



V Sección

Dossier: Repensar las humanidades: una tarea permanente

**“Transhumanismo”: ¿Un nuevo humanismo?
Un dilema fundamental para la bioética**

Francisco Quesada Rodríguez
Universidad Nacional de Costa Rica, Costa Rica
francis.quesada@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5164-4813>

Recibido 15 de marzo de 2018

Aceptado: 26 de abril de 2018

Resumen: Este artículo conceptualiza y sistematiza brevemente el término “transhumanismo” según algunos escritos de los fundadores de este movimiento cultural y filosófico. La connotación científica y tecnológica del transhumanismo problematiza el concepto tradicional del Humanismo renacentista forjado por las Humanidades. Por eso, para comprender si el transhumanismo constituye un nuevo humanismo, se analiza la *Oratio de hominis dignitate* (1486) escrita por Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). El autor italiano destacaba el potencial del “hombre” para superarse por la libertad y devenirse un verdadero ser humano. Según el concepto de “hombre” y “dignidad humana” propuesto por Pico della Mirandola, se interpreta el transhumanismo, considerando las semejanzas y diferencias entre ambos movimientos culturales y filosóficos. Sin embargo, la interpretación de este concepto humanista en relación con el transhumanismo presenta un dilema fundamental para la bioética, a saber: la preservación o la transformación de la naturaleza del ser humano por la ciencia y la tecnología.

Palabras clave: Tecnociencia; ideología; modernidad; mejoramiento; antropología

“Transhumanism”: A New Humanism? A Fundamental Dilemma for Bioethics

Abstract: This article conceptualizes and systematizes briefly the term “transhumanism” from some writings of the founders of that cultural and philosophical movement. The scientific and technological connotation of transhumanism problematizes the traditional concept of Renaissance Humanism forged by the Humanities. Therefore, in order to understand if transhumanism constitutes a new humanism, we analyze the *Oratio de hominis dignitate* (1486)





written by Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). The Italian author has stressed the potential of “man” to overcome through freedom and become a true human being. Transhumanism is interpreted according to the concept of “man” and “human dignity” proposed by Pico della Mirandola, considering the similarities and differences between both cultural and philosophical movements. However, the interpretation of this humanistic concept in relation to transhumanism presents a fundamental dilemma for bioethics, namely: the preservation or transformation of the human nature by science and technology.

Keywords: Technoscience; ideology; Modernity; enhancement; anthropology

Introducción

El concepto de “Humanismo” ha tenido múltiples acepciones a través de la historia moderna. La evolución del humanismo y las humanidades en la cultura europea y latinoamericana no permite una simple conceptualización. Sin embargo, una mirada retrospectiva a los orígenes y a la tradición humanista surgida del Humanismo renacentista permite comprender la eclosión de la razón como medio para desarrollar la cultura y superar la barbarie que afecta la humanidad. El Humanismo ha sido comprendido generalmente como un movimiento literario, artístico y cultural gracias al cual el ser humano ha podido desarrollarse en la sociedad y la política. En cierta medida, el Humanismo constituye el preámbulo de la Modernidad, pues el redescubrimiento de la razón gestó una serie de progresos científicos y tecnológicos. Pero, este movimiento fue utilizado también ideológicamente para justificar ciertas posturas discriminatorias que denigraron la humanidad durante los siglos.

El término Humanismo procede etimológicamente del latín *humanitas*, el cual corresponde a su vez al término griego *παιδεία*. El vocablo *παιδεία* se refería a la formación y educación del ciudadano griego para contrarrestar la barbarie y fue introducido por el romano Cicerón con la acepción *humanitas*, en relación con formación gramática, retórica, histórica, legislativa y teológica. De acuerdo con Werner Jaeger:





El principio espiritual de los griegos [“geistige Prinzip der Griechen”] no es el individualismo, sino el ‘humanismo’ [‘Humanismus’], para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un segundo sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con auténtico ser. Tal es la genuina *paideia* griega [“griechische Paideia”] considerada como modelo por un hombre de estado romano [“römischer Staatsmann”] (Jaeger, 1992, pp. 11-12; Jaeger, 1973, pp. 13-14).

La *παιδεία* griega estaba relacionada con la educación según una idea arquetípica del ser humano y fue utilizada posteriormente como modelo para el estado romano. Por tanto, según el concepto clásico, el humanismo se refiere a la educación para ennoblecer al hombre y la política. Después del Medioevo, el Humanismo renacentista tiende a recuperar el acervo griego y romano para contrarrestar la barbarie que asechaba la sociedad, la política y la economía europea. La característica fundamental del Humanismo renacentista será seguidamente el antropocentrismo.

Desde los orígenes, el Humanismo renacentista inspirado en la riqueza cultural griega y romana estuvo vinculado con las lenguas clásicas, la literatura y el arte. El Humanismo renacentista no fue un movimiento científico *sensu strictu*, aunque sí favoreció el conocimiento científico y tecnológico que se desarrollaría inmediatamente durante el Renacimiento. La oposición y la distinción hecha anacrónicamente entre humanistas y científicos desde la mentalidad moderna, no corresponde estrictamente al Renacimiento, pues la ciencia adolecía aún de un estatuto epistemológico. “El Humanismo con su estudio de las fuentes grecolatinas facilitó posteriormente surgimiento de la ciencia [...] El Humanismo dio paso a la ciencia” (Quesada-Rodríguez, 2014, pp. 32, 35). De acuerdo con el historiador de





la ciencia Thomas S. Kuhn, por ejemplo, no había una separación entre ciencia y arte:

Pero éstos son también los años, particularmente durante el Renacimiento, cuando no se consideraba que hubiera una gran separación entre las ciencias y las artes [“the sciences and the arts”]. Leonardo era sólo uno entre muchos hombres que pasaba libremente de uno a otro campo, los que sólo más tarde se hicieron categóricamente distintos. Además, incluso después de que cesó ese intercambio continuo, el término ‘arte’ [‘art’] continuó aplicándose tanto a la tecnología y a las artesanías [“technology and the crafts”], las que también se consideraban como progresivas, como a la pintura y a la escultura [“painting and sculpture”] (Kuhn, 2004, p. 249; Kuhn, 2012, pp. 160-161).

Leonardo da Vinci (1452-1519) quizá sea el mejor ejemplo de que no existía estrictamente una separación entre las ciencias y el arte durante el Renacimiento. En efecto, el término “arte” no se desvinculaba de las “ciencias” y fue utilizado para referirse también a la “tecnología”. Se trata, pues, de una relación entre distintos campos del conocimiento que irá definiendo progresivamente una epistemología. En cierta medida, Leonardo puso los fundamentos de la ciencia moderna porque investigó la naturaleza con la ayuda de las matemáticas y con un método inductivo, después de observar hechos y experimentos. De acuerdo con Bertrand Russell, los humanistas no tenían la misma inclinación científica que Leonardo: “En algunos aspectos, los italianos del Renacimiento – con excepción de Leonardo y unos cuantos más – no tenían el respeto por la ciencia [“respect for the science”] que ha caracterizado a la mayoría de los innovadores importantes del siglo XVII” (Russell, 1971, p. 115; Russell, 2004, p. 457). Ciertamente, hubo que esperar dos siglos para que la ciencia fuera autónoma de la autoridad de los filósofos griegos y latinos medievales. “Sin embargo, el Humanismo facilitó que las traducciones de textos antiguos fueran puestas a disposición de mentes inquietas, y empezará la investigación científica” (Quesada-Rodríguez, 2014, p. 36).



1. El potencial del “hombre” en la *Oratio de hominis dignitate*

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) compuso la *Oratio de hominis dignitate* (1486) en los umbrales del Humanismo renacentista. Según Eugenio Garin, la *Oratio* constituye “verdaderamente el manifiesto del Renacimiento”: “veramente il manifiesto del Rinascimento” (Garin, 1942, p. 23). También en relación con la *Oratio*, Garin afirmaba que Pico della Mirandola era “verdaderamente el filósofo más consciente del Humanismo”: “veramente il filosofo più consapevole dell’Umanesimo” (Garin, 1942, p. 65). Eugenio Garin fue realmente un gran especialista de la filosofía de Giovanni Pico della Mirandola (Garin, 1937).

A pesar de que Pico della Mirandola era un humanista, su formación académica fue básicamente medieval, mejor aún, escolástica, precisamente, aristotélica. Un elemento que caracterizó la filosofía de Pico della Mirandola fue la magia, el hermetismo y la mística judía de la cábala, un tipo de sincretismo propio de los platónicos florentinos. En efecto, él fue “uno de los principales representantes del platonismo renacentista”. Pero, “ni siquiera quiso llamarse platónico, y su principal meta era conciliar y armonizar el platonismo y el aristotelismo entre sí y con otras varias posiciones” (Kristeller, 1970, pp. 77, 78; Kristeller, 1964, pp. 54, 55). En realidad, Pico della Mirandola concebía un tipo de concordismo filosófico entre Platón y Aristóteles, siguiendo el método cabalístico de la interpretación alegórica de la Biblia hebrea.

El título original de la obra fundamental de Pico della Mirandola es *Oratio* (*Discurso, Oración*), pero dado el énfasis sobre el hombre y su dignidad, esta adquirió posteriormente el título *De hominis dignitate*, de acuerdo con la edición de Basilea de 1557 (Martínez-Gómez, 1984, p. 24). En todo caso, la *Oratio* de Pico della Mirandola no solamente fue un “manifiesto” del Humanismo renacentista temprano, sino un tratado filosófico y metafísico del ser humano, acerca de la





relación del hombre con Dios y con los otros seres humanos, una antropología filosófica que sirvió para el desarrollo del pensamiento moderno, en la medida en que la libertad constituye un elemento de la naturaleza humana:

“[Pico della Mirandola] pone el acento no tanto en la universalidad del hombre como en su libertad [“freedom”]: en lugar de asignarle un lugar fijo, aunque privilegiado, en la jerarquía universal [“universal hierarchy”], lo pone enteramente aparte de esta jerarquía, y afirma que es capaz de ocupar, según su elección, cualquier grado de vida [“degree of life”], desde el más bajo hasta el más alto” (Kristeller, 1970, p. 92; Kristeller, 1964, p. 67).

A pesar de que el hombre (Adam) fuera creado por Dios, el ser humano puede aspirar a un grado superior en la “jerarquía universal” de la Creación, pues él posee una “libertad” que le permite ir más allá de la naturaleza humana y aspirar a un “grado de vida” superior:

Ser hombre, vínculo de las criaturas, emparentado con las superiores [“superis familiarem”], rey de las inferiores [“regem inferiorum”]; interprete de la naturaleza [“naturae interpretem”] por la perspicacia de los sentidos [“sensuum perspicacia”], por la indagación de la razón [“rationis indagine”], por la luz del intelecto [“intelligentiae lumine”]; intermedio entre el tiempo y la eternidad [“stabilis aevi et fluxi temporis interstitium”] (GPM, ed. 2012, pp. 2-3).

En tal sentido, la capacidad de trascendencia del ser humano por medio de su propia dignidad y libertad, la razón, constituye un elemento que influyó posteriormente en la filosofía moderna y contemporánea. En el existencialismo, por ejemplo, la célebre expresión de Jean-Paul Sartre “l’existence précède l’essence” (Sartre, 1996, p. 26), encuentra su fundamento en la antropología filosófica de Pico della Mirandola.





El potencial del hombre para trascender la propia naturaleza humana constituía una crítica a la astrología de aquel tiempo, pues esta era una mitología que dejaba al ser humano en un peldaño inferior en la jerarquía. La astrología era un tipo de superstición que contradecía los hallazgos de algunas mentes científicas de la época. A pesar de la creencia en la magia natural, Pico della Mirandola superó la influencia de la astrología, pues determinaba la libertad humana. Ciertamente, él no fue un científico estrictamente, sino un hombre de letras; pero quizá haya sido el aristotelismo científico que aprendió en Padua que le permitió criticar la mitología y superstición astrológica.

Para Pico della Mirandola, el hombre tiene la posibilidad de renovar el mundo a partir de la trascendencia de la propia existencia. El hombre es el artífice (“artifex”) de sí mismo, de su propio ser, de la existencia: “Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal [“mortalem”], ni inmortal [“inmortalem”], para que tú mismo, como modelador y escultor [“plastes et fctor”] de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti” (GPM, ed. 1984, p. 105; GPM, ed. 2012, pp. 6-7). El hombre (Adam) tiene la libertad para recrearse desde el momento mismo de la Creación divina. La libertad funciona aquí no solamente como un potencial para recrearse, sino como una capacidad de *ser* mejor, inclusive moralmente, para conquistar la paz entre los hombres.

Ciertamente, el hombre puede transformar la imagen humana de la carne con la que fue creado por Dios gracias a una “santa ambición” a fin de salir de la mediocridad y anhelar el bien. Pero, la libertad de elegir el destino de la existencia tiene unos límites morales que exige la razón para luego realizar la perfección de la dignidad humana. Así, pues, la dignidad humana puede realizarse por medio de la libertad y la responsabilidad.

Finalmente, en relación con el transhumanismo, hay una similitud: la capacidad del hombre mismo de superarse por medio de la libertad, la cual permite ir más allá de la imagen humana con que él fue creado por Dios. Sin embargo, hay una diferencia en cuanto a la justificación metafísica que Pico della





Mirandola ofrecía para desarrollar su antropología filosófica. En palabras de Kristeller:

Que baste recordar que al alabar al hombre y su dignidad, Pico resumía la aspiración de varias generaciones de doctos humanistas [“several generations of learned humanist”], añadiéndole algo de lo que ellos no fueron capaces, a saber, un contexto metafísico y un significado filosófico [“a metaphysical context and a philosophical meaning”] (Kristeller, 1970, p. 98; Kristeller, 1964, p. 71).

La perspectiva filosófica y metafísica acerca del hombre desarrollada por Pico della Mirandola quizá sea la gran diferencia entre el Humanismo renacentista y las interpretaciones descontextualizadas del humanismo moderno, como la del transhumanismo, las cuales intentan desplazar la subjetividad humana y la educación liberal (gramática, retórica, dialéctica) por medio de la ciencia y la tecnología.

Para Pico della Mirandola la posibilidad de transformar al hombre para alcanzar la perfección de la dignidad humana viene dada por la libertad de elegir el destino; él no contaba aún con el potencial científico y tecnológico moderno, sino únicamente con una perspectiva mágica y cabalística de la “ciencia”, según la cual la mente humana podía penetrar en los secretos de la naturaleza de acuerdo con la *Oratio de hominis dignitate* (GPM, ed. 1984, pp. 131-134; GPM, ed. 2012, pp. 49-55).

2. El concepto de transhumanismo

La literatura inglesa, francesa y alemana acerca del transhumanismo y posthumanismo es inabarcable en la actualidad. Por eso, no será fácil dar una definición de los dos términos en cuestión; únicamente nos limitaremos aquí a la definición dada por uno de los fundadores del transhumanismo: Nick Bostrom. En una breve historia del transhumanismo, Bostrom ha buscado presagios en el





pasado, desde la *Epopéya de Gilgamesh* de los sumerios, la mitología griega, hasta los filósofos y científicos modernos, para justificar culturalmente el movimiento científico y filosófico denominado transhumanismo, principalmente el anhelo humano de trascendencia e inmortalidad. Para Bostrom, el Renacimiento significó un vigor intelectual, pues la naturaleza y el ser humano se convirtieron en objetos de estudio por medio de la observación y el juicio, en lugar de una comprensión religiosa. Bostrom menciona y cita como un modelo de la época a Giovanni Pico della Mirandola cuando afirma que:

El Humanismo renacentista creó también el ideal de la persona equilibrada [“well-rounded person”], una persona altamente desarrollada científica, moral, cultural y espiritualmente [“one who is highly developed scientifically, morally, culturally, and spiritually”]. Un hito de este período es la *Oratio de hominis dignitate* (1486) de Giovanni Pico della Mirandola, la cual proclama que el hombre no tiene una forma preparada y es responsable de moldearse a sí mismo [“man does not have a readymade form and is responsible for shaping himself”] (Bostrom, 2005, p. 2).

En efecto, los ideales del Humanismo renacentista intentan perfeccionar la persona por medio de la educación contra el asecho de la barbarie. El hombre no está preestablecido, él es responsable de formarse a sí mismo. Bostrom cita inmediatamente a Pico della Mirandola para enfatizar que el hombre puede modelarse y forjarse como un artesano: “Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal [“mortalem”], ni inmortal [“inmortalem”], para que tú mismo, como modelador y escultor [“plastes et fictor”] de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti” (GPM, ed. 1984, p. 105; GPM, ed. 2012, pp. 6-7). Sin embargo, Pico della Mirandola concibe su visión del hombre en el marco de una reinterpretación mitológica de la creación del hombre del libro del *Génesis* 1:26-28, según la concepción mágica y cabalística. Es decir, el tema de la mortalidad e inmortalidad, terrenal y celestial, con que caracteriza al hombre,



constituye una recreación mitológica de tipo gnóstico del relato genesiaco (sacerdotal) de la creación del hombre. Por lo tanto, Bostrom hace aquí una interpretación anacrónica del Humanismo renacentista y de la *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola para justificar los antecedentes humanistas del transhumanismo. Además, cuando Pico della Mirandola se refiere al hombre como *modelador y escultor* piensa en la formación y el arte, no en una modelación tecnocientífica.

El transhumanismo no tiene relación estricta ni con el Humanismo renacentista ni con la idea metafísica (judeocristiana, mágica y cabalística) del hombre propuesta por Pico della Mirandola, porque los humanistas del siglo XV no conocieron el desarrollo de la ciencia y el progreso tecnológico con que cuenta el transhumanismo en la actualidad para promover el mejoramiento del ser humano. Mientras el Humanismo renacentista tenía como objetivo sobre todo enaltecer la dignidad del ser humano por medio de la formación o educación para salir de la barbarie, el transhumanismo en la actualidad constituye un movimiento en el que converge la ciencia y tecnología para el mejoramiento de la humanidad.

En efecto, cuando el biólogo evolucionista inglés Julian Huxley utilizó por primera vez el término “transhumanism” (1927/1957), él concebía la posibilidad de trascender la existencia humana por el conocimiento científico para superar y “reemplazar las creencias religiosas” (Hottois, 2017, p. 40). La evolución humana constituye el medio natural por el cual el ser humano puede trascenderse:

La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma – no solo esporádicamente, un individuo aquí de una manera, un individuo allí de otra manera – sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia [“new belief”]. Quizás el *transhumanismo* [“*transhumanism*”] sirva: el hombre permaneciendo hombre, sino trascendiéndose a sí mismo, realizando nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana. “Yo creo en el transhumanismo” [“I believe in transhumanism”]: una vez que haya suficientes personas que realmente



puedan decir eso, la especie humana estará en el umbral de un nuevo tipo de existencia [“a new kind of existence”], tan diferente de la nuestra como la nuestra del hombre de Pekín (Huxley, 1957, p. 17).

La humanidad como un conjunto puede trascender, no solamente algunos individuos de la especie humana. El transhumanismo tiene, según esta concepción, un carácter universal, pues se designa a la especie humana o la humanidad. Se trata de una “creencia” que puede ser realizada, como una posibilidad, en la naturaleza humana, para alcanzar una nueva existencia. Esta nueva creencia tiene el sentido de una nueva religión que trasciende las otras del pasado: el transhumanismo. En cuanto científico, la profesión pública de fe para Julian Huxley es ahora: “Yo creo en el transhumanismo”.

El ser humano puede cambiar el destino de la humanidad por medio de un “humanismo evolucionario” (Julian Huxley). El ser humano tiene la capacidad de trascenderse en la medida en que la mente humana pertenece a la naturaleza. Para Gilbert Hottois, la teoría que Julian Huxley intenta forjar una “ideología naturalista evolucionaria”, “lejos de ser pensada como tecnociencia” (Hottois, 2017, p. 40). En tal sentido, el transhumanismo promovido por Julian Huxley muestra una diferencia fundamental con respecto al transhumanismo promovido por Bostrom; a saber, mientras el transhumanismo de Huxley promueve la evolución por mediación de la capacidad de la mente humana en sentido naturalista y místico, como en la *Oratio* de Pico della Mirandola, Bostrom promueve la transformación humana por mediación de la alta tecnología.

En efecto, en el manifiesto oficial de la *World Transhumanist Association* intitulado “The Transhumanism FAQ” (2003), Nick Bostrom se pregunta “qué es el transhumanismo” y ofrece una definición extensa:

El transhumanismo es una forma de pensar sobre el futuro que se basa en la premisa de que la especie humana en su forma actual no representa el



final de nuestro desarrollo, sino más bien una fase comparativamente temprana. Lo definimos formalmente de la siguiente manera:

(1) El movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y la deseabilidad de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente desarrollando y haciendo tecnologías ampliamente disponibles para eliminar el envejecimiento y mejorar en gran medida las capacidades humanas, intelectuales, físicas y psicológicas.

(2) El estudio de las ramificaciones, promesas y peligros potenciales de las tecnologías que nos permitirán superar las limitaciones humanas fundamentales, y el estudio relacionado de los asuntos éticos involucrados en el desarrollo y uso de tales tecnologías.

El transhumanismo puede verse como una extensión del humanismo, del cual se deriva parcialmente. Los humanistas creen que los humanos importan, que los individuos importan (Bostrom, 2003, p. 4).

La definición debe ser analizada cuidadosamente. El transhumanismo no constituye simplemente una filosofía sobre el futuro, abstractamente, sino una antropología filosófica que considera *a priori* que el ser humano no está consumado, sino que este puede progresar, porque se encuentra en una etapa temprana de desarrollo. En cierta manera, el transhumanismo constituye una ficción acerca del futuro del ser humano, pues considera *a priori*, sin hacer referencia a una finalidad, que él está inacabado en la historia. Pero: ¿Cuál es el modelo antropológico para determinar el pasado, el presente y el futuro del ser humano? ¿Cuál es la idea ontológica del ser humano en la historia?

Se trata de una ideología según la cual el ser humano puede desarrollarse y mejorarse en el futuro. La premisa dada de que la especie humana no representa el final del desarrollo, no está bien justificada en el hecho de la realidad y, por tanto, esta filosofía puede caer fácilmente en una falacia antropológica. Para justificar el desarrollo humano, el filósofo y el científico requerirían de una metafísica, en lugar de una ficción sobre el futuro.



Cierto, el transhumanismo constituye un movimiento intelectual y cultural que busca mejorar la condición humana en el mundo. Pero esto no es sino una “posibilidad” y una “deseabilidad” o una “atracción” para mejorar al ser humano. El medio por el cual se pretende implementar el perfeccionamiento humano es la razón aplicada, es decir, desarrollando y haciendo nuevas tecnologías. El ideal del transhumanismo es la eliminación del envejecimiento y mejoramiento de las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas del ser humano. La intención del transhumanismo para mejorar las condiciones de vida humana es válida, la cuestión antropológica es hacia dónde puede dirigirse el mejoramiento si no existe un referente ontológico del ser humano en el futuro.

El transhumanismo tiene consciencia de que las tecnologías pueden ser peligrosas, hay “riesgos existenciales”, a pesar de los beneficios para superar las limitaciones humanas. Por eso, la ética juega aquí un papel relevante para guiar la aplicación de la tecnología en el ser humano, aunque la ética adolecería igualmente de un referente antropológico y dependería de la ficción, la posibilidad y el deseo. Esta no sería una ética que mira al futuro, sino que depende de los resultados de la aplicación de la tecnología en el ser humano, *a posteriori*, es decir, la ética no prevé con prudencia, sino que asumiría la responsabilidad, a pesar de los daños que pueda causar. En fin, se trata de una ética que juega con los riesgos que presenta la tecnología para mejorar al ser humano.

En la definición del transhumanismo ofrecida por Bostrom, el concepto de humanismo se convierte más bien una ideología tecnocientífica basada en la ficción y la fábula, aunque esta puede ser realizada prácticamente en la realidad por medio de la tecnología. “El transhumanismo es un movimiento filosófico de transición hacia un estado posterior de evolución de la especie humana, deliberadamente perseguida. Esta corriente de ideas recupera el Humanismo tradicional para adjuntarle las técnicas de ‘mejoramiento’ de capacidades” (Frippiat, 2015, p. 163). Sin embargo, cuando este movimiento adjunta el proyecto



tecnocientífico a los ideales del Humanismo renacentista pierde la noción de ser humano y la razón de ser de la ética.

3. Un dilema fundamental de bioética

En la actualidad, el dilema fundamental puesto por el transhumanismo a la bioética consiste en la preservación o transformación del ser humano. Históricamente, la medicina se ha concebido como una práctica curativa y terapéutica para el bienestar humano. Actualmente, la medicina tiende, no solamente hacia la prevención de enfermedades, sino hacia el mejoramiento del ser humano mediante el tratamiento genético, inclusive antes de la gestación y el nacimiento, como en el caso del diagnóstico genético preimplantatorio. Este nuevo paradigma biomédico fue suscitado después de la segunda mitad del siglo XX gracias al progreso científico y tecnológico aplicado al ser humano. El cuerpo humano puede ser curado y mejorado por medicamentos que permiten una buena vida, el mejoramiento cognitivo e, inclusive, la prolongación de la existencia humana en el mundo.

El transhumanismo intenta ir más allá de la prolongación de la vida, hacia la inmortalidad del ser humano. En cierta medida, el transhumanismo entra en conflicto con el paradigma biológico de la teoría de la evolución por selección natural porque este busca sobre todo superar los límites impuestos por la naturaleza al ser humano, incluyendo la enfermedad y la mortalidad. Para el transhumanismo, el proceso natural de la evolución humana no conlleva necesariamente al mejoramiento humano, pues este proceso es aleatorio. En el futuro, el mejoramiento humano dependerá más bien de la evolución tecnológica, pero esta puede conducir al ser humano, paradójicamente, a la extensión de la especie humana, o al menos a una interrupción de la evolución biológica humana. Al respecto hay dos tendencias:



Ya se puede detectar una falla biopolítica que se desarrolla entre los grupos pro-mejora [“pro-enhancement”] y anti-mejora [“anti-enhancement”]: los transhumanistas [“transhumanists”], por un lado, que creen que se debe desarrollar una amplia gama de mejoras y que las personas deberían ser libres de usarlas para transformarse en maneras radicales; y bioconservadores [“bioconservatives”], por el otro, que creen que no debemos alterar sustancialmente la biología humana o la condición humana [“human condition”] (Bostrom & Savulescu, 2010, p. 1).

Las dos tendencias, pro-mejora y anti-mejora, presentan consecuencias políticas. Por un lado, el transhumanismo permite que el mejoramiento pueda ser aprovechado por algunas personas de la sociedad, según la libertad de la persona, aunque en realidad, la decisión depende de la condición socioeconómica de aquellos que puedan acceder a los medios científicos y tecnológicos. Por otro lado, los bioconservadores que se oponen a la manipulación genética, esto es, a la alteración de la biológica y la condición humana. El transhumanismo pondría en cuestión el futuro del ser humano porque la evolución tecnológica supondría una transformación de la naturaleza humana, en el momento en que la ciencia y la tecnología sean utilizadas directamente sobre el cuerpo humano, sin fines necesariamente curativos o terapéuticos.

Entre ambas tendencias, pro-mejora y anti-mejora, se ha polarizado últimamente la discusión sobre el transhumanismo, y en gran medida, esta disputa marcará los dilemas de bioética porque la biomedicina se ha desarrollado rápidamente gracias al progreso de la ciencia y la tecnología. Algunos con medios económicos tendrán acceso al mejoramiento de la salud que otros sin recursos. A pesar de que la discusión permanece aún en el ámbito de la incertidumbre, pues no se ha llegado a realizar completamente el transhumanismo como proyecto tecnocientífico, conviene analizar los argumentos. A fin de ilustrar la discusión sobre el mejoramiento del ser humano pondremos en diálogo brevemente a dos



exponentes: Francis Fukuyama y Allen Buchanan. Evidentemente hay más seguidores entre ambas tendencias.

Aunque Francis Fukuyama no se considera un conservador, él fue caracterizado como un “prominente bioconservador”: “prominent bioconservative” (Bostrom, 2005, p. 19). Fukuyama escribió el libro *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution* (2002), en el cual básicamente argumenta contra la idea de alterar las características biológicas del ser humano por medio de la manipulación genética porque podemos perder el elemento que nos une y nos hace ser miembros de la humanidad, así como arruinar la dignidad universal del ser humano, es decir, el fundamento de la igualdad de los derechos humanos:

¿Qué es lo que queremos proteger de los avances futuros en biotecnología [“biotechnology”]? La respuesta es que queremos proteger [“protect”] el rango completo de nuestras naturalezas complejas y evolucionadas contra los intentos de auto-modificación [“self-modification”]. No queremos interrumpir ni la unidad de la continuidad de la naturaleza humana [“human nature”], y por lo tanto los derechos humanos [“human rights”] que se basan en ella (Fukuyama, 2002, p. 172).

La biotecnología constituye una amenaza para la naturaleza humana, en específico, y para la humanidad, en general. Por eso, hay que protegerla de la alteración que el ser humano mismo puede causar sobre sí mismo. El verbo *proteger* aquí funciona del mismo modo que *preservar/conservar* la naturaleza humana. Fukuyama muestra una preocupación significativa por los derechos humanos porque si se altera la naturaleza humana estos derechos humanos igualmente serían arruinados. Según Fukuyama, la naturaleza humana tal como está constituida garantiza la unidad de la humanidad y la universalidad de los derechos humanos (Proust, 2015, p. 206). Fukuyama enfatiza también los riesgos que presentan la ingeniería genética para la naturaleza humana:



La ingeniería genética humana [“human genetic engineering”] plantea de manera más directa la posibilidad de un nuevo tipo de eugenesia [“eugenics”], con todas las implicaciones morales con las que esa palabra está cargada y, en última instancia, la capacidad de cambiar la naturaleza humana [“human nature”] (Fukuyama, 2002, p. 72).

Según esta perspectiva, la ingeniería genética humana presenta riesgos para la humanidad porque puede suscitar la eugenesia. En tal sentido, este tipo de biotecnología toca un elemento delicado de la moral que ha afectado la historia europea y latinoamericana del siglo precedente. La eugenesia provocada por la ingeniería genética puede introducir un desequilibrio o asimetría en la sociedad. Este tipo de biotecnología permite no solamente el mejoramiento eugenésico, sino también la transformación de la naturaleza humana. En efecto, en el artículo intitulado “Transhumanism”, Fukuyama insiste en las consecuencias de la transformación de la esencia humana para los derechos humanos:

Pero modificar esa esencia [“esencia humana”/“human essence”] es el núcleo del proyecto transhumanista. Si comenzamos a transformarnos en algo superior, ¿qué derechos reclamarán estas criaturas mejoradas, y qué derechos poseerán en comparación con los que quedan atrás? (...).

Los defensores del transhumanismo piensan que entienden lo que constituye un buen ser humano y se alegran de dejar atrás los seres naturales limitados y mortales [“limited, mortal, natural beings”] que ven a su alrededor en favor de algo mejor.

Nadie sabe qué posibilidades tecnológicas surgirá para la auto-modificación humana [“human self-modification”] (Fukuyama, 2006, p. 42-43).

En el proyecto transhumanista hay un cierto desprecio de la condición efímera de la naturaleza humana: la enfermedad, la vejez y la mortalidad. El objetivo del transhumanismo, según Fukuyama, es dejar atrás la condición perecedera de la naturaleza humana, pero la cuestión antropológica puesta en



discusión en términos de bioética es hacia dónde y hasta dónde puede llegar el ser humano con la auto-modificación realizada por medio de la biotecnología.

El dilema fundamental de bioética consiste en que, a pesar de que la biotecnología pueda introducir la eugenesia, como consecuencia, en algunos casos el mejoramiento humano ayudaría a curar y erradicar enfermedades genéticas que han sido transmitidas de generación en generación causando dolor y sufrimiento humano. Muchas de estas enfermedades genéticas hoy pueden ser detectadas y curadas, prenatalmente, por el diagnóstico y rastreo genético preimplantatorio. El mismo Fukuyama reconoce que la biotecnología en los hospitales ha contribuido a mejorar y curar enfermedades, pero puede introducir la desigualdad en la sociedad.

Al respecto, Allen Buchanan ha escrito varios libros sobre el mejoramiento humano (“enhancement”) en relación con la justicia. Él no se considera partidario del transhumanismo, pero los transhumanistas utilizan sus libros como referencia. Él ha sido un contestatario de las críticas hechas por Francis Fukuyama al mejoramiento humano y la eugenesia. En el libro *Better than Human* (2011), Buchanan retoma la crítica de que el mejoramiento genético puede destruir aquello que nos hace humanos, él se muestra escéptico y banaliza de las predicciones de Fukuyama: “Seguramente, Fukuyama tendría que admitir que la naturaleza humana incluye tanto lo malo como lo bueno. Entonces, su verdadera preocupación debe ser que, si realizamos mejoras genéticas, destruiremos inadvertidamente las partes buenas de nuestra naturaleza humana” (Buchanan, 2011, p. 22). En realidad, Fukuyama debería ser consciente de que en la naturaleza humana hay aspectos negativos que afectan la vida, los cuales se pueden corregir, y que el mejoramiento genético no pretende eliminar los aspectos positivos.

Cierto, esto sería un tipo de eugenismo negativo: “La eugenesia negativa se propuso mejorar [“to improve”] la salud y el rendimiento de la población impidiendo la reproducción de sus miembros menos sanos y menos capaces” (Buchanan &



Brock & Daniels, 2000, p. 104). Pero esta sirve para corregir la desigualdad natural que induce a la injusticia social. El carácter aleatorio de la evolución natural introduce en la naturaleza humana ciertos desordenes, pero estos pueden ser corregidos en la actualidad por intervenciones biomédicas. “Fukuyama y otros que quieren prohibir el mejoramiento genético deben pensar que si tratamos de mejorar las partes malas de la naturaleza humana, destruiremos inadvertidamente las partes buenas” (Buchanan, 2011, p. 22). Hay que aceptar que la evolución natural supone anomalías genéticas y que estas pueden ser corregidas, sin destruir lo bueno que hay en la naturaleza humana.

Para Buchanan, Fukuyama es un “bioeticista conservador” y tiene un prejuicio entre la terapia y el mejoramiento genético. Hay que aclarar que no todos los mejoramientos son inmorales. Por eso, Fukuyama da razones inconclusas que giran en torno al concepto de lo natural, contra el proyecto biomédico de mejoramiento. En realidad, lo que causan prejuicios a Fukuyama son los riesgos de la tecnociencia:

Claramente, el riesgo de daño a la especie disminuye en gran medida si la mejora mediante la IGM [“intentional genetic modification”, “modificación genética intencional”] se mantiene a una escala muy limitada. Es importante mantener este simple punto en mente, porque a veces los críticos de la IGM, incluido Francis Fukuyama, escriben como si existiera un riesgo serio de que la humanidad decida de alguna manera someterse a una transformación colectiva masiva a través de la IGM (Buchanan, 2013, p. 172).

Habría riesgos de dañar la especie humana si no hay un control estricto de la escala en que se aplica la modificación genética y, además, si fuera toda la humanidad que se sometiera a la modificación genética, intencionalmente. Ciertamente, los riesgos existen, pero el ser humano puede controlarlos. La cuestión bioética consiste en establecer los límites de la modificación genética para evitar la



eugenesia positiva en la humanidad. El objetivo de la eugenesia positiva fue mejorar la salud y el rendimiento de la población incrementando el índice de reproducción de las mejores trazas y capacidades (Buchanan & Brock & Daniels, 2000, p. 104).

El dilema fundamental de bioética planteado entre el conservadurismo biológico y el mejoramiento genético, es decir, la preservación o el mejoramiento humano, presenta riesgos y oportunidades para el ser humano, en particular, y para la humanidad, en general. Por un lado, podría generarse una modificación genética desproporcionada con los medios científicos y tecnológicos disponibles y perfectibles, por ejemplo, la convergencia de nanotecnología, biotecnología, tecnología informática y ciencia cognitiva (NBIC). Por otro lado, podría corregirse y curarse algunas enfermedades que causan dolor y sufrimiento al ser humano con esos mismos medios científicos y tecnológicos para mejorar la calidad de vida humana.

Por eso, solamente un balance entre las ventajas y desventajas en situaciones límite concretas podría establecer un camino para dar respuesta adecuada al dilema fundamental de bioética presentado por el transhumanismo. La discusión entre ambas tendencias, pro-mejora y anti-mejora, es necesaria y complementaria, no deben excluirse o polarizarse, para dilucidar las ventajas y desventajas de la aplicación de la convergencia de la ciencia y la tecnología en el ser humano, y así llegar a un consenso en bienestar de la persona y la humanidad. Este constituye el camino del humanismo.

Conclusión

El transhumanismo: ¿Un nuevo humanismo? En sentido estricto, históricamente, desde el Humanismo renacentista, el transhumanismo no constituye un nuevo humanismo, sino que, por el contrario, busca trascenderlo por mediación de la tecnociencia. El transhumanismo es un movimiento filosófico y



cultural del mundo desarrollado angloamericano, una etiqueta con marca registrada de un proyecto tecnocientífico que puede afectar a los países latinoamericanos en desarrollo sin acceso al mejoramiento de la tecnociencia. El transhumanismo tiene implicaciones socioeconómicas para la humanidad, pues depende básicamente de una economía liberal. En tal sentido, el transhumanismo constituye una disolución de los ideales de la tradición del Humanismo renacentista.

El transhumanismo que se reclama en la tradición filosófica y cultural europea u occidental tiene un trasfondo religioso, gnóstico y judeocristiano que queda manifiesto en la interpretación hecha de la antropología filosófica de Pico della Mirandola. El transhumanismo de Julian Huxley igualmente tiene la connotación de una religión científica, de una creencia en la evolución humana. Esta sería una versión secularizada o inmanente de la trascendencia judeocristiana. Pero él no hace referencia a la tecnología: “Huxley habla abundantemente de la ‘ciencia’ [‘science’], en particular de la biología, pero casi nunca de la tecnología” (Hottois, 2014, p. 29). El transhumanismo del siglo XXI tiene también acepciones religiosas como se puede constatar en la amplia bibliografía transhumanista, a pesar de que algunos transhumanistas niegan el vínculo con la religión tradicional (Jousset-Couturier, 2016, pp. 99-120; Besnier, 2012, pp. 163-167; Ferry, 2016, pp. 43-44).

A pesar de que Bostrom hace del transhumanismo un descendiente de la tradición humanista del Renacimiento y la Modernidad, otra perspectiva “posthumanista” considera que:

El humanismo tradicional y moderno será además una invención del Occidente, etnocentrista, sexista, colonialista e imperialista (...).

El transhumanismo toma distancia en relación a los humanismos tradicionales y modernos por la relativización del valor exclusivo asignado al ser humano en tanto que miembro de una especie biológica. Él denuncia el *especismo del humano* (Hottois, 2014, p. 34, 36).



El transhumanismo contemporáneo recupera ideológicamente ciertos elementos del Humanismo renacentista, como la perfectibilidad del ser humano, sin ninguna limitación de la libertad, por ejemplo para la superación de la muerte humana. Aunque el transhumanismo desecha los prejuicios humanistas que están relacionados con el antropocentrismo y el especismo, sobre todo de herencia moderna, este proyecto tecnocientífico puede introducir el eugenismo en la sociedad, paradójicamente, y por tanto, la desigualdad y la injusticia social.

A diferencia del Humanismo renacentista, la característica fundamental del transhumanismo contemporáneo es la excesiva confianza en la tecnología para mejorar al ser humano y superar la enfermedad y la muerte humana. Por eso, en el proyecto transhumanista la biomedicina no será prioritariamente curativa o terapéutica, sino que tendrá como finalidad el mejoramiento humano. El problema de bioética y biopolítica que puede introducir el transhumanismo es que muchas personas no podrán acceder a la biomedicina controlada por el mercado tecnológico (*high tech*) de raigambre liberal.

Para el transhumanismo, los “riesgos existenciales” evidenciados en la discusión entre las dos tendencias, pro-mejora y anti-mejora, pueden superarse por medio del progreso de la tecnología. Pero esto supone continuar la investigación científica y la experimentación tecnológica en el ser humano *ad infinitum*, pues no existe una idea ontológica definitiva de perfección, posiblemente hasta el extremo de desaparecer la humanidad. La pregunta y respuesta que ofrece la filosofía bioética de Gilbert Hottois es: “¿El transhumanismo es entonces un humanismo? Él *puede* serlo a condición de no postular una definición restrictiva del hombre y de perseguir su ideal de mejoramiento indefinido con la más grande prudencia” (Hottois, 2014, p. 76). Es decir, el transhumanismo necesita aún de una reflexión filosófica, ética y política para no reducir el ser humano a un ideal de perfección materialista y mecanicista.



Referencias bibliográficas

Alexandre, L. (2011). *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*. Paris: JCLattès.

Alexandre, L. (2017). *La guerre des intelligences. Intelligence artificielle versus Intelligence humaine*. Paris: JCLattès.

Besnier, J.-M. (2012). *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?* Paris: Fayard/Pluriel.

Bostrom, N. & Savulescu, J. (Eds.) (2010). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.

Bostrom, N. (2003). *The Transhumanism FAQ. A General Introduction*. Oxford: World Transhumanist Association.

Bostrom, N. (2005). A Short History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, Volume 14, Issue 1, pp. 1-25.

Buchanan, A. & Brock, D. W. & Daniels, N. (Eds.) (2000). *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buchanan, A. (2011). *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*. Oxford: Oxford University Press.

Buchanan, A. (2013). *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.

Ferry, L. (2016). *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris : Plon.

Frippiat, L. (2017). *Transhumanisme*. In: Hottois, G. & Missa, J.-N. & Perbal, L. (dir.) (2015). *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 163-174.

Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Fukuyama, F. (2006). Transhumanism. The World's Most Dangerous Idea. *Foreign Policy*, Number 144, September - October 2004, pp. 42-43.



Garin, E. (1937). *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*. Firenze: Le Monnier.

Garin, E. (1942). *Filosofi italiani del Quattrocento*. Firenze: Le Monnier.

Garin, E. (1942). *Introduzione*. In: Giovanni Pico della Mirandola (ed. 1942). *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari a cura di Eugenio Garin*. [Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, I]. Firenze: Vallecchi.

Giovanni Pico della Mirandola (ed. 1984). *De la dignidad humana del hombre. Con dos apéndices: Carta a Hermolao Bárbaro y Del ente y el uno*. [Edición preparada por Luis Martínez Gómez]. Madrid: Editora Nacional.

Giovanni Pico della Mirandola (ed. 2012). *De hominis dignitate*. [Testo latino-italiano a cura di Eugenio Garin, introduzione di Michele Ciliberto]. Pisa: Edizioni della Normale Superiore.

Hansell, G. & Grassie, W. (Ed.) (2011). *H_± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus Institute.

Hottois, G. & Missa, J.-N. & Perbal, L. (dir.) (2015). *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin.

Hottois, G. (2014). *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* Bruxelles : Académie Royale de Belgique.

Hottois, G. (2017). *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin.

Huxley, J. (1957). *New Bottles for New Wine*. London: Chato & Windus.

Jaeger, W. (1973). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin/Leipzig : Walter de Gruyter.

Jaeger, W. (1992). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Jousset-Couturier, B. (2016). *Le transhumanisme*. Paris : Éditions Eyrolles.

Kristeller, P. O. (1964). *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford, California: Stanford University Press.



- Kristeller, P. O. (1970). *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kunh, Th. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kunh, Th. S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions. Fourth Edition*. [With an Introductory Essay by Ian Hacking]. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Martínez-Gómez, L. (1984). *Prolusión*. In: Giovanni Pico della Mirandola (ed. 1984). *De la dignidad humana del hombre. Con dos apéndices: Carta a Hermolao Bárbaro y Del ente y el uno*. [Edición preparada por Luis Martínez Gómez]. Madrid: Editora Nacional, pp. 9-97.
- Proust, J. (2015). *Amélioration Cognitive*. In: Hottois, G. & Missa, J.-N. & Perbal, L. (dir.) (2015). *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 197-206.
- Quesada-Rodríguez, F. (2014). *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad*. Salamanca/Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Russell, B. (1971). *Historia de la filosofía occidental. Tomo II: La filosofía moderna*. Madrid: Espasa-Colpe.
- Russell, B. (2004). *History of Western Philosophy*. London and New York: Routledge.
- Sartre, J.-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.

