

**Transhumanismo y posthumanismo:
Un análisis a la luz de la dignidad humana desde el pensamiento de Tomás de Aquino**

Transhumanism and posthumanism:
An analysis in the light of human dignity from the thought of Thomas Aquinas

Tomás Aróstica¹

Resumen

Transhumanismo y posthumanismo son corrientes de pensamiento relativamente nuevas; la primera, plantea que mediante la incorporación del amplio espectro de tecnologías actuales a la vida del ser humano se pueden introducir modificaciones a éste logre aumentar sus capacidades más allá de sus límites; la segunda, que tales transformaciones pueden llevarnos a un estado diverso a aquel que entendemos como humanidad. Ambas nociones encuentran críticas en diversas corrientes filosóficas, entre ellas, aquella heredada del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Este trabajo pretende una doble finalidad: en primer lugar -luego de exponer lo que actualmente se entiende por transhumanismo y posthumanismo-, mostrar la validez de la crítica que es posible hacer desde la noción de persona presente en Santo Tomás, y segundo, hacer presente que asumir las ideas trans y posthumanistas implica aceptar una noción reduccionista del ser humano, que no permite su cabal protección.

Palabras clave: Transhumanismo, posthumanismo, Santo Tomás de Aquino, naturaleza, persona, dignidad.

Abstract

Transhumanism and posthumanism are relatively new lines of thought; the first one suggests that by incorporating the wide spectrum of current technologies into human life, modifications can be made to the human being increasing his capacities beyond his limits; the second, that such transformations can lead us to a different state than the one we understand as humanity. Both notions find critics in various philosophical lines, among them, that inherited from the thought of Saint Thomas Aquinas. This work has a double purpose: firstly -after exposing what is currently understood by transhumanism and posthumanism-, to show the validity of the critic that it is

¹ Magíster en Filosofía, Universidad de los Andes, correo tomasarostica@msn.com

possible to make from the notion of person present in Saint Thomas, and secondly, to make present that assuming the trans and posthumanist ideas implies accepting a reductionist notion of the human being, which does not allow his full protection.

Key words: Transhumanism, posthumanism, Saint Thomas Aquinas, nature, person, dignity.

Fecha recepción: 22/12/2021

Fecha aceptación: 03/02/2022

Introducción: las nociones de transhumanismo y posthumanismo.

El transhumanismo es un tema que nace unido a los avances tecnológicos y los horizontes que aparecen a causa de estos. Como veremos más adelante, se fundamenta en la idea de un progreso técnico indefinido que tiene la potencialidad real de modificar sustantivamente lo que el ser humano es, incorporando la amplia gama de nuevas tecnologías. Pero a poco andar esta idea, aparece un concepto que va más allá del transhumanismo, aunque lo supone: el posthumanismo, el que se refiere a aquello que vendría luego de que -gracias al progreso tecnológico y una particular concepción de lo humano- dejemos atrás nuestra actual condición para convertirnos en algo distinto, un estadio posterior en el proceso evolutivo.

Las ideas transhumanistas y posthumanistas han sido fundadas y nutridas por numerosos autores a menudo ligados al campo de las ciencias y la tecnología, pero igualmente a la filosofía y sociología, por lo que goza de una amplitud de perspectivas². Esta amplitud, junto a lo novedoso de muchas de sus ideas, hace a sus temáticas un campo fértil de discusión y contraste de visiones, tanto entre los que se encuentran dentro de estos movimientos como con aquellos que se sitúan en una posición crítica al respecto³.

² Nos referimos a la bibliografía correspondiente a los siguientes autores, los cuales comprendemos como fundamentales tanto para una comprensión introductoria a ambas ideas como por lo influyentes de las mismas: Bostrom, Nick, *The Transhumanist FAQ -A General Introduction-*, version 2.1. Oxford, World Transhumanist Association, 2003, <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>; Bostrom, Nick y Savulescu, Julian (eds.), *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Bostrom, Nick, *Human Genetic Enhancement: A Transhumanist Perspective*, *Journal of Value Inquiry*, Vol. 37, N°. 4, pp. 493-506, 2003, <https://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.html>; Braidotti, Rosi, *The Posthuman*, Cambridge y Malden, Polity Press, 2013; Buchanan, Allen, *Beyond Humanity?*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Buchanan, Allen, et al, *From Chance to Choice, Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, (Edición en español: *Genética y Justicia*, traducción de Cristina Piña, Madrid, Cambridge University Press, 2002); Hayles, Katherine, *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and women. The reinvention of nature* (1991), traducido al español como *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, 1995; More, Max, *Principles of Extropy 3.11*, Extropy Institute, 2003; More, Max, *The philosophy of Transhumanism*, en *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Edited by Max More and Natasha Vita-More, John Wiley & Sons, Inc. Published, 2013; y Ranisch, Robert y Lorenz, Stefan (Ed.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Berlín, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2014.

³ Como lecturas centrales respecto a una visión crítica del transhumanismo y posthumanismo en distintas perspectivas, consideramos necesario mencionar los siguientes trabajos: Ayuso, Miguel, *El telón de fondo del transhumanismo*, en *¿Transhumanismo o posthumanidad? La política y el derecho después del humanismo*, Miguel Ayuso (ed.), Madrid, Marcial Pons, 2019, pp.15-29; Dip, Ricardo, *La naturaleza humana y su relevancia práctica*, en Ayuso, Miguel(ed.) *¿transhumanismo o posthumanidad?*, Madrid, Marcial Pons, 2019, pp. 39-48; Ferry, Luc, *La Revolución Transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Madrid, Alianza Editorial, 2017; Fukuyama, Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002; Fukuyama, Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002; Ocampo, Manuel, *Importancia del concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino, ante los retos que plantea el transhumanismo a la educación actual*, *Revista Akadèmeia*, 2020, Vol. 19, n.1; Segovia, Juan Fernando, *La progresiva destrucción de la naturaleza y la naturaleza humana*, en *¿Transhumanismo o posthumanisada? La política y el derecho después del humanismo*, Miguel Ayuso (ed.), Madrid, Marcial Pons, 2019, pp. 49-81; Vaccari, Andrés, *La idea más*

En su contexto temático, una de las primeras discusiones que surge consiste en determinar dónde se ubica el límite de las modificaciones que son aceptables introducir en el ser humano; en esta materia aparecen los que pueden ser llamados *bioconservadores*, “Quienes se oponen al uso de la tecnología para expandir las capacidades humanas o para modificar aspectos de nuestra naturaleza biológica”⁴, el término se refiere en general a quienes tienen una postura escéptica respecto de progreso que pueda significar las profundas modificaciones al ser humano que el transhumanismo pretende; y los transhumanistas que no ven razones para poner límites a priori al progreso técnico y la modificación de la humanidad. Entre estos últimos podemos destacar a Max More y Nick Bostrom, entre aquellos fundadores con una amplitud de obras que se muestran optimistas con el progreso tecnológico⁵ y la influencia que ha tenido y seguirá teniendo en los seres humanos, asimismo promueven los beneficios del ideario transhumanista y la posibilidad de la modificación radical de aquello que entendemos como naturaleza humana⁶. A modo introductorio podemos señalar que Bostrom se refiere a los transhumanistas como “aquellos que creen que se debe desarrollar una amplia gama de *mejoras*⁷ y que las personas deben tener la libertad de usarlas para transformarse a sí mismos de manera radical”⁸, es decir, los transhumanistas consideran como posible y deseable que la humanidad pueda alterarse sustancialmente por medio de las innovaciones técnicas.

Por su parte, con un enfoque marcadamente futurista, Raymond Kurzweil, dirige su pensamiento hacia la sociedad a la que será posible llegar gracias a los avances tecnológicos⁹. En

peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista, tecnología & Sociedad, 2013, Buenos Aires, 1 (2), 39-59; Widow, José Luis, *Persona humana y Naturaleza: los desafíos del transhumanismo*, Semana Tomista: Persona y Diálogo Interdisciplinar, XL, 7-11 septiembre, 2015. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires; y Yáñez, Eugenio, *El Transhumanismo a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, en Morales, Emilio (Ed.), *Ciencia y persona: ¿hacia una divinización del hombre? (Desafíos ante el transhumanismo)*, Santiago, Universidad Santo Tomás, 2017, pp. 75-91.

⁴ Bostrom, *A History of...*, p.23 (traducción nuestra).

⁵ En este sentido podemos mencionar: Bostrom, Nick y Roache, Rebecca, *Ethical Issues in Human Enhancement*, <https://www.nickbostrom.com/ethics/human-enhancement.pdf> (originalmente publicado en *New Waver in Applied Ethics*, Ryber, Jesper, Petersen, Thomas y Wolf, Clark, Londres, Pelgrave Macmillan, 2008, pp. 120-152; Bostrom, Nick, *A History of transhumanist thought*, Oxford, Faculty of Philosophy, Oxford University, 2005 (Originalmente publicado en *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 14 Issue 1 - April 2005; reimpresso (ligeramente editado en la presente forma) en *Academic Writing Across the Disciplines*, eds. Michael Rectenwald & Lisa Carl, New York: Pearson Longman, 2011; More, Max, *The philosophy of Transhumanism*, en *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Edited by Max More and Natasha Vita-More, John Wiley & Sons, Inc. Published, 2013.

⁶ Sobre ello: Bostrom, Nick y Savulescu, Julian, *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*, en Bostrom, Nick y Savulescu, Julian (eds.), *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 1-12; Bostrom, Nick, *Human Reproductive Cloning from the Perspective of the future*, Oxford, World Transhumanist Association, 2002 [revisado en 2004 y 2005], <https://www.nickbostrom.com/views/cloning.html>; y More, Max, *Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy*, *Extropy* 10, 1993, vol. 4, no. 2, pp. 15-24.

⁷ Con la expresión *mejoras*, nos estamos refiriendo al concepto de *Enhancement*, que respecto de transhumanismo y posthumanismo tiene una particular acepción; se refiere a todos aquellos medios técnicos que pueden lograr cambios en las condiciones humanas básicas para potenciarlas o expandirlas, o generar nuevas capacidades. Cfr Bostrom y Roache, Rebecca, *Ethical Issues in Human Enhancement*, p.1, <https://www.nickbostrom.com/ethics/human-enhancement.pdf> (originalmente publicado en *New Waver in Applied Ethics*, Ryber, Jesper, Petersen, Thomas y Wolf, Clark, Londres, Pelgrave Macmillan, 2008, pp. 120-152).

⁸ Bostrom, Nick y Savulescu, Julian, *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*, en Bostrom, Nick y Savulescu, Julian (eds.), *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p.1 (traducción nuestra).

⁹ En este sentido: Kurzweil, Ray, *The Singularity Is Near, when humans transcend biology*, USA Viking, 2005.

un enfoque que podríamos denominar experiencial, David Pearce, en clave hedonista, defiende el transhumanismo en su potencialidad para poner fin al sufrimiento humano, principalmente mediante la modificación genética, señala que “Nuestros sucesores posthumanos reescribirán el genoma de los vertebrados, rediseñarán el ecosistema global y abolirán el sufrimiento en todo el mundo viviente”¹⁰. Así también, Julian Savulescu, -pese a no considerarse a sí mismo como un transhumanista- es un defensor de las motivaciones morales que pueden fundamentar la modificación de la humanidad como algo no solo deseable sino necesario¹¹.

En una línea de pensamiento crítico respecto a la mentalidad transhumanista podemos mencionar a; George Annas, quien ha sido uno de los líderes en contra de la modificación genética hereditaria, considera que el movimiento posthumanista puede llevarnos “por una pendiente resbaladiza hacia una neo-eugenesia que resultará en la creación de una o más subespecies o super especies de humanos”¹².

En similar sentido, Michael Sandel considera que una sociedad en que sea posible elegir y modificar las cualidades genéticas de nuestra descendencia se volvería deshumanizada¹³; así como también Jürgen Habermas, quien en su obra *El futuro de la naturaleza humana* aborda las disrupciones que la modificación genética pueden tener en la libertad de las personas y hasta qué punto sería legítimo permitir las¹⁴. Francis Fukuyama, por su parte, considera un gran riesgo la modificación de ser humano en términos radicales que puedan alterar su naturaleza genética¹⁵.

Ahora bien, la discusión que surge entre estas dos corrientes, no solo estriba sobre la cuestión de si acaso deban existir límites a las modificaciones a las que se podría acceder por medio de la tecnología, sino algo aún más fundamental, esto es, si acaso existe eso que denominamos ser humano como algo que goza de cierta intangibilidad. Así entonces la discusión no solo se mueve en el ámbito de lo fáctico o lo jurídico respecto a las mejoras, sino también en el campo de la antropología y la metafísica.

Esto último nos lleva a la polémica que se refiere a si acaso existe algo como la naturaleza humana y -cualquiera que sea la respuesta- cuáles son las consecuencias de ello. El tema es abordado por multitud de trans y posthumanistas; al respecto señala More: “Los transhumanistas consideran a la naturaleza humana no como un fin en sí mismo, no tan perfecta, y que no tenemos por qué deberle lealtad. Más bien, es solo un punto a lo largo de un camino evolutivo y podemos aprender a remodelar nuestra propia naturaleza de la manera que lo consideremos deseable y valioso”¹⁶, dándonos a entender la cualidad inherentemente modificable de la que gozaría la naturaleza para ellos.

En términos similares, Bostrom considera que “la naturaleza humana no es un mal lugar para comenzar el viaje, pero no podemos alcanzar ese potencial si rechazamos cualquier

¹⁰ Pearce, David, *The Hedonistic Imperative*, 2004, p.1, <http://www.hedweb.com/hedab.htm> (traducción nuestra).

¹¹ Suficientemente esquemático de su pensamiento resulta: Savulescu, Julian y Kahane, Guy, *The moral obligation to create children with best chance of the best life*, en *Bioethics*, 2009, Vol. 23, N° 5, pp274-290

¹² Annas, George, *Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations*, *American Journal Of Law & Medicine*, 2002, Vol. 28, no. 2,3, pp. 151-178, p. 173

¹³ En este aspecto: Sandel, Michael, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard, Harvard University Press, 2007.

¹⁴ Habermas, Jürgen, *The Future of the Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003.

¹⁵ Al respecto, Fukuyama, Francis, *El fin del hombre: consecuencias de una revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002.

¹⁶ More, Max, *The philosophy of...*, p.4 (traducción nuestra).

progreso más allá del punto de inicio”¹⁷, entendiéndolo igualmente la naturaleza humana como transicional.

Es posible apreciar en las palabras de estos dos pensadores la noción de naturaleza no como algo intangible que goce de un carácter normativo. Cabe agregar que en este sentido se constata una omisión de consideraciones metafísicas; no es que tales consideraciones se discutan, sino que simplemente son omitidas.

También están aquellos que, siendo más bien posthumanistas, consideran que lo que suele denominarse naturaleza no es otra cosa que un constructo que establece la hegemonía de una determinada concepción de la realidad. Entre aquellos Rosi Braidotti: “El humano es un constructo histórico, que se ha convertido en una convención social sobre la 'naturaleza humana’”¹⁸; y Donna Haraway, quien respecto a la naturaleza comenta que ella “no se descubre desnuda en un lecho de fósiles o en una selva tropical”¹⁹, es decir, no es apreciable en la realidad.

Por otra parte, en lo que podríamos denominar una postura opuesta a las anteriores, están quienes defienden la existencia de la naturaleza y que advierten de los peligros que puede traer asumir los postulados transhumanistas.

Dentro de esta línea de pensamiento podemos señalar a José Luis Widow, quien entiende que la naturaleza humana corresponde a una actividad central, la que denomina *auto-expansión* “la actividad humana en la que el individuo, primero, se tiene presente a sí mismo, y luego, en sí mismo, va incorporando otra realidad. Esta actividad implica auto-consciencia y conocimiento”²⁰, la que requiere de otra operación, el *auto-dominio* que “implica que el ser humano gobierna su vida y que, entonces, no es regido despóticamente por otros seres humanos ni es esclavo de las cosas”²¹; estamos ante una noción de naturaleza fundamental que define al ser humano y le protege.

Juan Fernando Segovia, por otra parte, defiende la noción metafísica de naturaleza humana como principio de movimiento, fin, regla de ser y verdad del ente²², postura diametralmente opuesta a la de los pensadores transhumanistas, dado que corresponde a una noción estable y esencial. Teniendo esta noción, Segovia considera que la perspectiva de la naturaleza que suponen tanto el transhumanismo y posthumanismo “configura la rebelión antimetafísica más importante que ha ocurrido en la historia humana”²³.

Asimismo, Manuel Ocampo, plantea rescatar la noción presente en la filosofía tomista de naturaleza que “ofrece una concepción del mundo que nos permite aclarar los alcances y límites de la aplicación de la tecnología a la educación y a toda transformación incluida la propuesta del transhumanismo”²⁴, es decir sirve de guía de juicio ante los dilemas de estas ideas. Además, al concebir la naturaleza como esencia en operación del ser humano, hace presente que tal naturaleza no podría ser modificada más allá de sí misma sin que se produjera un cambio substancial en el hombre, lo que significaría su muerte²⁵.

¹⁷ Bostrom, Nick, *The Transhumanist FAQ -A General Introduction-*, version 2.1. Oxford, World Transhumanist Association, 2003, p. 36 (traducción nuestra).

¹⁸ Braidotti, *The Posthuman...*, p.26. (traducción nuestra).

¹⁹ Haraway, *Simians, Cyborgs and...*, p.177. (traducción nuestra)

²⁰ Widow, *Persona humana y...*, p.6.

²¹ *Ibid.* p.7.

²² Cfr. Segovia, *La progresiva destrucción de la naturaleza...*, pp.51-52.

²³ *Ibid.* p.71

²⁴ Ocampo, *Importancia del concepto de naturaleza...*, p.18

²⁵ Cfr *Ibid.* p.12.

En esta línea se defiende a la naturaleza desde los fundamentos metafísicos, pero con consideraciones prácticas, dado que se concibe como el elemento eje que debe guiar la multitud de discusiones que aparecen ante los postulados del post y transhumanismo.

Ahora, una de las consecuencias naturales -a nuestro modo de ver-, de la discusión sobre naturaleza a la que nos referimos, consiste en que la concepción que se tome de ella puede determinar de qué modo se entiende la dignidad del ser humano. Consideramos que una visión de contraste, permitirá aclarar cierta consecuencia que se sigue de los fundamentos teóricos que subyacen al post y transhumanismo, esto es, la eliminación de la dignidad humana que se sigue de la supresión de los fundamentos que la sostienen desde un pensamiento realista como el de Tomás de Aquino.

Puede apreciarse un antinaturalismo en el transhumanismo en su intención de superar los límites humanos que suelen tenerse por sentados. Sin embargo, tal pensamiento parece desprenderse de una visión más profunda. Por un lado la concepción de que no existe la naturaleza, una organización y dirección previamente dada a la realidad y que la ordena según ciertos parámetros constantes; por otro, la idea de que la naturaleza existe como una realidad puramente descriptiva, sin utilidad para extraer de ella conclusiones morales.

Para More, antes del desarrollo del transhumanismo, la idea de *mejoramiento* del ser humano había llegado con la teoría evolutiva de Darwin: “Con la publicación de 1859 de *El Origen de las Especies* de Darwin, la visión tradicional de los humanos como únicos y fijos en la naturaleza dio paso a la idea de que la humanidad, tal cual existe actualmente, es un paso en el desarrollo de un camino evolutivo”²⁶. Es decir, con ella la visión inmutable de la naturaleza quedaba en cuestión.

En palabras del mismo More²⁷, los transhumanistas consideran la naturaleza humana no como un fin en sí mismo, ni como perfecta, ni como algo que reclame nuestra devoción, más bien, es solo un punto a lo largo de un camino evolutivo el cual podemos aprender a remodelar en las formas que consideremos deseables y valiosas. Si aplicamos la tecnología de manera reflexiva, cuidadosa y, sin embargo, audaz, podemos convertirnos en algo que ya no se describa con precisión como humano: podemos convertirnos en posthumanos²⁸.

Para estas corrientes la existencia de una naturaleza metafísica que subyace al ser humano y le guía en su obrar, no tendría sustento biológico. Para Tim Lewens, la única noción biológicamente respetable de la naturaleza humana sería una extremadamente permisiva que denomine ciertas disposiciones de la especie humana en su totalidad. Sin que esta pueda ofrecer una guía ética en el debate sobre el *mejoramiento*, agregando que, de hecho, las alteraciones a la naturaleza humana son comunes en la historia de la especie²⁹. No hay una normatividad natural y por ello, es que no hay un límite extrínseco en las posibles modificaciones que se hagan de la materia.

La realidad del ser humano no es dada, sino construida y como tal, modificable. Así es posible cuestionar toda realidad que consideráramos intrínsecamente natural; sexo, edad, incluso la pertenencia a una determinada especie no es algo que deba tenerse como inmutable. En este entendido, aquellas cosas que denominamos como naturales serían solamente un estadio de ellas

²⁶ More, *The philosophy...*, p.10. (traducción nuestra).

²⁷ Ver nota 15.

²⁸ Cfr More, *The philosophy...*, p.4

²⁹ Cfr Lewens, Tim, *Human Nature: The very Idea*, en *Philosophy and Technology*, 2012; 25: 459-474, p.460.

que hemos asimilado y asignado culturalmente cierta estabilidad, sin embargo, no sería más que una construcción³⁰.

Pese a la firmeza con que los trans y posthumanistas niegan la existencia de la naturaleza entendida como “normativa”, también entienden que esa concepción es un punto de resistencia en la mentalidad general, dado que la tendencia popular a considerar sabia a la naturaleza y de preferir lo natural contra lo artificial se encuentra aún bastante arraigada, y representa para ellos una dificultad práctica que deben superar³¹.

Teniendo esto en consideración, no parece que el núcleo central del transhumanismo, sean las *mejoras* per sé, sino qué es aquella sustancia sobre la cual hacemos sobrevenir las modificaciones, es decir; la pregunta esencial es qué es eso que llamamos humano, cual es el “punto de inicio”³² al que Bostrom se refiere.

Al respecto Tamar Sharon, señala que “el carácter novedoso de estos desarrollos tecnológicos radica en la idea de que hacen que la noción de 'naturaleza humana' sea cada vez más incierta, tanto al complicar la cuestión de lo que significa ser 'humano' como al desafiar la fijeza de lo que se entiende por 'naturaleza’”³³.

En cierta forma no se niega su existencia, el transhumanismo sí reconocería una especie de naturaleza, pero esta no es una realidad que deba entenderse como inalterable, sino que, como señalara More es la constante intención de *mejoramiento*: “podemos aprender a remodelar nuestra propia naturaleza en formas que consideremos deseables y valiosas”³⁴, es una etapa evolutiva que es posible reconfigurar de la forma voluntaria.

Ahora, los medios por los cuales se modifique esta naturaleza son físicos, es decir materiales. Aun cuando consideran la posibilidad de una realidad psíquica, moral o espiritual en el ser humano, si entendemos que esta puede modificarse por medios materiales, es porque la materia la determina y es dependiente de ella. El hombre puede ser no solo más rápido, más bello, más fuerte, gracias a alteraciones materiales, sino más inteligente, bondadoso, educado, etc.

En cuanto a la antropología del posthumanismo, Rosi Braidotti entiende que “La noción restringida del humanismo de qué es lo que cuenta como humano es una de las claves para comprender como llegamos a un giro posthumano”³⁵. Agregando que “Lo humano es una convención normativa, que no lo convierte en algo intrínsecamente negativo, solo algo altamente regulatorio y, por lo tanto, instrumental para las prácticas de exclusión y discriminación. La norma humana es sinónimo de normalidad y normatividad”³⁶, consistiría en un instrumento con fines discriminatorios, para distinguir la normalidad de aquello que se separe de ella.

Mientras el transhumano intenta superar la naturaleza que entiende como un momento en el devenir de la humanidad, para el posthumano eso llamado naturaleza ni siquiera es algo real, sino solamente una imposición ideológica. Como indicamos antes, la posthumanista Donna

³⁰ Sobre esto, Rosi Braidotti, incluso señalar que el posthumanismo supera la idea de constructos sociales para permitir el desarrollo pleno de una nueva subjetividad sin límites. Braidotti, *The Posthuman...*, pp.13 y ss.

³¹ “The belief in the wisdom of nature, Bostrom and Sandberg suggest, can also manifest as diffusely moral objections against enhancement”, Bostrom, Nick y Savulescu, Julian (eds.), *Human Enhancement...*, p.17.

³² Ver nota 17.

³³ Sharon, Tamar, *Human Nature in an age of Biotechnology, The Case for Mediated Posthumanism*, Dordrecht, Springer, 2014, p.1. (traducción nuestra).

³⁴ More, *The philosophy of...*, p.4. (traducción nuestra)

³⁵ Braidotti, Op. Cit., p.16. (traducción nuestra).

³⁶ Braidotti, Op. Cit., p.25. (traducción nuestra).

Haraway concibe la naturaleza como un constructo histórico³⁷ que ha sido generado por la ciencia como categoría para moldear la sociedad. Así el posthumano se separa radicalmente de la naturaleza, niega su existencia y considera su influjo conceptual como algo negativo que debe suprimirse.

La cuestión de la “dignidad Posthumana”.

Nos referiremos a la defensa de lo que Bostrom considera como dignidad posthumana en su obra³⁸. Él entiende que para evitar los peligros que algunos pudieran ver en la posibilidad de alcanzar el estado posthumano, el enfoque más sabio sería abrazar el progreso tecnológico al mismo tiempo que se defienden firmemente los derechos humanos y la elección individual, y se toman medidas específicas contra amenazas concretas y peligros contra el medio ambiente o sus efectos secundarios³⁹.

El filósofo sueco entiende la dignidad en dos acepciones: una como un estatus legal moral inalienable de un ser que debe ser tratado con cierto respeto; la otra, como cierta cualidad de excelencia, nobleza o valor. Considera que ambas podrían ser compatibles con el posthumano⁴⁰.

A su vez, señala que la visión de la dignidad como algo único en la raza humana que da a cada miembro de la especie un estatus moral más alto que el resto del mundo natural, sería algo “peligroso” y sin sustento empírico⁴¹. Lamentamos que a este respecto se refiera exclusivamente a la postura de Francis Fukuyama sobre lo que denomina *Factor X*⁴², la cual está desprovista de las consideraciones metafísicas necesarias para argumentar en tal sentido. Igualmente, el mismo Bostrom parece rehuir la discusión metafísica al inicio de su trabajo, al indicar que no se referirá a los argumentos de los *bioconservadores* que estriban en que el posthumanismo pueda ofender a una entidad sobrenatural⁴³.

En su defensa de la primera concepción de dignidad, considera que la sociedad occidental con el paso del tiempo ha ampliado la esfera de dignidad a distintos grupos de humanos que antes no contarían con ella, señalando que es posible avanzar a una sociedad más inclusiva que extienda su reconocimiento moral y legal a cualquiera que lo necesite, ya sea hombre o mujer, blanco o negro, de piel o de silicón⁴⁴. Persiste aquí la visión optimista del progreso técnico, asumiendo que este es acompañado de un progreso moral en la especie humana.

En apoyo de la segunda acepción de dignidad para la posthumanidad, el autor entiende que es perfectamente plausible considerar digno o más digno al posthumano, cuyas cualidades se vean aumentadas; este será más rápido, más inteligente y por ello considerado más valioso en

³⁷ Ver nota 19.

³⁸ Bostrom, Nick, *In Defense of Posthuman Dignity*, Bioethics, 2005, volume 19, No.3, pp. 202-214, <https://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>.

³⁹ Cfr Ibid, p.203.

⁴⁰ Cfr Ibid., p.209.

⁴¹ Ibid.

⁴² Fukuyama, Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002, p.149

⁴³ Cfr., Bostrom, *In Defense...*, p.204.

⁴⁴ Cfr Ibid., p.210.

proporción a estas cualidades. Por lo que el posthumano sería compatible con esta noción de dignidad⁴⁵.

Luego de tales exposiciones arriba a lo que a su entender sería la dignidad en un sentido moderno -como la entenderían los transhumanistas-, la que consistiría en aquello que podemos potencialmente llegar a ser y no en nuestra herencia u origen causal, concepción que puede extenderse tanto a humanos como posthumanos. Esta noción emana, para Bostrom, del hecho de que la naturaleza humana es algo dinámico, no es solo el ADN, sino también el contexto tecnológico y social y, por tanto, es parcialmente algo hecho por el hombre y perfectible. Así, defender la dignidad posthumana, a su entender, promueve una ética humana más inclusiva⁴⁶. Pese a su perspectiva transhumanista -y defendiendo al posthumanismo-, Bostrom da a entender algo sumamente interesante y tal vez sin percatarse del todo: Está entendiendo que la dignidad, ya sea humana o posthumana, proviene de algo que le es natural, aunque sea parcialmente modificable.

Ahora bien, lo que se entendería como dignidad para los transhumanistas -tomando a Bostrom como referente-, esa posibilidad de llegar a ser, al consistir en algo basalmente indeterminado, parecer no referirse a algo distinto al mismo ideal de progreso. Sus argumentos, dan a entender que se está apoyando desde otra perspectiva la libertad para modificar al ser humano y la esperanza depositada en ella.

Lo anterior se hace especialmente evidente en su trabajo posterior respecto a la dignidad⁴⁷. En esta ocasión señala que este concepto puede entenderse en cuatro variantes: como cualidad; como el fundamento del estatus moral pleno de los seres humanos; como derecho humano inalienable; y como estatus social. Bostrom indica que se referirá exclusivamente a la dignidad como cualidad, para lo cual utiliza la noción de Aurel Kolnai⁴⁸.

Bajo este entendimiento, la dignidad como cualidad se sitúa en la misma categoría de las virtudes, siendo una más entre estas, que produce cierta reverencia⁴⁹. No se nos da, sin embargo, una noción clara de qué es una cualidad o que constituye una virtud. Gracias a esta omisión, no es extraño que luego se pase a exponer ciertas características que suelen ser dignificadas, tales como el autocontrol o la empatía. Lo que hace difuso entender si la dignidad sería una cualidad o un efecto de ciertas cualidades.

Continuando con su exposición, Bostrom plantea que el mejoramiento de las cualidades, puede incrementar la dignidad al ser esta una de ellas⁵⁰. Parece entenderse la dignidad más como una cantidad que como una cualidad, ya que se refiere al mayor grado en que cualquier característica que se considere positiva puede desarrollarse.

Hay en esto una dificultad que emerge inmediatamente, y es que si la dignidad es graduable y puede ser aumentada, supondría igualmente la posibilidad de ser disminuida, a lo que Bostrom responde esbozando un criterio consistente en que las mejoras mientras más voluntarias sean y signifiquen el despliegue de la autorrealización de un sujeto, más contribuirían a aumentar la dignidad como cualidad; en este escenario se debe incentivar este tipo de modificaciones y, a contrario sensu, evitar aquellas que vayan en el sentido opuesto⁵¹.

⁴⁵ Cfr Ibid., p.213.

⁴⁶ Cfr Ibid.

⁴⁷ Bostrom, Nick, "Dignity and Enhancement", Oxford Future of Humanity Institute, Oxford, 2007,

⁴⁸ Cfr Ibid., pp.3-5.

⁴⁹ Cfr Ibid., p.7.

⁵⁰ Cfr Ibid., p.8.

⁵¹ Cfr Ibid., p.14. Respecto a este tema, Bostrom señala que, así como podríamos aspirar a visiones más edificantes y atractivas de lo que somos, también es posible decaer en versiones más degradadas y perversas, para lo cual propone

Finalmente, en lo que a nuestro estudio interesa, el filósofo sueco considera que la dignidad como cualidad, podría predicarse no solo de humanos, sino también de no-humanos⁵².

Acerca de la Persona y la Dignidad en la filosofía Tomasiana

El concepto de naturaleza presente en Santo Tomás de Aquino consiste en un elemento ordenador, un principio de movimiento presente en los entes por el cual estos operan de una forma determinada según lo que ellos mismo son⁵³.

Una de las concepciones más reconocidas de naturaleza en Santo Tomás consiste en la “esencia de la cosa en cuanto está ordenada a la operación propia de la cosa misma, porque a ninguna cosa puede faltar una operación propia”⁵⁴. Es decir, la naturaleza se refiere a la esencia expresada u operativizada. Al efecto, tomaremos la noción de esencia según la cual esta es “aquello por lo que una cosa es”⁵⁵, la esencia de cada especie es lo que hace que ella sea lo que es y no otra cosa distinta.

La esencia de una sustancia contiene sus perfecciones propias y las potencias para desarrollar esas perfecciones⁵⁶. La esencia no solo hace que algo sea de un modo en su generación, sino también en su modo de obrar, porque las perfecciones propias de un ente lo guían a ser de una determinada manera. Ese modo de ser particular de las cosas es su naturaleza.

Entonces, la naturaleza -en un sentido amplio, sin restringirlo a la particular naturaleza humana-, contiene un elemento fijo, que es la generación, por el cual una determinada cosa existe de cierto modo; y un elemento dinámico que comprende la tendencia de esa cosa a ciertas operaciones o usos que le son propios. Ahora, aunque uno sea fijo y el otro dinámico, ambos son estables, dado que las perfecciones a las cuales puede acceder por sus operaciones propias una determinada sustancia se encuentran igualmente incluidas en su esencia. Así, si la arcilla puede ser convertida en vasija o estatua, es porque en su esencia está el ser maleable para ser informada de esa manera.

De tal modo, en la realidad, lo que las cosas son determina sus operaciones y el conjunto de operaciones y modos de ser convenientes, constituyen la naturaleza en general. Así, la naturaleza, podemos entenderla en este esquema como el conjunto de las esencias de las cosas,

como solución la educación, la persuasión, reforma cultural y social, para evitar que las modificaciones tomen caminos errados, en Bostrom, Nick, *In defense of...* p.206, lo que resulta particularmente interesante toda vez que, en su trabajo más reciente, en que desarrolla su hipótesis del *mundo vulnerable*, sugiere medidas considerablemente más extremas para prevenir los posibles usos perniciosos de las nuevas tecnologías que puedan presentar un peligro para la humanidad.

⁵² Cfr. *Ibid.*, pp.25-28.

⁵³ Sobre esta materia nos remitiremos a textos centrales en la actual tradición tomasiana que hemos usado como guía en este y los siguientes apartados: Gilson, Étienne, *El Tomismo*, Navarra, Eunsa, 2002; Gilson, Étienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 2009; Millán-Puelles, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Rialp, 2001; así como también en los sintéticos y esclarecedores trabajos de Buzeta y Dip (Buzeta, Sebastián, *Naturaleza, inclinación y conocimiento*, en *Sobre el Conocimiento por Connaturalidad*, cuadernos de anuario filosófico, España, Universidad de Navarra, 2013.; y Dip, Ricardo, *Op. Cit.*

⁵⁴ *De ente et essential*, C. I, 2.

⁵⁵ Cfr *Ibid.*

⁵⁶ Cfr Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid, Editorial Gredos, I, 6 y Física, Gredos Madrid, 1995, tr. R. de Echandía, G., II, c.2 y II, c. 2.

en lo que se refiere a sus movimientos propios y las relaciones que se dan entre aquellas -como la cooperación entre entidades de equivalente jerarquía, o la subordinación, en el caso contrario-.

Entonces la naturaleza específica humana implica tanto su modo de ser como su modo de obrar.

Respecto al ser, para el Aquinate, el ser humano es una sustancia compuesta en la que confluyen materia y forma, unión que constituye su esencia⁵⁷. La esencia se particulariza en la relación forma-materia, que otorga individualidad a la sustancia. Pero respecto a esta relación, señala el Doctor Angélico que “La naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Mas el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Y por eso lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es, pues, bien del hombre ser según la razón”⁵⁸.

En el hombre confluyen cuerpo y alma como materia y forma, sin embargo, lo que le da su especie particular es principalmente la forma, que en el ser humano tiene una nota distintiva.

El ser humano es un viviente y entendemos como tal a aquella creatura capaz de movimiento inmanente, es decir, “la sustancia a la que conviene, según su naturaleza, moverse a sí misma⁵⁹”. Pero el ente vivo, al ser móvil y que su movimiento sea generado por el mismo, resulta necesario que se trate de un ente compuesto, dado que es agente y paciente de sus movimientos⁶⁰, debe existir un principio motor. Tal principio fue denominado alma.

Aristóteles da dos definiciones de alma -las cuales son asumidas por Santo Tomás-, la primera de ellas es “forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene la vida”⁶¹; y la segunda como “entelequia primera de un cuerpo natural organizado”⁶²; es forma del viviente y acto primero de la vida, es el elemento determinante en la relación forma y materia y principio activo de las potencias del ser humano. La concurrencia del alma y cuerpo hace que el viviente sea lo que es.

El viviente humano, supone todas las operaciones de los vivientes menos desarrollados -vida vegetativa y animal- adicionándose la facultad del conocimiento intelectual, por el cual es capaz aprehender conceptos universales e inmateriales, abstrayéndolos de las realidades materiales a las que accede por los sentidos⁶³. Así, respecto a su modo de obrar, si el ser humano es capaz de extraer conceptos inmateriales de las realidades que conoce por los sentidos es porque aquello que lo determina a ser lo que es, es también inmaterial. De tal modo, el motor del viviente humano, su alma, es inmaterial, aún cuando requiera de la materia para realizar su operación.

Aquí es posible ubicar una tercera definición de alma que hace Aristóteles, que se refiere al alma humana como “aquello por lo que vivimos, sentimos, y razonamos primaria y radicalmente”⁶⁴. Señala a el alma como agente de las operaciones propias del viviente, ubicándola como su fundamento, por el cual, en primer lugar, el ser humano se constituye como viviente; luego, por ella misma, puede realizar operaciones sensibles; y, finalmente, le permite ejercer sus facultades intelectuales.

⁵⁷ Cfr Ibid. C. II, 2

⁵⁸ *S. Theol.*, I-II q. 71, a. 2.

⁵⁹ *S. Theol.*, I q. 18, a. 2.

⁶⁰ Cfr Millán-Puelles, Op. Cit., p.303.

⁶¹ *De Anima*, II, 1, 412, a 19, 21.

⁶² *De Anima*, II, 1, 412, b 5, 6.

⁶³ Respecto al conocimiento racional, véase Gilson, Etienne, *El intelecto y el conocimiento racional*, en *El Tomismo*, p.273 y ss.

⁶⁴ *De Anima*, II, 2, 414, a 12, 13

Entonces, el ser humano es un viviente racional, y esa racionalidad le distingue del resto de vivientes y demás seres inertes. Racionalidad que le permite conocer, y obrar conforme a ese conocimiento con su voluntad, lo que le hace libre, así como también tener consciencia de sí mismo, autoposeerse y tener dominio sobre sus propias acciones, lo que lo hace responsable.

Así, en síntesis, la esencia del ser humano es ser un ente compuesto de cuerpo y alma, cuya naturaleza consiste en ser capaz -por esa misma unión- de conocer intelectualmente, es decir, extrayendo los universales de las realidades materiales completas. Hay en el ser humano, un principio material y uno inmaterial que fijan su esencia y su naturaleza racional.

La noción de persona

Santo Tomás, lleva el razonamiento anterior más lejos a un concepto que había gestado en la cristiandad medieval: la noción de persona⁶⁵. Tal concepción, emana de la consideración del Aquinate del valor del individuo.

Partiendo Santo Tomás de la definición de Boecio en *De Duabus Naturis* en la que persona se entiende como la “sustancia individual de naturaleza racional”⁶⁶, llega a afirmar que “particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en la sustancia racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas”⁶⁷.

Para el Aquinate, el individuo es un ser dividido de todos los demás seres y no divisible en otros seres⁶⁸; en el compuesto de materia y forma, la materia resulta ser principio individuante, dada su incomunicabilidad, pero solamente en cuanto está integrada con la forma, que la determina; por tanto, la individualidad del ser humano radica en la unión del cuerpo y el alma, como materia y forma.

Este ser singular se reconoce a sí mismo como de naturaleza racional y libre, y ese reconocimiento le da la individualidad personal, resultando en un individuo substancial totalmente independiente de otro y absolutamente incomunicable, y por lo mismo, perfectamente subsistente en sí mismo⁶⁹; al efecto señala Santo Tomás en *De Potentia Dei*: “una cosa subsiste cuando tiene en sí misma su existencia, con entera independencia de otro sujeto y con absoluta incomunicabilidad”⁷⁰.

La referida independencia, hace que la persona tenga valor como individuo y no solamente como miembro de su especie⁷¹, la persona no es la humanidad en su conjunto, sino el individuo mismo, una sustancia particularizada por un alma y un cuerpo determinados como una totalidad y no cómo parte de un todo. Lo anterior sin perjuicio del valor que tiene -a causa del valor de la persona individual- la especie humana.

⁶⁵ Gilson, Étienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 2009, pp.195-212.

⁶⁶ *S. Theol.* I, q. 29.

⁶⁷ *S. Theol.* I, q. 29, ad Resp.

⁶⁸ Cfr Gilson, *El Espíritu de...*, p.203.

⁶⁹ Cfr *Suma Teológica*, tomo II-III, edición bilingüe, editorial BAC, Introducción a la Cuestión 29, p.86

⁷⁰ *De Pot.*, q. 9, a. 2 ad 6.

⁷¹ *Sum. C. Gen.* L. II, c. 113.

La persona en Santo Tomás, es entonces la totalidad, plenitud, independencia e incomunicabilidad en el existir⁷², es el grado más alto de un viviente, causa de su naturaleza racional: “persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza”⁷³.

Como síntesis es posible recurrir a lo que señala Javier Hervada al considerar que la dignidad implica dos consideraciones, por un lado, que con ella se expresa la eminencia ontológica de la persona en sí misma y su preminencia en relación con los demás seres no personales, y por otro, que la dignidad así entendida es el mismo estatuto ontológico de la persona, es otra manera de designarlo⁷⁴.

El transhumano como un humano incompleto

En términos simples pero comprensivos, podemos entender que el motivo por el cual la filosofía tomista llegó a la conclusión de la dignidad del ser humano y su consiguiente necesidad de protección radica en que el hombre es un algo distinto a todo lo que lo rodea, no solo en apariencia o cualidades sobrevinientes, sino que es sustancialmente distinto a las demás cosas presentes en el mundo.

En contraste, el modelo transhumano es transicional; para lo cual requiere un sujeto eminentemente material descartando o restando valor a la idea de que en él subsista una dimensión inmaterial. El hombre transhumano es un conjunto de mejoras más o menos organizado, con un objetivo de utilidad y eficiencia.

Esta postura no niega completamente la existencia de una naturaleza subyacente, e incluso puede que defienda inconscientemente una noción de ella en cuanto las mejoras pueden estar dirigidas a una finalidad particular guiada por la razón, pero su pensamiento valora eminentemente lo material. Ahora, incluso aceptando la racionalidad como elemento director del progreso transhumanista, parece que también se encuentra reducida, dado que se equipara a la utilidad, que es el criterio del ideal de *mejoramiento*.

Al ser eminentemente material, el transhumano es un conjunto de propiedades organizadas para ciertos fines particulares, no siendo posible distinguirlo de un constructo sintético; esta indistinción entre el ente *mejorable* y las posibles *mejoras* conlleva una incoherencia o al menos una dificultad no salvada por la misma noción transhumana: No es posible determinar qué es aquello que se mejora, porque no se puede mejorar algo sin que ese algo esté suficientemente diferenciado de esas modificaciones.

Contra esto, se podrá señalar que sí se puede mejorar algo sin atribuirle una distinción substancial, de hecho, todos nuestros implementos tecnológicos han sido mejorados por siglos sin que nunca le hayamos atribuido alguna distinción más allá de la materia. Y es este efectivamente el punto: poner el foco exclusivamente en la posibilidad y utilidad de las modificaciones y actualizaciones, implica tratar el hombre como una máquina, un objeto más.

Si aceptamos que el ser humano es solamente una máquina, debemos entonces aceptar que no posee una especial dignidad que le otorgue protección. Si aceptamos el modelo transhumano debemos aceptar la posibilidad de nuestra propia caducidad e indignidad, o que su valor le sea

⁷² Cfr *Suma Teológica, Tomo II-III, introducción a la cuestión 29*, Madrid, B.A.C., 1959, p.87.

⁷³ *S. Theol.*, I, q. 29, a.3, ad *Resp.*

⁷⁴ Cfr Hervada, *La dignidad...*, p.7.

establecido conforme a criterios arbitrarios y dependientes de la opinión dominante del momento. Sin una valoración intrínseca no hay dignidad.

Ahora bien, lo que se entendería como dignidad para los transhumanistas, esa posibilidad de aumentar las cualidades o agregar nuevas, es más bien asignar un nombre distinto a la libertad del ser humano a modificarse a voluntad, por lo que aquello que se defiende con esa concepción es solamente el mismo ideal de *mejoramiento* que se encuentra en los fundamentos del transhumanismo. Continúa defendiendo la posibilidad de introducir *mejoras* en el humano y no una especial noción de ser humano con una clara distinción ontológica.

Es por eso que la distinción substancial del ser humano es absolutamente esencial a la hora de atribuirle dignidad, generando un sistema coherente que permite su protección. Asimismo, el distinguir al ser humano como ente con valor intrínseco, permite que entendamos que el resto de la realidad nos otorga libertad para modificarla y con ello buscar una mejor vida. Reconocer la eminencia del ser humano no limita el progreso, sino que lo ordena conforme la naturaleza.

Parece entonces que el pensamiento transhumanista contiene en sí elementos que frustran su objetivo de dirigirnos, por medio de la tecnología, a un estadio mejor para nuestra especie, porque al reducir al ser humano a sus características mínimas de materia ordenada, lo deja en una situación precaria.

Por el contrario, asumir las ideas tomistas no solo no disminuye al ser humanos, sino que también deja un amplio espacio en el cual se puede buscar su perfeccionamiento -de hecho, supone esa búsqueda como necesaria-.

En definitiva, el resultado de adherir al modelo humano del transhumanismo nos hace aceptar a un ser humano incompleto, difícil de distinguir del mundo puramente material y por lo mismo se generan dificultades como las que hemos expuesto.

El posthumano como la destrucción de lo humano

Compartimos las palabras de Segovia enunciadas al comienzo, “el posthumanismo -y su embajador transhumanista- configuran la rebelión antimetafísica más importante que ha ocurrido en la historia humana”⁷⁵, sin embargo, la matizamos en cuanto a las dos corrientes referidas; consideramos que mientras el transhumanismo parece ignorar las consideraciones metafísicas, el posthumanismo es una idea que se rebela contra la metafísica y hace de esto el núcleo de su identidad.

En el transhumanismo la desvalorización de la condición humana es un elemento que surge como efecto de una excesiva consideración de la relevancia de la materia; en el posthumanismo, la desvalorización del ser humano es lo central de su pensamiento.

En este punto debemos decir que, el posthumano parece distar de ser un ser humano *mejorado*, sino que es una especie de contrario de ser humano: busca indefinición en contra de identidad, pluralidad contra unidad, autodeterminación arbitraria contra perfección. El posthumanismo es un antihumanismo, una deconstrucción del ser humano, que en realidad pretende eliminar su concepción clásica por considerarla algo caduco, una noción represiva de la que habría que liberarse⁷⁶. Para que el posthumano sea posible, primero hay que destruir al humano. Por supuesto sería poco plausible que una idea expuesta en estos términos tuviese meridiano éxito y aceptación, pero, basta cambiar el foco para que esto no sea del todo evidente.

⁷⁵ Segovia, Op. Cit., p.71

⁷⁶ Como vimos en el punto 4, de la Primera parte.

En la indefinición ontológica del posthumano, su única posibilidad de identificación parece estar dada por las interrelaciones transversales⁷⁷ con el medio y otros entes, pero estos entes no tendrían por qué poseer una identidad individual a su vez, lo que los hace igualmente impropios como elementos definitorios de valor. En esta lógica, lo que queda como opción es la relacionalidad misma, la relación del posthumano con otros cuerpos -o con las partes de su propio cuerpo-. Pero esta a su vez deberá tener algún criterio para poder identificar al posthumano y asignarle valor si queremos entenderlo como algo bueno, deseable y defendible, y tal criterio necesariamente vendrá de algo externo a los objetos de la relación.

Así, pareciera que el posthumano siempre tendrá que ser medido o cuantificado por algún criterio que nos permanece ignoto y que no será intrínseco del sujeto, por lo cual este antihumano no tendrá valor por ser lo que es, sino por el valor que se le dé en relación a otras realidades siempre cambiantes. En esta indeterminación que niega la posibilidad de un humano definible, necesariamente se niega su dignidad, dado que ella solo puede emanar de una clara distinción de lo que es, ha sido y será lo humano. Es imposible proteger algo que no sabemos qué es.

La dificultad radica en que el posthumanismo no posee las categorías necesarias para proteger al posthumano. Más aún, si el estado actual del ser humano -cuya cualidad eminente es la dignidad- debe ser modificado y dejado de lado, la noción de persona de la que emana la dignidad debe ser abolida, por tanto, el posthumano supone la abolición de la dignidad humana. La destrucción de lo que es el ser humano es condición necesaria del posthumanismo.

En síntesis, la indefinición ontológica con la que están dotadas estas corrientes no tiene la facultad para concebir la noción de persona y la dignidad de la cual ella es sujeto; termina reduciendo a la humanidad a su mínima configuración y la hace tan vulnerable al devenir y a la voluntad de otros como cualquier herramienta, objetivable, mutable y manipulable.

Conclusión

Transhumanismo y posthumanismo aparecen como ideas novedosas en la segunda mitad del siglo XX, pero a poco, gracias a un gran número de pensadores que han contribuido a darle sustento, no tardan en transformarse en conjuntos teóricos con características propias.

Exponiendo lo que se entiende por las dos corrientes estudiadas, hemos logrado referir una serie de elementos identificables en ellas, para lograr una noción común. Sin embargo, luego ha sido necesario distinguir, a fin de definir para cada caso la concepción que consideramos como esencial por sobre el resto: el modelo antropológico que subyace en ambos conjuntos teóricos.

Por un lado, tenemos un transhumano que consiste en un conjunto material de mejoras más o menos ordenado eminentemente modificable y actualizable, es decir, esa ordenación inicial no corresponde a algo esencial que deba permanecer inalterable. Sin embargo, el ideal de *mejoramiento* parece aún contener algunas notas de continuidad y dirección que aportan estabilidad.

Por otro, aparece el posthumano como una posibilidad, un ente que abandona su humanidad, un conjunto corporal de múltiples relaciones. Este ya no es solo transitorio en su camino al *mejoramiento*, sino que la alteración y la modificación pueden operar libremente sin criterios que le impidan el despliegue de su subjetividad. Después de ello, se ha visto que el

⁷⁷ Cfr. Braidotti, *The Posthuman...*, p.193.

concepto de *dignidad posthumana* que Bostrom busca promover, no resulta algo distinto que una defensa teórica a la noción que *mejoramiento*.

Luego, hemos considerado necesario exponer una noción antropológica que difiere de las anteriormente estudiadas, esta concepción es aquella que emanada de la progresión lógica que supone entender al humano como un ente compuesto de materia y forma, de un cuerpo y un alma, y el modo en él cual estas se articulan trae como consecuencia una determinada esencia, luego una naturaleza, a ello le sigue una persona y a esa una eminencia denominada dignidad. La noción tomasiana, gracias a estas categorías, responde eficazmente a la inquietud de desprotección del ser humano, estableciéndolo como entidad sustancialmente diversa a todas las cosas, un sujeto por excelencia que jamás puede ser considerado objeto.

Con tales elementos, ha sido posible abordar el primer objetivo de este trabajo, esto es, mostrar la validez de la crítica a la noción de ser humano que subyace al trans y posthumanismo; apareciendo que ambas corrientes renuncian -en distinto grado- a una concepción de humano que por su eminencia ontológica permita ser considerado como digno de una especial protección.

Luego de este contraste de conjuntos teóricos, parece claro que, si se pretende respetar, preservar y proteger al ser humano, en la variedad de dilemas filosóficos que surgen ante el progreso sostenido de la tecnología y sus futuras posibilidades, se requiere una teoría que reconozca en él algo estable que pueda sustentar el valor intrínseco de la persona y por tanto protegerla.

Tal vez podría caerse en el error de considerar que tal dificultad es un tema futuro o eventual, que mientras no se produzca la *Singularidad*, es decir ese hipotético salto evolutivo por el cual surgiría el posthumano, no hay una amenaza real para lo que entendemos como ser humano; no creemos que esto sea así. No es el resultado del transhumanismo o del posthumanismo lo que desprotege la humanidad, es la noción de ser humano que subyace a estas ideas, la que es de suyo lesiva del valor de la persona.

Entendiendo que el posthumanismo requiere la supresión de la naturaleza y por tanto de la dignidad humana para suceder, es irrelevante, en este sentido, la discusión de si acaso existen o existirán los medios técnicos para la implementación de ese estado ideal transhumanista, dado que los pasos previos, el cambio de mentalidad y el modelo antropológico supuesto, es suficiente dilema. Esta destrucción puede suceder se cumpla o no la meta transhumanista, tiene la energía potencial para al menos destruir la dignidad de la persona humana.

Ante esto, se hace necesario rescatar nociones sólidas, que no solo sustenten sus planteamientos, sino que también contengan los elementos necesarios para ordenar una defensa teórica del ser humano.

En dicho sentido, este trabajo no ha pretendido mostrar que las concepciones trans y posthumanistas acerca de la naturaleza, la persona y la dignidad humana no concuerden con las presentes en la filosofía de Santo Tomás -no tendrían por qué hacerlo- sino que mostrar, a la luz de lo que hemos podido revisar en palabras de sus propios pensadores, que no resulta posible defender su modelo antropológico. Transhumanismo y posthumanismo al restar valor al humano como ser único en el orden real, desestima los elementos necesarios para proteger al trans y al posthumano.

Finalmente, quisiéramos referirnos a una reflexión no planteada en la introducción, sino que ha surgido durante el desarrollo, consistente en que la visión transhumanista nos lleva a un falso dilema entre elegir progreso o naturaleza. Pero nos parece que la noción tomista nos permite coordinar la naturaleza humana y su dignidad con el progreso material para buscar una

vida mejor y la versión más perfecta posible del ser humano, una que busca perfeccionarse en su propia esencia.

Nos parece que el perfeccionamiento del ser humano solo será factible mientras aceptemos un “ser humano”, individual, substancial y trascendente: una persona con dignidad, sobre la cual se puedan agregar multitud de perfecciones que complementen y expandan su naturaleza conforme a lo que racionalmente se estime.

Tal vez el hecho de rescatar modelos antropológicos sólidos como guía del desarrollo permita la expansión fructífera del ser humano a niveles nunca imaginados sin que en el proceso se pierda la humanidad. Esperamos que este trabajo contribuya a esa reflexión.

Bibliografía

- Aquino, Tomás, *Suma Teológica*, edición bilingüe Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Aquino, Tomás, *Suma Contra Gentiles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Aquino, Tomás, *De la Verdad*, en *Opúsculos y Cuestiones Selectas*, edición bilingüe, tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Aquino, Tomás, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, en *Opúsculos y Cuestiones Selectas*, edición bilingüe, tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001
- Aquino, Tomás, *De la Potencia de Dios*, en *Opúsculos y Cuestiones Selectas*, edición bilingüe, tomo III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, Tomás, *El ente y la esencia*, Madrid SARPE, 1983, traducción de José Antonio Miguel, Manuel Fuentes Benot, Angel J. Cappelletti.
- Aquino, Tomás, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, volúmenes I/2 y II/1 La creación: Ángeles, seres corpóreos, hombre, Navarra, Eunsa, 2015.
- Ayuso, Miguel, *El telón de fondo del transhumanismo*, en *¿Transhumanismo o posthumanidad? La política y el derecho después del humanismo*, Miguel Ayuso (ed.), Madrid, Marcial Pons, 2019, pp. 15-29.
- Bostrom, Nick, *Dignity and Enhancement*, Oxford, Oxford Future of Humanity Institute, 2007, <https://www.nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf>.
- Bostrom, Nick, *In Defense of Posthuman Dignity*, Bioethics, 2005, volume 19, No.3, pp. 202-214, <https://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>.
- Braidotti, Rosi, *The Posthuman*, Cambridge y Malden, Polity Press, 2013.
- Buchanan, Allen, *Beyond Humanity?*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Buchanan, Allen, *Better than Human. The Promise and perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Buchanan, Allen, et al., *From Chance to Choice, Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, (Edición en español: Genética y Justicia, traducción de Cristina Piña, Madrid, Cambridge University Press, 2002.
- Gilson, Étienne, *El Tomismo*, Navarra, Eunsa, 2002.
- Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and women. The reinvention of nature* (1991), traducido al español como *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, 1995.
- Harris, John, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press 2007.
- Hayles, Katherine, *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- Hervada, Javier, *La dignidad y la libertad de los hijos de Dios*, España, Universidad de Navarra, 1994.
- Jones, Reilly, *A History of Extropic Thought: Parallel Conceptual Development of Technicism and Humanism*, EXTRO-2 Proceedings, Extropy Institute, 1995.
- Kurzweil, Ray, *The Singularity Is Near, when humans transcend biology*, USA Viking, 2005.
- Lewens, Tim, *Human Nature: The very Idea*, en Philosophy and Technology, 2012; 25: 459-474.

- More, Max, *The philosophy of Transhumanism, The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Edited by Max More and Natasha Vita-More, John Wiley & Sons, Inc. Published, 2013.
- More, Max, *Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy*, Extropy 10, 1993, vol. 4, no. 2, pp. 15–24.
- Ocampo, Manuel, *Importancia del concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino, ante los retos que plantea el transhumanismo a la educación actual*, Revista Akadèmeia, 2020, Vol. 19, n.1.
- Pearce, David, *The Hedonistic Imperative*, 2004, <http://www.hedweb.com/hedab.htm> (revisado el 18-07-21).
- Ranisch, Robert y Lorenz, Stefan (Ed.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Berlín, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2014.
- Rego, Francisco, *El concepto de persona en el Scriptum super Sententiis Petrin Lombardi de Santo Tomás*, en Scripta Medievalia, 2009, Vol.2, Núm. 1, pp.131-164.
- Savulescu, Julian, *Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings*, Gazeta de Antropología, 2016, 32(2): artículo 07.
- Sharon, Tamar, *Human Nature in an age of Biotechnology, The Case for Mediated Posthumanism*, Dordrecht, Springer, 2014.
- Spaemann, Robert, *Sobre el concepto de dignidad humana*, en *Persona y Derecho*, 1988, XIX pp. 13-33.
- Vaccari, Andrés, *La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista*, tecnología & Sociedad, 2013, Buenos Aires, 1 (2), 39-59.