



INTERROGANTES ABIERTOS POR EL POST-HUMANISMO Y LA ORIGINALIDAD PERSONAL

Questions Opened by Post-humanism and Personal Originality

JAVIER BARRACA MAIRAL

Universidad Rey Juan Carlos, España

KEYWORDS

*Transhumanism
Post-humanism
Questions
Dignity
Originality
Aesthetics
Creativity*

ABSTRACT

This text seeks to identify and group some of the most relevant questions posed by current transhumanism and its post-humanist drift. It reflects on its factual, ethical, legal, anthropological, and ontological questions. Its reductionisms are critically analyzed. The phenomenon is contrasted with the philosophical keys of originality, uniqueness, dignity, and creativity.

PALABRAS CLAVE

*Transhumanismo
Post-humanismo
Interrogantes
Dignidad
Originalidad
Estética
Creatividad*

RESUMEN

Este texto busca identificar y agrupar algunas de las preguntas más relevantes que plantean el transhumanismo actual y su deriva post-humanista. Se reflexiona en torno a sus interrogantes fácticos, éticos, jurídicos, antropológicos y ontológicos. Se analizan críticamente sus reduccionismos. Se contrasta el fenómeno con las claves filosóficas de la originalidad, la unicidad, la dignidad y la creatividad.

Recibido: 20/ 12 / 2021

Aceptado: 26/ 01 / 2022

El transhumanismo definido por la meta de la mejora

El transhumanismo actual constituye un fenómeno multifacético y complejo, en el que se da una pluralidad de orientaciones y enfoques (Postigo, 2016). Sin embargo, existe acaso un mínimo común denominador rastreable entre las diversas formas de concebirlo, y este puede hallarse en su recurrir a un concepto eje o fundamental: lo que los transhumanistas denominan «mejora» («*enhancement*») del ser humano. En concreto, esta mejora suele referirse, dentro de este marco, a las capacidades físicas y cognitivas humanas, y operarse a través de la aplicación a las personas de las tecnologías o procedimientos bio-tecnocientíficos. Ahora bien, tal como ha denunciado la penetrante reflexión a este respecto de Graciano González R. Arnáiz, resulta decisivo examinar qué implica el uso concreto, en cada caso, del término *mejora*, en este contexto (González, 2021, p. 4). Esto, pues existen mejoras de muy diverso tipo y, ante todo, hay que analizar qué sentido preciso se pretende dar a este vocablo. De este modo, nos encontramos desde el inicio ya con unas primeras preguntas, en las claves antropológica y ética, en este terreno, que pueden servir para rastrear el hilo del conjunto de cuestiones que nos plantean hoy tanto el transhumanismo como su derivada post-humanista. En definitiva: ¿qué comprenden por mejora los transhumanistas y quienes radicalizan en el post-humanismo sus postulados, y hasta qué punto lo es en verdad cuanto ellos propugnan? Hay presuntas mejoras que no siempre convienen, en su sentido integral, a la persona, y las hay lícitas o no, ética y jurídicamente. El citado autor, entre otras cosas, analiza pormenorizadamente cuáles juzga ética y jurídicamente buenas o convenientes y cuáles no, según sus distintas características, aspectos y tenores. Su afán por distinguir, por diferenciar moralmente, unas mejoras de otras, supone una reivindicación práctica de la prudencia ética y jurídica en el campo de estos novedosos desafíos, y a ella remitimos.

El anhelo de superar la naturaleza y el post-humanismo

El afán transhumanista en su alcance más radical no se contenta con la mera mejora humana, sino que pretende ir más allá de esta -aunque sea en cuanto a sus aspiraciones o ideales-, y apunta a una meta consistente en la superación de lo humano. Este tipo de transhumanismo extremo es el que puede denominarse con el vocablo *post-humanismo* en cuanto esta superación de lo humano constituye su horizonte final o su anhelo más hondo. A causa de esto, tras la consideración de las diferentes formas de entender el transhumanismo, consignadas por Elena Postigo, destacada experta en este terreno (Postigo, 2010), aquí definimos este transhumanismo radical o post-humanismo de una forma concreta: como un fenómeno socio-cultural y filosófico que busca promover, por medios científicos, tecnológicos, químicos, genéticos y cualesquiera otros, un supuesto bio-mejoramiento de los seres humanos, fundamentalmente operado en su inicio en lo físico o corpóreo de estos, orientado al horizonte de la superación de la misma naturaleza humana -o siquiera de la condición humana en cuanto tal-.

Según esto, la alteración de lo humano post-humanista buscaría no un cambio accidental o superficial, sino una transformación de dicha naturaleza o de la condición humana misma, y ello en lo fundamental. Esto es, incidiría en la base de tal dinamismo. Así, el sujeto post-humano constituiría un ser diferente del humano, de un rango superior al humano, por sus capacidades y su esencia. Sería, además, superior al transhumano, quien todavía estaría en camino hacia esta nueva realidad. Esto explica las reflexiones de Llano en torno a los complejos problemas sociales, morales e incluso jurídicos que plantearía la coexistencia de nuestra propia especie 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.

Antecedentes del trans y post-humanismo

Una nueva pregunta que procede formularse en este escenario es: ¿hay precedentes o huellas anteriores a nuestro tiempo del transhumanismo y post-humanismo, rastreables en otros momentos y sujetos del

pasado?; ¿son estos casos significativos y cabe, así, extraer enseñanzas relevantes de tales experiencias trans y post-humanistas más antiguas?

A este respecto, en el transhumanismo de carácter radical -tendente al post-humanismo- claramente resuenan ya ecos muy anteriores de la Historia, tal como ya Diéguez comentó en su precursora obra en el ámbito español sobre este fenómeno (Diéguez, 2017). Por ejemplo, cabe mencionar los emparentados con nociones como la del *super-hombre* nietzscheano y sus antecedentes, o con figuras literarias de la ciencia-ficción -tales como el engendro creado por el doctor Frankenstein, inspirado en ancestrales leyendas-, etc. Asimismo, deben recordarse a este propósito los antiguos mitos clásicos de criaturas como el Minotauro, o la constante idea de divinización de seres originariamente finitos -piénsese en el propio Hércules o Heracles-, o las frustradas historias de las aspiraciones y anhelos desmesurados de Prometeo, Dédalo, Ícaro, etc. Todos estos precursores del trans y post-humanismo pueden conducirnos, a su vez, a una nueva pregunta a su respecto: la del origen o causa últimos de este fenómeno. En definitiva: ¿de dónde procede la raíz misma del transhumanismo y post-humanismo actuales?, ¿cuál es su fuente más honda y, por tanto, qué es lo que los alienta e inspira?

En todo caso, estas resonancias revelan que, en parte, los sueños o las aspiraciones transhumanistas y post-humanistas son ya muy antiguas, y no constituyen una radical novedad. Ello, aunque -por supuesto- esto adquiera hoy matices, alcances y orientaciones inexplorados hasta la fecha. Desde su origen, los humanos han aspirado a mejorarse a sí mismos en su ser, e incluso han deseado superar los límites de su propia naturaleza. También, desde siempre, en esta clase de ensoñaciones y aventuras, la prudencia filosófica ha denunciado un patente orgullo, cierto querer ser como dioses o la tentación de la *hybris* de la tragedia greco-romana, y así muy severos riesgos, según enseñan los mitos y relatos respectivos. A este respecto, debe apreciarse la oportuna crítica a cierta desmesura o soberbia que cabe detectar en algunas de sus raíces o en el propio transhumanismo actual. Conviene, en este lugar, reivindicar el valor de la humildad, tal como ha hecho en este sentido el profesor Ernesto Baltar, al demandar al post-humanismo y transhumanismo actuales el que no incurran en arrogancias e infantilismos utópicos y rescaten en este campo la indispensable virtud de la prudencia (Baltar, 2020).

Preguntas fácticas y éticas respecto al transhumanismo y post-humanismo contemporáneos

Sin duda, cabe preguntarse si el propósito enunciado de superación de la naturaleza humana -a partir de ella misma- por otra superior resulta plausible y éticamente deseable. Así: ¿es factible operar esta superación de nuestra naturaleza en su raíz?, y ¿hasta qué punto resulta tal aspiración éticamente conveniente, justa y deseable? Desde luego, no todo el mundo está obligado a compartir el entusiasmo declarado por algunos, como E. Musk (con su proyecto *neuro-link*, orientado a vincular el cerebro humano a ingenios de la inteligencia artificial, a fin de ampliar enormemente las capacidades humanas) o el de Ray Kurzweil, el mesiánico ingeniero de Google (Kurzweil, 2005). Este último anuncia ya como inminente el advenimiento de una nueva especie, especie que fusiona naturaleza y técnica hasta alcanzar capacidades muy superiores a las humanas. En todo caso, enfrentar la pregunta acerca de la factibilidad técnica de esta aspiración exige consultar el criterio de los tecnólogos, así como resolver la cuestión en torno a la eticidad de ello, que demanda acudir a los expertos en bioética y a los filósofos morales. En realidad, en los dos terrenos enunciados, pueden plantearse muy diversas preguntas concretas y definidas. Se trata de cuestiones tanto prácticas como morales, a las que se suman las políticas, jurídicas, económicas, sociales, etc. Pensemos, como simple situación hipotética, que abre hacia estos interrogantes, en el tema de las cuestiones de justicia, desigualdad social y discriminación que implicaría el hecho de la coexistencia de seres biológica y técnicamente mejorados -o incluso superiores- junto a otros no alterados. ¿Cómo podría o debería reaccionar el Derecho ante semejante situación? ¿Ha de permitirlo, y esto dentro de qué márgenes o límites? ¿Qué mejoras o que alteraciones pueden admitirse? ¿Debe regularse jurídicamente este campo y en qué sentido, de acuerdo a qué claves de orientación precisas? Llano ha realizado ya pertinentes consideraciones, desde la Filosofía del Derecho, a algunos de estos asuntos (Llano, 2018).

Incluso aún más, cabe interrogarse acerca del propósito final de un transhumanismo extremo, como el que aboga por una superación del tenor caduco y mortal de la existencia humana o de la erradicación del envejecimiento y de las limitaciones físicas o corporales. Esto se pretende alcanzar a través de la transferencia de la identidad o subjetividad humanas a un soporte tecnológico de la llamada *inteligencia artificial* y a los procesos de *big-data*, o bien mediante la criogenización y la alteración genética ulterior encaminada a determinado mejoramiento biológico destinado al freno del deterioro corpóreo, o también gracias a la auto-edición genética cada día más desarrollada, etc. Pero ¿acaso estas situaciones son plausibles y deseables moralmente? En este sentido, Pinto se ha cuestionado, con una gran hondura, de la mano de Heidegger y otros, si ya el intento de dejar atrás mediante la tecnología nuestra «finitud encarnada» y abolir nuestra particular relación con la muerte no constituye una deshumanización, algo en cierto sentido cuestionable desde una ética de la autenticidad (Pinto, 2020, p. 58). Quizás, en el lenguaje de la filosofía actual, quepa traducir este interrogante moral a través de las nociones ético-antropológicas de vulnerabilidad y vocación; pues, ¿no recibimos ya con nuestro propio ser, inevitable y constitutivamente, todos los humanos una honda llamada o apelación, una vocación a lo humano mismo en lo vulnerable de nuestra naturaleza y la de nuestros semejantes? ¿No constituyen nuestra fragilidad y la conciencia de ella, en nosotros mismos y en nuestros prójimos, precisamente, un rasgo profundo de nuestra humanidad, de lo que nos define y califica como humanos y así como humanamente dignos, sujetos que asumen desde la humildad sus propios límites? (Barraca, 2019, pp. 143-152). También Joaquín Fernández Mateo se ha referido a este desafío al humanismo que opera el transhumanismo post-humanista, al trasladar el protagonismo de la Historia desde el hombre hasta la tecnología, con los riesgos que ello comporta (Fernández, 2021).

Preguntas acerca de los reduccionismos implícitos en el trans y post-humanismo actuales

Son numerosas y muy diversas las cuestiones de tipo crítico, rastreables a propósito del transhumanismo y el post-humanismo, que merecen verse consideradas. Algunas indagan en determinadas fronteras o límites que cabe trazar desde la perspectiva del cuestionamiento filosófico o reflexivo a este fenómeno. A este respecto, en el presente lugar, remitimos a un sintético trabajo de F. Torralba, que pone al descubierto algunos de los reduccionismos -materialistas y existencialistas extremos- que pueden advertirse en los postulados de cierto transhumanismo, comprendido desde el supuesto de un presunto mejoramiento (*enhancement*) de la esencia humana por medio de lo bio-físico (Torralba, 2019). Entre tales cuestiones, figura su reducción unidimensional materialista de las ricas nociones de mejora, perfectibilidad o felicidad humanas. ¿No simplifican demasiado el afán trans y post-humanista la complejidad y la riqueza propias de lo humano? ¿Pensar que el mejorarnos física y psíquicamente nos abre la puerta de la felicidad no representa una visión demasiado materialista o reductora? ¿Dónde queda, en todo ello, al obrar de este modo, la dimensión espiritual de lo humano?

Este mismo autor desvela cómo el mejoramiento transhumanista puede incidir peligrosamente en una realidad fundamental: la identidad humana. Esto, debido a que el yo y la corporeidad se hallan íntimamente enlazados en nuestro ser, de aquí que la alteración de nuestra subjetividad, por ejemplo, a través de la memoria y el recuerdo, afecten a la posibilidad misma de la justicia y del acto del perdonar y, así, a nuestra relacionalidad. Ello nos conduce a una nueva cuestión, la que sigue: ¿no resulta al menos arriesgado jugar con nuestra identidad humana por medio de estas alteraciones bio-tecnológicas en nuestro ser?

Asimismo, el autor mencionado ha revelado que el transhumanismo del mejoramiento en su sentido más radical conecta con un existencialismo extremo, un existencialismo ya no humanista, sino post-humanista. En esta clase concreta de existencialismo a ultranza, se propone una escisión radical y errónea entre la esencia o naturaleza y la existencia humana. Esto, dado que se concibe la libertad como una realidad tan poderosa que rompe la potencia implícita de nuestra naturaleza intrínseca y que se revela como un principio superior, principio que precede a la propia esencia humana, al modo de cierto existencialismo sartriano. Sin embargo, expresado esto en forma de pregunta: ¿puede la libertad del hombre quebrar la esencia humana, abolirla, superarla?

Por otro lado, encontramos también interrogantes claramente relativos a determinados reduccionismos éticos en el trans y post-humanismo actuales. Así, ¿no incurrir en una moralidad de lo instrumental o consecuencialista, donde lo único valioso se halla en lograr alcanzar los fines o metas propuestas? ¿Acaso no simplifican lo ético con su ilegítimo justificar moralmente cualquier medio en orden a un fin determinado (el de la hipotética mejora humana)? ¿No contradicen las bases morales mismas con su recurso a cualesquiera caminos en orden a alcanzar los deseos? ¿No parecen querer situarse, con lo radical de su pretensión y de sus métodos, más allá del bien y del mal?

Junto a todos estos asuntos, se sitúa el de la eticidad o moralidad de un supuesto mejoramiento moral – o ético- del sujeto, aun voluntario en su origen, realizado a través de recursos bioquímicos u otros, como los productos favorecedores de la empatía o los inhibidores de ciertas conductas violentas o actitudes agresivas de modo automático o mecánico. Ahora bien, a nuestro juicio, cabe preguntarse a este respecto: ¿hay, aquí, en sentido propio mejoramiento moral de la persona, cuando solo se logran efectos en la conducta a través de productos químicos o afectando técnicamente al cerebro y la neurología humana? ¿Acaso la mejora o progreso éticos auténticos no requieren que sea el propio sujeto quien, en cierto grado y sentido, interiorice el valor moral, oriente su personal participación o adhesión interna hacia el bien moral, y se comprometa desde su libertad-responsabilidad con sus actos? La verdadera mejora ética parece que no puede, en suma, proceder de la química o de la bio-tecnología.

Al tiempo, en conexión con todo lo precedente, advertimos que también cabe cuestionar la justificación de las teorías o prácticas transhumanistas a través de un enfoque ético por completo individualista y autonomista de lo moral, dado que los humanos constituimos seres sociales y relacionales en un sentido fundamental. ¿Debe, entonces, el individuo decidirlo todo, en este terreno, por sí solo y en función de sí mismo? ¿No equivale la radicalidad excluyente de este enfoque a la del extremo opuesto, en el que son únicamente los otros quienes, al modo eugenésico, resuelven quién y en qué ha de mejorar biológicamente un sujeto sin contar con la postura ajena? De esta forma, aquí se discrepa de la argumentación ética realizada por determinadas asociaciones y personas transhumanistas acerca de que su único límite moral estriba en operar sus transformaciones sobre sí mismas y no sobre otros, pues cabe estimar que todos debemos velar por el bien común, y que este y el bien personal están además íntimamente entrelazados. Este solo límite ético a las prácticas transhumanistas, por ejemplo, lo ha defendido Manuel De Aguas, artista transhumanista catalán, activista *cyborg* transespecie, que se ha implantado en el cráneo dos aletas, que amplían sus capacidades sensoriales climáticas, y quien ya no se considera incluido del todo en la definición de humano (Hernández, 2020).

También, cabe cuestionar la aseveración de que quienes se niegan a participar del empeño transhumanista representan unos mediocres morales, enemigos del progreso y la felicidad humanos. O, por decirlo otra vez en la forma de una nueva pregunta: ¿es que quienes no comparten las concepciones trans y post-humanistas constituyen, simplemente por esto, seres peores, inferiores, incluso perjudiciales para sí mismos y los demás, en relación con los partidarios del trans y post-humanismo?

¿Un límite infranqueable para el trans y post-humanismo?

Otra cuestión importante, que merece reflexión, consiste en examinar qué ocurriría con la dignidad personal en caso de realizarse las hipótesis trans y post-humanista, si estas tuvieran éxito. Es decir, ¿qué sucedería con nuestra dignidad si se diera, tal como proponen el transhumanismo y post-humanismo, un paso efectivo a lo ya no humano por parte del sujeto personal? A este propósito, cabe advertir que resulta procedente el cuestionar la viabilidad misma de dicho tránsito, ya que no parece que el ser humano pueda dejar de ser humano, al menos del todo, de alguna manera. Ahora bien, desde la perspectiva filosófica, sí cabe analizar esta hipótesis en cuanto tal, a fin de derivar de ella las consecuencias que esto tendría y aprehender de esta manera sus implicaciones. Entonces, ¿si el ser humano consiguiera dejar atrás su naturaleza racional, subsistiría o no su dignidad de persona, su valor de sujeto irreplicable y único?

Esta pregunta versa, por tanto, en torno a la anhelada superación o abandono por parte del post-humano de la naturaleza o esencia racional y las connotaciones de este supuesto con la dignidad. Es decir, acaso con respecto al animal racional, según la definición clásica aristotélica del ser humano, el post-

humanismo supondría tal vez un dejar atrás el ser animales, una superación de la animalidad y, asimismo, un distanciamiento de la relación hasta ahora establecida entre la mente y la corporalidad característicamente humana (por ejemplo, convirtiéndonos en seres artificiales, *cyborgs* o humanoides mecánicos, etc.). Pero lo que inquieta ahora, aquí, no radica en tal hecho, sino en plantearnos si la pérdida de la condición misma de ser racional, el abandonar nuestra racionalidad, comportaría el extravío de la dignidad.

En principio, habrá quien presuponga que, en el hipotético caso de no ser ya plenamente racionales, se extraviaría también el ser personas y, con ello, la dignidad personal. Sin embargo, ¿es necesariamente así? ¿O cabe el no ser racional en sentido propio y, sin embargo, continuar siendo persona y digno? ¿Hay personas que no sean racionales? Estas preguntas no constituyen una radical novedad filosófica, como se sabe, pues ya mucho antes diversos filósofos han postulado que existen sujetos personales no humanos, como las personas divinas o los seres angélicos, tal como expone Tomás de Aquino, a pesar de que estos no deban calificarse como racionales en sentido propio o estricto (Forment, 1998). Ahora bien, en cambio, ser persona implica siempre el constituir un sujeto inteligente, puesto que así se define a la persona, aunque el tipo de inteligencia concreta de tal ser se diferencie de la racional o discursiva (es decir, de la inteligencia en el tiempo que se inicia a partir de la sensibilidad corporal orgánica). Así pues, si la naturaleza humana se abandonara, decaería el hecho de nuestro constituir sujetos racionales, si bien esto no comporta el que dejáramos necesariamente de ser inteligentes en el sentido amplio de esta expresión. Mas, entonces, superada la racionalidad: ¿terminaría o no toda dignidad personal en el sujeto? A este respecto, conviene explorar otras dimensiones de la dignidad personal, aparte de la de la racionalidad. Esto es, la dignidad personal no conecta solo con la racionalidad, sino que abre al ser humano a otros muchos aspectos y dimensiones, presentes en su ser, y estos rasgos o propiedades emparentan estrechamente con la dignidad.

De la racionalidad a la interioridad o intimidad personales

Lo racional se ha descrito tradicionalmente, en cuanto a sus capacidades singulares o específicas más hondas, a través de rasgos como la reflexión completa o auto-conciencia presente en un ser corpóreo de carne, y la apertura a la verdad del ser a través de la abstracción a partir de lo captado sensiblemente. También, a través de la peculiar unión que se da entre la mente y la corporeidad humanas (Quaresma, 2021) y sus propiedades o facultades. De aquí, el que se haya definido tradicionalmente al sujeto racional como aquel ser corpóreo dotado de inteligencia y de voluntad; esto, dado su constituir una persona corpórea (Barraca, 2018). Últimamente, se ha generalizado el señalar su estar provisto de una sensibilidad afectiva característica, que supera la simple emoción, elevándola desde la propia subjetividad, y que se integra en la noción de la inteligencia-sentiente o inteligencia-emocional. Junto a todo esto, se ha distinguido al humano de cualquier otro animal a través de la noción de lo simbólico, de su peculiar vínculo con la cultura, de su admirable creatividad y así de su singular relación con la libertad (Barraca, 2018). Ahora bien, en cualquier caso, no son estas características concretas en sí mismas, en cuanto potencias o acciones desplegadas o movimientos, ni su pura presencia en un ser, lo que convierten al humano en persona, según lo ya recordado. Ni el ser divino ni el angelical -como ya se ha consignado explicó Tomás de Aquino- son racionales en sentido estricto, ni corpóreo-espirituales, ni poseen inteligencia-emocional al modo humano, ni precisan de lo simbólico o de lo cultural; y, sin embargo, se trata, de acuerdo con la filosofía perenne, de sujetos netamente personales. Así, cabe preguntarse por el ser persona de sujetos no humanos. Por ejemplo, si finalmente halláramos alguno en nuestro universo, ¿sería o no persona tal sujeto inteligente extra-terrestre, no propiamente humano? La respuesta derivada en tal caso debería resultar afirmativa *a priori*. ¿Pero un ser inteligente que no contara con un cuerpo de carne constituiría, entonces, alguien dotado de dignidad personal? Nótese que esta cuestión integra en su seno a toda forma de inteligencia posible, ya sea natural o artificial.

En realidad, más allá de cualquier tentación de naturalismo, esencialismo o especismo (Rodríguez Valls, 2017), cabe preguntar si el núcleo más profundo de la persona no tiene que ver con cierta interioridad e intimidad, con cierto adentro, en el lenguaje orteguiano, que suelen atribuirse al sujeto personal. Quizás es en esa profundidad u hondura que se abre, como una herida, en la sensibilidad y

responsabilidad hacia el otro en su vulnerabilidad -huella insondable de una alteridad radical –de acuerdo con Lévinas-, donde se halla el origen más genuino de la dignidad humana (Lévinas, 1987). En este lugar sin lugar que constituye la clave de lo humano, de acuerdo con Lévinas, resuena inagotable el eco del valor personal, que no es efecto de la pura inteligencia ni de la voluntad ni de la afectividad, sino de la llamada inextinguible y exigente del Bien, en la forma de solicitud, responsabilidad y bondad, en la relación con el otro, con los otros, al modo de una vocación inefable que me revela como sujeto al tiempo que me constituye en alguien irremplazable y único, insustituible e imprescindible. Así, este precioso dato del incomparable valor de la persona, considerado por la reflexión filosófica universal, cobra, hoy, una importancia y actualidad singulares. Esto, al enfrentarnos a situaciones e inquietudes tan desafiantes como las del transhumanismo, el eco-latrismo o adoración del medio e, incluso, el post-humanismo. Mas, recobrar la memoria de esta enseñanza de la sabiduría secular, en el pensamiento y el contexto filosófico actuales, requiere trasladarla en un lenguaje que, de nuevo, reabra la crítica del esencialismo y naturalismo, sin perder nunca de vista por ello el sentido humanista o personal del sujeto, su inderogable unicidad. Esto es lo que realiza, con su característica y sugerente forma de expresión, como se ha mencionado ya, el a menudo enigmático pensar de Emmanuel Lévinas, que en este lugar constituye una referencia permanente, y cuya introducción debemos en España a Graciano González R. Arnáiz, entre otros estudiosos (González, 1988). Así lo muestra, sintéticamente, el fragmento que reproducimos a continuación: «La esencia pretende recubrir y recobrar toda excepción, sea la negatividad, la aniquilación y, ya desde Platón, el no-ser, el cual es en cierto sentido. Habrá que mostrar ya desde ahora que la excepción de 'lo otro que el ser' – más allá del no-ser – significa la subjetividad o la humanidad, el sí mismo» (Lévinas, 1987, p. 51).

Sobre el valor de la naturaleza humana y la raíz más honda del ser personal

Las reflexiones expuestas en el apartado anterior no se oponen a una vindicación adecuada de la naturaleza y de lo natural, y con ello de la animalidad racional en el caso humano. Toda persona lo es según alguna naturaleza concreta. Así, no hay persona humana sin naturaleza humana. De hecho, ser y naturaleza son ambos co-principios del ente, que se interpelan y requieren recíprocamente, en la metafísica clásica. Todo ente lo es participando de alguna naturaleza. Así, de acuerdo con lo enseñado por la filosofía perenne, en el marco de los entes o seres finitos, la esencia o naturaleza a la par recibe o acoge y limita el acto de ser de estos. De manera que lo aquí indicado, por tanto, sólo matiza y corrige determinados excesos del esencialismo y naturalismo, claramente abusivos, que pretenden reducir cualquier ente –incluida la persona- a su esencia o naturaleza.

Sin embargo, pese a la puntualización precedente, según la tradición enunciada, no es propiamente la naturaleza de animales-rationales la que nos hace personas, sino una nota muy íntima y nuclear la que nos constituye en tales. Se trata, ante todo y de modo prevalente, del ser, no de la esencia, aunque este se dé inseparable de esta; en definitiva, de nuestro acto irreplicable y único de ser quienes somos, en la terminología tomista, según la interpretación de Capreolo acerca del verdadero constitutivo formal de la persona (Forment, 1994, p. 685). Pero: ¿qué significa afirmar que es el ser propio o el acto mismo de ser lo que inviste formalmente del rango personal, o mejor, de persona, a un sujeto? Lo anterior equivale, en otras palabras, sencillamente, a comprender que la persona nunca constituye solo algo, un ente cualquiera que participe de cierta esencia o naturaleza, y así una simple cosa u objeto, en cuanto pasivo receptáculo de modificaciones de uno u otro tipo, al que los cambios puedan alterar radicalmente en su forma de ser. El ser personal es, de acuerdo a lo anterior, un sujeto máximamente uno –único- y singular, en acto, por cuanto toda y cada persona constituye, en efecto, un sujeto irreductible a sus elementos y transformaciones (no un objeto). Se trata de alguien, no de algo, tal como el expresivo título de la conocida obra de Spaemann refleja: *Personas. Acerca de la diferencia entre «algo» y «alguien»* (Spaemann, 2000).

A la hora de pensar, aquí, acerca de la causa de esta matización clave para la dignidad personal, no vamos en este momento a detenernos en torno a la clásica distinción entre el constitutivo formal y el material de la persona, planteada a lo largo de la Historia del pensamiento. Sólo propondremos, en un

lenguaje acaso más actual y de aliento personalista, que acaso la raíz de la persona está en la vocación (Barraca, 2003) más honda con la que esta adviene al ser: la vocación a la relación y la unidad, al encuentro inter-personal (López Quintás, 2003). Esta vocación de la persona no es otra, en este marco, que la de su propio ser quien es, la de su ser persona. Es la vocación que cabe referir como la llamada o apelación originaria al encuentro de un ser único, incomparable, irreplicable, irremplazable e insustituible; es decir, con otra persona. Todas estas notas o rasgos acompañan, según Lévinas, al sujeto personal en su mismo fundamento. Esta apelación o vocación, radicalmente personal, inextinguible e inexcusable, se halla presente en el rostro de toda y de cada persona, en términos levinasianos (Lévinas, 1993). Además, conecta con la dimensión no de lo material sino de lo espiritual, incluso de la huella de lo más alto, latente en los sujetos personales. O, de otro modo, lo personal, en estas coordenadas filosóficas, remite a un fondo de misterio, a un interrogante que involucra al propio sujeto que se pregunta, a cierto arcano situado más allá de la mera reducción de todo lo real a lo visible o a lo material, tal como apuntó Marías (Marías, 1997). Esto resulta clave en orden a la unicidad presente en cada sujeto personal, y he aquí, en definitiva, acaso la raíz más honda de la dignidad de la persona. Por tanto, aunque dejáramos atrás la naturaleza racional, aunque nos auto-transformásemos en sujetos que participaran en otra naturaleza, según el estilo de pensar lo humano que se acaba de exponer, no parece que ello comportase el que perdiéramos nuestra dignidad como personas. La dignidad personal derivaría en cambio de un fundamento irrenunciable, que convierte al sujeto en alguien único e incomparable.

La creatividad u originalidad de la persona como clave de la dignidad

Tras lo expuesto, llega el momento de señalar que el ser y la vocación personal, aquí descritos, conllevan manifestaciones muy diferentes, tienen lugar a través de muy distintos aspectos. Entre ellos, los ligados a la inteligencia, al lenguaje y a la responsabilidad personal han revestido siempre, secularmente, una particular relevancia a ojos de los filósofos y científicos. Históricamente, se ha cifrado en ellos el núcleo de la manifestación de este valor de lo personal. Sin embargo, junto a todos los mencionados, aquí, invitamos a considerar también un rasgo que testimonia ejemplar y elocuentemente este incomparable valor: se trata de la creatividad y de la singular originalidad presentes en el sujeto personal (Barraca, 2017).

Lo creativo del ser humano constituye una clave diferencial fundamental de este con respecto a otros seres del mundo. Sin embargo, con creatividad personal aquí aludimos no a esta prodigiosa y manifiesta capacidad innovadora, artística y aun relacional, presente en los sujetos humanos. A lo que queremos referirnos no es, en cambio, sino a la expresión creativa, incluso estética, más profunda de toda persona. Esta expresión estética primordial deriva de su originalidad más honda, la que se manifiesta en y desde su ser. Toda persona supone, por su propio y en su mismo ser, una creatividad incomparable, por cuanto implica e introduce en la existencia una novedad radical e irreductible, ya que no hay otro ser idéntico o semejante a ella. Las personas, para ir al centro del asunto, manifiestan y se manifiestan ellas mismas en cuanto genuinamente originales, irreplicables, por medio de esta creatividad fundamental, comportada por la integridad de su propio e incomparable ser, en su más honda significación. Ahora bien, adviértase que por esta creatividad entendemos la expresión de una forma de valor estético o formal en la que se hace presente la más profunda unicidad e irreplicabilidad del sujeto. Hemos aquí, pues, ante la forma, desnuda y elocuente, que llama o apela desde este inmarcesible orden de lo personal. No se indica con ello que una planta, animal o mineral no comuniquen, de un modo u otro, belleza, por ejemplo. Ni se alude con esto al que un sujeto humano posea y actualice su creatividad, o exprese valores estéticos en sus diversas dimensiones y realizaciones. Lo que se desea apuntar reside, ahora, tan solo, en una forma de comprender la creatividad humana en su más hondo sentido, pues si bien es cierto que los humanos creamos a partir de lo que ya existe, en nuestro ser de personas se refleja y expresa también una cima inigualable de la creatividad, ya que cada uno de nosotros implica una novedad radical, la existencia subjetiva, la de sujetos únicos e incomparables en nuestro propio ser. Así, cada cual manifiesta, simplemente existiendo, como toda persona, una creatividad radical revelada por y a partir de la subjetividad personal.

Ahora bien, esta incomparable creatividad, con resonancias estéticas, no consistiría, de acuerdo a lo precedente, en otra cosa más que en la manifestación del propio ser único en cuanto forma captable por otra persona. En definitiva: no habría, según esto, mayor creatividad, también en cierto sentido estético,

que aquella manifestación en la que toda y cada persona expresa su propio e irrepetible ser de persona, su unicidad, su originalidad y, consiguientemente, su valor irremplazable de persona. Esta creatividad puede ser denominada *estética*, a través de cierto significado más pleno de este término. Según ello, aquí, lo estético se muestra en su connotación más humanizadora, ante las tendencias cosificadoras, mecanicistas y deshumanizadoras que cabe advertir en nuestro tiempo y en algunas de sus derivaciones filosóficas y socio-culturales. Se trata de lo estético en un alcance muy peculiar, no simplemente sensitivo ni puramente formal, sino como expresión integradora de un ser personal, valioso en sí mismo, que manifiesta una subjetividad plena, interpeladora de sentido, con su inimitable carga de unicidad y de honda creatividad. Así, en parte, esto se vincula con la reivindicación de una estética más profunda, vinculada a la belleza como trascendental y, a la par, a su encarnación en el mundo, rastreable contemporáneamente en la reflexión de U. von Balthasar (Balthasar, 1985) y López Quintás (López Quintás, 1987). Esta manera de contemplar lo estético ya se ha planteado por otros autores como una vía para la crítica filosófica de la entronización de lo tecnológico y del transhumanismo, tal como revela Joaquín Fernández Mateo en sus fecundos trabajos de antropología estética a este respecto (Fernández Mateo, 2021).

Creatividad no equivale, pues, en esta perspectiva, solo a pericia en la comunicación de un valor estético, a través de una obra o realización externa. La creatividad estética personal, también puede entenderse en su significado más nuclear. Esto es, como la creatividad manifestada en y por nuestro mismo e irrepetible ser de personas, por el desnudo hecho de ser quienes somos: sujetos personales y, así, radicalmente originales e irremplazables en nuestro valor (Kentenich, 2008). Es nuestra originalidad más honda, la de nuestro ser personas, de acuerdo a esta peculiar óptica, la que brota de nuestra raíz ontológica, aquella que puede expresar una creatividad más intensa y fecunda, la que revela un valor estético más alto. Nada hay más expresivo, más apofántico, más manifestativo y elocuente, en esta lectura de lo antropológico, que nuestra unicidad y originalidad de personas y, por esto, nada refleja mejor nuestra dignidad. No es, pues, nuestro aspecto externo, nuestra exterioridad, ni nuestra comunicación estética formal lo que encarna con mayor vigor la cima de nuestra expresividad, sino nuestro propio ser de personas. Bajo una u otra alteración, accidental o no, transhumanista o post-humanista incluso, desde una u otra naturaleza, inevitablemente, en cuanto la persona es persona, siempre revela su ser de persona; esto es, su originalidad y dignidad características. Ello, incluso si se ve tratada por otros como un instrumento o cosa, y aunque tal cosificación se presente ya en a su mismo origen o generación. De modo que, en síntesis, de los planteamientos expuestos cabría concluir que, aun cuando se generase al sujeto humano mediante procesos bio-tecnológicos de una u otra clase (hasta incluso, por ejemplo, engendrar gemelos o clones de humanos a fin de disponer de estos como meros reservorios de material orgánico compatible), o según cualesquiera otros procedimientos orientados por la intención declarada de producir o fabricar al ser humano para servirse del mismo cual de un objeto, mediante técnicas de reproducción artificial, dicho sujeto, a pesar de todo, sería una persona, alguien dotado de dignidad personal (Trabalza, 2019). Nos hallaríamos, en resumen, ante alguien acreedor del trato de persona.

Conclusiones

Se han examinado, en este lugar, diversas cuestiones que plantean el trans y post-humanismo actuales. Entre ellas, se hallan preguntas concernientes a su origen o inspiración, a su carácter o tenor, a su alcance y efectos, etc. Además, se han cuestionado su viabilidad, su moralidad y lo conflictivo o polémico de algunas de sus implicaciones antropológicas, jurídicas y sociales, así como los reduccionismos en los que incurren algunos de sus postulados. Todos estos interrogantes nos han conducido, por fin, a la pregunta acerca de la situación de la dignidad humana y personal en medio de tales transformaciones y alteraciones.

Ahora bien, se ha advertido que acaso no puede, en síntesis, darse alteración de la naturaleza humana, sea la que sea, que consiga extirparnos nuestro ser y vocación de personas. He aquí la posible frontera última, insuperable e invencible, para cualquier transhumanismo o post-humanismo, hipotético o real, que se postule o lleve a cabo. Seremos únicos, cabe pensar, advenga lo que advenga a nuestra existencia,

suceda lo que suceda en nuestra forma humana característica, nos transformemos en una u otra dirección. Esto, pues nuestro núcleo más íntimo y remoto se halla en nuestro ser propio, en lo más medular de este, que se describe como el latido de lo más profundo de esa llamada a ser, que nos constituye en cuanto personas desde nuestro origen mismo: nuestra vocación a ser personas.

La persona podrá o no crear realidades estéticas valiosas fuera de sí, pero no parece que logre escindir de sí misma su representar, vocacional y hasta estéticamente, en el alcance más profundo de este término, lo radicalmente creativo de su propia persona: su originalidad y unicidad incomparables. Ello, por cuanto estas realidades constituyen dimensiones indivisibles e inseparables del propio ser personal. Este tenor personal, inseparable de su ser, en este planteamiento, persiste incluso en las situaciones en las que el sujeto personal se ve cosificado -tratado, por otro o por sí, como si fuera una mera cosa, un objeto de dominación-, o al ser reducido desde una razón instrumental y utilitaria. Así, por ejemplo, ello sucedería aun en caso de manipulaciones aberrantes o de violaciones extremas de su dignidad personal. En suma, aunque se actúe en relación a una persona como si no lo fuera, como si no estuviera revestida de la dignidad correspondiente, no por ello esta extravía por esto su característico ser.

Referencias

- Baltar, E. (16 de octubre de 2020). El poshumanismo en la UCI de la realidad. *Telos*, 114, 85-89. <https://telos.fundaciontelefonica.com/wp-content/uploads/2020/10/telos-114-analisis-baltar-poshumanismo.pdf>
- Balthasar, U. V. (1985). *Gloria: una estética teológica 1. Percepción de la forma*. Ediciones Encuentro.
- Barraca, J. (2003). *Vocación y persona*. Unión Editorial.
- Barraca, J. (2017). *Originalidad e identidad personal: claves antropológicas frente a la masificación*, Ed. San Pablo, colección Frontera nº23.
- Barraca, J. (2018). *Aportaciones a una antropología de la unicidad*. Ed. Dykinson.
- Barraca, J. (2019). El ser humano como sujeto vulnerable. En E. A. Ferré (Coord.) y A. Roldán Martínez (Dir.), *La persona en el S. XXI: una visión desde el derecho* (pp. 143-152). Thomson Reuters Aranzadi, colección Estudios.
- 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>
- Fernández Mateo, J. (2021). La técnica es el nuevo sujeto de la historia: posthumanismo tecnológico y el crepúsculo de lo humano. *Revista Iberoamericana de Bioética*, 16, 01-15. DOI: 10.14422/rib.i16.y2021.004.
- Forment, E. (1994). La persona humana. En A. Lobato (Coord.), *El hombre en cuerpo y alma* (Tratado III, p. 685). Edicep.
- Forment, E. (1998). *Id a Tomás*. Ed. Fundación Gratis Date.
- González, R. y Arnáiz, G. (1988). *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética*. Ed. Cincel.
- González, R. y Arnáiz, G. (2021). *Bioética y Biopolítica. Aproximaciones desde el Trans/posthumanismo*. Ed. Comares.
- Hernández Otaño, C. (4 de diciembre de 2020). Se implantó aletas en el cráneo para experimentar nuevos sentidos: “No me considero 100% humano”. *Infobae Sociedad*. <https://www.infobae.com/sociedad/2020/12/04/se-implanto-dos-aletas-en-el-craneo-para-experimentar-nuevos-sentidos-no-me-considero-100-humano/>. (Consultado el 11-1-2021).
- Kentenich, J. (2008). *Textos pedagógicos*, Ed. Nueva Patris.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near*. Penguin.
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre* (G. González R.-Arnáiz, Trad.). Ed. Caparrós.
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (A. Pintor Ramos, Trad.). Sígueme.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito* (6ª ed.) (D. E. Guillot, Trad.). Sígueme.
- López Quintás, A. (1987). *Estética de la creatividad*. PPU.
- López Quintás, A. (2003). *La cultura y el sentido de la vida*. Rialp.
- Llano, Fernando H. (2018). *Homo Excelsior. Los Límites Ético Jurídicos del Transhumanismo*. Editorial Tirant lo Blanch.
- Marías, J. (1997). *Persona*. Alianza.
- Pinto, J. A. (2020). *El Derecho ante los retos de la inteligencia artificial: marco ético y jurídico*. Ed. Edisofer.
- 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.
- Postigo, E. (2010). Transhumanismo y posthumano: principios teóricos e implicaciones bioéticas. *Medicina y ética: Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*, 21(1), 65-83.
- Quaresma, A. (2021). O problema mente-cerebro como um falso problema. *HUMAN REVIEW. Revista Internacional de Humanidades*, 10(1), 61-85. <https://doi.org/10.37467/gkarevhuman.v10.3002>.
- Rodríguez Valls, F. (2017). *Orígenes del hombre: la singularidad del ser humano*. Ed. Biblioteca nueva.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la diferencia entre “algo” y “alguien”*. Eunsa.

- 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.
- Trabalza, de F. (2019). Redefinir las fronteras de la contingencia: la disolución de la naturaleza humana y la nueva antropología del generar. *Bajo Palabra: revista de Filosofía*, época II, nº22, 203-220. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.010>.