



Valor metafísico de la naturaleza humana en Rosmini y Stein. Un diálogo con el transhumanismo

Ramón Caro Plaza¹

Recibido: 3 de junio 2021 / Aceptado: 29 de septiembre de 2021

Resumen. Este artículo pretende contribuir a superar un debate improductivo de posturas dogmáticas en torno a las modernas antropotécnicas. Con este fin, sugiere una fundamentación de la naturaleza humana como referencia normativa. Lo hace respaldándose en las diversas aportaciones de antropología filosófica, especialmente las de Antonio Rosmini y Edith Stein. Inicialmente, aborda el significado general de naturaleza, vinculándolo con las nociones de especie y esencia. Seguidamente, delinea los rasgos principales de la naturaleza humana desde un enfoque observacional y sinóptico. Desde aquí, deduce tres criterios regulativos para el humanismo: valor absoluto de la persona, identidad básica del sujeto humano y perfección inherente a cada individuo. La descripción resultante funcionaría como piedra de toque para el proyecto transhumanista. En la última parte del trabajo, se subrayan algunas contradicciones ontológicas y prácticas en el intento materialista de mejorar al ser humano sin respetar los criterios mencionados.

Palabras clave: naturaleza humana; dignidad; humanismo; transhumanismo; antropotécnica; Rosmini, Stein.

[en] The metaphysical value of human nature in Rosmini and Stein. A dialogue with transhumanism

Abstract. This article aims to contribute to overcoming an unproductive debate of dogmatic positions on modern anthropotechnology. To this end, it suggests a foundation of human nature, which should be taken as a normative reference. It does so by drawing on the various insights of philosophical anthropology, especially those of Antonio Rosmini and Edith Stein. Firstly, I address the general meaning of nature, linking it to the notions of species and essence. I then outline the main features of human nature from an observational and synoptic perspective. From this, I deduce three regulative criteria for humanism: the absolute value of personhood, the basic identity of the human being, and the inherent perfection of each individual. This description would serve as a touchstone for the transhumanist project. Finally, I emphasize some ontological and practical contradictions in the materialistic attempt to enhance humanity without respecting the above-mentioned criteria.

Keywords: human nature; dignity; humanism; transhumanism; anthropotechnology; Rosmini; Stein.

Sumario: 1. Introducción; 2. Esbozo de la naturaleza general del ser humano; 2.1. Naturaleza, especie, esencia; 2.2. Hacia un modelo básico; 2.3. Nivel material y orgánico; 2.4. Nivel animal; 2.5. Idea del ser; 2.6. Nivel intelectual; 3. Humanismo y transhumanismo; 3.1. Humanismo: entre cielo y tierra; 3.2. Transhumanismo: superar la tierra desde la tierra; 4.1. Ontología: discretizar lo mental; 4.2. Práctica: máquinas conscientes; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

¹ Universidad Francisco de Vitoria
ramon.caro@ufv.es
<https://orcid.org/0000-0003-1780-6409>

Cómo citar: Caro Plaza, R. (2023): “Valor metafísico de la naturaleza humana en Rosmini y Stein. Un diálogo con el transhumanismo”, en *Revista de Filosofía*, 48 (2), 337-356.

1. Introducción

A menudo, los diversos puntos de vista simplemente formulan sus tesis, pero no muestran ni revisan sus presupuestos. A la hora de afrontar los interrogantes de la técnica, el humanismo y el transhumanismo descansan en esquemas éticos y antropológicos que chocan entre sí. Para lograr respuestas críticas y significativas, es necesario desarmar los andamios que soportan esos esquemas. Ignorada esta labor fundamental, ambos discursos se convierten en literarios y dogmáticos, sin apertura a una validez objetiva.

Los autores humanistas invocan a menudo una noción de naturaleza humana como pauta para valorar las modernas antropotécnicas. El presente estudio tiene como fin indagar su justificación. Para ello, examinará el significado de “naturaleza”, desplegará algunas notas que caracterizarían la naturaleza humana y estudiará su carácter regulador. Por otra parte, pretende evaluar la aspiración transhumanista de vencer materialmente las limitaciones humanas. Mostrará que este programa presenta una serie de paradojas que ponen en entredicho algunos de sus objetivos concretos. Estas paradojas pueden resumirse en tres áreas: ontológicas, prácticas y éticas. Aunque la problemática principal se juega en un marco estrictamente ético, en este ensayo nos centraremos en las dos primeras áreas. Nuestro planteamiento entrará en diálogo con diversos autores, pertenecientes tanto al humanismo como al transhumanismo.

2. Esbozo de la naturaleza general del ser humano

Exploramos a continuación la noción de naturaleza humana, recurriendo especialmente a las contribuciones de Antonio Rosmini y Edith Stein. Aunque ubicados en tiempos y contextos diversos, ambos se preocupan por desarrollar su pensamiento con un método que parte de la observación, alcanzando resultados concordantes. Acudiremos a ellos en cuanto figuras recientes que asimilan la tradición realista y metafísica, iniciada por Pitágoras y Platón, y prolongada con Plotino, Agustín de Hipona, Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino; al mismo tiempo que dialogan con los planteamientos empirista, racionalista, e idealista de la modernidad². Su visión integradora y contrastada de la naturaleza humana nos ofrecerán algunos puntos clave para el debate actual con el transhumanismo.

2.1. Naturaleza, especie, esencia

Comenzamos con un análisis de carácter terminológico y conceptual sobre lo que entendemos por “naturaleza”. Si nos remontamos a la etimología, podemos plantear ya una primera aproximación. De *natus*, participio del verbo *nascere*, la naturaleza

² Un trabajo más exhaustivo en esta dirección sinóptica lo encontramos en la obra: Caro (2020). Me remito a ella para las confluencias de los autores no mencionados aquí.

de un ente alude al conjunto de elementos que ese ente trae consigo desde su origen o nacimiento. El término griego correspondiente, *phýsis*, hace referencia a un principio interno de acción o movimiento (cf. Tomás de Aquino 1989, III, q.2, a.1). Aplicándolo al ente humano, la naturaleza humana designaría los constituyentes originales del ser humano, las facultades que trae en su primera configuración y que evolucionan espontáneamente.

El concepto de “naturaleza” está emparentado con el de “especie” y “esencia”. Para aclarar esta vinculación, debemos adelantar mínimamente el marco ontológico, de corte rosminiano, que subyace al desarrollo de este trabajo. Más adelante será expuesto con detalle. En su epistemología Rosmini analiza los datos de nuestro conocimiento. Distingue en ellos tres categorías que le conducen lógicamente a afirmar tres modos respectivos de ser en todo lo que existe: cualquier ente posee una forma real (1) y una forma ideal o esencial (2), enlazadas intrínsecamente en una tercera forma unitiva que el filósofo denomina moral (3). La forma real es particular, captándose en las sensaciones; la ideal se manifiesta en la universalización de aquellas por la inteligencia; la moral se refiere a la conexión armónica de las anteriores, originando un orden agradable³. Aunque en Aristóteles estas distinciones se diluyen por momentos⁴, con ellas su sistema parece adquirir mayor coherencia.

Desde esta comprensión de la existencia, podemos reformular la “interpretación biologicista” y el “concepto esencialista” de naturaleza, que inicialmente descarta Alfredo Marcos (2018, pp. 117-118). La primera consiste en equiparar “naturaleza humana” con “especie humana”, algo que no le convence al autor, en la medida en que la comunidad científica (biología) a veces asocia “especie” con poblaciones de individuos concretos. Ciertamente, la ciencia empírica suele determinar esas poblaciones principalmente en función de una *estructura genética* (1)⁵. Sin embargo, cabe señalar que esa especie, tanto a nivel genético como morfológico, se concibe y expresa en unas *notas comunes* que describen conceptualmente esas poblaciones (2), y sin las cuales no podríamos clasificarlas. Desde su enfoque aristotélico, Marcos advierte esta doble faceta del concepto de “especie” cuando se refiere a la “tensión presente a lo largo de toda la obra de Aristóteles”, apoyándose en la lectura de Jean Gayon. Distingue así una especie particular: “principio físico” (1) y una especie universal: “clase lógica de entidades semejantes” (2). Tal tensión nos hablaría de una correspondencia (3) entre el “mundo dinámico y cambiante de lo vivo” y los “elementos de orden y racionalidad” (2016, p. 2).

Edith Stein expone también la especie biológica desde aquellos tres modos de ser apuntados. Según la filósofa, la especie estaría determinada a partir de una “forma interna [*innere Form*] a la que el ser vivo debe su configuración propia”. Ésta se materializa realmente (1) en unos individuos: “conjunto de todos los individuos que

³ Para una exposición pormenorizada de este planteamiento en Rosmini, cf. Caro (2014), pp. 172-228. Quizá este marco ontológico pudiera corresponderse con la “tercera vía”, anunciada por Jonas, que evita “la grieta dualista” y al mismo tiempo salva “lo suficiente de la intuición idealista” (2000, p. 357; cf. Marcos 2019, p. 30).

⁴ Se percibe en el filósofo una especie de huida de lo ideal, universal y necesario, para retornar inevitablemente a él por un camino tortuoso. Tal como interpreta Temistío, el filósofo parece confundir la función de la inteligencia (entendimiento agente) y la de la sensibilidad (cf. 1560, II, c. 35, pp. 14-15 y Rosmini 2003, § 245). Para una crítica desde la ontología, mostrando la ambigüedad aristotélica entre especie y forma real, cf. Rosmini (1995) §§ 60-72.

⁵ Lo defiende así Stein: “la unidad de la especie, al fin y al cabo, no es meramente colectiva, sino que es *genética*” (2003, p. 605). La autora explica la formación de nuevas especies orgánicas a través de las modificaciones de la herencia genética (cf. pp. 633-635).

son ejemplares de esa forma”; además se conceptualiza (2) en unas propiedades: “tipo [...] al que [la biología] se refiere con sus descripciones” (2003, p. 628; cf. p. 605); estando ambos aspectos vinculados (3), pues se trata de una “forma determinante *realiter*”, que incluye “una pluralidad de ejemplares”, pero que “está cerrada en sus determinaciones” (p. 667). En la misma línea triádica, Antonio Rosmini define “especie” como “la relación [3] que tiene la cosa [1] con la idea [2]; y por tanto la cognoscibilidad de la cosa” (1884, p. 143). Asimismo, este modelo concuerda con los intentos más recientes de la filosofía de la ciencia para caracterizar la especie en un sentido intermedio entre lo particular y lo universal: como “clases individualizadas” (Van Valen 1976), “particulares complejos” (Suppe 1989, pp. 211-215) o “relaciones de semejanza” (Stamos 2003)⁶.

Una noción de naturaleza paralela a esta comprensión de especie armonizaría con el *carácter móvil* de las especies biológicas, en su configuración real y, por tanto, también en su categoría ideal. Y también se ajustaría a las *remodelaciones* establecidas por los paradigmas científicos, siempre en función de rasgos materiales (contingentes) y a la vez esenciales (relativamente estáticos)⁷. Se pone así de manifiesto cómo la perspectiva de la filosofía y la ciencia son distintas, pero sus lenguajes pueden confluir, al referirse a la misma realidad global. Acogeremos, por tanto, el concepto de “especie” relacionándolo con el de “naturaleza”, sin tratarlos necesariamente como pertenecientes “a distintos juegos de lenguaje” (Marcos 2018, p. 117).

Reforzaría este planteamiento el hecho de que la evolución real de las especies haya adquirido unas cotas máximas de plenitud. Ello daría pie a una noción de especie en un sentido más fijista, y quizá consecuentemente más estricto. En efecto, para estos niveles ya no se aplicaría el carácter dinámico de los términos género, especie y variedad, según la teoría darwinista (cf. Marcos 2016, pp. 3-4). Y ellos servirían como fundamento para determinar la naturaleza genérica humana (y animal) en su carácter prescriptivo, resolviendo así las reticencias justificadas de Marcos para operar con un concepto de especie estrictamente biológico⁸. Según Lloyd Morgan, el “avance evolutivo” contiene efectivamente “puntos de inflexión [*turning-point*]” donde “lo nuevo emergente es incompatible en ‘sustancia’ con el curso previo de los acontecimientos” (1927, p. 207). Recordándonos esta teoría de evolución emergente, también Hans Jonas entiende la consciencia como “una novedad cualitativa”, como un “salto evolutivo” (1995, p. 126)⁹. Edith Stein alude a unos estratos evolutivos radicales que poseen una “forma primigenia [*Urform*] de la que cabe derivar genéticamente todas las diferenciaciones de ese entero ámbito del ser”. En función de tales formas “se convierte el género mismo en especie” (2003, p. 667), aflorando géneros o especies supremos¹⁰. Stein delimita estas formas supremas. Para la vida orgánica, una “configuración [*Gestaltung*] desde dentro” (p. 601), que

⁶ Una síntesis completa de la discusión moderna sobre el concepto de “especie” en: Marcos (2016).

⁷ Los rasgos esenciales dependerán de la precisión creciente de las teorías biológicas: interfertilidad, geografía, morfología, funcionalidad, filogenética (cf. Marcos 2016, pp. 4-7).

⁸ Cf. Marcos (2016), p. 15; 2018, pp. 117-118.

⁹ El autor desarrolla una argumentación sobre este planteamiento en su obra dedicada al problema psicofísico (cf. 2005, pp. 99-105).

¹⁰ De hecho, Stein ha definido la especie a partir de esta forma radical: “la especie se debería ver como una forma primigenia, [...] es así el principio de forma fijo que determina la estructura interna de todos los seres individuales de un ámbito” (2003, p. 637).

actúa en “un contexto orgánico más grande, en un todo que abarca cuanto guarda relaciones genéticas entre sí” (p. 637). Para el ámbito animal: “apertura sensitiva” (p. 610). Para el ámbito humano: el “yo libre y personal [...] forma interna [*innere Form*] de la [naturaleza corporal y anímica]” (p. 654). En el siguiente apartado, sugeriremos una descripción de cada una de estas formas primordiales dentro de la naturaleza humana.

Pasemos a la relación de la noción de “naturaleza” con la de “esencia”. La triple dimensión ontológica mencionada permite también comprender que Marcos rechace inicialmente un “concepto esencialista” de naturaleza humana por su carácter fijo: “universal, atemporal”; pero que después de definir aquella en base a unos elementos reales, físicos y dinámicos, apele a su percepción “como concepto”, donde irán “apareciendo indicaciones normativas” (2018, p. 120-121). Ciertamente, la naturaleza humana, en cuanto realidad global y también individual, está en constante evolución (1). Por eso, la inteligencia de esa naturaleza nunca puede “agotar la exuberancia de lo real” (p. 120). Pero puede representarla conceptual o idealmente (2). Así como la realidad física posee aspectos cualitativos, también la “esencia humana” asume la eventualidad del ser humano, no está “separada del desarrollo histórico y de la evolución biológica” (p. 118).

En resumen, la naturaleza humana, que es real e histórica, muestra también una condición específica y esencial. A su vez, la esencia y especie propia del ente humano se capta universalizando su realidad espacio temporal. La descripción clásica de naturaleza iría acorde con esta visión planteada. Así por ejemplo la ofrecida por Tomás de Aquino:

Y porque el principio [intrínseco de generación] es formal y material, tanto la materia como la forma son llamadas, generalmente, *naturaleza*. Y porque por la forma se completa la esencia de cualquier cosa, generalmente la esencia de cualquier cosa, indicada en su definición, es llamada naturaleza. En este sentido se toma aquí naturaleza (1989, I, q.29, a.1, ad4, p. 323)¹¹

Desde la misma óptica, Rosmini identifica “especie” y “esencia específica” (cf. 1884, p. 143, nota), y precisa su relación con “naturaleza”:

Hay que prestar atención al diverso significado de las palabras “esencia” y “naturaleza”. Esencia es propiamente lo que se contiene en la idea; por naturaleza entendemos lo mismo, pero en su realización, entendemos la cosa real en cuanto que es una e idéntica” (1998b, § 2725 nota 2).

Podríamos finalizar insistiendo en la importancia para nuestra discusión de alcanzar una caracterización esencial de la naturaleza humana, “que capturemos lo universal a lo que nos referimos con el nombre universal” de ser humano (Stein 2003, p. 591), pues lo accidental de la realidad humana no ofrece ninguna regla de conducta objetiva. Esto es precisamente lo que nos proponemos en adelante.

2.2. Hacia un modelo básico

¹¹ En III, q.2, a.1, se vuelve a equiparar “naturaleza” a la “esencia de la especie [*essentia speciei*]”. Cf. también Tomás de Aquino (2019), IV, c. 35.

Avanzamos ahora más allá de la aclaración conceptual de naturaleza humana para determinar sus *rasgos generales*. Esto nos ayudará a concretar el carácter normativo de la noción de naturaleza humana, permitiéndonos discriminar cuándo la aplicación de las antropotécnicas pondría en juego capacidades humanas inviolables. Tratando de superar las divergencias en las nomenclaturas, buscaremos resumir la constitución del ser humano en base a un modelo mínimo, pero al mismo tiempo integral. Para hacerlo acudiremos a las corrientes de pensamiento antropológico positivo. Resulta relativamente fácil reconstruir ese modelo, pues se advierte un cierto consenso a lo largo del tiempo¹². Conocerlo es requisito indispensable para el diálogo entre humanismo y transhumanismo.

Hablar del ser humano en su totalidad exige en primer lugar contemplar con la máxima amplitud. El procedimiento de analizar partiendo de la observación puede llamarse también fenomenológico, asumiendo el vocabulario husserliano. Es un procedimiento universal, empleado por todo tipo de saber. Lo utilizan las ciencias del ser humano, que van “obteniendo empíricamente, por observación y descripción una cierta imagen del hombre” (Stein, 2003, p. 579). Igualmente, ha sido “empleado por los grandes filósofos de todas las épocas” (p. 590)¹³. Las aportaciones científicas y filosóficas hasta nuestros días parecen delinear una visión estratificada del ser humano, disponiendo jerárquicamente las piezas que configuran su esencia o naturaleza. Esta disposición se realiza en virtud de sus dependencias mutuas, donde cada una de las facultades superiores dirige a las inferiores. Ya desde Platón, suelen distinguirse cuatro niveles principales: material, orgánico, sensitivo e inteligente; que dan lugar a cuatro tipos de entes: físicos, vivos, animales y humanos¹⁴. A continuación, nos acercaremos a estos niveles de la naturaleza humana, especialmente por su relevancia en el diálogo con el transhumanismo.

2.3. Nivel material y orgánico

Lo primero que salta a nuestra contemplación es la propiedad del cuerpo humano de ser medible y cuantificable. Esta propiedad se ubica en una dimensión concreta que se ha venido catalogando como “naturaleza material”. Además, la materia humana posee una estructura con movimiento coordinado que la convierte en “algo vivo”¹⁵. Nuestro cuerpo material y vivo lo percibimos como un conjunto de acciones e impulsos independientes de nosotros mismos. Rosmini lo describe como una “organización mecánica” que se encuentra “admirablemente conectada en conjunto” y mediante la operación de fuerzas físicas y químicas interacciona armónicamente con los nutrientes del entorno (1981, § 272)¹⁶. Este sistema corporal provoca un movimiento propio, una “acción circular, pues en vez de consumirse se reproduce incesantemente ese vórtice de partículas, en el cual Cuvier ubicaba la vida” (§ 272).

¹² Para los paralelismos entre los diversos autores, cf. Caro (2020), capítulos 8-10, 14-15, 24-25.

¹³ La observación como principio metodológico atraviesa la entera obra de Rosmini; cf. por ejemplo: 1998a, §§ 946-969.

¹⁴ Cf. en Stein (2003), pp. 591-592 y 638-641.

¹⁵ *Ibid.*, p. 592. Me apoyo en la exposición de la constitución material y orgánica del ser humano realizada por Rosmini (1981, §§ 56-91) y Stein (2003, pp. 595-607).

¹⁶ El autor habla específicamente de “fuerzas materiales” organizadas, conectadas con las “fuerzas químicas de los fluidos y de los sólidos”, y con los “estímulos oportunos e internos del aire, la electricidad, la luz y cualquier otro tipo de nutriente”.

La reflexión de Stein va en esta línea, sosteniendo que “el configurarse desde dentro es [...] el modo de ser de los seres vivos” (2003, p. 601).

Emerge de este nivel la misión específica de la medicina: obtener “la salud, es decir, la plenitud de la vida”. Rosmini considera que en sentido propio la vida se experimenta psicológicamente, como “un estado satisfactorio de fenómenos subjetivos”. Consiste, por tanto, en un “estado subjetivo satisfactorio” que muestra el “verdadero estado normal del animal”, y en el cual la medicina sólo interviene a través de sus correlatos físicos, persiguiendo un “estado normal de fenómenos extrasubjetivos” (1981, §274). La medicina puede ejercerse porque los diversos fenómenos de la naturaleza corporal se comportan de manera causal. Las antropotécnicas basadas en las ciencias materiales actúan directamente sobre este nivel inferior del ser humano, pero afectan a niveles superiores, siendo el cuerpo su correlato físico¹⁷.

2.4. Nivel animal

La animalidad instala un salto cualitativo en la naturaleza. Para caracterizarlo debemos continuar con la labor de observación como introspección, orientada hacia elementos experienciales o “interiores”. Resulta crucial integrar aquí los lenguajes aparentemente inconexos, ofrecidos por autores diseminados espacial y temporalmente. Sólo así pueden asimilarse y conciliarse sus diversas aportaciones teóricas. Rosmini nos ayuda especialmente a llevar a cabo esta tarea, en la medida en que ha explicitado los actos primeros que fundamentan las facultades psicológicas y sus estados, algo a lo que ya se venía apuntando desde Aristóteles¹⁸. Se trata de aclarar ese “algo permanente” que “hace posible la actualidad y una tal actualidad” en la vida anímica, subyaciendo a las “potencias (capacidades o fuerzas)” (Stein 2004, p. 53).

El factor animal suele asociarse con las sensaciones, con la capacidad de *sentir*. Rosmini señala que la sensación externa e interna, “principio en el orden de la realidad”, es la que “constituye la naturaleza animal” de la persona y su “subjetividad” (1981, § 20)¹⁹. Para explicarlo, destaca la confluencia de toda sensación hacia un núcleo sensitivo, unitario e inespacial. En efecto, mediante la observación interna descubrimos un *centro de advertencia*, una consciencia inferior, todavía no reflexiva (cf. Edelman, 1992, pp. 131-136), que brota de un primer y fundamental acto de sentirnos a nosotros mismos. Este sentimiento fundamental sería la raíz no sólo de la sensibilidad animal, sino de la psicología y de la mente en general, de lo que tradicionalmente ha venido llamándose alma (*psyché*)²⁰.

Según estos autores, debemos diferenciar este principio sensitivo respecto a la configuración vital del cuerpo, referida a elementos discretos y espaciales, de índole material. De hecho, el propio cuerpo actúa sobre la mente, sobre nuestra sensibilidad,

¹⁷ Para la relación entre la mente y el cuerpo en Rosmini, cf. §§ 197-246. Es especialmente relevante en este sentido el concepto rosmíniano de “principio sensitivo”, punto de encuentro del sentimiento psicológico y del cuerpo material que actúa desde el exterior (cf. §§ 235-237). Asimismo, cabe resaltar el concepto de “término extenso” (cf. § 200), sustentado en el “espacio sólido ilimitado”, término del sentimiento fundamental (cf. §§ 148, 165). Cf. también 1988, §§ 554-559, 747-769.

¹⁸ Cf. nota 20 y 24.

¹⁹ Me apoyo en el desarrollo de la constitución animal del ser humano de Rosmini (1981, §§ 91-498) y Stein (2003, pp. 608-622 y 642-647).

²⁰ El “sentimiento fundamental de sí mismo”, del propio cuerpo, es un concepto central en la psicología rosmíniana. Cf. también Stein (2003), p. 618.

con unas leyes extrasubjetivas, independientes de nosotros (cf. Rosmini, 1981, §§ 254-255). De manera que el cuerpo animado y el alma se nos manifiestan como naturalezas contrapuestas. En este sentido, la propuesta aristotélica que identifica el alma con un acto del cuerpo²¹ podría reajustarse. El alma no sería meramente “un modo de ser del cuerpo”, que estando vivo produce en mí unas señales y estímulos sensibles particulares, sino “aquello que siente y que tiene en sí la misma sensación” (§ 63)²².

Del sentimiento fundamental de uno mismo emanan diversas facultades psicológicas, con sus estados propios. Por un lado, las modificaciones de este acto provocadas por estímulos externos nos permiten la *percepción* del mundo, mediante representaciones sensibles; estas representaciones tienen las cualidades típicamente psicológicas de unidad, intencionalidad e inespacialidad. Existen además modificaciones que origina la misma acción de la mente, mediante la capacidad comúnmente designada *imaginación*. Las representaciones imaginativas reproducen las sensaciones externas, y aparecen especialmente con el sueño. El principio sensitivo también daría lugar al *instinto*, un movimiento espontáneo “que parte de dentro” (Stein, 2003, p. 609), y que es capaz de aprender por sí mismo. Cabría distinguir en esta dimensión activa de la mente dos fuerzas originarias. Una de estas fuerzas cooperaría en la producción del sentimiento, el instinto vital, la otra en procurar placer y evitar dolor, el instinto sensual (cf. Rosmini 1981, §§ 367-498).

A la capacidad de sentir y su movimiento espontáneo, le llama Rosmini “vida” en sentido estricto, “vida subjetiva” (cf. 1981, §§ 86-88)²³. Las nuevas antropotécnicas pueden afectar al ámbito de la animalidad, especialmente gracias a la evolución experimental de la psicología. Ésta analiza las condiciones de la conducta externa no sólo para describir, sino también para predecir y controlar las reacciones del animal y sus funciones mentales.

2.5. Idea del ser

El análisis de la experiencia interna descubre también la existencia de representaciones universales, los conceptos o ideas, con características opuestas a las sensaciones, de carácter particular. En su epistemología, Rosmini reduce la propiedad universal de aquellas representaciones a un primer elemento ideal. Poniendo a prueba las posibles procedencias (sensación, autoconciencia, reflexión o espontaneidad mental), muestra la incongruencia que supone tratar de extraerla de cada una de esas fuentes, concluyendo como última alternativa en un origen innato e intuitivo (cf. 2003, §§ 413-472). Se abriría así la brecha ontológica entre lo real (1) y lo ideal (2), siendo incompatible con el mundo físico y subjetivo (1) aquel elemento innato (2). Desde Parménides, ha sido técnicamente designado como “forma” o “ser”, y

²¹ Aristóteles afirma literalmente: “la sustancia [*ousía*] es actualidad [*enteléchia*], luego el alma es la actualidad de un cuerpo [natural con vida]” (1995, 412a-b). El término aristotélico *entelécheia* se refiere a un estado o modo de existir de algo que actúa hacia un fin intrínseco.

²² En esta misma óptica, habría que rectificar la defensa aristotélica del alma vegetal. La planta se explicaría como un cuerpo organizado, pero con movimiento meramente mecánico; físico y químico. Cf. § 55; también §§ 81-83. Sigue la misma dirección Stein (2003), pp. 604, 609.

²³ El filósofo no se opone, sin embargo, a llamar “vida orgánica” al movimiento de un organismo, bajo ciertas leyes y estímulos coordinadas desde un centro

analógicamente como una “luz del entendimiento”²⁴.

Anidando en la persona humana, el ser se identifica con un objeto ideal, no confundible con ningún factor material ni psicológico. Inauguraría en ella un impulso hacia lo absoluto, proyectándose al resto de sus capacidades, especialmente a sus deseos o tendencias más íntimos. Las diversas escuelas de filosofía han contemplado de alguna manera u otra esta magnitud trascendente de la persona humana, desde la alusión positiva de Platón hasta autores que señalan su versión perniciosa, como Nietzsche o Sloterdijk. Inspirado en el primero, éste último intenta describir cómo se ha gestionado esa diferencia ontológica a lo largo del tiempo: “caracterizar con una mayor precisión histórica el extático claro del bosque [*Lichtung*] en el que el hombre deja que el ser le hable” (2006, p. 53; cf. pp. 44-45); avisando de “el otro rostro, el oculto, del claro del bosque”, generador de “inevitables peleas” (p. 63).

2.6. Nivel intelectual

Con la presencia en el ser humano de un objeto ideal, se produce un segundo salto cualitativo en la cadena de los entes naturales. En cuanto “principio en el orden de las ideas”, tal objeto “rige y constituye la naturaleza intelectual” de la persona (Rosmini, 1981, §20). A la base material y mental, localizables en el animal, se añadirán entonces otras facultades psicológicas sin las cuales resultaría imposible explicar nuestro comportamiento. Todas ellas suelen englobarse bajo la categoría de *espiritualidad*, en cuanto distinguibles de lo corporal, y se proponen para justificar la formación de conceptos y las acciones derivadas de ellos²⁵.

Estrictamente hablando, la *inteligencia* o *intelecto* aludiría al acto primario de intuir incesantemente la dimensión universal y objetiva del ser. La *razón* designaría la capacidad de aplicar esa dimensión universal a la realidad, captando la esencia de las cosas mediante representaciones generales o ideas. La *voluntad* emergería en el contacto de la inteligencia y la sensibilidad, como facultad activa que tiende a querer una realidad conocida, en la cual descubre su orden objetivamente amable. Finalmente, la *libertad* aparecería como la capacidad de elegir ese orden objetivo o un instinto inmediato de placer.

3. Humanismo y transhumanismo

El ser humano ha meditado siempre sobre sí mismo, sobre su identidad, su valor y su destino. Tal reflexión ha quedado originariamente consignada en los mismos términos del lenguaje. También en los relatos mitológicos, mediante los cuales las diversas culturas trataban de comprenderse. Estas primeras fuentes de la experiencia popular nos aproximan a las diversas interpretaciones sobre la humanidad y los caminos que se abren ante ella.

²⁴ Ya Aristóteles considera el intelecto agente como “principio activo” y “disposición habitual” en relación con una luz (2003, 430a). Siguiendo a Agustín de Hipona, Tomás de Aquino habla del “lumen intellectus”. Rosmini trata de “levantar el velo” de esta metáfora (2003, §§ 269-272, 467 nota). En la misma línea, Stein afirma: “la forma originaria [*ursprüngliche Form*] del saber [...] es como una luz [*Licht*] por la que está atravesada [*durchleuchten*] la vida espiritual como tal” (2003, p. 649).

²⁵ Me apoyo en la presentación de la constitución intelectual del ser humano desarrollada por Rosmini (1981, §§ 499-763) y Stein (2003, pp. 648-663).

3.1. Humanismo: entre cielo y tierra

Aunque se presentan dificultades para vincular la etimología del adjetivo “humanus” con el sustantivo “homo”, los estudiosos los relacionan semánticamente. Lo humano es aquello “que concierne al hombre”, que es “verdaderamente digno de un hombre” (Ernout y Meillet, 2001, p. 298). El término “hombre”, en el sentido general de “ser humano”, se remonta a “una palabra indoeuropea que significa ‘tierra’”. Denotaría entonces “propiamente ‘nacido de la tierra’ o ‘terrenal’ [...] en oposición a los dioses, que son ‘celestiales’” (p. 297). Pero los relatos antropológicos antiguos también nos revelan un carácter trascendente en la persona. Tal carácter es representado, por ejemplo, en el mito de Prometeo por el fuego (1978a, p. 95 y 1978b, p. 125). En el libro del *Génesis* aparece con la “imagen y semejanza” divina en la creación (Ubieta 1999, 1:26, pp. 11-12) y con el “aliento de vida” (2:7, p. 12)²⁶. En ellos se nos narra cómo esa categoría absoluta y divina deja al ser humano en una situación de ambigüedad, entre la sublimación y la (auto)destrucción.

Desde un punto de vista conceptual, la filosofía también ha descrito esta estructura plural del ser humano: a la vez terrenal y trascendente, material e inmaterial, físico y metafísico. En la anterior exposición sobre la naturaleza humana, han emergido esas dimensiones ontológicas de la persona. Por un lado, los elementos particulares que componen su realidad material (1). Por otro, el objeto ideal (2), que configura su inteligencia, capacidad de universalizar. Finalmente, la unión de ambas dimensiones en la mente humana (3). Esta antropología es compartida también por gran parte de autores transhumanistas²⁷, aunque, como veremos, su manera de afrontarla es distinta.

A partir de esta caracterización literaria y conceptual de la persona humana, podríamos determinar un sentido elemental de humanismo que trate de aunar las diversas definiciones del mismo. Atravesando sus múltiples variantes y aplicaciones, las teorías humanistas manifiestan generalmente un respeto por los valores humanos²⁸. En el actual debate del transhumanismo, el humanismo se presenta como una postura antropológica y ética, defendiendo que la naturaleza humana actúa al mismo tiempo como límite y como referencia en la evolución de la persona. Límite en la medida en que la realidad corporal no puede dilatarse indefinidamente, a pesar de la propensión de la inteligencia humana a proyectarse hacia lo infinito. Referencia, en cuanto que existe un desarrollo del individuo que avanza guiado por sus características esenciales naturales. Aunque a veces se ha utilizado para agrupar a los autores humanistas, la categoría de “bioconservadurismo” (Carrico 2004) no parece catalogar con exactitud el humanismo, que va más allá de la protección de la vida orgánica.

El alcance preceptivo del humanismo asume dos perspectivas. Ambas resultarían de aquella unión ontológica entre realidad y universalidad, generadora de un orden

²⁶ Un trabajo sobre estos relatos dentro del debate transhumanista en: Franssen (2014). Para otras expresiones culturales de lo divino en el ser humano, puede verse también: Rosmini (1991). Aquí el autor distingue entre la trascendencia intrínseca a la naturaleza humana y la trascendencia de una divinidad personal que se revela al ser humano. La última llena su vacío naturalmente absoluto, pero sólo puede acogerse mediante un acto de fe. En este mismo sentido, Postigo diferencia entre un “elemento ultramundano de la naturaleza humana” y una “región exterior propiamente ultramundana” (2019, p. 5).

²⁷ Cf. por ejemplo la reflexión de Huxley en torno a las tres dimensiones de la realidad: “Poder Natural”, “Espíritu Puro o Idea” y “Espíritu Encarnado” (1927, pp. 328-332).

²⁸ Cf. Ferrater (1991), pp. 1566-1570.

amable, de un bien manifestado a la inteligencia y la voluntad²⁹. En primer lugar, se alude a un orden comparativo (OC), donde destaca la superioridad absoluta del ente humano en relación con cualquier otro ente. Una tal superioridad o dignidad del ser humano sólo puede radicar en un aspecto infinito consustancial a él. Rosmini identifica en la idea del ser la raíz de esa infinitud humana: “en el ser objetivo inicial, que es cuanto decir en la idea, [el ente intelectual] ve el ser virtualmente infinito, y se siente y conoce a sí mismo infinito” (1998, § 2717). La unidad de la consciencia animal supondría ya un salto cualitativo, pero no estrictamente trascendente. Quedaría así resuelto el problema apuntado por Jonas, considerando “dudoso, por no decir grotesco, introducir el dualismo -y con él una porción de transcendencia- ya en la ameba o dondequiera que tenga su comienzo el ‘sentir’” (1995, p. 125)³⁰.

En segundo lugar, se desprendería también de la sintonía entre lo real y lo ideal un orden natural interno a cada ente (OI). Este orden o bondad intrínseca posee entonces base real, de manera que se muestra agradable para los sentidos, pero también se configura idealmente, con unas características determinadas. Como la calidad de un producto artificial depende de que se ajuste a unas propiedades de diseño, así la armonía del ente natural brota de sus características esenciales. Desde esta perspectiva hallamos en cada ente una identidad general (OIa) y una perfección propia (OIb). En la sección anterior hemos sugerido algunas notas fundamentales que constituirían la esencia natural de la persona, en sus niveles material, animal e intelectual. Careciendo de esas notas no podríamos ni siquiera pensar o hablar de ser humano. Se trata de lo que podemos llamar su “esencia abstracta” (OIa)³¹. Además, los rasgos que conducen a la plenitud de esa esencia general para cada ente individual se agrupan en una noción que denominamos “esencia completa” (OIb)³². El humanismo promociona la salvaguardia de estos dos grados de la esencia humana: su identidad y su perfección natural.

A partir de las dos perspectivas expuestas, comprobamos que el valor normativo del ente humano ciertamente se atribuye a su existencia real, pero procede y es inteligible a partir de lo ideal en él. El humanismo deberá entonces preservar la dimensión “platónica” de la naturaleza humana, con su carácter esencial, “universal, atemporal” (Marcos 2018, p. 118; cf. 2019, p. 31)³³.

3.2. Transhumanismo: superar la tierra desde la tierra

La partícula “trans” procede de la preposición latina homóloga que significa “más allá”. En nuestra lengua funciona como un prefijo que también se traduce como “más

²⁹ Un desarrollo de este marco ontológico del bien en: Caro (2014), pp. 141-306.

³⁰ Marcos cita a Jonas como representante de una ética con esta perspectiva ontológica comparativa: “el ser humano, por *ser* más, vale más” (2018, p. 121). Sin embargo, para este filósofo, el bien tiene principalmente fundamento intrínseco: proteger la naturaleza viva en general y su inclinación propia. Aunque no parece reconocer una distinción trascendente entre el ser humano y el resto de los entes, Jonas sí identifica una tendencia de la evolución natural hacia la consciencia subjetiva (cf. 1995, pp. 130, 134, 148).

³¹ Cf. Rosmini (2003), §§ 648-652.

³² Cf. *Ibid.*, §§ 653-656. Marcos apela a una “naturaleza humana, en un sentido secundario, como concepto” haciendo referencia a estos dos mismos ejes normativos: unos “rasgos o aspectos” generales, “en común”, para todos los humanos (OIa) y unos rasgos de la “naturaleza humana en cada persona” (OIb) (2018, pp. 120-121).

³³ Rechazar la dimensión ideal, supondría conceder la razón a la posición existencialista, de la que Marcos busca distanciarse. Dicha posición únicamente admite la existencia real, considerando que “el hombre no es ni ha de ser o realizar ninguna esencia” (Agamben 1996, p. 31).

allá” y “a través de”. Está vinculada a la raíz indoeuropea *terə-, con el significado de “atravesar, cruzar” (Ernout y Meillet 2001, pp. 699-700). Al igual que cualquier otro movimiento evolutivo, la intención del “transhumanismo” es superar una estructura o valor ya establecido. Para quienes consideran esa estructura o valor como absoluto, la superación será juzgada éticamente en un sentido negativo, como una transgresión. Para el materialismo nihilista, que niega todo lo absoluto, esa transvaloración se contempla como positiva. A menudo, el aspecto o valor que se pretende sobrepasar está fijado por la naturaleza, especialmente la biológica. Este es el caso, por ejemplo, de los movimientos transgénico, transexual, transracial o transespecie. Por lo que se refiere al transhumanismo, el propósito es más ambicioso. Persigue una trans-formación antropológica, instaurar una configuración humana distinta. No trata, por tanto, de superar un solo aspecto, sino a todo el ser humano, obedeciendo la exhortación nietzscheana ya habitualmente citada en este contexto:

Yo os enseño el superhombre [Übermensch]. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre?

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre?³⁴

Tal como sostiene Jesús Ballesteros, la revolución científica moderna fue asimilando una concepción fiscalista y eficiente de la realidad, marginando su faceta esencial y dinámica (2016, pp. 175-179). Podemos decir que la ciencia se desentendió de la causa formal (esencia) y final (perfección) de los procesos naturales. El posterior desarrollo de filosofías de corte empirista y subjetivista desembocará en una crítica del humanismo y el antropocentrismo. Esta corriente nihilista, protagonizada por el pensamiento de Friedrich Nietzsche, empalma con el movimiento teórico que Antonio Diéguez denomina “transhumanismo cultural o crítico” y asocia con el “posthumanismo” (2017, p. 43). En él se comparte la impugnación de un “orden moral del mundo” objetivo, de una “moral en sí”, y se acoge el giro terrible en la historia que aquel anuncia, caracterizado por la “transvaloración de todos los valores [*Umwertung aller Werte*]”, por un tipo de persona que alcanza un nivel específico superior, “relativamente superhumano [*relativ übermenschlicher Typus*]” (2005, pp. 135-141; cf. pp. 97-98).

Existe también una versión del transhumanismo eminentemente práctica, lo que Diéguez llama “transhumanismo tecnocientífico”, que se divide en dos vertientes: ingenieril y biológica (2017, pp. 43-45). Esta modalidad del transhumanismo pretende llevar a los hechos la mejora de la especie humana, hasta sobrepasar incluso su condición natural. Podría definirse transhumanismo en este sentido como una corriente científica y cultural que aspira a superar las limitaciones humanas a través de la técnica, usando especialmente las nuevas tecnologías emergentes y convergentes (nano, bio, info, cogni). Nick Bostrom lo describe como:

³⁴ Nietzsche (2003), p. 36. Estos principios son asumidos por uno de los escritos originarios del movimiento transhumanista, cf. More (1990), pp. 9-10. Para una visión más completa de los vínculos entre transhumanismo y Nietzsche, cf. Tuncel (2014).

el movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y la conveniencia de perfeccionar [*improve*] fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente mediante el desarrollo y la difusión de tecnologías para eliminar el envejecimiento y mejorar [*enhance*] en gran medida las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas humanas³⁵.

Peter Brietbart y Marco Vega (2014) conciben el proyecto como una nueva etapa más allá de la evolución biológica “no guiada”. Se trata, por tanto, de “un impulso para revolucionar fundamentalmente lo que significa ser humano mediante los avances tecnológicos”. Y resumen su campo de acción en tres dominios principales: “la ‘superlongevidad’, la ‘superinteligencia’ y el ‘superbienestar’” – apodados “los tres super” – por su extraordinario potencial transformador³⁶.

Relativizando las cuestiones filosóficas³⁷, y con un “concepto empírico-fáctico” de la naturaleza (Paladino 2021), el transhumanismo no encuentra ningún criterio normativo en lo natural (cf. Bostrom 2003, p. 35). Aunque se presenta a veces abanderando los valores del humanismo³⁸, adopta una postura radicalmente distinta. En efecto, el humanismo está abierto a la función reparadora y asistencial de la técnica, no limitándose únicamente a utilizar medios “educativos y culturales”, en contra de lo que declara Max More (2013, p. 4; cf. Sloterdijk 2006, pp. 19-36). Sin embargo, es cierto que concibe “la naturaleza humana como un fin en sí mismo [...] con derecho a nuestra lealtad”, oponiéndose a “reconfigurarla” (Ibid.). Tal como afirma Ballesteros, gran parte de los autores transhumanistas se mueven en un marco materialista³⁹ que les conduce a omitir el valor absolutamente superior de la persona, a la “negación de la diferencia ontológica” del ser humano respecto al resto de entes (2016, p. 175). Una diferencia que puede considerarse emergida en la misma evolución biológica. Cabe señalar que existen lecturas moderadas del movimiento transhumanista, reticentes a rediseñar lo humano, y por tanto convergentes en ocasiones con el humanismo (cf. por ejemplo Göcke 2018). El presente ensayo no las abordará.

Con todo, el transhumanismo no excluye un deseo de absoluto. Todo lo contrario, desde sus albores el proyecto plantea una meta que responde a una dimensión de “trascendencia del yo personal”, empujándolo irreversiblemente a “conducir la naturaleza humana hacia un ideal”, con palabras de Julian Huxley (1927, p. 69). En consonancia a la tradición filosófica occidental, se radicará tal deseo de trascendencia en la inteligencia, en la “facultad humana de pensamiento conceptual” (p. 72). Según Peter Sloterdijk, el programa transhumanista es precisamente consecuencia de la diferencia ontológica del ser humano, de su proyección hacia el ser. El

³⁵ Bostrom (2003), p. 4. Se habla también de una ampliación del “potencial humano”, en la “La Declaración transhumanista” que incorpora: Bostrom (2011), p. 186. Cf. también la formulación original de Max More propugnando “alteraciones radicales en la naturaleza y en las posibilidades vitales” (1990, p. 6).

³⁶ Cf. también Pearce (2014). Para una caracterización más completa del transhumanismo desde un punto de vista histórico y conceptual, pueden revisarse los trabajos de: More y Vita-More (2013), Diéguez (2017), Asla (2020).

³⁷ Cf. Diéguez y Sandberg (2015), pp. 382, 387.

³⁸ Cf. Bostrom (2011, p. 159), Diéguez y Sandberg (2015, p. 376).

³⁹ Cf. More (2013, p. 7). Ballesteros (2016) emplea el término “naturalismo” como sinónimo de “materialismo”. Marcos comparte esta línea terminológica (cf. 2018 y 2019). Consideramos que esta categoría podría inducir a confusión, siendo justamente la naturaleza humana la que incorpora en sí un ingrediente mental y trascendente, y la que ostenta el criterio normativo en sentido comparativo e intrínseco. Nos llevaría demasiado lejos discutir la pertinencia de calificar la trascendencia humana como “sobrenatural”.

transhumanismo traduciría esa diferencia como un impulso hacia la maximización, protagonizado por los “criadores a lo grande del ser humano [*Grosszüchter des Menschen*]”, en contraposición a los “criadores a lo pequeño [*Kleinzüchter*]” (1999, p. 40). Por lo que respecta a la trascendencia, la divergencia entre humanismo y transhumanismo estriba en la interpretación. El segundo la entiende, por un lado, desde una óptica monista y subjetiva, en términos de una constante autosuperación ilimitada (Huxley 1927, p. 356)⁴⁰. Por otro lado, como medio para lograr este ideal el transhumanismo confía en la “aplicación directa de la tecnología” (Diéguez 2017, p. 40) por encima de la educación y la cultura.

4. Aporías del transhumanismo

Promocionando la modificación cuantitativa de las características humanas mediante la ciencia empírica y la tecnología, la propuesta transhumanista se apoya a menudo en una concepción reduccionista del ser humano que omite diferencias fundamentales en su estructura. Se tiene que enfrentar así a una serie de contrariedades que cuestionan algunas de sus principales pretensiones. Podemos resumir dichas contrariedades en tres áreas fundamentales: ontológica, práctica y ética. Desarrollaremos aquí las dos primeras.

4.1. Ontología: discretizar lo mental

Al presentar los diversos niveles de la naturaleza humana, hemos identificado ámbitos con rasgos irreductibles entre sí. Esta oposición se ha manifestado especialmente entre el nivel material y el nivel psicológico. Por un lado, hemos visto que el animal experimenta sensaciones, representaciones unitarias, intencionales y no localizables en sí mismas en ningún rincón del cerebro⁴¹. El ser humano forma también ideas o conceptos, representaciones que incluyen además la propiedad de universalidad, es decir, de reunir en sí indefinidos elementos similares. Por otro lado, hasta ahora el mundo material y orgánico sólo nos ha proporcionado elementos discretos, espaciales, cerrados y singulares, también a escala atómica. Parece entonces imposible unificar esos niveles material y mental: que exclusivamente de unas partículas singulares, o de una combinación singular de las mismas, pueda emanar la cualidad de unificación, de dirección hacia un término distinto o de síntesis de infinitos términos. Esta aparente imposibilidad, anunciada ya por Leibniz⁴², y estudiada por la fenomenología del siglo XX⁴³, ha vuelto a reformularse en el contexto de la filosofía de la mente,

⁴⁰ “La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma [...] en su totalidad la especie entera, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Quizás la palabra *transhumanismo* sirva: el ser humano permanece como ser humano, pero se trasciende a sí mismo, al darse cuenta de nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana” (Huxley 1959, p. 17). Cf. el estudio de Monterde (2020) sobre el transhumanismo de Huxley.

⁴¹ Utilizamos “intencionalidad” en un sentido general. No sólo atribuida a los conceptos universales, sino también a una sensación o imagen en cuanto dirigidos a un objeto. Así se entiende en la tradición escolástica (cf. por ejemplo: Tomás de Aquino, 1989, I, q.78, a.4). En esta línea, me distancio del carácter específicamente humano que le otorga Stein (cf. 2003, pp. 650, 658). Respecto a la “unidad”: cf. Rosmini (1981), § 271.

⁴² Se trata de la comúnmente llamada “brecha de Leibniz” o “argumento del molino” (1981, § 17)

⁴³ Cf. Brentano (1935, II, I, §§ 4-8, pp. 23-42), Husserl (2006, VII, §§ 36-38, pp. 113-119) y Jonas (2005, II, 3, d, pp. 105-108)

catalogando las experiencias conscientes como “otros hechos” (*further facts*)⁴⁴. Es indiscutible que para la aparición de un fenómeno psíquico interviene una base material y orgánica; si eliminamos el cerebro y sus estructuras físicas desaparece la experiencia psicológica. Sin embargo, los atributos irreconciliables de ambos niveles inducen a pensar que esa base, resultando necesaria, es insuficiente.

Con frecuencia se argumenta que nuestra caracterización del ámbito material es provisional, no debiéndonos cerrar al descubrimiento de propiedades especiales en el mundo físico que hasta ahora hemos atribuido al mundo psicológico. Para llegar a sostener que todo fenómeno psicológico se reduce a la materia, la ciencia tendría que responder a cuestiones importantes: ¿cómo una neurona es capaz de sentir, imaginar o tener ideas? Si se apela a la complejidad: ¿por qué una neurona no es capaz y un número determinado sí?, ¿hay algún efecto físico que cambia sustantivamente cuando se alcanza un número determinado? Precizando nuestra observación es previsible que hallemos nuevas hipótesis científicas. Quizá en el futuro encontremos la conexión entre estos dos mundos opuestos, el punto de intersección entre la mente y el cerebro, entre el alma y el cuerpo⁴⁵. O tal vez cualidades que reducen la materia a la psicología, mostrando un fondo psicológico en la materia⁴⁶. Sin embargo, todavía permanecerá como una imposibilidad lógica extraer la psicología a partir de la materia tal como la describe la física y la química actual, exhibiendo ambas características incompatibles. El materialismo como lo entendemos actualmente es, en este sentido, insostenible. Jonas es taxativo a este respecto: “la incapacidad [de la ciencia natural] para dar cuenta, partiendo de sus premisas, de la consciencia y ni siquiera del caso más elemental del sentir [...] no es una incapacidad transitoria, sino una incapacidad esencial” (1995, p. 132)⁴⁷.

Considerando estos saltos cualitativos en los estratos de realidad, parece infructuoso el afán transhumanista de mejorar esencialmente la especie humana (o de provocar una nueva) mediante componentes tecnológicos, que pertenecen a un estrato inferior. En su reflexión sobre el origen de las especies, Stein desestima esta tentativa. En cada nivel “comparece un nuevo principio de forma (2003, p. 638). Por eso, concluye la autora, “el origen de los seres del nivel más alto nunca podrá derivarse exclusivamente de las leyes del más bajo: el origen de la vida no podrá derivarse de las leyes de la naturaleza material, ni el de lo animal de las leyes de lo orgánico” (p. 640)⁴⁸.

4.2. Práctica: máquinas conscientes

La contradicción ontológica entre lo físico y lo mental apunta, como consecuencia más inmediata, a la dificultad para empalmar directamente un dispositivo mecánico

⁴⁴ Cf. Chalmers (2014, p. 104). La expresión se remonta a las obras principales de Parfit (1984, p. 189) y del propio Chalmers (1996).

⁴⁵ El físico Edward Witten es más pesimista en este sentido: “No puedo concebir que [entender la consciencia] no siga siendo un misterio a menos que haya alguna modificación de las leyes de la física que sea relevante para comprender el funcionamiento del cerebro, y creo que eso es muy poco probable” (2000, 1:12:18-1:12:28). Cf. 1:10-36-1:12:52.

⁴⁶ Jonas apuntaría a esto cuando alude a unos “deseos y aspiraciones inconscientes” en la vida orgánica, a un “aspecto psíquico” en esa materia, diferente a la “yoidad” (1995, p. 133).

⁴⁷ En esta línea la reflexión de Chalmers (1996).

⁴⁸ Stein apela a una corroboración de la ciencia: “es tarea de la ciencia empírica [...] determinar con la mayor exactitud posible el alcance de este hecho” (p. 640).

con la consciencia. Lograrlo significaría haber alcanzado la singularidad tecnológica, la inteligencia artificial (IA) fuerte. John Searle la define como una situación en la que “cualquier sistema físico que tuviese el programa correcto con los *inputs* y los *outputs* correctos tendría una mente en exactamente el mismo sentido que tú y yo tenemos mentes” (1985, p. 34).

Las paradojas que emergen al intentar concebir aquella síntesis se explican por un uso ambiguo del lenguaje: negar la distinción entre cerebro y mente, y al mismo tiempo suponerla. Así ocurre, por ejemplo, cuando pensamos en el teletransporte de la consciencia o transferencia mental (*mind uploading*): ¿seguiríamos siendo el mismo sujeto?, ¿también si el cuerpo del cual nos separamos sigue vivo?⁴⁹ En estas discusiones se habla de la subjetividad en dos sentidos distintos, uno material y otro mental. Por un lado, se comprende como elemento emergente de las estructuras físicas, considerando viable realizar de ella una copia semejante. Por otro, se interpreta como una unidad psicológica que define en exclusiva la identidad de la persona. Pero ambas representaciones tienen propiedades opuestas: la copia material nunca podrá ser la misma, pues todo lo material consta de elementos discretos, cerrados en sí y sometidos a las fluctuaciones del tiempo y del espacio. Por el contrario, lo mental puede incorporar en sí múltiples aspectos en un complejo que en el tiempo mantiene su unidad y, a la vez, su dirección hacia esos aspectos.

En el nivel de la inteligencia, la paradoja se traslada al campo de la semántica. Ciertamente, podemos diseñar la máquina para que combine o (re)ordene sus componentes materiales. También para que procese inmensas cantidades de datos de entrada y aporte respuestas a partir de ellos. El problema estriba en que estas operaciones, aunque multiplicables autónomamente, van siempre impulsadas por instrucciones concretas y dirigidas a componentes concretos, resultando incongruente que alcancen la universalidad propia de los conceptos, una unidad de significado referida a infinidad de aspectos diversos. La máquina parece, por tanto, impotente para comprender y comparar por sí la información externa, tal como sostiene John Searle (cf. 1985, pp. 36-37). Esta limitación de la máquina no sería de carácter funcional, pues ella logra simular y superar cuantitativamente operaciones inteligentes, tal como muestra el experimento de la “habitación china” propuesto por el mismo Searle. Reside en su falta de intencionalidad, de dirección propia hacia un significado. Ray Kurzweil, defensor de la etapa de “inminente fusión de nuestro pensamiento biológico con la inteligencia no biológica”, intenta refutar la objeción de Searle recurriendo al argumento común de la complejidad de elementos u organización: “parte del juego de manos filosófico en las analogías simplistas que hace Searle es una cuestión de escala” (2005, pp. 23, 306). Sin embargo, tal como estamos argumentando, se trata de un problema cualitativo.

Hemos expuesto anteriormente la tesis de una homogeneidad entre los niveles material y orgánico (o biológico). Aceptada esta tesis, trasladar la exclusividad ontológica de lo mental hacia lo biológico se vuelve inconsistente. Searle intenta defender esta solución. Critica la posibilidad de la IA fuerte por la diferencia entre lo material y lo mental, pero considera este último como un mero aspecto del cerebro biológico: “según mi punto de vista, la mente y el cuerpo interactúan, pero no son dos cosas diferentes, puesto que fenómenos mentales son solamente rasgos del cerebro” (1985, p. 31). Se entiende así que, apoyando la imposibilidad de la IA

⁴⁹ Para una exposición de las diversas cuestiones de este debate: Blackford y Broderick (2014).

fuerte, Roger Penrose juzgue que Searle “no es capaz de explicar las razones” por las cuales emergerían de la biología las características esenciales de la mente: “¿Qué hay tan especial en los sistemas biológicos [...] que los discrimina como los únicos objetos a los que se permite alcanzar intencionalidad o semántica?” (1996, p. 28).

Finalicemos remarcando que, en vistas de la disparidad ontológica entre lo material y lo mental, se aleja del horizonte la simbiosis entre la máquina y la mente humana, objetivo fundamental en el proyecto transhumanista. Resulta concebible que la técnica pueda reorganizar y estimular las estructuras neuronales que manejan el aprendizaje, pero no fusionar la consciencia con un conjunto de células, moléculas, átomos y electrones. Igualmente es lógico que pueda anular o modificar los niveles específicos de la psicología (percepción, instinto, conceptualización y decisión) alterando su correlato físico, pero no llegar a producirlos o trasladarlos a un dispositivo material.

5. Conclusiones

Recapitulemos el recorrido y los resultados de nuestro estudio. En primer lugar, hemos analizado el concepto de naturaleza, con relación al de especie y esencia. Seguidamente, hemos investigado la estructura de la naturaleza humana. Con Rosmini se han detectado cuatro componentes relevantes: “en los entes finitos perfectos [=inteligentes] la naturaleza resulta de cuatro elementos” (1998b, § 2724, nota 2). Concretamente, estos componentes eran: “1º. la idea [=ser ideal], 2º. la *realidad*, 3º. la *mente* en la cual se unen [...], 4º. el *fin* o el bien al cual tiende” (§ 2718).

Hemos explicitado el segundo y el tercer componente, real y mental, desplegando las facultades y estados de los niveles material, animal e intelectual. Además, se han expuesto dos perspectivas generadoras de valor en la naturaleza humana. La primera perspectiva se asentaba en el componente ideal del ser humano, criterio de su superioridad (OC). La segunda perspectiva, correspondiente al cuarto componente, consistía en su orden intrínseco (OI), su bondad y fin propios, con un carácter general (OIa) o dinámico (OIb).

Se desprendían de este esbozo de la naturaleza humana una serie de contradicciones ontológicas y prácticas no resueltas por el proyecto transhumanista. Parece que, dada la limitación de la materia, las tecnologías podrían intensificar los aspectos psicológicos de la persona, pero nunca llegar a mimetizarlos. Esta limitación relativizaría radicalmente algunos de los objetivos más ambiciosos de aquel proyecto, como la superación de la especie humana, o la conexión entre máquina y mente. A partir de los componentes axiológicos de la naturaleza humana, se derivan otra serie de contradicciones en el transhumanismo de índole ética que no hemos podido dilucidar aquí.⁵⁰

Subrayemos, para acabar, que los aspectos ontológicos y éticos sugeridos en este trabajo funcionarían como eje de coordenadas para evaluar cualquier iniciativa de restauración y mejora humana. Se recomienda, por tanto, que el movimiento transhumanista asuma una fundamentación epistemológica y metafísica de la persona (cf. More 2013, pp. 6-7). Por un lado, para tomar consciencia de las fronteras insuperables de la materia y, por tanto, de la tecnología. Por otro lado, para reconocer

⁵⁰ Estas contradicciones las he tratado en Caro (2022), pp. 109-114.

la cota cualitativa alcanzada por la especie humana en la evolución, especie entendida en un sentido estricto: absolutamente específica (OC). Finalmente, para reconocer el dinamismo natural de la persona hacia una perfección individual, que va más allá de lo material (OI). Son éstas las condiciones generales que impedirían un progreso errático de la técnica y el principal riesgo de catástrofe global (*existential risk*)⁵¹.

El humanismo exhorta a la cooperación de todos los tipos de saber para legislar la custodia de esta especie (cf. Marcos, 2018, pp. 121-122), constantemente en peligro de autoextinguirse. Utilizando la expresión de Sloterdijk, se hace necesario crear “parques humanos”, donde la “dignidad del hombre merezca ser articulada” y los individuos “se cuiden y protejan por sí mismos” (2006, p. 75). Continúa siendo el momento de promocionar sin complejos la segunda vía, cuestionada por el propio Sloterdijk en cuanto liderada por “criadores a lo pequeño del ser humano [*Kleinzüchter des Menschen*]” (1999, p. 40). Pues se entiende ahora “klein” como aquello mínimo para proteger a cada persona, su esencia básica, y al mismo tiempo como aquello único que la hace trascendente, permitiéndole desarrollarse libre y genuinamente.

6. Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1996): *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos.
- Aristóteles. (2003): *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles. (1995): *Analíticos segundos*, en *Tratados de Lógica. Órganon*, Madrid, Gredos.
- Asla, M. (2020). “Transhumanismo”, en C. E. Vanney, I. Silva y J. F. Franck (eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*. <http://dia.austral.edu.ar/Transhumanismo>
- Ballesteros, J. (2016): “Tipos de deshumanismo: la confusión humano/no humano”, en C. Carbonell y L. Flamarique (eds.), *De simios, cyborgs y dioses. La naturalización del hombre a debate*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 175-193.
- Blackford R., Broderick D. et al. (2014): *Intelligence Unbound*, New York, John Wiley & Sons.
- Bostrom, N. (2008): “Dignity and enhancement”, en The President’s Council on Bioethics (ed.), *Human Dignity and Bioethics, Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*, Washington D.C., 2008, pp. 173-206. https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter8.html#endnote11 Cito el artículo en: <https://www.nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf>
- Bostrom, N. (2003): *The Transhumanist FAQ*, World Transhumanist Association. <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Bostrom, N. (2011): “Una historia del pensamiento transhumanista”, *Argumentos de Razón Técnica*, 14, pp. 157-191. http://institucional.us.es/revistas/argumentos/14/art_7.pdf
- Brentano, F. (1935): *Psicología desde un punto de vista empírico*. Editada como: *Psicología*, Madrid, Revista de Occidente.
- Briertbart P. y Vega M. (2014): *Posthuman: Introduction to Transhumanism – Script*. <https://peterbriertbart.wordpress.com/2014/09/09/posthuman-introduction-to-transhumanism-script/>
- Caro, R. (2014): *El orden del ser: aproximaciones al bien y a la ley natural en Rosmini y*

⁵¹ Postigo advierte de estas posibles consecuencias “ante el desconocimiento de lo que es el hombre” y su naturaleza intrínsecamente dinámica (2016, pp. 239-241). El riesgo existencial ha sido introducido y ampliamente estudiado por Nick Bostrom.

- Kant*, Madrid, E-Prints Complutense. <https://eprints.ucm.es/27507/1/T35527.pdf>
- Caro, R. (2020): *Guía del autoestopista filosófico*, Madrid, Encuentro.
- Caro, R. (2022): “Humanism and Transhumanism. Aporias of Materialistic Superhappiness”, en M. Lacalle (ed.), *Transhumanismo: ¿homo sapiens o ciborg?*, vol. II, Madrid, Editorial UFV.
- Carrico, D. (2004): *The Trouble with “Transhumanism”: Part Two*, IEET. <https://web.archive.org/web/20160908070459/http://ieet.org/index.php/IEET/more/carrico20041222>
- Chalmers, D. (1996): *The Conscious Mind*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2014): “Uploading: A Philosophical Analysis”, en R. Blackford y D. Broderick (eds.), *Intelligence Unbound*, New York, John Wiley & Sons, pp. 102-118.
- Diéguez, A. y Sandberg, A. (2015): “Una mirada al futuro de la tecnología y del ser humano. Entrevista con Anders Sandberg”, *Contrastes*, 20 (2), pp. 373-390.
- Diéguez, A. (2017): *Transhumanismo*, Barcelona, Herder.
- Edelman, G. (1992): *Bright Air, Brilliant fire. On the Matter of the Mind*, New York, Basic Books.
- Ernout A. y Meillet A. (2001): *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck.
- Ferrater, J. (1991): *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- Franssen, T. (2014): “Prometheus”, en R. Ranisch y S. L. Sorgner (ed.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Frankfurt, Peter Lang, pp. 73-82.
- Göcke, B. (2018): “Moderate Transhumanism and Compassion”, *Journal of Posthuman Studies*, 2 (1), pp. 28-44. <https://doi:10.5325/jpoststud.2.1.0028>
- Hesíodo (1978a): *Teogonía*, en A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diéz (eds.), *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, pp. 63-113.
- Hesíodo (1978b): *Trabajos y días*, en A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diéz (eds.), *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, pp. 115-167.
- Husserl, E. (2006): *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza.
- Huxley, J. (1959): *New Bottles for New Wine*, London, Chatto & Windus.
- Huxley, J. (2006): *Religion Without Revelation*, New York-London, Harper & Brothers.
- Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder.
- Jonas, H. (2000): *La religión gnóstica*, Madrid, Siruela.
- Jonas, H. (2005): *Poder o impotencia de la subjetividad*, Barcelona, Paidós.
- Kurzweil, R. (2005): *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Viking Penguin. En castellano: *La Singularidad está cerca: Cuando los humanos transcendamos la biología*, Berlín, Lola Books.
- Leibniz, G. (1981): *Monadología*, Oviedo, Pentalfa.
- Marcos, A. (2016). “Especie”, en C. E. Vanney, I. Silva y J. F. Franck (eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*. <http://dia.austral.edu.ar/Especie>
- Marcos, A. (2018): “Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo”, *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, 7 (2), pp. 107-125. <http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/Textos2019/Artefactos.pdf>
- Marcos, A. y Pérez-Marcos, M. (2019): “Caverna 2.0. Las raíces dualistas del transhumanismo”, *Scientia et Fides*, 7 (2), pp. 23-40. <https://hdl.handle.net/10171/58291>
- Monterde, R. (2020): “El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad”, *Cuadernos de Bioética*, 31 (101), pp. 71-85. <https://doi.org/10.30444/CB.53>
- More, M. (1990): “Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy”, *Extropy*, 6, pp. 6-11.
- More, M., N. Vita-More et al. (2013): *The Transhumanist Reader*, Chichester, John Wiley & Son.
- More, M. (2013), “The Philosophy of Transhumanism”, en M. More y N. Vita-More (eds.),

- The Transhumanist Reader*, Chichester, John Wiley & Sons, pp. 3-17.
- Nietzsche, F. (2003): *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (2005): *Ecce Homo*, Madrid, Alianza.
- Paladino, M. S. (2021): “Transhumanismo”, en F. Fernández y J. A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, <http://www.philosophica.info/archivo/2021/voces/transhumanismo/Transhumanismo.html>
- Parfit, D. (1984): *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- Pearce, D. (2014): “Entrevista con George Dvorsky”, en *The Radical Plan To Phase Out Earth's Predatory Species*, io9. <https://www.hedweb.com/transhumanism/compassionate-ecosystems.html>
- Penrose, R. (1996): *La mente del emperador*, México, FCE.
- Postigo, E. (2016): “Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y del mejoramiento humano”, en A. Cortina y M. A. Serra, *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, pp. 223-246.
- Postigo, E. (2019): “Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana”, *Arbor*, 195 (792), a507. <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2008>
- Rosmini, A. (1884): *Antropologia soprannaturale*, vol. I, Casale Monferrato, Giovanni Pane.
- Rosmini, A. (1981): *Antropologia in servizio della scienza morale*, Roma, Città Nuova.
- Rosmini, A. (1995): *Aristotele esposto ed esaminato*, Roma, Città Nuova.
- Rosmini, A. (1991): *Del divino nella natura*, Roma, Città Nuova.
- Rosmini, A. (1998a): *Logica*, Roma, Città Nuova.
- Rosmini, A. (2003): *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Roma, Città Nuova.
- Rosmini, A. (1988): *Psicologia*, Roma, Città Nuova.
- Rosmini, A. (1998b): *Teosofia*, Roma, Città Nuova.
- Searle, J. (1985): *Mente, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra.
- Sloterdijk, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2006): *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela.
- Stamos, D. (2003): *The Species Concept: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, Lanham, Lexington.
- Stein, E. (2003): “Estructura de la persona humana”, en *Obras Completas*, tomo IV, Burgos, El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo.
- Stein, E. (2004): *Der Aufbau der menschlichen Person*, Freiburg-Basel-Vienna, Herder.
- Suppe F. (1989): *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.
- Tomás de Aquino (1989): *Suma de teología*, Madrid, BAC, Madrid.
- Tomás de Aquino (2019): *Suma contra gentiles*, en Enrique Alarcón (ed.), *Corpus Thomisticum*. <https://www.corpusthomicum.org/scg1001.html>
- Temistio (1560): *Paráfrasis a los analíticos posteriores*, en Ermolao B. (ed. y trad.), *Themistii peripatetici lucidissimi Paraphrasis in Aristotelis*, Venecia, Apud Hieronymum Scotum. En griego: Maximilianus W. et al. (ed.) (1900), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, tomo V, Berlin, De Gruyter.
- Tuncel, Y. (2014): “Nietzsche”, en R. Ranisch y S. L. Sorgner (ed.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Frankfurt, Peter Lang, pp. 83-99.
- Ubieta, J. A. et al. (1999): *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Van Valen, L. (1976): “Individualistic classes”, *Philosophy of Science*, 43 (4), pp. 539-541.
- Witten, E. (2000): “Entrevista con Wim Kayzer”, en *Van de Schoonheid en de Troost*, 9, VPRO, Nederland. https://www.youtube.com/watch?v=RfwsvSjXkJU&feature=emb_logo