



EL TRANSHUMANISMO ANTE EL LÍMITE DE LA DIGNIDAD PERSONAL

Personal Dignity as a Limit for Transhumanism

JAVIER BARRACA MAIRAL

Universidad Rey Juan Carlos, España

KEY WORDS

*Transhumanism
Personal dignity
Limits
Ontological
Anthropological
Unicity
Artificial Intelligence*

ABSTRACT

This text explores the question of the possible limits of transhumanism. However, unlike others, it does not focus on moral or ethical limitations, nor on technological or biological limitations. It deals, in particular, with its ontological and anthropological boundaries. The reflection that develops warns about the personal tenor of the subject and his dignity, involved in transhumanism. This note of the subject is unalterable and remains in the midst of the possible changes or transformations that transhumanism poses.

PALABRAS CLAVE

*Transhumanismo
Dignidad personal
Límites
Ontológico
Antropológico
Unicidad
Inteligencia artificial*

RESUMEN

Este texto explora la vigente cuestión actual de los posibles límites del transhumanismo. Sin embargo, a diferencia de otros, no se centra en las limitaciones morales o éticas ni tampoco en las tecnológicas o biológicas del mismo. Se ocupa, en particular, de sus fronteras ontológicas y antropológicas. La reflexión que desarrolla advierte acerca del tenor personal del sujeto y de su dignidad, implicados en el transhumanismo. Esta nota del sujeto resulta inalterable y permanece en medio de los posibles cambios o transformaciones que el transhumanismo plantea.

Recibido: 03/ 11 / 2021
Aceptado: 08/ 11 / 2021

La subjectivité (...) –obligée à l'égard du prochain- est le point de rupture de l'essence (...). (Lévinas, 1990, p. 27)¹.

Presentación y advertencia preliminar: vigencia, unidad y diversidad del transhumanismo actual.

EL transhumanismo actual, en cuanto movimiento concreto de pensamiento contemporáneo, posee proyecciones de todo tipo: filosóficas, culturales, científico-tecnológicas, sociales e incluso artísticas, económicas y políticas. Ahora bien, conviene advertir que este poliédrico fenómeno se presenta de acuerdo a múltiples modulaciones y formas, a través de fórmulas y manifestaciones casi tan diversas como sus defensores y las expresiones adoptadas por estos. Podríamos, en fin, anotar que, en cierto sentido, hoy hay tantos transhumanismos como transhumanistas.

Esto lo ha denunciado, desde hace tiempo, con perspicacia, en numerosas oportunidades, la profesora Elena Postigo (Postigo, 2010), destacada experta en este fenómeno y en su crítica filosófica. Esta pensadora ha jugado un relevante papel en el desarrollo de la investigación filosófica en torno al transhumanismo en España, a través de sus estancias en Oxford y de las diferentes iniciativas que ha promovido en nuestro país; como, por ejemplo, el Congreso internacional *Transhumanismo: retos tecnológicos, antropológicos, jurídicos, éticos y teológicos*, organizado por la Universidad Pontificia de Comillas y la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno, del 29 al 31 de mayo de 2019, en Madrid. A este evento asistieron figuras foráneas expertas en el transhumanismo como Anders Sandberg, Julian Savulescu y Jane A. Driver, y pensadores españoles como Juan Arana, Adela Cortina y F. Torralba, entre muchos otros. Recientemente, lideró también el Congreso de transhumanismo organizado por la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid, el 17 y 18 de

¹ «La subjetividad (...) –obligada en relación con el prójimo- es el punto de ruptura de la esencia (...)» (traducción propia).

junio de 2021, evento al que acudieron más de 30 ponentes y 200 inscritos². En este tomaron parte: A. Sandberg otra vez, J. M. Le Mené y, entre los españoles, N. Jouve, M. A. Serra, M. Lacalle o, de nuevo, J. Arana, entre otros ponentes.

Existe, en fin, un sinnúmero de modalidades, de aspectos, de elementos, enfoques y formas de entender y hasta de definir el transhumanismo. Ello, según expone ya en su introducción al mismo, también, Antonio Diéguez, en su obra *Transhumanismo*. En este texto, se intenta sintetizar y reunir, con cierta articulación, parte de la enorme diversidad desplegada por la renovada aparición de esta tendencia en el debate filosófico contemporáneo. Para hacerlo, se cita en ella a autores muy variados, como Max More o Yuval Noah Harari (y sus propuestas acerca de la superación del sapiens y el «Homo-Deus»), e ideas procedentes de Nietzsche, Heidegger y muchos otros filósofos. En cuanto a la crítica del espíritu que lo anima o de algunos de sus presupuestos, el libro menciona la pertinencia de la pregunta que ya formuló Ortega en torno a qué es bueno o conveniente que deseemos o no los humanos (Diéguez, 2017).

En relación con el creciente impacto en la esfera mediática y la comunicación social de este multifacético tópico de nuestro tiempo, basta recordar las continuas declaraciones de personajes públicos tan célebres como, por ejemplo, el propio Elon Musk. Este empresario, partidario acérrimo del transhumanismo, se ha decidido a llevarlo a cabo en la práctica por medio de su proyecto *Neuro-link*, orientado a conectar el cerebro humano a sistemas de inteligencia artificial (Dellatorre, 2021). Esto, a pesar de los evidentes problemas neuro-éticos que este plan conlleva, como los de la perturbación de la identidad personal de los sujetos implicados, el control, cosificación o manipulación de estos, la mercantilización de este campo o la posibilidad de la extensión de la injusticia o la desigualdad social.

En todo caso, probablemente resulte conveniente situar el transhumanismo dentro de

²Cf.: <https://www.ufv.es/concluye-el-congreso-razon-abierta-sobre-transhumanismo-con-elena-postigo-directora-del-so-seguiremos-pensando-que-significa-ser-humanos-y-trabajando-sobre-transhumanismo-y-posthumani/> (consultado el 26 del 6 de 2021).

un marco más amplio, que constituye su contexto histórico-filosófico, pues este en realidad, aparte de un movimiento cultural específico, comporta de forma implícita todo un síntoma o reflejo, un hijo de su propio tiempo, un fenómeno relacionado con los variados elementos que integran su momento característico. En este sentido, sin duda, tiene relación con la nueva era que lo acompaña y que se ha denominado ya como el *Tecnoceno*, una etapa en la que la técnica se ha convertido en el eje vertebrador y la auténtica dominadora de la existencia y de la sociedad humanas. A este respecto, remitimos aquí a las lúcidas reflexiones del profesor Joaquín Fernández Mateo, quien realiza una crítica muy pertinente de este contexto y que propone, como alternativa a ciertas tensiones nihilistas y posthumanistas, una «antropología estética» con la que sintonizamos (Fernández Mateo, 2021).

Transhumanismo y mejora

Se ha definido al transhumanismo a través del concepto de bio-mejoramiento (*enhancement*). Así lo expresa repetidamente, en muy diversos lugares, tal como se ha recordado, el conocido transhumanista Bostrom:

[El transhumanismo es] un movimiento cultural, intelectual y científico que el deber moral de mejorar las afirma capacidades físicas y cognitivas de la especie humana y de aplicar al hombre las nuevas tecnologías, al objeto de poder eliminar aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana como son: el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento y hasta la condición mortal (González, 2021, p. 4).

A este respecto, hay quien ha denunciado la necesidad de precisar y analizar la multiplicidad de significados a los que cabe aludir a través de este concepto. Graciano González Rodríguez-Arnáiz advierte que no toda supuesta mejora comporta un bien moral ni la vida buena en su alcance más profundo. Por esto, recomienda distinguir unas mejoras de otras, a la hora de juzgarlas y valorarlas éticamente.

Quizá, una polémica práctica de hipotética mejora, que se está extendiendo en ciertos ámbitos, desde hace ya algunos años, pueda

servir para ilustrar los numerosos interrogantes de todo tipo que este concepto abre en relación con los seres humanos. Se trata de las técnicas de auto-edición genética, para las que ciertas organizaciones ya suministran a los auto-denominados *bio-hackers kids* de sustancias encaminadas a que estos alteren sus propios genes, con las tecnologías de edición genética del tipo «hágalo usted mismo» –«do it yourself», DIY-. Esto, a pesar de las continuas advertencias de diferentes instituciones, como los propios servicios de inteligencia de EE.UU. que han sostenido que la edición genética es un arma de destrucción masiva. Un caso conocido lo ofrece la entidad The Odin, que suministra moléculas de ADN para la auto-administración, y el bio-hacker Josiah Zayner, CEO de The Odin, que intentó, mediante un procedimiento CRISPR, desactivar el gen de una proteína que limita el crecimiento muscular (Mullim, 2017). Aunque estos intentos tienen dificultades para ser exitosos, pues los particulares no acostumbran a disponer de la capacidad y medios suficientes para poder proceder por sí solos con eficacia, ofrecen ya una muestra incipiente del gran número de preguntas que plantea la noción de bio-mejora y su práctica, cuando se aplican al ser humano.

Post-humanismo y superación.

Existen versiones del transhumanismo radicales. Estas no se contentan con la mera mejora humana, sino que apuntan sin vacilaciones a toda una superación de lo humano. A los efectos de nuestra reflexión, henos aquí con un punto medular: el de este norte o tendencia, este horizonte o dinamismo del movimiento transhumanista, pues representa el asunto en el que vamos a centrar nuestra atención. En definitiva, nos interesa ahora meditar acerca de la aspiración, por parte de cierto transhumanismo, a dejar atrás o abandonar de algún modo la propia naturaleza humana.

¿Por qué nos concentramos en este anhelo, en este deseo o propósito confesado por determinados transhumanistas? Pues, sobre todo, debido a que conecta con la cuestión específica que queremos abordar: la de dónde quedaría la dignidad personal en la hipótesis de cierto logro o realización de este anhelo de superar la condición humana por parte de

determinados transhumanistas, ya aconteciera esto hoy o en el futuro. Así, nos parece que esta pretensión del más ambicioso transhumanismo abre el camino para interrogantes decisivos, siquiera sea por su gran significación y su simbolismo a la hora de examinar el trasfondo y horizonte final del transhumanismo postmoderno. En suma, de lo que, en concreto, nos vamos a ocupar en adelante es del tema de la dignidad personal en relación con la meta perseguida por las transformaciones propugnadas por algunos de los más acérrimos transhumanistas.

Esta modificación de lo humano en su alcance más hondo -no en lo accidental ni en tanto evitación de ciertas patologías o mejora legítima no eugenésica-, en caso de tener lugar, supondría una alteración o transformación de dicha naturaleza o de tal condición humana en cuanto a lo elemental o fundamental. Esto es, incidiría en la forma de ser característicamente humana, por lo que comprendería una alteración operada en la base misma de tal dinamismo.

A causa de lo anterior, se ha hablado incluso de un post-humanismo. Esto, en el sentido del advenimiento de una nueva realidad, a partir de la transformación substancial o fundamental de la humana naturaleza, realidad que ya, supuestamente, no sería propiamente humana, sino distinta, diversa, ulterior a lo humano. De modo que el post-humano representaría ya un ser otro o diferente del humano, situado en un estadio superior incluso del transhumano, quien todavía estaría en camino hacia esta nueva realidad. De aquí, las reflexiones de Llano en torno a los complejos problemas sociales, morales e incluso jurídicos que plantearía la coexistencia de nuestra propia especie -el «homo sapiens sapiens»- con la supuesta nueva especie del «homo excelsior», especie de seres superiores y superdotados respecto a los humanos (Llano, 2018). Aunque las distinciones e interpretaciones en torno a las relaciones entre transhumanismo y post-humanismo de nuevo resultan muy variadas y divergentes.

Preguntas iniciales que plantean el transhumanismo y post-humanismo contemporáneos.

Por descontado, sin duda, cabe preguntarse si, en este grave alcance, al cabo, el propósito

enunciado de superación de la naturaleza humana a partir de ella misma por otra superior resulta plausible y, además, éticamente adecuado o conveniente. Así: ¿es factible operar esta superación de nuestra naturaleza en su raíz?, y ¿es éticamente conveniente o incluso deseable?

Debido al escepticismo al que nos conducen, entre otros, estos interrogantes, teóricos y prácticos, aquí no compartimos el entusiasmo declarado por el mesiánico ingeniero de Google Ray Kurzweil. Este profetiza convencido el próximo advenimiento de una nueva especie, especie que fusiona naturaleza y técnica hasta alcanzar capacidades muy superiores a las humanas. En cualquier caso, nos parece que, sin duda, para enfrentar estas preguntas se tiene que reclamar la ayuda del criterio de los expertos en tecnología y en bio-ética. Junto a ello, nos sumamos a la crítica del profesor Ernesto Baltar al post-humanismo y transhumanismo actuales, a los que recomienda ante sus sueños y pretensiones una necesaria prudencia (Baltar, 2020).

Pese a lo precedente, aquí no vamos a centrarnos en analizar los interrogantes fácticos y morales anunciados, ni si esta mutación nuclear de la humana naturaleza, que se pretende operar, en nuestro tiempo, recurre a una u otra vía concreta -genética, neuro-tecnológica, bioquímica, cibernética, robótica, etc.- para tener lugar. Desde luego, pueden detectarse límites o limitaciones de muy diverso tipo a este respecto.

Lo que en esta meditación se busca investigar, empero, no se cifra en ninguna de las cuestiones citadas, sino en un límite implícito, muy preciso y específico, de tipo ontológico y antropológico, previo o más inspirador con respecto a lo práctico, que se juzga de una especial significación. Esto es: aquí no vamos a explorar más que un asunto concreto, que estimamos clave, en lugar de examinar las diversas cuestiones de tipo crítico, rastreables a propósito del transhumanismo. Estas resultan, sin duda, muy interesantes, por otro lado, y merecen verse consideradas, además de que indagan asimismo en determinadas fronteras o límites que cabe trazar desde la perspectiva del cuestionamiento filosófico o reflexivo de este fenómeno. A este respecto, remitimos a un sintético trabajo de F. Torralba, que pone al descubierto algunos de los reduccionismos que cabe advertir en los

postulados de cierto transhumanismo (Torralba, 2019).

Nuestra propia pregunta: la cuestión del tenor personal del ser implicado en el transhumanismo y el post-humanismo.

Como ya se ha expresado, tras aludir brevemente a todos los interrogantes y límites hasta ahora mencionados, nuestro propósito final se halla en reflexionar en torno a una limitación diversa de las precedentes, limitación que va a constituir el objeto peculiar de nuestra atención.

La pregunta, el límite o frontera que se va a explorar a continuación, en esta investigación, es de otro tipo, a los ya apuntados. En concreto, cabe adelantar que no posee un carácter accidental ni epidérmico o superficial, sino que constituye una delimitación verdaderamente fundamental, primordial. Resulta, así, crucial su estudio y consideración reflexiva, pues, tal como sabemos, los límites fundamentales de una realidad la definen por vía negativa. De este modo, explorando, como en este lugar, los límites «onto-antropológicos» del transhumanismo, cooperamos a su discernimiento más hondo e investigamos su auténtico carácter y su previsible futuro, logre o no realizar sus expectativas finalmente.

En concreto, el interrogante o límite específico del transhumanismo que aquí se explora, y en torno al cual se va a reflexionar, se halla en el carácter o tenor irrenunciablemente personal del ser comprometido en dicho proceso. Esto es, lo que nos preguntamos en concreto ahora consiste, en definitiva, en lo que sigue: ¿Qué sucedería con la dignidad o el valor personales, en caso de que se realizase el propósito transhumanista extremo o radical? ¿Perduraría o no nuestra humana dignidad si, dejando atrás la humana naturaleza en la que hoy participamos, alcanzáramos otra naturaleza o realidad distinta de la humana?

Así, la cuestión o frontera del transhumanismo que ahora se evalúa -en cuanto al afán de este de modificar los rasgos o notas de nuestro compartido participar en lo humano, se conciben estos de una manera más esencial o accidental- no es otra que la que representa el

valor del propio ser personal que se ve involucrado en él. A la par, este carácter personal, del ser afectado en esta transformación, posee una nota constitutiva clave, vinculada indisolublemente a sí mismo, como es su «unicidad», el tenor irrepetible e irremplazable de su propio ser (Barraca, 2019). Entonces, ¿qué sucedería con este ser único e irrepetible en la nueva realidad surgida transhumanísticamente?, ¿continuaría estando presente esta originalidad radical, esta singularidad primigenia, en la criatura distinta y de superior especie engendrada aquí?

Un punto de partida para nuestra cuestión

A propósito del interrogante formulado, probablemente, un punto de partida para su resolución consiste en considerar cierto hecho: en concreto, el de que todo sujeto que integre una naturaleza humana, o que la tenga en su raíz u origen *ab initio*, sea de una u otra manera, participa de la dimensión de lo personal, del ser propio de la persona y así de su valor o dignidad propios.

Al menos, esto es lo que se ha postulado, entre otros muchos documentos filosófico-jurídicos y foros decisivos, por ejemplo, por parte de la relevante Declaración Universal de Derechos Humanos de la O.N.U. de 1948. Y ello en muy diversos puntos de su estructura y contenido. Sólo como muestra, cabe recordar algunos de los lugares más significativos, a este preciso respecto, en dicho contexto; así:

Considerando (...) la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana (...). Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y (...). Artículo 1. Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros. Artículo 2. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de (...) (O.N.U., 1948).

También, puede argumentarse esto desde la misma noción filosófica de persona, depurada a lo largo de los siglos, entre otras, de una relevante forma, por la tradición escolástica, en cuanto a su consideración como «el subsistente o sujeto inteligente» –noción, así, válida para seres de diversa naturaleza- (Forment, 1994). Incluso, este dato puede sustentarse de acuerdo con las coordenadas de la filosofía contemporánea dialógica personalista. Por ejemplo, la que sigue la fecunda estela de Martin Buber, que la comprende como un «tú» enlazado a un yo, con el que configura siempre una identidad entreverada en una inextricable relación de carácter dialógico (Buber, 2014).

Sin embargo, más allá de todos estos argumentos, resulta asimismo esencial el referirse a la experiencia de la vivencia del propio ser personal. Esta vivencia ha sido analizada fenomenológicamente, por parte del pensamiento contemporáneo, y en ella se ha rastreado no sólo su carácter compartido por parte de los sujetos humanos, sino la honda raíz, presente en la misma, de la clave de la «alteridad».

Según esto, en efecto, el sujeto humano capta al prójimo ante todo como «otro», percibe a los restantes seres humanos como «otros», en los que halla la huella de una diferencia insondable. Lévinas ha reflexionado con una fecundidad y un vigor verdaderamente proverbiales a este respecto (Lévinas, 2002). Parte de sus aportaciones se ha considerado que se articulan, así, en torno a lo que se ha descrito como «el acontecimiento antropológico» (González, 1988), tal como expresivamente sugiere con este rótulo G. González Rodríguez-Arnáiz. De acuerdo con el análisis levinasiano, el sujeto personal deja siempre oír su voz, de uno u otro modo, en la forma de una apelación irrenunciable e inexcusable de solicitud, que le inviste de responsabilidad; con lo que, más allá de la esencia y de la naturaleza, se hace patente en esto la unicidad e irrepitibilidad de su ser.

He aquí, pues, el acontecimiento primordial del encuentro con la persona y con la diferencia radical latente en esta. Este acontecimiento –con esta expresión se reivindica lo irrepitible o singularísimo del hecho o suceso aludido- no es reductible a la mera naturaleza humana como esencia compartida, escapa por decirlo de algún modo a toda generalización o sistema. Así, este

acontecimiento tan peculiar rompe toda categorización, todo englobar a la persona, todo el vigor del género o de la especie en su afán fallido de mantener al sujeto preso por completo, absolutamente constreñido entre sus muros o límites. Lévinas lo ha expuesto en su sugerente lenguaje:

El Otro no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la comunidad de un género, se excluyen por su definición, pero se acercan recíprocamente por esta exclusión a través de la comunidad de su género. La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad (Lévinas, 2002, p. 207).

Esto es, hay una alteridad más honda y radical que la del que meramente pertenece al grupo de los que poseen otra esencia o naturaleza, y que consiste en la alteridad o diferencia nuclear de ser otra persona distinta, un sujeto personal único e irrepitible. Así, en el rostro desnudo y vulnerable del otro, de la otra persona, se hace presente una responsabilidad que nunca se agota y que nos remite en su génesis o sentido más hondo a una alteridad insondable e inagotable, al Otro -por decirlo así- con mayúsculas: a lo irreductible, a lo no masificable ni comparable por su mismo ser.

Así, en una senda no ajena a la precedente, otros autores actuales han indagado también en la clave de esta alteridad como núcleo del sujeto personal. Se la ha ligado inextricablemente a la subjetividad humana, en un sentido inspirado en parte en estas consideraciones de Lévinas. Este es el caso de Paul Ricoeur, quien ha ahondado en torno a la captación incluso del sí mismo como otro (Ricoeur, 1990), tal como ha explicado Manuel Maceiras, al analizar esta perspectiva en cuanto a su conexión con el vínculo identidad-responsabilidad personal (Maceiras, 1994).

Lo inderogable del ser personal

Lo enunciado hasta aquí permite avanzar en la investigación emprendida y dar otro paso reflexivo. Este consiste en indicar que, a causa de lo precedente, el sujeto implicado en el cambio

analizado -la persona- «nunca puede verse desprovisto por completo -sin dejar de existir- de este su tenor personal», raíz de su más hondo valor. Ello, le suceda lo que le suceda. Así lo han expuesto los más penetrantes pensadores de la realidad de la persona: «La persona no es algo sino alguien. La persona nombra a cada individuo personal, lo propio y singular de cada hombre, su estrato más profundo, que no cambia en el transcurso de cada vida humana (...)» (Forment, 1998, p. 118).

Debido a esto, hemos de advertir, en este terreno, un dato crucial; este consiste en notar cómo el sujeto personal en cuanto tal sujeto jamás deja ni puede dejar de ser persona, ni dejar de participar del valor o dignidad anejos e inseparables de lo personal, a pesar de las múltiples transformaciones y variables cambios que experimente, salvo que se extinga del todo y desaparezca. Tampoco sus principios constitutivos cesan en su carácter personal, y así: su cuerpo, su mente, su espíritu son siempre personales, los de una persona. Por lo tanto, si alguien es persona ya no puede dejar de serlo y subsistir al tiempo como sujeto, no le cabe el verse privado de su tenor personal sin desaparecer como protagonista o núcleo integrador de sus principios constitutivos, en medio de las modificaciones que alteren su inicial forma de ser. Esto obedece en parte a que es el propio supuesto o sujeto, clave del ser personal, quien articula el plexo unitivo que conjuga entre sí los diversos elementos concitados en una naturaleza o forma de ser.

Así, cabe analizar brevemente, durante un instante, ahora, distintas -e hipotéticas- posibilidades de cambio con respecto a los supuestos, en orden a calibrar y captar la presencia siempre inseparable e indivisible en tales sujetos de este tenor personal. De este modo, según lo precedente, incluso un híbrido de dos naturalezas que incluya una de carácter humano, o bien un ser adulterado en su naturaleza originariamente humana, poseerá siempre el propio ser personal. Esto, a su vez, determinará la necesidad de tratar a tal ser de acuerdo con el respeto debido a toda persona, lo que se ha denominado dignidad, o al menos según el valor de la persona, a pesar de cuantos cambios o modificaciones se operen en él. Un

monstruo hipotético (como un guerrero pseudo-humano, concebido cual un arma bélica) que resultare de una simbiosis de lo humano con otra clase de naturaleza, nunca perdería su dignidad de persona, aunque fuera engendrado con el fin declarado de provocar daño a terceros o como simple instrumento de destrucción. Por otra parte, claro que las personas pueden morir; pero, mientras viven, son lo que son, y, si subsiste algo de ellas no accidental, subsiste una realidad de tenor personal, algo propio de una persona.

Ahora bien, si un ser, a causa de una actuación o proceso transhumanista -y advertimos que esto constituye, aquí, sólo una mera hipótesis con el propósito de pensar acerca de ello- ya no es humano, o no lo es plenamente, o bien combina o mezcla su naturaleza humana con otra cualquiera, cabe preguntarse cómo puede conservar inalterable su originario carácter personal... He aquí, pues, la pregunta a la que de inmediato conduce lo que hasta ahora se ha vislumbrado en nuestra reflexión. Examinémosla, por tanto, paso a paso, y planteemos una respuesta posible a la misma.

Superar, hoy, el esencialismo y el naturalismo de la mano de la persona

Un nuevo paso reflexivo, respecto a lo iniciado en el punto antecedente, consiste en buscar luz sobre este interrogante: ¿cómo perseverará el ser personal de un sujeto, entre los cambios más hondos, en medio de las alteraciones más incisivas o conmovedoras, como las que defiende el transhumanismo y el post-humanismo, cuando tal sujeto ya no participa de la naturaleza, esencia o condición humana que lo caracterizó?

Esta pregunta deriva del dato de que esta naturaleza o esencia activa, la humana, en tal caso, constituye el principio de sus operaciones o de su dinamismo de cambios ab origine, pero a la vez es justamente la que comporta el objeto o materia del cambio o modificación, de la alteración o transformación propiamente transhumanista.

La respuesta a este cómo no puede radicar ya en la naturaleza humana, que hipotéticamente se ha extinguido. Así, lo que concede continuidad y perseverancia a su ser, en semejante caso o situación, debe tratarse, entonces, de otra cosa,

de un principio no propiamente natural, en el sentido de no reductible a la misma y sola naturaleza luego transformada.

A causa de lo anterior, aquí no pretendemos limitarnos a seguir la honda senda abierta por la profesora Postigo, al indagar críticamente en torno a cómo el transhumanismo comporta un intento de superar la humana naturaleza. Ni tampoco precisamos, para nuestro asunto particular, profundizar, como en cambio hace ella con todo el sentido, en una u otra noción filosófica estricta de naturaleza (Postigo, 2016).

En el fondo, de un modo muy profundo, captar el último hecho al que hemos aludido –el que la persona concreta y la naturaleza, sin oponerse entre sí, sin embargo, no son exactamente lo mismo en el sujeto- comporta advertir que no es la naturaleza humana misma la que convierte en persona a un sujeto. Ahora bien, por desgracia, en la Historia del pensamiento universal muchas veces no se ha apreciado bien este delicado extremo. El «naturalismo» y el «esencialismo» han llevado a muchos a estimar que es sólo y ante todo la mera participación en una naturaleza o esencia lo que constituye a un ser como tal. Y así, se ha juzgado erróneamente que es sólo el participar de la naturaleza humana lo que convierte a un ser humano en persona, y de este modo lo que conforma a los humanos como seres personales. Pertenecer a la especie humana, a la clase o grupo de los humanos, para todos estos, unge de forma inmediata y directa con el valor personal al sujeto, y ello simplemente por este solo hecho, como si lo personal se redujese al mero hallarse inscrito en la categoría que reúne a los que exhiben ciertos rasgos.

Sin embargo, advertir lo personal, llamar persona a alguien, consiste justamente en notar en este ser la presencia de algo, de una dimensión que lo separa o diferencia de cualquier otra realidad, por mucho que se le asemeje, hasta convertirlo en único, irreplicable, irremplazable. Por todo ello, conviene ahora advertir que, aunque es cierto que todo ser humano es siempre *ab origine* persona, lo que lo convierte en persona en cuanto tal, lo que constituye propiamente su ser, no es su propia naturaleza (por ejemplo, su constituir una unidad corpóreo-espiritual, o su ser racional, etc.). No se trata de su naturaleza o esencia activa, sino lisa y sencillamente de su ser mismo,

de su acto de ser quien es, de su determinación entitativa concreta, que lo singulariza real y plenamente.

Tomás de Aquino y el mejor personalismo, a lo largo de la Historia, han expresado esto de diferentes modos, como al reflexionar en torno al llamado «constitutivo formal» de la persona (esto, desde Capreolo a E. Forment) o al distinguir sin escindir las la esencia y la existencia, y al aplicar todo esto a los sujetos personales de mano del «acto de ser» en su sentido más concreto (Forment, 1994, p. 685). Para Tomás, entonces, todo sujeto intelectual o espiritual es persona, ya sea la suya una u otra naturaleza; así, Dios mismo o un ángel, un espíritu de uno u otro signo, son personas, a pesar de sus diversas naturalezas o esencias activas, la divina, la angelical, etc. Luego, no solo constituyen personas los sujetos concretos específicamente humanos.

En un lenguaje acaso más cercano, se ha hablado de la dignidad personal como clave que colabora a superar ciertos riesgos del enfoque centrado en la mera dignidad humana. Esto, por cuanto orientar de esta precisa forma el reconocimiento del valor hacia la persona o sujeto concreto, evita el caer en el llamado *especismo*, que limita este valor y dignidad a los miembros de una especie determinada; aquí, en concreto, la humana. En realidad, de acuerdo con el enfoque de la dignidad personal, cualquier sujeto que represente una persona participa de este valor, aunque pertenezca a otra especie o a otra naturaleza.

¿Personas no humanas?

Acerca de lo antecedente, se ha especulado de mil maneras en nuestro tiempo; por ejemplo, recientemente, se ha hecho a través de la ciencia ficción y su postulación de sujetos personales no humanos, ya se trate de humanoides o entidades antropomorfas, cyborgs, robots, androides, replicantes, aliens diversos y multiformes, etc. Pensemos, en el ámbito cinematográfico, en la obra de Kubrick *2001: Odisea del espacio* (*2001: A Space Odyssey*, 1968), verdadera reflexión filosófica premonitoria en torno al transhumanismo; o en *Blade runner* (1982) de Ridley Scott, en *Gattaca* (1997) de Andrew Niccol, en la celeberrima saga *La guerra de las galaxias* (*Star Wars*; la primera de la serie se

estrenó en 1977) de George Lucas, etc. Aunque, sin duda, resulta cierto otorgar que ya, mucho antes, numerosos relatos han apuntado siempre esta inquietante posibilidad, por medio de figuras muy diferentes, presentes en las leyendas y las mitologías de todas las latitudes. Por descontado, advertimos que, al menos hasta el presente, toda esta variopinta galería de seres no constituye una serie de sujetos reales, sino de meros entes de razón, de acuerdo con la terminología clásica, y su existencia no es sino ficticia o virtual; ahora bien, si existieran realmente, constituirían personas, en caso de que sus substratos o núcleos ontológicos se correspondieran auténticamente con sus manifestaciones externas.

Un autor que, recientemente, ha planteado parte de lo ahora examinado ha sido Francisco Rodríguez Valls, en su libro *Orígenes del hombre: la singularidad del ser humano*, especialmente en el epílogo *Qué quiere decirse con la expresión «dignidad» humana* (Valls, 2017, p. 189). Sin embargo, este autor, aun intentando eludirlo, quizás recaiga de alguna manera en el especismo que busca evitar –y en el antropocentrismo derivado asociado-. Esto, por cuanto argumenta que, si otro ser cualquiera, incluso una máquina, participase de las mismas cualidades que advierte presentes en los sujetos integrados en la naturaleza o esencia racional, tal ser debería calificarse como persona, y otorgarle el que reviste dignidad de persona.

Ahora bien, no son en realidad, en su sentido más genuino y profundo, las cualidades de lo racional lo que conceden el tenor personal al sujeto, como vamos advirtiendo. Así, la supuesta actividad racional -o intelectual- de un sistema o red, un mero conjunto descentralizado o difuso y disperso de operaciones inteligentes, sin núcleo, sin centro o identidad propia, la simple función o el dinamismo de un amasijo de relaciones o conexiones recíprocas, sin el nudo o eje de cierta individualidad y sin la unicidad e irrepitibilidad de un yo, no constituirían como tales una persona en sí misma. Ello, por cuanto la noción de persona remite a la hipóstasis o al subiectum, y se predica del sujeto distinto inteligente o espiritual, no de una realidad más o menos abstracta, anónima o colectiva.

Así, en el caso de descubrir alguna forma de vida supuestamente inteligente extra-terrestre, o un sistema no humano capaz presuntamente de conocer con abstracción o inteligir conceptual y simbólicamente, esto no bastaría para juzgarlos personas. Para empezar, debería estar presente un nivel de conciencia superior o verdaderamente personal: la auto-conciencia o auto-reflexión que comporta una reflexión sobre un yo (*reditio completa*), una identidad subjetiva que se capta a sí misma como otra, como sujeto unitario distinto y diferente del resto de lo existente. Luego, una colonia o masa de organismos indistintos interdependientes, aunque estuviera viva y estructurada, o la mera disposición inter-conectiva de una agrupación de elementos artificiales, aun con actividad o funciones cognitivas, no serían personas. Tendrían, en fin, que revelarse como sujetos distintos inteligentes, para ser propiamente personas y poseer dignidad de personas.

Tampoco basta para constituir una persona o estar dotado de inteligencia y dignidad personal el mero hecho de captarse como realidad vulnerable o frágil o ver así a un tercero. Recordemos que Hall se percibe de este modo en parte en *2001: Odisea del espacio*, de Kubrick, o el replicante en la escena de las lágrimas bajo la lluvia de *Blade Runner*. La apelación a la solicitud ante vulnerabilidad del otro, la llamada a la responsabilidad que captamos los sujetos personales en el prójimo, de acuerdo con Lévinas, la conmoción de la sensibilidad hacia lo menesteroso y expuesto del otro ser personal, en cambio, en su sentido más hondo, sí que se hallan conectados inextricablemente con esa dimensión de la diferencia u originalidad personales, mucho más profunda e insondable, misteriosa e inagotable, en cierta manera, diversa del solo notar fragilidades. Y algo en parte semejante sucede con la responsabilidad con el otro sujeto personal, también al modo levinasiano. De aquí, que no basta con que un mecanismo siga u obedezca la instrucción de no dañar humanos, tal como acontece en la sugestiva metáfora de *Yo, Robot* de Isaac Asimov (Asimov, 2004).

De forma que, por ejemplo, en la película *La esfera* (*Sphere*, película estadounidense de 1998, dirigida por Barry Levinson) el artefacto hallado por los humanos parece inteligente y manejar un

lenguaje complejo; mas, al final, se muestra como carente de voluntad propia y adolece de la ausencia de un yo pleno, al menos en su significado integral, ya que a lo sumo detenta un yo puramente reflejo, no una identidad distinta y genuina. En esta película, el poder de la esfera convertía los pensamientos y fantasías de las personas en realidad, pero ella misma –una simple herramienta muy potente- carecía de sus propios pensamientos y deseos, y de un yo auténtico.

Acaso por esto, hay quienes estiman que una máquina pensante no constituye en sí misma una persona, y que solo cuando la máquina, además de pensar lo otro que sí, se comprenda a sí misma como mejorable o perfeccionable en cuanto a sí misma y en su relación con lo real, cabría hablar de entidad personal. Sin embargo, tampoco este hecho lo garantizaría, a nuestro modesto ver, pues existen sistemas de IA con auto-programación de mejora o que aprenden (no en sentido personal) a través de su funcionamiento. Y, también, hay quienes refieren, en un cierto nivel básico de consciencia, la presencia de algún auto-conocimiento en algunos animales complejos no humanos.

En cuanto a la idea de que artificios de IA (inteligencia artificial) logren emular la mente humana hasta poder sustituirla por completo, adquieran consciencia personal y la propia dignidad de personas, esta idea a menudo se funda en diversas reducciones o simplificaciones de nuestro ser y de nuestra vida de sujetos personales. A este respecto, cabe advertir que la mente humana no constituye una mera máquina descarnada ni una cosa que conoce sin relación con nuestro substrato corpóreo personal (esto es: dicotómicamente, según el modo de la res cogitans respecto de la res extensa, postuladas por ciertos cartesianismos). Tampoco es nuestra mente lo mismo que un mecánico procesador de información, por lo que asimilarla a un ordenador o a un artilugio de computación constituye un abuso. Por esto, tal reducir la mente humana y su creatividad a lo maquinal y lo mecánico, trasladando sin matices a ella la metáfora del ordenador, está siendo denunciado por diversos pensadores actuales (Quaresma, 2021).

Frente a todo ello, en cambio, la subjetividad personal se articula siempre sobre el

fundamento o substrato de un yo único y original (no de un nosotros directamente, sino base de este). Esto es, de un sujeto que conoce-se conoce y que quiere-se quiere desde su singular unicidad o alteridad, en cuanto distinto del tú y de los otros. Así, esta entidad personal y al tiempo relacional conoce-quiere a los otros, junto a sí, y hasta vive el nosotros en el que se integra con ellos. En síntesis: sin el sujeto individual no hay ni conocer ni amar personales, y esta es sin embargo la vocación genuina, fontal, originaria, distintiva de la persona.

A modo de conclusión

En este lugar, se ha comenzado con la exposición de algunos de los rasgos atribuidos al fenómeno transhumanista contemporáneo. Enseguida, se han explorado, con un sentido crítico, diversas cuestiones ligadas al tema de los límites o fronteras del transhumanismo. En especial, se ha indagado en torno a sus limitaciones de tipo ontológico y antropológico. Dentro de esto, la reflexión desplegada ha tenido como objeto específico el destino o la suerte, en medio de las supuestas mejoras o transformaciones trans y post-humanistas, del sujeto humano en relación con su dignidad personal. Con claridad, se ha mostrado argumentativamente cómo este tenor personal del sujeto y su valor inmarcesible permanecen a pesar de los posibles cambios que el transhumanismo y post-humanismo plantean.

En sintonía con este hecho, se ha revelado que el límite onto-antropológico al transhumanismo que ofrece el ser personal no puede identificarse o confundirse con la mera esencia o naturaleza humana en cuanto tal. Ante todo, el origen del ser personal comporta implícitamente la honda e íntima realidad de la vocación o apelación personal de una alteridad radical, siempre latente en el sujeto concernido. Además, junto a esta llamada de lo irrepensible y único, contenida en el ser personal, perseverante en medio de sus posibles alteraciones, este manifiesta una raíz de su dignidad más profunda o genuina que surge y se expresa desde su originalidad intrínseca. Así, en tanto un ser continúa siendo persona, también persiste en este siempre su capacidad para expresar o manifestar dicho valor personal.

Referencias

- Asimov, I. (2004). *Yo, Robot*. (M. Bosch, Trad.). Ed. Edhasa.
- Baltar, E. (2020). El poshumanismo en la UCI de la realidad. *Revista Telos*, 114, Fundación Telefónica, 85-89.
- Barraca, J. (2018). *Aportaciones a una antropología de la unicidad*. Ed. Dykinson.
- Bostrom, N. (2003). *Intensive Seminar on Transhumanism*. Yale University.
- (2005). A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Tecnology* 14(1), 1-25. [*Una historia del pensamiento transhumanista*] (A. Calleja, Trad.). (2011). *Argumentos de Razón Técnica* 14, 157-191.
- (2019, 12 de marzo). www.transhumanism.org
- Buber, M. (2014). *Yo y Tú*. (C. Díaz, Trad.). Editorial Sinergia.
- Dellatorre, R. Transhumanismo. *Motor económico*, portal de noticias on-line digital (consultado el 10-1-2021). Aldea global: “transhumanismo-elon-musk-propone-neuralink-implante-craneano-con-ia-para-arreglar-lo-que-funciona-mal-en-el-cerebro”. <https://motoreconomico.com.ar>
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo*. Herder.
- Fernández Mateo, J. (2021). Antropología estética en el tecnoceno: epistemología y nihilismo. *TECHNO REVIEW, Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, 9(2), 61-78. <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v9.2807>
- Forment, E. (1994). La persona humana. En A. Lobato (Coord.), *El hombre en cuerpo y alma* (Tratado III, p. 685). Edicep.
- (1998). *Id a Tomás*. Ed. Fundación Gratis Date.
- González R.-Arnáiz, G. (1988). *Emmanuel Lévinas: humanismo y étic*. Ed. Cincel.
- (2021). *Bioética y Biopolítica. Aproximaciones desde el Trans/posthumanismo*. Ed. Comares.
- Lévinas, E. (1990). *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Kluwer Academic.
- (2002). *Totalidad e Infinito*. (6ª ed., D. E. Guillot, Trad.). Ed. Sígueme.
- Llano, Fernando H. (2018). *Homo Excelsior. Los Límites Ético Jurídicos del Transhumanismo*. Editorial Tirant lo Blanch.
- Maceiras, M. (1994). *Identidad y responsabilidad*. Discurso de apertura del curso académico. Universidad Complutense de Madrid
- Mullin, E. (2017, 13 de diciembre). Editar el ADN desde casa: la moda que podría convertirse en epidemia (T. Woods, Trad.). *MIT Technology Review*, Biotecnología. <https://www.technologyreview.es/s/9827/editar-el-adn-desde-casa-la-moda-que-podria-convertirse-en-epidemia>
- O.N.U. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 10 de diciembre de 1948, Preámbulo, considerandos nº1 y nº5, artículos nº1 y 2, resolución nº217 A (III).
- Postigo, E. (2016). Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y el mejoramiento humano. En A. Cortina y M. À. Serra (Coords.), *Humanidad: Desafíos éticos de las tecnologías emergentes* (pp. 223-246). Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno.
- (2010). Transhumanismo y posthumano: principios teóricos e implicaciones bioéticas, en *Medicina y ética: Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*, 21(1), 65-83.
- Quaresma, A. (2021). O problema mente-cérebro como um falso problema. *HUMAN REVIEW, Revista Internacional de Humanidades*, 10(1), 61-85. <https://doi.org/10.37467/gkarevhuman.v10.3002>.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil.
- Torralba, F. (2019). Mejoramiento humano, arquetipo y mimesis: consideraciones sobre el transhumanismo. En P. García Casas y A.R. Miñón Sáenz, (coords.), *La humildad del maestro: en homenaje a Urbano Ferrer* (pp. 452-468). Ed. Encuentro,
- Rodríguez Valls, F. (2017). *Orígenes del hombre: la singularidad del ser humano*. Ed. Biblioteca nueva.

Universidad Francisco de Vitoria. (2021, 26 de junio). <https://www.ufv.es/concluye-el-congreso-razon-abierta-sobre-transhumanismo-con-elena-postigo-directora-del-so-seguiremos-pensando-que-significa-ser-humanos-y-trabajando-sobre-transhumanismo-y-posthumani/>

Filmografía

- Andrew, N. (Director). (1997). *Gattaca*. [Película]. Columbia Pictures.
- Kubrick, S. (Director). (1968). *2001: A Space Odyssey*. [Película]. Metro-Goldwyn-Mayer.
- Levinson, B. (Director). (1998). *Sphere*. [Película]. Baltimore Pictures.
- Lucas, G. (Director). (1997). *Star Wars*. [Película]. Lucasfilm.
- Ridley, S. (Director). (1982). *Blade runner*. [Película]. Alcon Entertainment, Columbia Pictures.