

¿Qué significa crecer como persona? Una crítica antropológico-personalista al olvido transhumanista del “quién” humano

*What does it mean to grow as a person?
An anthropological-personalist critique
on the transhumanist oblivion over the human “who”*

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO*

Resumen: Este estudio pretende interpretar críticamente una relevante afirmación de Nick Bostrom acerca de la trascendencia antropológica del proyecto transhumanista: “buscamos un crecimiento personal más allá de las limitaciones biológicas del presente”. Para ello nos fijamos, en primer lugar, en la cuestión que parece quedar al margen de la operación transhumanista de mejora y, sobre todo, de futura inmortalización tecnocientífica de la biología humana: ¿quién es el que trascenderá la biología? En segundo lugar, partiendo de la primera definición filosófica del hombre como ser personal, tomamos esa cuestión marginal para el transhumanismo como aquella que, en último término, concede su verdadero *logos* o razón de ser a la identidad del hombre como totalidad de sentido que es y se desarrolla en el mundo al modo humano.

Palabras clave: Crecimiento personal, Transhumanismo, Nick Bostrom, mortalidad biológica, antropología filosófica, personalismo

Abstract: This study aims to critically interpret a relevant statement by Nick Bostrom about the anthropological significance of the Transhumanist Project: “We seek personal growth beyond our current biological limitations”. In order to do this, we focus, first, on the question that seems to be left out of transhumanist enhancement operation and, above all, of future techno-scientific immortalization of human biology: Who is the one who will transcend biology? So, secondly, starting from the very first philosophical definition of Man as a Personal Being, we take this marginal question for Transhumanism as the one that, in the final analysis, grants its true *logos* or reason for Being to the identity of Man as a Totality of Meaning that it's and grows up in the world in a human way.

* Universidad Pontificia de México. E-mail: jmkbite@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-3738-5149

Keywords: Personal Growth, Transhumanism, Nick Bostrom, Biological Mortality, Philosophical Anthropology, Personalism.

Recibido: 30/03/2022

Aceptado: 05/05/2022

1. Marco y propósito

El pasado 28 de marzo de 2020 un nutrido grupo de académicos, fundamentalmente italianos, dieron a conocer en el Manifiesto “Persona al centro” las líneas programáticas que inspiran la creación de una nueva *Associazione per la filosofia della persona*. El Manifiesto –que viene acompañado de más de una cincuentena de pequeños estudios– se asienta en el convencimiento del valor perenne (teorético y práctico) de la idea de persona en su condición de “concepto fundamental de la cultura filosófica y jurídica occidental”. En este sentido, la idea de persona se revela como “prospectiva de prospectivas”, y sigue resultando apropiada hoy su proposición a modo de “imaginario-guía y, por tanto, como utopía concreta que puede *realizar* y *plasmarse* una nueva construcción histórica”; y, más en concreto, “un renovado humanismo que haga frente a los desafíos del posthumanismo y el transhumanismo”¹. Porque, en efecto, “la revolución tecnocientífica, con las neurociencias como eje, y los escenarios abiertos por la inteligencia artificial y los desarrollos de las nuevas tecnologías en todos los campos del quehacer humano”, está operando un profundo cambio en lo que hasta no hace mucho tiempo se entendía por “identidad de la persona humana en sus caracteres irreducibles de unicidad, libertad y dignidad”. De manera que una renovada “hermenéutica de la persona” puede contribuir extraordinariamente a comprender la naturaleza humana integrando “todos sus componentes indivisibles (conciencia, intelecto, cuerpo, voluntad)”².

Pues bien, este trabajo se concentra en el potencial que alberga este concepto antropológico para operar un discernimiento crítico de uno de los principales objetivos (al menos el más publicitado) que se marca el

¹ C. CALTAGIRONE (ed.), *Persone, parole, incontri. Itinerari per una filosofia della persona*, Mimesis, Milano 2021, pp. 371-372.

² *Ibid.*, p. 373.

conocido como proyecto transhumanista³. Porque, en efecto, el transhumanismo se presenta como un programa civilizatorio que anticipa que la vida humana podría desarrollar finalmente tanto el valor de su propio sentido como el potencial de su capacidad transformadora de lo real quedando desligada por medio de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas de las condiciones materiales que la constriñen: su dolorosa decadencia por envejecimiento (y, en última instancia, su destino mortal), sus grandes limitaciones cognitivas, su restricción a la vida en el planeta Tierra, etc. La paulatina superación de estas limitaciones no constituiría sino un primer paso hacia el logro de una mejor y más perfeccionada realización de la autoconciencia del hombre como centro normativo de todo futuro desarrollo histórico de la humanidad: no solo en el orden de la racionalidad científica y la vida sociopolítica, sino también en el de la existencia moral.

Ahora bien, en el mismo momento en que los avances imparables de las ciencias naturales –y en particular de sus aplicaciones en forma de biotecnologías parecen poner la realización de este objetivo al alcance de la mano–, nos asaltan en primer lugar serias dudas sobre el verdadero grado del conocimiento que poseemos acerca del *hecho* de nuestra proce-

³ Existe en la actualidad un amplio debate académico en torno a la distinción que es necesario hacer entre los diversos planteamientos, de tipo teórico y metodológico, en favor de un mundo *posthumano*. En estas páginas vamos a considerar genéricamente el transhumanismo como el proyecto de civilización que prevé renovar y mejorar continuamente la vida del hombre en todos sus aspectos; para ello fija su atención fundamentalmente en la creciente evolución de la tecnología y su potencial para revertir las limitaciones de la vida humana y redimensionar sus capacidades latentes y aún no plenamente desarrolladas: físicas, psico-cognitivas, intelectivas, morales, sociopolíticas, etc. En cambio, el posthumanismo empieza a perfilarse como una teoría del futuro humano más atenta a una redefinición filosófica de la espiritualidad humana partiendo de la importancia que tienen para su comprensión las alteridades olvidadas o negadas por el humanismo antropocéntrico de cuño cartesiano: ya se trate de alteridades humanas (entre otras, las relacionadas con la corporeidad y su condición afectivo-sexual, la feminidad, la raza, la etnia, la cultura religiosa, etc.), o de las no humanas que representan el animal y la máquina frente a cualquier prejuicio tecnofóbico o etológico. Si el proyecto transhumanista se vale de instrumentos tecnológicos para anunciar un “futuro humano” partiendo de la superación de las principales limitaciones psico-físicas de la vida del hombre; el proyecto posthumanista se vale de instrumentos hermenéuticos para pronosticar un “futuro humano” a partir de la superación de todo mito ontológico en torno a la concepción del hombre. Para un acercamiento a estas diferencias entre ambas corrientes, puede verse: TH. PHILBECK, “Ontology”, en R. RANISCH, S. LORENZ (eds.), *Post- and Transhumanism*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2014, pp. 173-183; M. HAUSKELLER, “Utopia”, en R. RANISCH, S. LORENZ (eds.), *Post- and Transhumanism*, cit., pp. 101-109; F. FERRANDO, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations”, en *Existenz* 8/2 (2013), pp. 26-32. Para conocer el posthumanismo en su declinación filosófica: F. FERRANDO, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Academic, London-New York 2019; R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge-Malden 2009; R. MARCHESINI, *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*, Mimesis, Torino 2002.

sualidad orgánica⁴ y la trascendencia que posee el ciclo vida-muerte para la viabilidad de la compleja identidad singular del individuo⁵. Por otro lado, cabe preguntarse si intervenir experimentalmente en los mecanismos psicobiológicos que sostienen la vida del hombre y el entorno que la hace posible (eliminando unos y potenciando otros), ¿equivale realmente a abrir para la vida humana una nueva etapa de crecimiento y realización “personal”?⁶. ¿Acaso no transgrede incluso el propio significado ontogenético de la biología humana reducir la totalidad de operación y sentido de la identidad humana a una de sus causas? ¿No se produce “en los autores transhumanistas una confusión entre las capacidades biofísicas y las cualidades morales o *metamateriales* de la persona?”⁷. Recordando por momentos la lectura de Nietzsche⁸, el transhumanismo parece que podría acabar convirtiendo la singularidad humana o “quién” de la *humanitas* en un predicado virtual y maleable; impulsado por una “voluntad de poder” que, mediante el recurso a la capacidad transformadora del factor tecnociencia, se expondría al riesgo de expropiar al sujeto (y a la propia humanidad) de las más genuinas condiciones de su posibilidad de ser.

A la vista de estas precauciones iniciales, el objetivo concreto de estas páginas es el de calibrar el valor y vigencia de una epistemología de la identidad humana *non contra, sed iuxta propria principia*. Esto es, atenta al complejo dinamismo que constituye y motiva el crecimiento de la conciencia de sí: una continua e intensa relación entre corporeidad, egoicidad, lenguaje, sociabilidad, mundanidad natural... Para ello, partimos de una breve revisión crítica de los presupuestos transhumanistas de lo que significa crecer como persona. A partir de esta, y tras un inciso sobre la contribución de la biología humana en su condición vulnerable a la viabilidad de la propia existencia del hombre, en un segundo momento proponemos explorar, al menos en línea de principio, cómo

⁴ J. DUPRÉ, “Processes within processes: a dynamic account of living beings and its implications for understanding the human individual”, en A. S. MEINCKE, J. DUPRÉ (eds.), *Biological Identity Perspectives from Metaphysics and the Philosophy of Biology*, Routledge, London-New York 2021, pp. 149-166.

⁵ Cfr. M. MARTINÓN-TORRES, *Homo imperfectus. ¿Por qué seguimos enfermando a pesar de la evolución?*, Planeta, Barcelona 2022.

⁶ E. DE BELLIS, “Il concetto di persona nell’era della tecnica”, en C. CALTAGIRONE (ed.), *Persone*, cit., pp. 35-41.

⁷ E. POSTIGO, “Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y el mejoramiento humano”, en A. CORTINA, M. A. SERRA (coord.), *Humanidad infinita. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2016, p. 232.

⁸ N. BOSTROM, “A History of Transhumanist Thought”, en *Journal of Evolution & Technology* 14/1 (2005), pp. 1-25 (aquí, p. 4); Y. TUNCEL (ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2017.

la “nueva” antropología filosófica nacida a comienzos del siglo XX ha recuperado la conciencia –presente ya en la primera definición formal del hombre como persona– acerca de la pregnancia ontológica (¡no pocas veces conflictiva!) atendible en todas las instancias que definen el meollo de la existencia humana. Pensamos que esta hermenéutica de la *humanitas sub specie personae* invita a considerar con cuidado y en su propia consistencia cada uno de los focos que contribuyen al equilibrio de ese delicado haz de luz o proyección expectante a la que llamamos crecimiento humano.

2. Personal growth en perspectiva transhumanista

El proyecto transhumanista asume, entre otros, un objetivo extraordinariamente amplificado por el imaginario de la cultura contemporánea: lograr que el ser humano supere –mediante una constante sinergia entre investigación científica comprehensiva e innovación tecnológica–, no solo las limitaciones (fisiológicas y senso-cognitivas) que condicionan su constitución filogenética, sino la caducidad biológica que amenaza últimamente la propia supervivencia⁹. Nick Bostrom, director del *Future Humanity Institute* de la Universidad de Oxford, es uno de los académicos más reconocidos hoy en la articulación del transhumanismo como proyecto de investigación que, desde diversas instancias (científicas, epistemológicas, éticas y sociopolíticas), considera muy de cerca la posibilidad real de que la revolución tecnológica traiga consigo el nacimiento de una “nueva” humanidad. En la declaración con la que concluye su *History of Transhumanist Thought*, escribe Bostrom: “Transhumanists advocate the moral right for those who so wish to use technology to extend their mental and physical (including reproductive) capacities and to improve their control over their own lives. We seek personal growth beyond our current biological limitations”¹¹. Bostrom reconoce en otro lugar que la

⁹ Véase: A. AMENDOLA, V. DEL GAUDIO, M. TIRINO, “Ícone del Postumano: cinema, video, arte e performance”, en *Alphaville* 35 (2017), pp. 2-14; M. HAUSKELLER, TH. PHILBECK, C. D. CARBONELL (eds.), *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*, Palgrave Macmillan, New York 2015; R. RANISCH, S. LORENZ (eds.), *Post- and Transhumanism*, cit., pp. 227-310.

¹⁰ P. H. DIAMANDIS, S. KOTLER, *The Future is Faster than You Think: How converging Technologies are transforming Business, Industries, and Our Lives*, Simon & Schuster, New York 2020, pp. 169-180.

¹¹ N. BOSTROM, “A History of Transhumanist Thought”, cit., p. 21. Esta declaración fue elaborada por Nick Bostrom y David Pearce en 1998 como documento fundacional de *The World Transhumanist Association* (<https://www.humanityplus.org>), encaminada a proporcionar un espacio de referencia y organización para los diversos grupos y perspectivas transhumanistas ya entonces activas; así como desarrollar una forma de transhumanismo más madura y académicamente respetable. Puede accederse al trabajo de Bostrom mediante su web personal (<https://www.nickbostrom.com>) o la web del *Future of Humanity Institute*

vulnerabilidad, la dependencia y las limitaciones biológicas (que hasta ahora hemos creído inevitables y necesarias) contribuyen ciertamente al desarrollo humano en su calidad de “motivaciones extrínsecas” (*extrinsic spurs*) para el conocimiento de las propias capacidades emocionales. No obstante, continúa el autor; un mejor manejo o remodelación radical de las causas de la vulnerabilidad fisiológica no tendría por qué impedir o condicionar negativamente el progreso moral y espiritual de la vida humana¹². De modo que “Bostrom se fundamenta en la espontaneidad que tendrían los posthumanos de crecer en todas sus capacidades, incluida la emocional”¹³.

El del transhumanismo se muestra, en suma, como un proyecto de hondas pretensiones soteriológicas, pues lo que está en juego es una verdadera “revolución antropológica”¹⁴: la poderosa mediación de la tecnología no solo concede ya hoy al hombre nuevas modalidades de expresarse en su condición corpórea y relacionarse con su ambiente social, sino también, y en la misma medida, la posibilidad de reformular su voluntad de autodeterminación existencial y su sentido de una vida feliz¹⁵. Abrir

(<https://www.fhi.ox.ac.uk>). La bibliografía en torno al transhumanismo es ya ingente, propongo algunas obras en colaboración que proporcionan una visión panorámica: M. MORE, N. VITA-MORE (eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2013; B. GORDIJN, R. CHADWICK (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, Dublin 2008; S. G. POST, R. H. BINSTOCK (eds.), *The Fountain of Youth. Cultural, Scientific and Ethical Perspectives on a Biomedical Goal*, Oxford University Press, Oxford 2004.

¹² N. BOSTROM, “Why I Want to be a Posthuman when I Grow Up”, en Gordijn-Chadwick (eds.), *Medical Enhancement*, cit., pp. 107-136 (aquí, pp. 132-133). En una publicación más reciente sobre la percepción generalizada del riesgo para la vida en la Tierra que supone el avance tecnológico (vg. holocausto termonuclear y cambio climático), Bostrom insiste en que desde el punto de vista del progreso la vulnerabilidad no pertenece al rango de lo ontológico, sino de lo accidental; dejando ver que el *posthombre* estará en mejores condiciones sociales y políticas para entender y revertir las diversas problemáticas aparejadas a los nuevos desarrollos científicos y tecnológicos. Cfr. N. BOSTROM, “The Vulnerable World Hypothesis”, en *Global Policy* 10/4 (2019), pp. 455-470.

¹³ S. MIRÓ, C. DE LA CALLE, “Dos formas de entender la vulnerabilidad: transhumanismo de Bostrom y antropología centrada en la persona”, en *Cuadernos de Bioética* 105/32 (2021), pp. 149-158 (aquí, p. 153).

¹⁴ E. BUENO DE LA FUENTE, *La revolución antropológica. ¿Más allá del humanismo...?* Fonte, Burgos 2020, pp. 181-232.

¹⁵ Los académicos que elaboraron en 2002 el informe sobre la relación entre tecnología y desarrollo humano auspiciado por la *US National Science Foundation* y el *Department of Commerce* de Estados Unidos, plantean con toda seriedad que la convergencia entre nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas nos llevaría a finales del siglo XXI a resolver los grandes problemas de la humanidad logrando no solo una era inédita de paz y prosperidad, sino incluso la evolución hacia “un mayor nivel de compasión y realización” (M. C. ROCO, W. S. BRAINBRIDGE (eds.), *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Kluwer Academic, Dordrecht 2003, p. 6). En términos similares se expresa de nuevo: N. BOSTROM, “Letter from utopia”, en *Studies in Ethics, Law, and Technology* 2/1 (2008), pp. 1-7.

la puerta al retraso del proceso de envejecimiento y, en suma, a una vida cuya biología podría ser reprogramada para alejar el momento del declive y la desaparición, trae necesariamente consigo no solo una nueva concepción de la convivencia intergeneracional en términos de transición socio-política e intelectual¹⁶, sino sobre todo una profunda remodelación de la conciencia subjetiva en su mismo núcleo constitutivo como vínculo entre lo ya dado (derecho de naturaleza) y lo aún por venir (empresa por hacer).

Bostrom afirma en su mencionada declaración que el objetivo de ir más allá de toda limitación biológica es el crecimiento personal (*personal growth*) del hombre. Pero ante el horizonte transhumanista que avala esta afirmación se cierne, al menos, un primer gran interrogante que queremos afrontar en el siguiente apartado. Si existe una relación inversamente proporcional entre el crecimiento o progreso o desarrollo de la identidad humana y la condición finita de sus estados anímico-corpóreos, cabe preguntarse, en primera instancia: ¿qué consecuencias ha de arrostrar la identidad subjetiva si se pone en tela de juicio el *hecho biológico* de que no es posible la configuración, crecimiento y maduración de nuestra condición viviente si no es de muerte celular en muerte celular?

Por otro lado, en la fórmula transhumanista de crecimiento, el término “personal” parece tan solo un predicativo de la acción de crecer, y no como constitutivo del sujeto que crece; por ello cabe preguntarse también si la privación de una experiencia de vida tan fundamental (física, afectiva y espiritualmente), como es la del morir, ¿permite realmente al sujeto crecer en su identidad? ¿Qué proyecto de futuro puede formular una vida desgajando el termino *ad quem* de su constitución corpóreo-psico-espiritual? Ningún humanismo que se precie, tampoco el que se declara *trans-* o *post-*, puede pasar por alto cómo el saber acerca del propio morir (y del ajeno) contribuye a conformar la conciencia de sí como inquietud por ser “hasta la muerte”¹⁷. Lo que sí puede hacer, como sucede con el transhumanismo, es afrontar su significado y su posible resolución operando en el seno de la *humanitas* un dualismo (teórico y práctico) entre materialidad y psiquismo que se arriesga a obviar que es en esta misma conjunción dialéctica donde, *de hecho*, se dirime no solo una recta consideración epistemológica de la biología humana, sino la veracidad existencial de ese dato intuitivo esencial que es la excedencia

¹⁶ F. FUKUYAMA, *Our Posthuman Future. Consequences of The Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2002, pp. 66-67.

¹⁷ P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003, p. 469.

de la vida humana respecto a su estado corpóreo. Aun sin estar libre del riesgo de la tentación dualista¹⁸, tampoco el humanismo de cuño personalista considera que la cuestión fundamental del conocimiento de sí como continua posibilidad de ser que afronta el hombre al hacer experiencia de su vida se pueda resolver separando la recepción mundana de la proyección interior; la alteridad de la mismidad, la corporeidad percibida de la interioridad sentida.

3. El contrasentido natural de una vida que crece sin morir

Como hemos señalado, uno de los sueños más acariciados por el hombre que –según el proyecto transhumanista– está prácticamente al alcance de la investigación científica, es el de una significativa prolongación cronológica de la vida del individuo. Esta posibilidad responde a una especie de transfiguración tecnológica de la carne que, como si de un *software biológico* se tratase, experimentaría una mejora constante en todo el rango de sus capacidades físicas y psíquicas. Y, en efecto, la ciencia viene desarrollando técnicas cada vez más refinadas, como por ejemplo, en el terreno de las nanotecnologías, que no solo permiten hacer diagnósticos y elaborar terapias más eficaces ante diversas patologías, sino poder mejorar y potenciar la fortaleza física, la atención cognitiva, la memoria, el rendimiento sensorial, etc. La definitiva superación de la muerte biológica, pensada y vivida hasta ahora como norma inviolable en cuanto consustancial a la vida, supondrá la realización efectiva por el post-hombre de la promesa de trascendencia infinita que reclama nuestra naturaleza y hasta ahora quedaba confiada a las creencias sobrenaturales¹⁹.

¿Qué implica tratar la muerte como un obstáculo para la realización de la vida? Intensificar las prácticas de ralentización y, si fuese posible, de la permanente detención de los procesos degenerativos del envejecimiento, ¿no problematizaría el proyecto vital del sujeto al conferir prácticamente un valor absoluto a su presente y, en consecuencia, a la previsión de valor que ese presente concedería a las generaciones futuras? ¿No acabarían estas tornándose finalmente inútiles o imposibles (¡una competencia con la que luchar!) si se conquistara verdaderamente la inmortalidad?²⁰. Pero, antes que estas y otras serias reticencias de pronós-

¹⁸ A. TUMMINELLI, “Sfide e frontiere dell’umano. Per un’antropologia personalista”, en C. CALTAGIRONE (ed.), *Personae*, cit., pp. 61-67 (aquí, p. 62).

¹⁹ N. BOSTROM, “A History of Transhumanist Thought”, cit., pp. 1-2; N. BOSTROM, “Why I Want to be a Posthuman when I Grow Up”, cit., p. 130.

²⁰ D. BENATAR, *The Human Predicament. A Candid Guide to Life’s Biggest Questions*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 142-162.

tico existencial, la primera cuestión de fondo que no debiéramos pasar por alto es la siguiente: ¿realmente la muerte puede ser tratada como un accidente biológico, una disfunción de la historia evolutiva que hay que corregir? ¿Puede considerarse la muerte como una disfunción filogenética que hay que remediar? Y, si adopta este punto de vista, ¿no asume en realidad la investigación tecnocientífica el objetivo de anular –más que de mejorar– un constitutivo biológico que es esencial para la naturaleza humana?

El conocido paleontólogo e historiador de la ciencia Stephen Jay Gould (1941-2002) ha subrayado que la conciencia acerca de la inevitabilidad de nuestra mortalidad personal es una de las consecuencias de la enorme complejidad neural de la especie humana; es la que impidió que el hombre permaneciera en el estado de ignorancia dichosa que caracteriza la vida de los demás organismos vivos²¹. El biólogo e inmunólogo Jean-Claude Ameisen sostiene que la muerte no es un accidente evolutivo, sino el motor mismo del proceso ontogenético: la muerte celular interviene continuamente en la configuración de la especie humana, desde el desarrollo embrionario hasta el final de la vida²². Por tanto, es un proceso de muerte el que permite –como al resto de seres vivos pluricelulares– el propio desarrollo embrio-genético y contribuye a la identidad genético-ambiental del individuo. En cada etapa de nuestra existencia, la muerte actúa selectivamente operando restricciones que redundan virtualmente en el conjunto de la vida humana y *su* ecosistema; la identidad individual es el resultado de un inexorable proceso de extinción parcial que culmina en la extinción total. Sin el fenómeno de la muerte celular no sería posible identidad alguna. De igual modo que, por ejemplo, si tratásemos de salvaguardar todas las virtualidades de un cigoto antes de su segmentación, no podría ocurrir ningún proceso de diferenciación que hace viable la vida; si en cada fase de nuestra vida nos esforzásemos por conservar y desarrollar todas las posibilidades que tenemos a nuestra disposición, el resultado sería la inmovilidad absoluta y la ausencia de identidad. Cuanto más selectivos somos, mayor es el número de posibilidades que dejamos extinguir y, así, mayor es el grado de singularidad entitativa que logramos. La ausencia de procesos de muerte se revelaría, pues, una contradicción natural y existencial para nuestra identidad, pues es nuestra condición mortal la que, a modo de escultor,

²¹ S. J. GOULD, *The Richness of Life: The Essential Stephen Jay Gould*, W. W. Norton, New York 2006, pp. 232-233.

²² J. C. AMEISEN, “On the origin, evolution, and nature of programmed cell death: a timeline of four billion years”, en *Cell Death Differ* 9/4 (2002), pp. 367-393; “Looking for death at the core of life in the light of evolution”, en *Cell Death Differ* 11/1 (2004), pp. 4-10.

actúa desde la primera hora de nuestra vida y contribuye a extraer de lo informe, es decir, de todo un océano de posibilidades, ese conjunto de formas y caracteres en el que acabamos reconociendo-*nos*. Cuando el transhumanismo persigue la anulación de ese proceso de selección (de crecimiento y maduración) que lleva a cabo nuestra biología, cae en una llamativa contradicción; pues la muerte, lejos de presentarse como un ultraje, es, por el contrario, el factor más necesario para constituir nuestra identidad como vivientes, es coesencial a nuestra vida.

La alianza entre biotecnología y medicina es capaz de producir ya en la actualidad innegables efectos benéficos en el campo de la prevención y tratamiento de ciertas patologías y enfermedades, pero ¿qué consecuencias antropológicas acarrearía adoptar ciertas mediaciones sintéticas con el objetivo explícito de desplazar indefinidamente el límite cronológico de nuestra vida personal? ¿Debemos conservar y proteger la vida humana en las actuales condiciones de su existencia limitándonos a intervenciones de tipo reparador? Aun en el caso de que las técnicas de regeneración del tejido celular (combinadas con las de *Mind uploading*)²³ se desarrollasen al punto de hacer viable una opción tan cuestionable hoy como la crioconservación, logrando así una exitosa resucitación del cuerpo, ¿estaríamos seguros de haber salvado nuestro verdadero “quién”, nuestra entera conciencia de ser?²⁴ ¿Podríamos estar seguros de “quién es el que vivirá eternamente”?²⁵ ¿Nos reconoceríamos como un ser natural o más bien como una realidad virtual susceptible de ser replicada, un producto de cultura?²⁶ Liberados de nuestra mortalidad biológica (de nuestro “final”), ¿no estaríamos en posesión de una vida sin rostro, es decir, carente de sentido de “fin”? La duda es pertinente porque sigue vigente la imposibilidad de determinar últimamente cuál es la relación entre el todo que *somos* y las partes que *nos* constituyen²⁷. Dicho de otro

²³ N. BOSTROM, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 44-51.

²⁴ D. BENATAR, *The Human Predicament*, cit., pp. 147-148.

²⁵ M. RODRÍGUEZ, “Tecnotrascendencia como ilusión narcisista”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 76 (2019), pp. 67-77 (aquí, p. 75).

²⁶ J. GOLDWATER, “Uploads, Faxes, and You: Can Personal Identity Be Transmitted?”, en *American Philosophical Quarterly* 58/3 (2021), pp. 233-250. Jürgen Habermas alerta sobre el riesgo que corre nuestra autocomprensión ética al someternos a nosotros mismos (lo dado) al proceso de instrumentalización y colonización de la naturaleza (lo producido). Véase: J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2002, pp. 56-75.

²⁷ Así, por ejemplo, “aunque comprendamos qué parte del cerebro se activa cuando realizamos una u otra actividad, y cómo funciona la física y la química del cerebro, eso todavía no nos permite entender en gran medida nuestro sentido del yo” (M. DU SAUTOY, *Lo que no podemos saber. Exploraciones en la frontera del conocimiento*, Acantilado, Barcelona 2018, pp. 398-399).

modo, toda actividad de mejora, ampliación o potenciación de nuestras condiciones físicas o nuestra configuración biopsíquica presupone siempre la existencia de un sujeto cuya identidad, como reconocía Demócrito, es todo un mundo en sí mismo²⁸.

4. La idea de persona y el logos del ser humano

4.1. La identidad en la relación

Como vemos, el término “humanismo” no siempre se reclama hoy para procurar una mirada científica al fenómeno humano como tal, es decir, atenta a las diversas perspectivas efectivamente implicadas en la realización del acto de vivir, que ha de ser el terreno en que se prueba toda teorización. De hecho, la teoría transhumanista parece apropiarse el humanismo como etiqueta transitoria, pues confía la medida final del hombre a una lógica monista (en sentido materialista) dictada por lo tecnológico posible, y no a la “dialógica” que mana de la observación del fenómeno humano como constantemente referenciado a lo otro en cuya relación, tantas veces marcada por la ambigüedad y otras tantas por el conflicto, el hombre *se experimenta* llamado a ser más humano.

La mejor estrategia para progresar en la comprensión de esta “dialógica” no pasa por demonizar el proyecto transhumanista pues, en principio, las necesidades transhumanistas son profundamente humanas. De hecho, la cultura humana –desde la elaboración del mito de Prometeo– puede interpretarse como la expresión de un esfuerzo legítimo y permanente del hombre para lograr la realización de su deseo de sobrepasarse y, últimamente, de perpetuarse en la existencia. En efecto, la narrativa posthumanista del transhumanismo vuelve a poner en primer plano algunas necesidades distintivamente humanas –el deseo de perfeccionar la realidad-entorno, la búsqueda de una vida feliz, el reconocimiento de nuestra legítima pertenencia a un cosmos allende el mundo inmediato, etc.–²⁹, que ciertamente la parábola de la modernidad había terminado oscureciendo al refugiar el sentido de estas necesidades y deseos humanos en una ontología de lo subjetivo-trascendental cuya esterilidad existencial acaba negando la determinación dialógica de la condición humana. Ahora podemos constatar cómo durante los últimos cuarenta años, tanto

²⁸ DEMÓCRITO, *Fragmento 34*, en H. DIELS (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. 2 (9ª ed.), Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlín 1959, p. 153.

²⁹ L. VALERA, “Posthumanism: ¿beyond Humanism?”, en *Cuadernos de Bioética* 25/3 (2014), pp. 481-492 (aquí, p. 489).

la intensa revolución científico-técnica que sueña con recrear las condiciones de la existencia del ser humano, como las aspiraciones transgresoras de la cultura posmoderna sobre toda normatividad inmóvil de lo subjetivo, han propiciado el desplazamiento de los términos del diálogo entre la ontología humana y “sus alteridades” del plano del humanismo (clásico) al plano del posthumanismo y el transhumanismo³⁰. Y esto en cuanto ambos prefijos (*post* y *trans*) apuestan por una “ontología humana que es fruto de la relación, es decir, de un proceso que no es intrínseco al sujeto y no está dado”, sino que nace de “una posición continuamente negociable, destinada a superarse en el acto mismo de existir”³¹. Se trata así de someter a una metamorfosis radical la concepción antro-po-plástica de aquel humanismo que pone al ser humano como medida de todo lo real: apostando por que deje de ser el escenario de la proporción ante la diferencia (vg. la que ha representado hasta ahora la máquina y el animal), para convertirse en matriz de emergencias en continuo devenir por su capacidad para la hibridación con el otro no-humano³². Tal vez sea la figura del *cyborg* el icono más popular de esta nueva frontera de la alteridad humana que representan la “máquina antropológica” y el “animal eteroespecífico” en cuanto metapredicados de la condición humana³³. La

³⁰ R. MARCHESINI, *Alterità. L'Identità come relazione*, Mucchi Editore, Modena 2019, pp. 11-41.

³¹ *Ibid.*, pp. 173-174.

³² En efecto, la reivindicación del posthumanismo como filosofía parte de la denuncia de la concepción reflexiva que defiende la ontología cartesiana y su lectura de toda alteridad como fruto de un ejercicio de reconocimiento interior (*cogito ergo sum*) que, por tanto, la condena al plano de la dialéctica exclusiva (el otro es mi contraparte) y la predicación relacional (soy el vinculado al otro). En cambio, según la filosofía posthumanista, una verdadera concepción relacional de la ontología (*dialogo ergo sum*) solo puede conceder su lugar a toda alteridad en la identidad mediante la redundancia constante de sí en lo otro que es pre-cedente y com-ponente. En el actual panorama europeo, el epistemólogo Roberto Marchesini es uno de los exponentes más activos en la defensa de una forma de pensar el posthumanismo (con especial énfasis en el significado antro-po-iético de la alteridad no humana del animal) que combina teoría filosófica y prospectiva científica para abordar cuestiones relacionadas con la evolución, el comportamiento, la mente, la subjetividad, la cultura y la ética. A su modo de ver, el *posthumano* no implica necesariamente la obsolescencia del hombre, sino que contribuye a la redistribución de la proporción entre diferencias e identidad, haciendo del cuerpo humano una especie de epicentro de penetrantes cambios epistémicos (cfr. R. MARCHESINI, ¿“Possiamo parlare di una filosofia postumanista?”, en *Lo Sguardo – Rivista di Filosofia* 24 (2017), pp. 27-50). Si bien cabe reconocer que esta filosofía del posthombre, aún en ciernes, puede considerarse la *pars construens* de la posmodernidad en su apuesta por superar el potencial devastador que encierra toda reivindicación de estricta pureza (ontológica, ética, social, racial, legal, existencial...), no carece de sentido identificarla –aunque sea desde una percepción aún precaria de sus posibles derivas– como *pars destruens* de todo un modelo de civilización, dada su tendencia a sostener que el ser humano ya no es el sujeto del mundo objetivo, sino tan solo uno de sus proyectos.

³³ Entre la abundante bibliografía sobre la figura del *cyborg*, véase: D. J. HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991; A. KULL, “The Cyborg as an interpretation of Culture-Nature”, en *Zygon* 1/36 (2001), pp. 49-56; A.

transformación de la relación entre la constitución humana y sus alteridades constituye una de las principales inspiraciones del pensamiento contemporáneo en torno a la renovación de la identidad individual y la configuración de la vida social.

No obstante, y aunque la profunda transformación que se pretende operar hoy en la comprensión de la ontología humana por el intenso diálogo con *sus alteridades* parece fruto de la revolución científico-técnica y las aspiraciones de la cultura posmoderna, es en realidad una de las notas fundamentales que caracteriza el humanismo que pivota desde sus orígenes sobre la identificación del hombre como naturaleza personal. También hoy la categoría persona reivindica su valor para esclarecer el porte dialógico de la condición humana preservándola de la equivocidad que operan tanto el transhumanismo (respecto del *otro artificial*) como el posthumanismo (respecto del *otro animal*). Ahora bien, jugar la carta de la persona no significa reeditar sin más la noción metafísica de la tradición humanista, sino partir de ella para liberar de todo nuevo antropocentrismo excluyente la pregnancia ontológica de la vida humana como punto de partida originario de lo que podría denominarse un *humanismo de la alteridad*. Porque, ciertamente, el “tecno-nihilismo”³⁴ que se dibuja en el horizonte que permea la cultura impersonal y funcional que caracteriza la condición posmoderna, no hace justicia a la demanda de valor ontológico de la dinámica dialógica (¡no pocas veces conflictiva!) que define el meollo de la existencia humana. Veamos.

4.2. Cada parte del ser humano tiene la dignidad de “logos”

Salvatore Natoli afirma que “desde su aurora la filosofía configura el mundo según un modelo de orden; los entes existen bajo el signo de la necesidad y se encuentran determinados por un mismo principio. Lo que subyace (*sub-iectum*) a los entes, los rige y gobierna, es el *logos*. La idea de sujeto tiene aquí su raíz originaria de una vez para siempre”³⁵. En esta línea originaria parece que la primera formulación del *nóos* griego dice aún el “sujeto” del hombre en referencia a la experiencia humana de “es-

CLARK, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003; I. SÁDABA, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Península, Barcelona 2009. Respecto al sentido del “otro animal” para y desde la identidad humana, remito a: R. MARCHESINI, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano 2014.

³⁴ G. GALEAZZI, “Alcune tracce di riflessione in tema di persona”, en C. CALTAGIRONE (ed.), *Persone*, cit., pp. 156-161 (aquí, p. 159).

³⁵ S. NATOLI, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 263.

cucha” del *logos* de lo real que da testimonio de una unidad subyacente que hace posible un universo que es comunión entre lo uno y lo diverso³⁶. Sin embargo, cuando la filosofía alcanza a formalizar el sujeto sustituyendo la escucha por la “visión” (*theoria*), la idea o el pensamiento... se oscurece la referencia al *logos* como exponente de un acontecer de lo real libre de todo prejuicio que determine su ser y su deber ser, ya que la conciencia que conoce deja de ser *signo* de un orden dado para convertirse en la *representación* que organiza la realidad³⁷. La creciente autonomía de la representación deja de interesarse por aquello que es *común* para formular su propia sabiduría sobre la realidad. Así “la forma-sujeto no se identifica en absoluto con un solo orden [...], cada orden representa un sistema suficiente y es sujeto”³⁸.

Podríamos decir que esta deriva hacia la representación de la realidad en fragmentos es a lo que hoy llama *posmodernidad* (o modernidad tardía o modernidad consumada o transmodernidad) la *koiné* cultural. Es decir, la apuesta por el reconocimiento confiado de la madurez fundante del sujeto en una autoconciencia separada y una libertad radical. Cuando creemos poder palpar con nuestros instrumentos la objetividad que define la vida del y en el mundo, resolviendo así el carácter de red inaferrable que le concedía el saber antiguo, creemos igualmente poder repetir la jugada con la vida humana y su (no menos inaferrable) condición de sujeto en relación.

¿Puede ayudarnos la “idea” de persona, aun en la precariedad de su carácter “representativo”, a escuchar el *sub-iectum* volviendo sobre los pasos perdidos del pensamiento para que el afán de identidad –la “sabiduría propia” de la que habla Heráclito– no mine el complejo misterio de la subjetividad?³⁹. Aunque la hayamos convertido en patrimonio del dis-

³⁶ Esta parece ser la intuición de Heráclito en el segundo fragmento que se le atribuye al referirse con la expresión *logos* a la “comunión” como primer constitutivo de lo que es: “conviene seguir lo que es común; pero, aun siendo el *logos* común (*toû logou d'eontos xunoû*), los más viven como si tuviesen una sabiduría propia y particular” (H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. 1, cit., p. 151).

³⁷ “Según Platón, para ser racional ha de conocerse correctamente el orden de las cosas. Para Descartes, la racionalidad significa pensar de acuerdo con ciertos cánones. El juicio se vuelca ahora sobre las propiedades del acto de pensar, en vez de hacerlo sobre las creencias sustantivas que dimanan de ello [...]. La racionalidad es ahora la propiedad interna del pensamiento subjetivo, en lugar de consistir en su visión de la realidad” (CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2006, pp. 219-220).

³⁸ S. NATOLI, *Soggetto e fondamento*, cit., p. 271.

³⁹ El retorno del interés por la persona “nace de la misma necesidad de una nueva *subjetivización* del hombre después que la construcción del individuo por abstracción funcional llevada a cabo por la modernidad ha acabado desarticulando lo humano en tantos átomos separados [...] llegando a producir la pérdida del sentido de qué es el hombre y qué significa vivir humanamente” (A. PAVAN, “Dai personalismi alla persona”, en A. PAVAN (ed.),

curso social, ético, jurídico y teológico, el vigor de su vigencia ha de partir del reconocimiento de que el término *persona* responde, en realidad, a una de las muchas interpretaciones de la identidad y la experiencia vital del hombre que han sido elaboradas por el pensamiento occidental a lo largo de siglos. Otras grandes tradiciones culturales –por ejemplo, las orientales (aunque no solo)– la desconocen. En concreto, es sabido que la primera noción formal de persona fue acuñada durante los debates teológicos del cristianismo primitivo, cuando estaba en juego el desarrollo de una doctrina trinitaria y cristológica adecuada a la primigenia confesión de la fe. Esto significa que incluso en el mundo greco-romano no estaba vigente una noción de persona que fuese reconocida y efectiva. Y esto, no obstante la cultura filosófica de Grecia hubiese hecho ya un profundo análisis de la complejidad de la “naturaleza” humana, o el acervo jurídico de Roma hubiese tomado conciencia de la libertad y el derecho inherente al *cives* romano.

Lo cierto es que la primera definición de persona aplicada a la *humanitas* se remonta al filósofo, poeta, teólogo y senador romano Severino Boecio (siglos V-VI). El ilustre historiador Martin Grabmann reconoce a Boecio como “el último romano y el primer escolástico”⁴⁰. Terciando en el debate cristológico, Boecio describe la persona (en un sentido que pretende ser análogo para todo el rango del ser personal) como “*rationalis naturae individua substantia*”⁴¹. Esta definición, que acabaría convirtiéndose en canónica para la filosofía antropológica, hunde sus raíces en la tradición aristotélica. Al afirmar más de una vez que “sólo el hombre, entre los animales, tiene *logos*” (*zôon lógon ekhon*), Aristóteles sitúa la particularidad del hombre en medio del cosmos (*scala naturae*) en relación a un género próximo y una diferencia específica⁴². Sin embargo, aún no ofrece una razón “definitivamente” rigurosa de la no asimilación del viviente humano al cosmos como *continuum* de naturaleza. El propio Aristóteles, aun en la dificultad que implica interpretar sus continuas

Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea, Il Mulino, Bologna 2003, p. 19).

⁴⁰ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach gedruckten und ungedruckten*. Vol. 1. *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts.*, Akademie-Verlag GmbH, Berlin 1957, pp. 148-177.

⁴¹ *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3 (Patrología Latina 64, 1345). El testimonio evangélico acerca de la “experiencia personal” de Jesucristo en la historia como Dios y hombre es la fuente de Revelación que avala, desde Boecio a Jaques Maritain, el recurso de la filosofía cristiana al sustantivo “persona” para representar no un *a priori* teórico (dogmatismo), sino la revelación del *arché* (un acontecimiento metafísico) de la identidad humana como aquella a la que Dios se dirige como posibilidad-de-ser (es decir, de participar en plenitud de la comunión personal divina) *iuxta propria principia* (es decir, en cuanto creatura).

⁴² *Política* I, 2, 1253a 10; VII, 12, 1332b 4, Gredos, Madrid 1988, p. 51 y p. 435.

aproximaciones “lingüísticas” a la determinación de un orden ontológico (sustancia) que armonice finalmente la distancia platónica entre inducción (lógica) y experiencia (física), parece identificar la primacía ontológica (sustancialidad y/o esencialidad) de la individualidad (del ser concreto)⁴³ a partir de su composición de otros modos de ser sustancial (materia y forma) que, sin embargo, no pueden ser llamados sustancia (vg. *sub-iectum*) en sentido pleno⁴⁴.

Pues bien, al identificar Boecio al ser humano (ser concreto) como “sustancia” plantea –remitiendo al esquema hilemórfico de Aristóteles que, más tarde, también pasa al lenguaje de la escolástica, si bien modificado⁴⁵– que el reconocimiento del viviente humano a partir de la experiencia de sí determinada por la relación entre *su* materia (cuerpo) y *su* forma (alma), lleva a la determinación de la presencia de una entidad que es persona, esto es, *un ser* en el mundo que es *autónomo*, incomunicable en su carácter de individualidad⁴⁶. Pero –a mi modo de ver– lo más interesante en la definición de Boecio reside en afirmar con precisión

⁴³ “Las entidades, por su parte, son tres: la materia, que es *un esto* solo en apariencia (en efecto, materia y sustrato son todas las cosas que están en contacto sin formar, sin embargo, una unidad material); la naturaleza, la cual es *un esto* y cierto estado al cual se dirige la generación; la tercera, en fin, es la individual, compuesta de aquellas, como Sócrates o Calias. Ciertamente, en algunos casos no existe *un esto* aparte de la entidad compuesta [...]. De existir aparte, ocurriría, si acaso, con las cosas naturales” (*Metafísica* XII, 3, 1070a, 9ss, Gredos, Madrid 1994, p. 474). Puede decirse, según Aristóteles, que cuando el ser concreto (el individuo) encarna la esencia que le es propia, se identifica en cierto modo con ella y representa adecuadamente a la sustancia, es su propia sustancia (*Metafísica* VII, 6, 1031a, 17-18, Gredos, Madrid 1994, 294). A partir de estas consideraciones llega el Estagirita a iluminar un nuevo aspecto del ser sustancial en su vinculación con el existente concreto, lo que denomina la sustancia primera: “La esencia y la cosa particular se identifican en algunos casos. Tal es el caso de las entidades primeras” (*Metafísica* VII, 11, 1037b, 1-2, Gredos, Madrid 1994, p. 321).

⁴⁴ “La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto” (*Metafísica* VII, 3, 1028b, 33ss, Gredos, Madrid 1994, p. 283). “[...] Porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido la materia, en otro sentido la forma y en un tercer sentido el compuesto de ambas” (*Metafísica* VII, 3, 1029a, 1ss, Gredos, Madrid 1994, p. 284).

⁴⁵ La modificación más notable es la operada por Tomás de Aquino en vista de las exigencias que plantea a la antropología hebrea del *sheol* la doctrina cristiana de la resurrección como destino de plenitud para la vida humana. Para reconocer al hombre como ser creado y querido por Dios en su totalidad (más allá de la muerte), era necesaria una antropología que “incorporase la indisoluble unidad de cuerpo y *psyche*, como enseña Aristóteles. Pero la *psyche* no se debería interpretar como *entelequia*, que se muestra vinculada a la materia, de la misma manera que la materia depende de la *psyche* para ser lo que es. Más bien lo que habría que intentar es poner de manifiesto el especial carácter espiritual de la *psyche*, sin deshacerse en un espíritu del mundo” (J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1992, p. 142).

⁴⁶ E. BERTI, “Chi è persona? Non sovraderminare, per non escludere”, en C. CALTAGIRONE (ed.), *Personae*, cit., pp. 110-114; C. MORESCHINI, *A Christian in Toga: Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 2014, pp. 54-59.

lacónica que la autonomía sustancial del ser humano, su identidad subyacente, acontece o concreta su individualidad como naturalidad “racional”, es decir, no estrictamente mediante algo (vg. sus componentes) que el ser humano “posee” como si fuera un añadido o viniese después, sino en cuanto realización que dice relación al todo. Dicho de otro modo: es como si afirmase que el alma del ser humano es racional, pero que también su cuerpo lo es en cuanto informado por el alma. Materia y forma no son lo mismo es sentido absoluto, pero sí en sentido formal en cuanto interiores a la naturaleza racional. Ambos están orientados en su “razón de ser” a la identificación del hombre en su individualidad, en su *en sí* como “sustancia primera” (persona). De modo que Boecio sintetiza básicamente en la noción de persona una afirmación audaz y hasta asombrosa, que conviene reiterar: cada parte del ser humano tiene la dignidad del *logos* pues responden al principio de “naturaleza” que, conviene tener presente, significa en primer lugar la generación de lo que está llamado a crecer⁴⁷.

5. Pensar el hombre y su crecimiento *iuxta propria principia*: ontología y antropología

5.1. El “cogito” transhumanista

El pensamiento moderno, que ya con Descartes pierde de vista este marco de valoración del genuino “sentido sustancial” del ser personal⁴⁸, nos ha terminado acostumbrando a considerar que el *logos* humano (razón, reflexión o juicio) constituye más bien una especie de instancia de cálculo (*cogitatio*) con cuyo resultado (certeza) puedo asegurar-me en medio de lo inseguro. Pero –como observa críticamente Jean-Luc Marion–, lo que sucede en realidad es que esa supuesta certeza de identidad lograda “no me concierne” porque solo “la habito como un pasajero, ha-

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 4, 1014b, 16, Gredos, Madrid 1994, p. 213.

⁴⁸ En efecto, no podemos olvidar que Descartes, aun siendo heredero moderno de la tradición helenística, termina endureciendo aún más la distancia que se había abierto progresivamente entre cuerpo (natural) y alma (sobrenatural) en la sensibilidad de la antropología teológica y la espiritualidad cristiana por influencia, en gran medida, del dualismo neoplatónico. De la definición de Boecio se desprende que lo que remite a ese fundamento de autonomía o unicidad u originalidad que se llama persona, no son, en rigor, dos “sustancias” en cuanto ámbitos de autonomía, sino un principio “formal” (espiritualidad) y un principio “material” (corporeidad) que, en sintonía con el modo en que el hombre se conoce cotidianamente en su existencia concreta, se encuentran naturalmente *en relación*. Puede parecer esta una constatación obvia y, sin embargo, se convierte en el meollo de la discusión antropológica en Occidente desde que Descartes concibe al ser humano como compuesto no de dos principios vinculados, sino de dos sustancias o “res” diferenciadas: la “sustancia pensante” o “alma”, y la “sustancia extensa” o “cuerpo”.

ciendo de vez en cuando la ronda del propietario, pero que vive en otra parte”. Y añade: “la certeza de la *cogitatio* no me remonta hasta el origen, que solo ocupa una decisión más primitiva; en sí misma no ofrece más que una certeza que siempre puede descalificar la vanidad”⁴⁹. Un *logos* entendido como actividad neutra, adepta al cálculo de relaciones entre significados o grupos de significados más o menos complejos, no puede dar cuenta de la potencia y la fascinación de ese “todo” que es la persona humana.

Me pregunto si la realización del objetivo transhumanista de lograr un mayor “crecimiento personal” no depende acaso de una forma similar de *cogitatio*, cuya certeza procede esta vez de la operación tecnológica de desinformar la corporeidad material respecto del *logos* que es propio de la entera existencia humana, dado que el ser humano es “todo” él relación “intencional” al “todo” del ser. En efecto, cierta línea de investigación empírico-reduccionista que podemos asignar al proyecto transhumanista parece condicionar, por ejemplo, la sensación de infabilidad que es fruto de nuestra experiencia intencional subjetiva al estado de una especie de “máquina cerebral” controlada por un aparato neuronal al que, al menos de momento, no tenemos un acceso diáfano. Casi como si se tratase de un ordenador vivo, sobre el que también se puede practicar la ingeniería tecnológica de forma ilimitada⁵⁰. En versiones como esta, el transhumanismo parece ceder al pauperismo espiritual de la cultura posmoderna y al dominio de una praxis supeditada al imperativo del bienestar (material, social, emocional...), renunciando a ahondar en una línea de investigación de la individualidad humana que no pierda en el camino el afán por lograr un discurso de la entereza, es decir, que procure mantener erguida la potencia cognitiva del hombre ante la frontera del significado último al que apunta la revelación del “todo” de la realidad.

5.2. La mediación de la antropología filosófica “clásica”

Bien mirado, esta problemática detectable en la imagen de hombre que proyecta el transhumanismo ante la expectativa de sus ciencias afines (ingeniería biogenética, neurociencias, inteligencia artificial, etc.), y reduce en la práctica a la predisposición biomolecular o cognitivo-computacional la comprensión del micro-cosmos humano, no hace sino ree-

⁴⁹ J.-L. MARION, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Literales, Buenos Aires 2005, pp. 26-27.

⁵⁰ D. C. DENNETT, *Consciousness Explained*, Little, Brown & Co, Boston 1991. Véase un repaso crítico a esta visión en: J. ARANA, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015.

ditar el ambiente que envuelve el nacimiento de la antropología filosófica como disciplina autónoma en las primeras décadas del siglo XX bajo la inspiración fundamental de Max Scheler y Helmuth Plessner⁵¹.

En efecto, en los primeros decenios del siglo XX la calificación que la Biblia reservaba a Dios como “absconditus” (cfr. *Is* 45, 15) podía ser atribuida de igual manera al hombre. Ya que la presunta especificidad de su humanidad en el seno del mundo natural, sostenida durante siglos por la metafísica y el cristianismo, debía ahora validarse ante el complejo entramado de las nuevas adquisiciones de la biología (distinción entre materia viva e inerte), la zoología (problemática evolutiva), la sociología (relación entre la inercia de lo natural y las variaciones históricas) o la psicología del comportamiento (relación mente-cerebro), etc. En tal contexto, al referirse al fin que persigue la “nueva” disciplina, Plessner muestra que, aun manteniendo su especificidad como filosofía, la antropología filosófica tiene una tarea desde el punto de vista científico; sobre todo en una época en que las ciencias humanas, extraordinariamente desarrolladas, intentan acercarse por sus medios a la realidad “originariamente impenetrable de la persona”. Es más, el auge de las ciencias del hombre ha transformado el conocimiento de la unidad efectiva de la persona, “entre vivencia corpórea [*Leib*] y alma, cuerpo [*Körper*] y espíritu. Una unidad que pone de manera natural a la teoría del conocimiento y la ontología ante tareas específicamente filosóficas”⁵². Estas mutaciones no podían pasar desapercibidas a una disciplina que pretende iluminar los nexos transversales entre la esfera física, psíquica y espiritual del hombre⁵³.

Max Scheler, uno de los pensadores que más ha contribuido junto con Plessner a la consolidación de la identidad académica de la antropología filosófica, muestra que, aunque se vea reflejado en el espejo de la naturaleza, el hombre –en cuanto persona– es el único que puede elevarse *por encima de sí mismo* –como ser vivo– y partiendo de un centro

⁵¹ J. P. NATUCCI, “El transhumanismo a la luz de la antropología filosófica”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53 (2020), pp. 81-98 (aquí, pp. 82-85).

⁵² H. Plessner, *L'uomo: una questione aperta*, Armando Editore, Roma 2007, pp. 37-62 (aquí, p. 58); estas páginas pertenecen al ensayo original: *Die aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, escrito en 1937.

⁵³ Plessner añadía un segundo motivo que proviene del contexto en que se desarrolla su pensamiento (en alusión a los efectos nefastos de las teorías raciales en la Alemania de los años treinta): la antropología filosófica podía además contribuir a evitar los errores de una emergente cultura superficial (¡también filosófica!) animada por la sobrevaloración de aquellos métodos de laboratorio que colocan la existencia corpóreo-sensorial en el centro de un análisis convertido en hilo conductor del conocimiento del hombre sobre el trasfondo de la naturaleza viviente (H. PLESSNER, *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, Biblioteca Nueva, Madrid 2017, pp. 153-188).

situado, por decirlo así, allende el mundo tempo-espacial, convertir todas las cosas, y entre ellas a sí mismo, en objeto de conocimiento [...]. *La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural* [...]. El hombre representa el inicio de la conducta *abierta al mundo* y la pasión jamás aquietada de *avanzar sin límites*⁵⁴.

Atentos a las investigaciones más recientes de la ciencia a comienzos del siglo pasado, Scheler y Plessner se distancian, sin embargo, de la visión reduccionista de la vida natural y la identidad humana que venía patrocinando una suerte de alianza entre el ideal de progreso (alentado por un creciente positivismo científico) y el ideal de bienestar socio-material (de signo capitalista y marxista) que insta una sobrevaloración de la capacidad transformadora de la actividad del hombre sobre el mundo. Para ello, la “nueva” antropología filosófica desarrolla un método interdisciplinar (combinación de saber científico-técnico, metafísico-filosófico y religioso-espiritual) con el propósito de seguir la pista a lo humano en el entramado del mundo de la vida, regenerando la visión clásica del pensamiento sobre el hombre según la cual el reconocimiento de la heterodeterminación de su pertenencia natural está mediado a su vez por actos de ideación interior en los que el mundo circundante revela su “cualidad esencial”⁵⁵. De modo que las esferas “personales” de la espiritualidad y la valoración no son, como parece suponer de nuevo hoy la visión mecanicista del transhumanismo, un producto de nuestra psique que representa (y magnifica) la causalidad basilar del mundo físico sobre la vida del hombre. Los caracteres de vivencialidad psíquica⁵⁶ y “posicionalidad excéntrica”⁵⁷ con los que Scheler y Plessner sintetizan el lugar de lo humano en el plano de la inmanencia, identifican la “sustancialidad personal” del ser humano como realización de sí a la luz de la fenomenidad psico-corpórea, la dinámica relacional con el tú (*alter ego*) y la direccionalidad transcendente de su actividad espiritual. Además, gracias a esta amplia base de referencias, ambos autores confirman que la muerte del hombre es crucial para su desarrollo como ser temporal con destino, si bien no en términos (como pensaba Heidegger) de separación entre existencia humana y naturaleza viva, sino respecto al significado

⁵⁴ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1938, pp. 91. 159-160.

⁵⁵ *Ibid.*, 96.

⁵⁶ *Ibid.*, 76-85.

⁵⁷ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (3ª ed.), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975, p. 203.

que tienen el tiempo y la temporalidad de la vida para el ser orgánico como un todo⁵⁸.

5.3. La vigencia de una antropología filosófica “*sub specie personae*”

Estas observaciones no proceden, en consecuencia, de identificar un posible foco que permitiría iluminar la causalidad de la conciencia personal para la realización de la existencia humana y el establecimiento de un orden en el resto de la realidad entorno –como hace, por ejemplo, Martin Heidegger apelando al *ser* por aquellos mismos años–, sino de un interés más radical por repensar al hombre desde el seno del medio ambiente de la vida en la totalidad de su ser: en la encrucijada entre antropología y ontología. Dicho de otro modo, la revelación del ser personal es fruto del trabajo con todos aquellos frentes epistemológicos que permiten reflexionar sobre las condiciones de posibilidad lógico-dialécticas del ente orgánico en la dirección a la que apunta la experiencia que el hombre hace de sí: la irreductibilidad del *quién* al *qué*. De modo que, frente a espiritualismos y materialismos de diverso cuño, la antropología filosófica apuesta en sus inicios por una renovada hermenéutica del ser humano como persona –considerando la venerable antigüedad teológico-filosófica del término– contando con los logros del método fenomenológico y la atención a la aportación de las ciencias humanas; haciendo del *yo personal* el exponente de una concepción antropológico-crítica con los excesos de todo racionalismo, individualismo y naturalismo.

Cuando no se pierde de vista la consistencia ontológica de la realidad-mundo tampoco es posible practicar una mirada parcial a las alteridades del ser humano que ponga en cuarentena su identidad “sustantiva”. No en vano, partiendo de la conciencia aristotélica de que la naturaleza humana no es preexistente a su despliegue y realización en el ámbito bio-

⁵⁸ “La muerte pertenece a la forma y a la estructura únicas en que nos está dada cualquier vida, la nuestra como otra cualquiera, y esto *desde dentro y desde fuera*. No es un marco casualmente añadido al cuadro de cada uno de los procesos psíquicos o fisiológicos, sino un marco que pertenece al cuadro mismo, y sin el cual no sería el cuadro de una *vida*. Por un experimento mental sustraigamos de una fase cualquiera de nuestra vida la *certeza intuitiva de la muerte*: resultará inmediatamente una actitud frente a todo futuro que no tiene la menor semejanza con nuestra actitud efectiva; veríamos entonces nuestra propia vida ante nuestros ojos como un proceso que va siempre más allá, siempre abierto por naturaleza, y cada una de nuestras vivencias empíricas tendría distinto aspecto, al faltarle esta perspectiva de nuestra expectación, y todo comportamiento por nuestra parte sería, en este caso, distinto del que realmente es” (M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001, p. 27).

lógico –así como cultural y civil⁵⁹–, y prolongando el esfuerzo racional de la teología cristológica y trinitaria por elaborar una ontología humana que contemple que al sentido de *sub-iectum* de la sustancia le es interior la dimensión de un existir dinámico y relacional⁶⁰, una antropología filosófica *sub specie personae* reconoce la conciencia del hombre como figura de una sustancialidad espiritual que representa una diferencia esencial y, al mismo tiempo, una emergencia natural en el seno del fluir de la objetividad mundana. De modo que más allá de lo que muchos puedan criticar como un empeño obstinado por interpretar la naturaleza humana en términos de esencia dada e inmutable, se trata de un camino favorable a la conjunción entre diferencia espiritual y emergencia vital que no parte de un dogmatismo (un *a priori* del pensamiento), sino de la revelación (un descubrimiento metafísico) en lo dado de una realidad que siempre puede-ser⁶¹.

Frente a la caracterización contradictoria y cuasi mítica que el trans-humanismo hace del *yo* humano reduciendo su acto vital a un algoritmo computacional –fundante y, al mismo tiempo, carente de la necesidad de ser fundado–, la idea de persona es llamada en causa como intento de tematizar la compleja relación problemática que se da entre la objetividad constitutiva de lo humano (unidad corpóreo-espiritual) y la captación de sí como libertad nativa imposible de reducir al resultado de la suma de sus elementos objetivos. Es más, es en la “trascendentalidad” (vg. en la irrenunciable apertura-mediación de la actividad pensante) donde esa objetividad constitutiva muestra su genuino sentido antropológico: ya se trate de la apertura-mediación al *mundo viviente* mediante la propia *corporeidad* (perteneciente al modo de ser del sujeto viviente que se auto reconoce en la recepción responsable de lo otro como otro-de-sí)⁶²; de

⁵⁹ A. MICHELIS, “Persona, essere in relazione”, en C. CALTAGIRONE (ed.), *Personae*, cit., pp. 186-190.

⁶⁰ A. MARCHESI, “Sul tema della persona”, en C. CALTAGIRONE (ed.), *Personae*, cit., pp. 332-337. Así puede leerse el esfuerzo de la teología escolástica por indagar en la aplicabilidad de la definición de Boecio sobre la individualidad humana a la esencia interpersonal que caracteriza el *mysterium Trinitatis*. Me refiero al trabajo de Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino en la identificación de la alteridad entre las condiciones entitativas de la “individua substantia” de Boecio. Para Ricardo la persona creada se define como “rationalis naturae individua existentia” (*De Trinitate*, IV, 23, 946 A; Editions du Cerf, Sources Chrétiennes 63, Paris 1959, p. 282), de modo que la persona divina es “naturae intellectualis incommunicabilis existentia” (*De Trinitate*, IV, 22, 945 D; *Ibid.*, p. 282). Por su parte, Tomás prefiere hablar de “subsistencia” para explicar el modo en que la persona humana radica en el ser, llegando a la descripción de la persona divina como “relación subsistente”, es decir, relación en tanto real identificación con la esencia (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, pp. 327-330).

⁶¹ U. PERONE, “Considerazioni sul concetto di persona”, en C. CALTAGIRONE (ed.), *Personae*, cit., pp. 197-200.

⁶² “La empatía o la *comprensión consonante* con la vulnerabilidad de la vida orgánica, que constituye el umbral inhibitorio del trato práctico que demos, se basa evidentemente

la apertura-mediación a otra *subjetividad* que se descubre en su calidad de *ser-otra-persona*; o de la apertura-mediación a la *trascendencia* como reconocimiento de una subjetividad absoluta desvelada en su calidad de ser fundamental, es decir, Dios. En este complejo entramado la persona se presenta simultáneamente como totalidad que es y comprende los modos de ser de la existencia (*esse ad*) y la subsistencia (*esse in*)⁶³.

Es cierto que, más allá del reduccionismo transhumanista, una buena parte del actual debate académico en torno al significado de la determinación biológica de la naturaleza humana se concentra en el objetivo de declinar una teoría de la vida humana que permita finalmente reconocer su complejidad como territorio de no distancia entre su plasticidad orgánico-subjetiva y el ecosistema viviente (en el que se incluiría la vida artificial que es fruto de las nuevas capacidades técnicas de la civilización avanzada). Nuestras particularidades tienen base biológica, pero esta es un sistema estructurado en redes (neuronal, inmunológica, genómica...) cuya característica fundamental es su plasticidad, esto es, “la capacidad de modificar los propios equilibrios internos para responder, en el modo más eficaz y rentable posible, a los innumerables desafíos que el ambiente externo e interno le presenta continuamente”⁶⁴. Todas y cada una de esas redes del viviente funcionan en vista de un acto de ser mucho más complejo. En este sentido, Fritjof Capra se refiere a un nuevo paradigma de comprensión de la realidad que pueda reemplazar un pensamiento lineal por otro de tipo circular, y responda a los avances que se han producido en los últimos decenios en campos que van desde la biología evolutiva y la teoría del caos hasta la física cuántica y la informática. El autor califica este cambio como *revolución copernicana* y sugiere que esta nueva percepción de la realidad tiene profundas implicaciones no solo para la ciencia y la filosofía, sino también para la política, la educación, los negocios, la medicina y, en definitiva, para la vida cotidiana. Hasta ahora ha prevalecido una “ecología superficial” que “es antropocéntrica,

en la sensibilidad del propio cuerpo (*Leib*) y en diferenciar la subjetividad, por rudimentaria que sea, del mundo de los objetos manipulables” (J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, cit., p. 67).

⁶³ “Lo que aquí se descubre es un círculo hermenéutico, pero en la forma concreta de un *círculo antropológico*. Tal círculo significa que jamás se da un punto de partida absoluto y libre de condicionamientos [...]. Desde nuestra existencia concreta no podemos reflejarnos hacia fuera en un puro *yo pienso*. Siempre cargamos con nosotros mismos: con nuestra situación histórica, nuestra concreta experiencia de nosotros y del mundo, con nuestro horizonte comprensivo [...]. La reflexión trascendental requiere un apoyo fenomenológico, al igual que este se remonta trascendentalmente por encima de sí mismo” (E. CORETH, *¿Quién es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1976, pp. 40-41).

⁶⁴ C. CIROTTI, “El post-umano e la biología”, en I. SANNA (ed.), *La sfida del post-umano. ¿Verso nuovi modelli di esistenza?* Studium, Roma 2005, pp. 83-89 (aquí, pp. 86-87).

es decir, está centrada en el ser humano. Ve a este por encima o aparte de la naturaleza, como fuente de todo valor, y le da a aquella un valor únicamente instrumental, *de uso*". El "nuevo paradigma", en cambio, "podría denominarse una visión holística" o de "ecología profunda" que "no separa a los humanos –ni a ninguna otra cosa– del entorno natural. Ve el mundo, no como una colección de objetos aislados, sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes. La ecología profunda reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y ve a los humanos como una mera hebra de la trama de la vida"⁶⁵.

Pero estas consideraciones no evitan una pregunta fundamental ante el que parece –también para el pensamiento transhumanista– el definitivo desmoronamiento del tan denostado antropocentrismo "antiecológico" del humanismo clásico⁶⁶ que abstrae artificialmente al sujeto de sus relaciones: "¿Qué hacer si la desconfianza hacia los fines y bienes espirituales ha llegado tan lejos que solo queda el horizonte de la naturaleza y de sus leyes, que no conocen libertad alguna?"⁶⁷.

6. Conclusión

En definitiva, ¿cómo hacer justicia al alcance holístico que late en la expresión "crecimiento personal"? Como hemos visto, el proyecto transhumanista se inclina por considerar especulativamente el crecimiento personal a modo de un proceso de transición (vg. progresivo perfeccionamiento) que redefine la precariedad actual de la vida humana hasta lograr su consolidación en un estado de bienestar superior o posthumano; para lograrlo, el transhumanismo lee el "espíritu inconforme" de la psico-biología humana –en su continuo trabajo de auto modificación en cada aquí y ahora– como aquella gramática que guiará el camino de la ciencia y la tecnología hacia el advenimiento de una humanidad abierta a la resolución del misterio de su vida y su muerte. Pero ¿este modelo de crecimiento supone el anuncio de un hombre renacido o el advenimiento de otro hombre que no tiene ya nada que ver con el precedente? Al reclamar para el hombre la superación de toda limitación biológica y, en el fondo, de su condición de vulnerabilidad, ¿no se perderá de nuevo el hombre en una abstracción de sí mismo (en su *metaverso*) frente al hacerse y deshacerse del mundo que le hospeda y constituye? Así pues, aunque se inclina a proyectar una prosperidad deseable para la vida humana, el transhu-

⁶⁵ F. CAPRA, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona 1998, pp. 28-29.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 304.

⁶⁷ H. PLESSNER, *La nación tardía*, cit., p. 155.

manismo no parece contar finalmente con que el hombre participa en la dinámica relacional del fenómeno de la vida natural en su condición de viviente dotado de *logos*, es decir, aquel cuya potencia de ser (de crecimiento en la propia *subtilitas intelligendi*) da voz al sentido que tiene para su identidad específica (*quién*) su inmanencia natural (*qué*).