acerca a la

²⁷ Para Heidegger este aspecto es anterior a cualquier definición de la esencia de lo humano. En este sentido, «lo genuinamente humano» –la apertura radical al ser– es más original que cualquier posible definición.

pretensión transhumanista, pero en sentido inverso: para el transhumanismo la superación de los límites de lo humano es una cuestión de proyecto (en consonancia con el pensamiento de Sartre, de Nietzsche o de Hegel), mientras que para Heidegger es una cuestión de origen: la apertura que supera la esencia de lo humano es anterior (y supera de esta manera) a toda especificación formal.

Es cierto que el transhumanismo reivindica a muchos de los autores que se han mencionado, de forma individual y en relación con aspectos particulares, sin embargo, renuncia a comprenderse como un paso más en un proceso complejo de desarticulación de la noción de «naturaleza humana». Su fuerte reivindicación del humanismo ilustrado es, a la vez, pertinente y algo superficial. Además, en este complejo recorrido, a la fe en el dualismo resultante de la absolutización de la interioridad mental y en el valor garante de certezas de la ciencia se suma la fe en el carácter perpetuamente proyectivo del desarrollo de la tecnología. La importancia de este último ingrediente, sin embargo, está subordinada a los dos primeros. En la formulación del principio de entropía, Max More lo deja claro: la tecnología es un medio que nos permite traducir en la práctica una serie de principios que, en origen, son muy anteriores a la aparición de la misma y, en cierto modo, independientes a ella.

*Philosophies of life rooted in centuries-old traditions contain much wisdom concerning personal, organizational, and social living. Many of us also find shortcomings in those traditions. How could they not reach some mistaken conclusions when they arose in pre-scientific times? At the same time, ancient philosophies of life have little or nothing to say about fundamental issues confronting us as advanced technologies begin to enable us to change our identity as individuals and as humans and as economic, cultural, and political forces change global relationships.*²⁸

Así, la tecnología no es más que un instrumento que posibilita la transición de lo que la tradición ha considerado como «humano» hacia lo «transhumano», y su importancia radica en esa función. En realidad, la posibilidad de esta transición se acepta como premisa y como principio en los numerosos campos de aplicación que se engloban en el movimiento. Estas premisas y principios los encontramos *in nuce* en la síntesis que hemos llevado a cabo en el apartado anterior. El rechazo enunciado por More a la tradición (plurisecular) es un rechazo a toda aquella tradición anterior a lo que él concibe como la formulación de un estándar o modelo científico funcionalmente capaz de sostener el desarrollo tecnológico suficiente para llevar a cabo la solución transhumanista (movimiento que, por su carácter formalmente progresivo nunca será parte de una tradición superable en este sentido). Por todo esto, llama la atención la reivindicación tan explícita que se hace sobre el humanismo ilustrado.

²⁸ M. MORE, «Entropy Institute Mission», *Entropy Institute*, 2011, en: <https://web.archive.org/web/20110806105153/http://www.entropy.org/principles.htm> [16-6-2021].

De esta tradición –por lo demás secularmente muy antigua y anterior a la revolución industrial, no digamos ya a la revolución tecnológica– se destaca el énfasis en el progreso; el carácter voluntarioso (o la exaltación de la voluntad humana como constructora del futuro); la superación de todos los lastres religiosos, sobrenaturales y cualquier otra explicación de las cosas que suponga el ejercicio de la fe; y la exaltación de la razón, la tecnología, el método científico y la creatividad humana (todas ellas por encima de la fe).²⁹ Del racionalismo se rechaza toda apuesta fundamental –incluso no filosófica– por un principio divino o religioso y se propone como «cura» a este problema frecuente en algunos autores modernos (la definición amplia de humanismo ilustrado de Max More incluye el pensamiento cartesiano) la epistemología crítica de Popper. La característica más destacable entre las muchas cualidades del humanismo ilustrado es su «perspectiva» sobre la naturaleza del progreso, que ha mantenido su vigencia (actualizada por los desarrollos tecnológicos). Sin embargo, el transhumanismo rechaza explícitamente la formulación hegeliana y marxista de progreso como una fuerza inevitable:

*Enlightenment thought contained a range of views about the nature of progress, ranging from a sense of its inevitability to the view that humanity had to work hard and persistently to maintain it. To this day, some transhumanists seem attracted to the iron logic of progress, often expressed in graphs showing accelerating technological progress. However, no one goes so far as to believe in genuine inevitability in the sense often attributed to Hegel and Marx.*³⁰

Este modelo de humanismo se revisa y se refina en el transhumanismo, pero sirve como base para imponerse a toda una suerte de elementos estructuralmente contrarios al progreso:

*Transhumanism continues to champion the core of the Enlightenment ideas and ideals –rationality and scientific method, individual rights, the possibility and desirability of progress, the overcoming of superstition and authoritarianism, and the search for new forms of governance– while revising and refining them in the light of new knowledge. The search for absolute foundations for reason, for instance, has given way to a more sophisticated, uncertain, and self-critical form of critical rationalism. The simple, unified self has been replaced by the far more complex and puzzling self revealed by the neurosciences. The utterly unique status of human beings has been superseded by an understanding that we are part of a spectrum of biological organisms and possible non-biological species of the future.*³¹

De nuevo, las ideas o ideales que definen la Ilustración son la racionalidad y el método científico, los derechos individuales, la posibilidad y desiderabilidad del progreso, la superación de la superstición y el autoritarismo, así como las nuevas formas de gobierno. Pero el transhumanismo propone una versión mejorada: se sustituye la búsqueda

²⁹ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

³⁰ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

³¹ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

da de un principio absoluto de racionalidad (que supondría una reflexión antropológica, al menos en clave subjetiva) por un principio de racionalidad crítica (es decir, de reducción de la racionalidad humana a su capacidad crítica), obviándose las dos peticiones de principio consecuentes a esta argumentación: la que exige esta sustitución y la que exige la racionalidad crítica cuando se propone como principio en sí misma.

Se afirma que el transhumanismo supera también el sujeto unificado, más sencillo, por una explicación más compleja, basada en las neurociencias. Por supuesto, esta complejidad no es más que una versión sofisticada del problema mente-cerebro, que es, a su vez, una última versión de un problema mucho más arraigado en la tradición antropológica occidental: el dualismo en la persona. El juicio de mayor o menor complejidad depende, por supuesto, de la consideración del autor del texto. Un recorrido por la historia del pensamiento muestra que, más allá de explicaciones monistas materialistas, resulta mucho más complejo desde una perspectiva metafísica y antropológica la explicación unitaria del sujeto humano que se muestra fenoménicamente complejo: con distintas dimensiones, facultades, aspectos psicológicos, culturales, etc. Por último, en vez de situar al ser humano en el horizonte y confín de lo espiritual y lo material (o lo divino y lo natural), lo sitúa entre los organismos biológicos y las «especies no-biológicas del futuro».

Se puede hacer un primer juicio valorativo de esta presentación en clave histórica, en relación con concepciones humanísticas muy anteriores. Muchas de estas ideas son versiones científicas y mecanicistas de modelos humanistas y antropológicos anteriores (incluso de esos modelos tradicionales tan criticados), de los que se cogen elementos inconexos para tratar de ofrecerlos de forma unificada (con una unidad descriptiva, en ningún caso definitoria) en un sistema ideológico que pretende no serlo.

1) El punto fundamental de este argumento, la superación o «transición» más allá del humanismo clásico, no es realmente tal: lo que era una conexión de dependencia vertical, hacia lo superior y trascendente, se convierte en una conexión de dependencia horizontal, de lo humano respecto a un mejoramiento técnico progresivo. Sin embargo, la estructura que relaciona polarmente lo «necesitado o dependiente» respecto al elemento «redentor o salvífico». La fe en la divinidad se convierte en fe en la tecnología, con la única salvedad de que la fe en lo divino puede suponer una dimensión sobrenatural, mientras que la fe en lo humano solo exige una fe «natural». La trascendencia vertical es sustituida por una trascendencia horizontal, pero no se supera la tensión intrínseca al trascender, solo se rebaja su punto de fuga, que permanece indeterminado.

2) La división entre la conciencia humana y su soporte biológico (por tomar la metáfora frecuentemente usada en el transhumanismo respecto al soporte informático y los datos) es resultado de una larguísima tradición que parte oficialmente con el racionalismo, pero cuyas raíces se hunden hasta el debate gnoseológico del siglo XIII, especialmente en la propuesta de Duns Scoto y su posteridad objetivista. Esta tradición secular –insistamos en este aspecto– recorre toda la modernidad, entra en la contem-

poraneidad y alcanza la posmodernidad, aunque probablemente alcance su eje más elevado con el idealismo alemán y sus herederos inmediatos. La elección del racionalismo crítico, atribuido a Karl Popper, no es más que una versión neopositivista de este mismo desarrollo.³² El uso del elemento racional o mental como «información subjetiva» que podría extraerse de su soporte biológico e implantarse en un soporte artificial responde, en última instancia, a una concepción que, obviando la naturaleza del soporte (biológico o no), entiende lo realmente identificativo del sujeto como una información mental, es decir, como un ejercicio global de la racionalidad absoluta.

3) La exaltación de la ciencia como criterio de la verdad es una consecuencia de este tipo de fundamentación racional. El cientificismo es también más antiguo que Descartes, pero alcanza su punto de mayor exuberancia con el racionalismo y el empirismo moderno, y su punto álgido con la *Crítica de la razón pura* de Kant. Tras el desencanto en este sentido protagonizado por el romanticismo, volvió a surgir una corriente científicista, desvinculada del gran flujo de la filosofía y focalizado en grupos neopositivistas y neoempiristas. En el ámbito filosófico más cercano a los científicos este cientificismo se ha visto reforzado y enriquecido hasta convertirse en una especie de dogma declarado: solo la ciencia (el método científico) es garantía de verdad, solo la matemática (o sus versiones lógicas y el lenguaje computacional) es un lenguaje adecuado para manifestar proposiciones científicas, y esto se comprueba por el carácter funcional y eficaz de la tecnología y su desarrollo.

4) La aceptación de la reflexión y del debate filosófico, especialmente en lo concerniente a las consecuencias éticas de acciones concretas en el progreso de los distintos campos o empresas abarcadas por el movimiento transhumanista, queda acotado por una serie de premisas tecnocientíficas impuestas como dogma.³³ Esta dicotomía metodológica, asumida sin manifestar preocupación alguna, tiene el mismo sabor que la escisión espinoziana de filosofía o ciencia y teología o religión: en el transhumanismo la fuerza dogmática o verificativa es asumida por la ciencia —o por cualquier forma de conocimiento aceptado como tal—, mientras que la filosofía debe abandonar cualquier esfuerzo universalista o cualquier pretensión dogmática y aceptar un papel de foro abierto para la reflexión moral, en clave fundamentalmente ideológica, abriendo un espacio adecuado para el diálogo con otras formas ideológicas colindantes, como el movimiento feminista o el movimiento ecologista. De esta forma, más que una superación de la religión lo que acontece es la transformación del elemento filosófico o re-

³² Cf. R. F. FEBRER, «The realist claim of fallibilism: A critique of the realism of Karl Popper». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* [Madrid], LXIX/261, 2013, pp. 855-868, 865.

³³ La constitución de este dogmatismo científico no estaría, en cualquier caso, sometido a la crítica racional postulada como principio de unidad subjetiva, como sí sucedía en el racionalismo de Leibniz, por ejemplo, si bien este daba más importancia a la deducción lógica-matemática, mientras que en el cientificismo actual los filósofos de la ciencia o los científicos filósofos aceptan, de forma algo arbitraria, los métodos que están dispuestos a implicar en sus propias justificaciones.

flexivo del movimiento en la forma ideológica que sustituye a la religión, con elementos estructurales análogos a los que tenía la religión para los pensadores racionalistas.

5) Llama la atención que More denuncie que se haga crítica del transhumanismo según la falacia del «hombre de paja»: por medio de una construcción no contrastada y equívoca de ciertos elementos mal explicados para atacarlo en su superficie o sin entrar en diálogo con el fondo de la cuestión. Llama la atención porque él hace exactamente lo mismo con todo aquello que rechaza explícitamente: la religión, el humanismo clásico, el cristianismo –de forma más o menos velada–, la teología y la metafísica o la antropología con fundamento metafísico. Muchos de los valores que él atribuye a la Ilustración o al movimiento transhumanista son valores ya presentes en el cristianismo o en otras religiones, y por supuesto, en la metafísica tradicional. La confianza en el progreso es una actitud moderna, pero la apertura del ser humano al progreso es algo propio de la tradición socrática y, de una manera sublimada, de la religión católica, que incluso entiende la historia como un camino progresivo hacia la patria definitiva. Lo verdaderamente característico del movimiento transhumanista es la indefinición de su proyecto en sentido amplio –por supuesto que muchos de los proyectos particulares incluidos en él tienen metas definidas a corto o mediano plazo–. Sin embargo, el movimiento transhumanista decide apostar por un proyecto de constante progreso en el desarrollo técnico, apuesta que solo puede explicarse por un acto de fe, en el sentido natural del término. La pretensión de racionalidad está presente en el cristianismo desde sus inicios, llegando con frecuencia al extremo del racionalismo –una actitud sin precedentes en la tradición religiosa anterior–. Para los pensadores cristianos de todos los tiempos la armonía entre fe y razón es de vital importancia y hacen de este tema objeto explícito de una reflexión teórica con siglos de desarrollo y con una profundidad difícilmente igualada por los filósofos contemporáneos. En cualquier caso, los transhumanistas no hacen crítica de todo esto. Asumen, en el mejor de los casos, las críticas de otros y simplemente ponen de manifiesto su carácter de «lastre cultural» que contradice el «impulso progresista» de un pensamiento cientificista ateo o arreligioso.

6) La pretensión de elevación «trans» o «meta» humana –en una postura deliberadamente horizontal, para evitar cualquier signo de trascendencia– es igualmente común, al menos como inspiración redentora, a todo el pensamiento occidental. Llama la atención la premura con la que pretenden distanciar el progreso del proyecto transhumanista del progreso determinista, tal y como ellos lo entienden postulado en el pensamiento de Hegel y de Marx. Su apuesta por la indefinición de un progreso valorado en sí mismo, pero sin la aceptación explícita de un punto de llegada, les permite hablar de «extropía» más que de utopía y rehuir así toda vinculación con un sistema social, político o religioso determinado. Sí pretenden una respuesta social y política a su movimiento: una renovación de toda la humanidad a imagen de ese progreso postulado. Las consecuencias deberán ser una política, una sociedad, una economía, una jurisprudencia, en definitiva, una visión del mundo renovada a imagen y semejanza del *homo*

transhominis. De nuevo, toda esta agenda, así postulada, se parece a la promesa de un movimiento religioso laicizado: una nueva utopía cuyo eje evolutivo consiste en el desarrollo de un medio instrumental (como es, en definitiva, toda tecnología). La diferencia entre este sentido de trascendencia y otros (como en la religión cristiana) es que esta trascendencia es paradójicamente immanente, completamente sujeta a un devenir frágil por depender de principios materiales. Por fin, el afán de inmortalidad que se descubre en muchos de los proyectos transhumanistas es tan antiguo como el ser humano. El afán de inmortalidad en esta vida, en este mundo, en cambio, es un síndrome más cercano a nosotros en el tiempo y que responde exactamente a las mismas motivaciones religiosas, pero con los límites impuestos por el materialismo adoptado como sistema fideísta propio.

7) Por último, el acento que el transhumanismo pone en el ejercicio constructivo de la libertad humana (autoconstructivo, incluso, por medio de «mejoras» físico-biológicas, mentales o técnico-artificiales) y en sus resultados como garantía definitiva de la verdad ideológica de su apuesta técnico-cientificista es también un producto heredado por el idealismo moderno. En el fondo, todas las construcciones ideológicas contemporáneas se basan en priorizar el ejercicio de la libertad sobre la verdad, haciendo depender esta de aquel, de forma que la verdad será siempre fruto de un diseño de la libertad humana y no un descubrimiento de la realidad que se debe aceptar por un sujeto que es capaz de adecuarse a ella (lo cual supondría poner en tela de juicio algunos de los principios que se asumen como premisa).

Estas consecuencias podrían extenderse más y podrían plantearse de forma más sistemática y profunda. El abordaje analítico del transhumanismo encontrará muchos más elementos de análisis histórico que evidenciaría que este movimiento no es una revisión original de la Ilustración en la actualidad, sino más bien un cúmulo algo sincrético de elementos de muchas propuestas humanísticas que se han desarrollado, sobre cuestiones planteadas en la Antigüedad y en la Edad Media, y que se responden de forma fragmentaria en la modernidad. La apuesta formal que se hace por el racionalismo cientificista, por el materialismo mecanicista, por el dualismo antropológico, por el progresismo extrópico y ateo parece exigir una respuesta por parte de una filosofía que proponga una razón abierta, capaz de integrar, de forma adecuada y sin reduccionismos, las distintas dimensiones del ser humano con el progreso técnico-científico y con los grandes valores de la tradición humana que sirven de base indispensable para cualquier proyecto que merezca la pena plantear para el futuro.

Bibliografía

M. ASLA, «El transhumanismo (th) como ideología: ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso». *Scío* [Valencia], XV, 2018, pp. 63-96.

- M. ASLA, «Acerca de los límites, imperfecciones y males de la condición humana: el biomejoramiento desde una perspectiva tomista». *Scientia et Fides* [Buenos Aires], VII/2, 2019, en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/58294> [9-6-2021].
- C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima: introduzione al problema dell'uomo*. Segni: EDIVI, 2007.
- R. FAYOS FEBRER, «The realist claim of fallibilism: A critique of the realism of Karl Popper». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* [Madrid], LXIX/261, 2013, pp. 855-868.
- F. FERRANDO, «Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations». *Existenz* [Nueva York], VIII, 2014, pp. 26-32.
- L. M. P. GARCÍA y J. Á. G. CUADRADO, «Modernity and postmodernity in the genesis of posthumanism». *Cuadernos de Bioética* [Madrid], XXV/85, 2014, pp. 335-350.
- M. GONZÁLEZ VALLEJOS, «Filosofía de la cruz en Hegel». *Veritas* [Valparaíso], XLII, 2019, pp. 9-28.
- A. MARCOS, «Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo». *ArtefaCToS. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología* [Salamanca], VII/2, 2018, pp. 107-125.
- A. MARCOS y M. PÉREZ-MARCOS, «Caverna 2.0. Las raíces dualistas del transhumanismo», 2019, en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/58291> [9-6-2021].
- M. MORE, «Transhumanism: A futurist philosophy». *Extropy*, VI, 1990, en: <https://web.archive.org/web/20051029125153/>; <http://www.maxmore.com/transhum.htm> [9-6-2021].
- , «Extropy Institute Mission». *Extropy Institute*, 2011, en: <https://web.archive.org/web/20110806105153/>; <http://www.extropy.org/principles.htm> [16-6-2021].
- , «The philosophy of transhumanism», en: *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Nueva Jersey: Wiley-Blackwell, 2013.
- E. POSTIGO SOLANA, «Bioethics and transhumanism from the perspective of human nature». *Arbor* [Madrid], CXCIV/792, 2019, p. 507a.
- J. PUGH, «The disappearing human: Gnostic dreams in a transhumanist world». *Religions* [Basilea], VIII, 2017, p. 81.
- R. RANISCH y S. SORNGER *Post- and transhumanism: An introduction*. Fráncfort: Peter Lang Edition, 2014.
- M. E. RUGGIANO, «Da homo erectus a homo Deus. Breve riflessione sulle nuove religioni scientifico-tecnologiche: il Transumanesimo», 2021, en: <https://core.ac.uk/display/427147741?source=2> [9-6-2021].
- B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*. Madrid: Editorial Verbum, 2019.
- VV. AA., «Transhumanist FAQ», *Humanity+*, en: <https://humanityplus.org/transhumanist-faq/> [9-6-2021].

Francisco Javier RUBIO HÍPOLA