



Transhumanización: mitad humano y mitad robot

Transhumanization: Half Human and Half Robot

Camilo Bello Wilches

Universidad Francisco Marroquín

camilobello@ufm.edu

Resumen: En el siguiente trabajo abordaremos los diferentes aspectos de la filosofía transhumanista, trataremos desde una contextualización histórica (ya que es muy difícil entender esto sin el contexto histórico en el cual se produjo) hasta las cuestiones más profundas de su planteamiento filosófico. Sin embargo, nos centraremos en dos aspectos éticos: primero, en el de la ética del individuo, hasta qué punto una persona tiene ese poder —o cómo se articula ese derecho—, hasta la ética religiosa, si esto no puede ser problemático desde una perspectiva teológica. Es por ello por lo que este trabajo tratará todos estos ángulos desde el contexto histórico, la ética del individuo, la ética de la libertad, la ética teológica, la economía política y, finalmente, extraemos unas conclusiones. Conviene aclarar que los diferentes argumentos planteados son solo un desarrollo muy académico que no pretende cerrar el debate, sino todo lo contrario.

Palabras clave: transhumanismo, libertad, hombre, religión, economía.

Abstract: In the following work we will address the different aspects of transhumanist philosophy, we will deal with it from a historical contextualization (since it is very difficult to understand this without the historical context in which it occurred) to the deepest questions of its philosophical approach. However, we will focus on two ethical aspects: first, on the aspect of the individual's ethics, to what extent a person has that power —or how that right is articulated-, up to religious ethics, if this cannot be problematic from a theological perspective. That is why this work will deal with all these aspects from the historical context, the ethics of the individual, the ethics of freedom, theological ethics, political economy and, finally, we will draw some conclusions.

It should be clarified that the different arguments raised are only a very academic development that does not intend to close the debate, but quite the opposite.

Keywords: transhumanism, freedom, man, religion, economy

Introducción

En el siguiente artículo hablaremos del transhumanismo. El transhumanismo es una corriente filosófica, sus defensores piensan que el ser humano biológico, tal como lo conocemos, es un concepto superable. Esta superación del ser humano se daría a través de la modificación y mejora de este mediante la tecnología, estas mejoras servirían para que los humanos pudieran ser más sanos, más longevos o tener un mayor rendimiento físico o intelectual.

Hay que decir que no se debe confundir el transhumanismo con la corriente, actualmente hegemónica, del tecnooptimismo y del cientifismo centrado en los ámbitos técnicos y tecnológicos. El transhumanismo tiene como característica esencial el hecho de que busca la modificación de los seres humanos en sí mismos, busca la creación de un nuevo ser humano modificándolo físicamente. Siempre se busca una modificación sea en el cuerpo, la mente o en otro aspecto físico del ser humano.

Como no podía ser de otro modo, esta corriente filosófica es de muy reciente creación, y tiene su origen en el siglo XX con la aparición de escuelas como la de la futurología en los años 60, escuela que propugnaba un estudio holístico de las tecnologías y los avances técnicos y sociales. Concretamente, el pensador FM-2030 (su último nombre legal; su nombre de nacimiento es Fereidoun M. Esfandiary) fue quien acuñó este término. Pero, para abordar correctamente esta nueva filosofía, es necesario realizar un recorrido histórico, aunque breve, el cual servirá para entender hacia dónde se dirigen sus bases. Posteriormente haremos un análisis del transhumanismo desde la condición humana y la libertad. Además, debido a un interés académico particular, se estima conveniente aproximar este debate desde un planteamiento teológico y económico, para finalmente, llegar unas conclusiones que se deriven de todo lo planteado anteriormente.

Contexto histórico

En primer lugar, hemos considerado fundamental situar la corriente transhumanista en su contexto histórico. Hay que tener en cuenta que para

entender las distintas corrientes de pensamiento es fundamental comprender en qué momento de la historia nacen estas. En primer lugar, se hace necesario hablar de un contexto: la posguerra de la II Guerra Mundial, un periodo de gran cambio económico, científico y tecnológico.

A finales de los años 40 y los años 50 y 60, Europa se vio inmersa en una situación de progreso, cambio y transformación al terminar la II Guerra Mundial. En primer lugar, tenemos el hecho de que económicamente se dio un *boom* importante, con la reconstrucción de Europa y los Estados Unidos. Pero también tenemos otros puntos destacables; sin ir más lejos, el descubrimiento del poder del átomo, en forma de bombas nucleares que se lanzaron en Hiroshima y Nagasaki, cambió la concepción que se tenía de la guerra y la energía.

Sin embargo, estos no fueron los únicos avances, encontramos muchos más: la generalización del automóvil, la radio, la televisión y otros inventos. Así mismo, empezó la carrera espacial con el lanzamiento del satélite Sputnik y otros hitos en el viaje del tiempo. Todo esto sumado a la enorme prosperidad económica que podría hacer pensar que el futuro de la humanidad era complejo, amplio y sin límites. Estos inventos hacían soñar a los autores de ciencia ficción —género en alza en aquellas décadas— y a los cineastas, pero también a grupos de filósofos y pensadores.

En este contexto se crea la filosofía del transhumanismo, de la cual algunos de sus primeros exponentes son Julián Huxley, uno de sus principales pensadores o el criptólogo británico I. J. Good. En el caso de Huxley (1957) (biólogo, descendiente de Thomas Huxley y pariente del escritor místico, Aldous Huxley) podemos resumir su filosofía en la siguiente cita:

Hasta ahora, la vida humana ha sido en general, como la describió Hobbes, «desagradable, brutal y breve»; la gran mayoría de los seres humanos (si aún no han muerto jóvenes) han sido afligidos por la miseria ... podemos sostener con razón la creencia de que estas tierras de posibilidad existen, y que las limitaciones actuales y las frustraciones miserables de nuestra existencia podrían ser en gran medida superado... La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma, no sólo [sic] esporádicamente, un individuo aquí de una manera, un individuo allí de otra manera, sino en su totalidad, como humanidad. (Huxley, 1957)

Como podemos ver, esta cita —parte del escrito llamado transhumanismo, el primero en emplear ese término— está imbuida del enorme tecnooptimismo de la época, habla de las posibilidades de modificar el ser humano a través de la tecnología para así mejorar su calidad de vida. Sin duda, se trata de un buen

resumen de este optimismo inicial hacia el transhumanismo, la tecnología y la posibilidad de trascender. Esto también entra en comunión con una corriente de pensamiento muy habitual en el siglo XX (positivista), relacionada con una cosmovisión hegeliana de que la historia, el mundo, las lenguas, la humanidad tendrían un final catártico de libertad y felicidad.

Por el lado del criptólogo británico I. J. Good, este enunció un factor clave del transhumanismo y del pensamiento futurista —además, en su caso, adelantándose a tendencias futuras que serían prácticamente como él las describió—:

Dejemos que una máquina ultrainteligente se defina como una máquina que puede superar con creces todas las actividades intelectuales de cualquier hombre, por inteligente que sea. Dado que el diseño de máquinas es una de estas actividades intelectuales, una máquina ultrainteligente podría diseñar máquinas aún mejores; entonces, sin duda, habría una «explosión de inteligencia», y la inteligencia del hombre quedaría muy atrás. Por lo tanto, la primera máquina ultrainteligente es el último invento que el hombre necesita hacer. (Good, 1965)

En este caso encontramos uno de los elementos clave de lo que sería el transhumanismo: el concepto de la inteligencia artificial. En este escrito no solo la describe de una manera bastante sólida, sino que además se adelanta a procesos que actualmente existen, tales como los sistemas expertos de aprendizaje o el *machine learning*. Ante esto advierte sobre este tipo de máquinas, diciendo que podrían ser catastróficas para el ser humano.

Es por esto, por lo que Good finalmente optó por lo que ahora se conoce como transhumanismo, ante un avance imparable de la tecnología y con un temor real a que las máquinas puedan dar problemas, opta por una fusión entre el hombre y la máquina. Aquí ya empezamos a encontrar el que sería uno de los principales preceptos de la teoría transhumanista, la superación de la máquina por el hombre, uno de los motores de esta ideología.

Sin embargo, hasta los años 80 no encontramos al transhumanismo como una teoría política sólida, con propuestas y un modelo de sociedad. Esto vino de la mano de uno de los principales referentes filosóficos del transhumanismo FM-2030. Este filósofo americano, de origen persa y nacido con el nombre Fereidoun M. Esfandiary, llevó hasta sus últimas consecuencias el concepto del transhumanismo. En primer lugar, habló de él como una ideología política, llamándola la «Tercera Vía», en una clase suya que se considera el manifiesto

fundacional de la ideología, al capitalismo estatista de los países occidentales y al socialismo totalitario del bloque oriental.

A él se le sumó Natasha Vita-More, diseñadora, cineasta y oradora americana. FM-2030, Vita-More y el científico Erik Drexler fueron los que definieron la ideología del transhumanismo. En general, definieron esta ideología desde una perspectiva futurista, tecnooptimista y que veía para la humanidad un brillante futuro a través de la tecnología. Esta ideología, en general, solía ser humanista, filántropa pero fuertemente individualista. De hecho, la principal razón para FM-2030 de cambiar su nombre fue para huir del tribalismo que suponía tener un nombre, cosa que te ligaba a una cultura y un grupo familiar.

Durante este periodo, Erik Drexler definió el transhumanismo como encontramos en More Max:

El transhumanismo es una clase de filosofía que busca guiarnos hacia una condición posthumana. El transhumanismo comparte muchos elementos del humanismo, incluido el respeto por la razón y la ciencia, el compromiso con el progreso y la valoración de la existencia humana (o transhumana) en esta vida. [...] El transhumanismo se diferencia del humanismo en reconocer y anticipar las alteraciones radicales en la naturaleza y posibilidades de nuestras vidas resultantes de diversas ciencias y tecnologías. (More, 1990)

En este pequeño fragmento se resume perfectamente cómo se definió en esta época lo que tenía que ser el transhumanismo, una filosofía superadora de la condición humana mediante la tecnología y la modificación del cuerpo. En suma, se trata de un proyecto que siempre tiene como premisa principal el hecho de que la condición humana es modificable y mejorable.

Hoy en día este movimiento sigue en activo, concretamente en los Estados Unidos, pero también en Italia donde un diputado transhumanista fue elegido a la asamblea. Por otro lado, FM-2030 falleció, pero su cuerpo fue criogenizado. Hoy, este movimiento sigue liderado por Vita-More, quien sigue en activo dando charlas y conferencias por los EE. UU.

Por otro lado, también Donna Haraway es referente del transhumanismo feminista y progresista. En 1985, Haraway (1980) publicó el ensayo *Manifiesto por los Cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista en la década de 1980*, en la revista *Socialist Review*. Aunque la mayor parte del trabajo anterior de Haraway se centró en enfatizar el sesgo masculino en la cultura científica, también ha contribuido en gran medida a las narrativas feministas del siglo XX. Para Haraway, el Manifiesto ofreció una respuesta al creciente conservadurismo

durante la década de 1980 en los Estados Unidos en una coyuntura crítica en la que las feministas, para tener algún significado en el mundo real, tuvieron que reconocer su situación dentro de lo que ella denomina la «informática de dominación». Las mujeres ya no estaban en el exterior a lo largo de una jerarquía de binarios privilegiados, sino más bien profundamente imbuidas, explotadas y cómplices dentro de la hegemonía en red, y tenían que formar su política como tales.

Según el «Manifiesto» de Haraway, «no hay nada en el hecho de ser mujer que una naturalmente a las mujeres en una categoría unificada. Ni siquiera existe un estado como «ser» mujer, una categoría muy compleja construida en discursos científicos sexuales controvertidos y otras prácticas sociales». Un ciborg no requiere una identidad esencialista estable, argumenta Haraway, y las feministas deberían considerar la posibilidad de crear coaliciones basadas en la «afinidad» en lugar de la identidad. Para fundamentar su argumento, Haraway analiza la frase «mujeres de color», sugiriéndola como un posible ejemplo de política de afinidad. Utilizando un término acuñado por la teórica Chela Sandoval, Haraway escribe que la «conciencia de oposición» es comparable con una política ciborg, porque más que identidad enfatiza cómo la afinidad viene como resultado de «alteridad, diferencia y especificidad». Lo anterior sirve para ejemplificar cómo el asunto del transhumanismo está muy presente en la narrativa actual desde diferentes ámbitos y con muchas lecturas.

Transhumanismo y condición humana

En este punto hemos de hablar sobre hasta qué punto afecta el transhumanismo a la propia condición de humano. En este aspecto, hablaremos de qué es lo que hace a un ser humano y cuál ha sido el concepto que la filosofía y sus grandes escuelas han tenido sobre qué es un ser humano.

Empezaremos por Aristóteles. El filósofo clásico, uno de los más importantes para Occidente, habló profusamente de la naturaleza humana, concretamente concluyó que el ser humano se basa en la racionalidad, la política y la mimética. Es decir, el ser humano razona sus decisiones, las decide públicamente y, además, usa la imaginación y crea conceptos.

Desde este punto de vista el transhumanismo no tendría por qué violar la condición humana, ya que el ser humano podría ser modificado desde un punto de vista físico y mental y seguir teniendo estas condiciones que lo hacen humano. Sin embargo, Aristóteles —como es normal para su periodo— no tuvo en cuenta la posibilidad de que existiera una inteligencia artificial lo

suficientemente compleja como para mimetizar los comportamientos de los seres humanos.

Por su parte, Descartes habla siempre del ser humano como un ser racional. Por tanto, un ser capaz de pensar y razonar se consideraría un ser humano, como expresó en su famosa frase «Pienso, luego existo». Esto, por tanto, hace que cualquier ser que pueda pensar y razonar tenga la condición de ser humano, Descartes, y por tanto el resto de los racionalistas, no tuvo en cuenta la posibilidad de la existencia de una inteligencia artificial.

Por otro lado, si un ser capaz de razonar es un ser humano, el transhumanismo no eliminaría la condición de humano según esta corriente de pensamiento. Sin embargo, al ser una corriente fuertemente ligada al pensamiento cristiano y al hombre como creación divina, esto sí que podría suponer una serie de problemas en la modificación del cuerpo y de la creación que propone la corriente transhumanista.

Por otro lado, Karl Marx, el filósofo alemán, padre del comunismo, tenía otra perspectiva sobre la condición humana. Según Marx el ser humano lo es en cuanto a su capacidad para trabajar. Por tanto, una persona vale según sea su capacidad de producir —como más adelante se demostraría en el fracasado experimento soviético—. En este aspecto, y teniendo en cuenta que desde su filosofía materialista no se tenía en cuenta el concepto del alma, desde la perspectiva del marxismo tampoco sería incompatible el transhumanismo.

Por último, Ayn Rand, la filósofa creadora de la corriente liberal del «objetivismo» veía al ser humano como una *tabula rasa* que él mismo creaba y modifica a su antojo. La filósofa de origen ruso veía, por tanto, que el ser humano tenía total capacidad para modificar su cuerpo y su mente. Por tanto, desde la filosofía objetivista, el transhumanismo no solo sería algo humano, sino un ejercicio de nuestra propia naturaleza como personas.

En conclusión, desde las diferentes corrientes filosóficas a lo largo de la historia es difícil encontrar una respuesta clara a la naturaleza humana. La filosofía y el pensamiento, hasta los años 60 —como hemos mencionado en el punto anterior— no tuvo en cuenta la posibilidad de que el ser humano se transformara de forma artificial hasta el punto de perder totalmente su humanidad.

Por eso, en este estudio del pensamiento sobre la naturaleza humana detectamos —de forma casi accidental— la necesidad de crear una corriente transhumanista de pensamiento que tenga en cuenta qué constituye la

condición humana. Aquí tenemos dos casos clave, el de Bill McKibben, y el de Stuart Newman y Jeremy Rifkin.

En su libro de 2003 *Enough: Staying Human in an Engineered Age*, el especialista en ética ambiental Bill McKibben argumentó extensamente en contra de muchas de las tecnologías que postulan o apoyan los transhumanistas, incluida la tecnología de elección germinal, la nanomedicina y las estrategias de extensión de la vida. Afirma que sería moralmente incorrecto que los humanos manipularan aspectos fundamentales de sí mismos (o de sus hijos) en un intento por superar las limitaciones humanas universales, como la vulnerabilidad al envejecimiento, la vida útil máxima y las limitaciones biológicas en la capacidad física y cognitiva (McKibben, 2004).

Los intentos de «mejorarse» a sí mismos mediante tal manipulación eliminarían las limitaciones que proporcionan un contexto necesario para la experiencia de una elección humana significativa. Afirma que las vidas humanas ya no parecerían significativas en un mundo donde tales limitaciones podrían superarse tecnológicamente. Incluso el objetivo de utilizar la tecnología de elección germinal con fines claramente terapéuticos debería abandonarse, ya que inevitablemente produciría tentaciones de manipular cosas como las capacidades cognitivas. Sostiene que es posible que las sociedades se beneficien de la renuncia a determinadas tecnologías, utilizando como ejemplos la China Ming, el Japón Tokugawa y los amish contemporáneos.

El activista biopolítico Jeremy Rifkin y el biólogo Stuart Newman aceptan que la biotecnología tiene el poder de realizar cambios profundos en la identidad del organismo. Argumentan en contra de la ingeniería genética de los seres humanos porque temen que se borre la frontera entre el ser humano y el artefacto. El filósofo Keekok Lee ve estos desarrollos como parte de una tendencia acelerada en la modernización en la que la tecnología se ha utilizado para transformar lo «natural» en lo «artefactual».

En el extremo, esto podría conducir a la fabricación y esclavización de «monstruos» como clones humanos, quimeras humano-animal o bioroides, pero incluso las dislocaciones menores de humanos y no humanos de los sistemas sociales y ecológicos se consideran problemáticas. La película *Blade Runner* (1982) y las novelas *The Boys From Brazil* (1976) y *The Island of Doctor Moreau* (1896) representan elementos de tales escenarios, pero la novela *Frankenstein* de Mary Shelley de 1818 es mencionada con mayor frecuencia por críticos que sugieren que las biotecnologías podrían crear personas objetivadas y socialmente desamparadas, así como subhumanos. Tales críticos proponen que se implementen medidas estrictas para evitar que suceda lo que ellos

describen como posibilidades deshumanizadoras, generalmente en forma de una prohibición internacional de la ingeniería genética humana.

Por tanto, aquí vemos un debate que no está en absoluto cerrado. Sin embargo, nosotros sí que podemos llegar a la conclusión de que existe una pulsión humana inevitable hacia la libertad. Por tanto, siempre que existan los medios y que los humanos obren con plena consciencia sería difícil que una tecnología les quitase su condición de personas. Por tanto, siempre que estas no se utilicen por parte de gobiernos u otras instituciones colectivas para doblegar o esclavizar, es muy difícil que hablemos de una pérdida de la naturaleza humana.

Transhumanismo y libertad

El primer debate que trataremos en cuanto al transhumanismo será cómo afecta este a los individuos. Es muy importante pensar en esta corriente como un hecho individual, cómo se le da poder a cada persona para que esta modifique su cuerpo a su voluntad, para que cada persona pueda sacarle el mayor potencial a su cuerpo; sin embargo, en este campo hay mucho debate respecto a hasta qué punto llega esta libertad del individuo para modificar su cuerpo a voluntad. Sin embargo, aquí acaban los elementos en común entre las diferentes ideologías transhumanistas ya que estas van desde el liberalismo libertario (o libertarianismo) a concepciones socializantes y colectivistas como el anarcotranshumanismo.

Es por esto, que en este punto trataremos el transhumanismo desde una perspectiva más política. El transhumanismo, como corriente política tiene unos preceptos basados en la modificación del cuerpo a través de la tecnología para llevar al ser humano a un estado superior de conciencia, capacidad e innovación.

Respecto a la concepción de la libertad en el pensamiento transhumanista, tenemos dos grandes perspectivas, la que ve la libertad en su concepción más dura y elemental: la falta de límites para que el individuo se desarrolle como mejor le plazca, a otras con una concepción socializante y colectivista en la cual el interés del individuo ha de estar sometido a las necesidades de un colectivo —o de la élite que controla a este colectivo—. En ambos extremos del espectro encontramos a los libertarios y a los anarcotranshumanistas.

En el caso de los libertarios, tienen una concepción de libertad en todos sus aspectos: económica, política y social. Desde esta perspectiva del transhumanismo se ve la ideología como la capacidad del ser humano para desarrollarse hasta sus últimas consecuencias. El nivel de modificación

dependerá, en todo momento, de la necesidad o voluntad de cada persona de modificar su cuerpo para su mejora personal. Esta corriente tiene una concepción casi hegeliana de la libertad, arguyendo que la tecnología será la que podrá llevarnos hacia el camino de la libertad total, sacándonos de nuestras limitaciones como cuerpos humanos frágiles.

Sin embargo, esta concepción de la libertad no es compartida por todas las corrientes del transhumanismo. En el caso del tecnoprogresismo, empezamos a ver unas enormes pulsiones colectivistas. En el caso de esta corriente, ya no se tiene al individuo y su mejora como el principal objetivo del transhumanismo, sino para beneficiar al colectivo e incluso hacer obligatorias determinadas modificaciones en el cuerpo de las personas siempre que estas vayan en beneficio del común.

Por último, tenemos el papel de los anarcotranshumanistas, esta corriente bebe del anarquismo influenciado por el socialismo, del que toman las bases para su ideología. Desde esta perspectiva lo que se busca es aprovechar las ventajas que traería la tecnología transhumanista y las modificaciones en el cuerpo para crear un estado comunal coercitivo. Se entiende que, gracias al transhumanismo, se podrían modificar los elementos de la naturaleza humana que han impedido y hecho fracasar hasta la fecha los diferentes proyectos colectivistas.

Además de estas corrientes, a día de hoy, de mano de la nueva política de las identidades y del llamado transhumanismo progresista se han dado otras corrientes. El afrofuturismo, el nanosocialismo, el posttrabajo y otras corrientes que beben del marxismo cultural nacido en la escuela de Frankfurt. Estas buscan, en general, defender los derechos de un colectivo por encima de los derechos de los individuos que lo forman.

Ahora, hemos de juzgar cuál de estas corrientes es la que mejor se adapta a una concepción más pura de la libertad. La libertad, como ha sido definida, implica que los individuos tengan fluidez (libertad para moverse, para reunirse, para asociarse, para trabajar o para tener propiedad, entre otras), responsabilidad (utilicen estos derechos con responsabilidad y sin presionar a sus semejantes). Estos dos elementos dan fruto a la libertad, pero no a una libertad completa.

Por su parte, la libertad puede ser interna (cómo sentirse y qué hacer con uno mismo, con su cuerpo, con su forma de ser o de creer) o externa (en un sentido más político, social y económico, en cómo nos relacionamos con la sociedad). A su vez es, en ambos aspectos, negativa (no tenemos grilletes,

esposas o aparatos que nos impidan ejercer estos derechos) y positiva (no se nos priva de los medios necesarios mediante prohibiciones o regulaciones).

Por tanto, si atendemos a esta definición, ¿es el transhumanismo un ejemplo de ejercicio de la libertad humana? La respuesta es claramente sí, pero no basta con esto y habría que abundar en los detalles. Concretamente, se trata de un caso de libertad interna y un factor para la libertad positiva. No solo se trata de que las personas tienen derecho a decidir sobre su cuerpo y cómo lo modifican, sino que también estos medios le dan una posibilidad más para ejercer su libertad de una forma plena.

Por último, habría que comentar cuáles son las posibilidades que tiene el transhumanismo como corriente política, en cuanto al desarrollo de la libertad.

Como hemos analizado en los párrafos anteriores, el transhumanismo no es en absoluto una corriente política y de pensamiento homogénea, es por eso por lo que hay que analizar —como ya se ha hecho— caso por caso para llegar a una conclusión adecuada.

En este caso, es obvio que la corriente que defiende la libertad en un sentido más amplio y efectivo es la corriente liberal. No se trata solo de defender los derechos colectivos de las personas, también se trata de no hablar en nombre de nadie y de poner las condiciones objetivas para que las personas se puedan desarrollar de la manera más amplia posible.

¿Se juega a ser Dios?

Ahora, hemos de comentar los diferentes problemas teológicos que supone la corriente del transhumanismo. Al igual que en el punto anterior, hemos de analizar primero desde qué religiones y puntos de vista se trata este problema, ya que no todas las religiones tienen los mismos criterios sobre esta problemática.

Respecto a la modificación del cuerpo, las tres grandes religiones abrahámicas —islam, judaísmo y cristianismo— tienen en general una misma perspectiva, no se permite hacer modificaciones permanentes al cuerpo. Esto parte de una profunda concepción de que el cuerpo no es al 100 % de la persona que lo ocupa, sino que, como creación de Dios, este ha de tenerle cierto respeto ya que supone que es un regalo divino.

En este caso, por parte del islam, es especialmente claro diciendo que cualquier modificación de forma permanente del cuerpo —incluso tatuajes o pendientes— supone un pecado contra la creación. Lo mismo ocurre en el caso

de la religión católica que en su doctrina prohíbe cualquier tipo de modificación que no se haga por razones de salud, así como en el caso del judaísmo. Todas estas por una misma razón, el ser humano no puede y no debe cambiar la creación divina, pues constituye esto un acto sacrilego.

Sin embargo, además de esto hay también una cuestión de fondo que se ha de tratar. Cuando hablamos de la corriente transhumanista no solo estamos hablando de hacer modificaciones en el cuerpo, también estamos hablando de modificar la creación de un modo que hasta ahora no se podía y que se considera totalmente sacrilego.

Por otro lado, la iglesia católica declaró en 2003 que, teniendo en cuenta que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, modificar su aspecto podría constituir un acto sacrilego a ojos del creador. Por tanto, la Iglesia católica, hasta la fecha, ha sido una de las más firmes opositoras al transhumanismo como doctrina política o tecnológica.

En cuanto al islam, además de los factores anteriores también se suele mencionar el hecho de que el transhumanismo puede llegar a alterar el equilibrio entre lo divino y lo humano. Es por esto, que teniendo en cuenta este equilibrio, el islam dice que intentar alargar la vida de forma artificial puede ir en contra de la voluntad divina. Sin embargo, los intelectuales musulmanes no rechazan la posibilidad de emplear la tecnología como un instrumento para mejorar o alargar la vida de las personas.

En general, las principales religiones condenan este tipo de doctrina, todas ellas bajo un mismo precepto y preocupación: el sacrilegio. Por eso, desde el punto de vista de la religión tradicional es difícil construir una filosofía transhumanista coherente; se tiene que cambiar este punto de vista de la religión, la filosofía o la creación divina. Para las religiones tradicionales la naturaleza del hombre ha de ser inmutable.

Economía y evolución del ser humano: ¿una oportunidad para el futuro?

Por último, hemos de hablar de las oportunidades que nos puede dar el transhumanismo a nivel económico, el transhumanismo como doctrina económica puede suponer un gran número de avances para el ser humano y, además, utilizaremos este punto como un ejercicio para ver cuál es la situación del transhumanismo verdaderamente existente a día de hoy, más allá de las teorías académicas.

Algunos críticos del transhumanismo libertario se han centrado en las probables consecuencias socioeconómicas en sociedades en las que las divisiones entre ricos y pobres van en aumento. Bill McKibben, por ejemplo, sugiere que las tecnologías emergentes de mejoramiento humano estarían desproporcionadamente disponibles para aquellos con mayores recursos financieros, exacerbando así la brecha entre ricos y pobres y creando una «división genética».

Incluso Lee M. Silver, el biólogo y escritor científico que acuñó el término «reprogenética» y apoya sus aplicaciones, ha expresado su preocupación de que estos métodos puedan crear una sociedad de dos niveles, entre «ricos» y «los que no tienen» modificaciones genéticas. La película de 1997 *Gattaca* describe una sociedad distópica en la que la clase social de uno depende enteramente del potencial genético y a menudo es citada por los críticos en apoyo de estos puntos de vista.

Estas críticas también son expresadas por defensores transhumanistas no libertarios, especialmente autodenominados transhumanistas democráticos, que creen que la mayoría de los problemas sociales y ambientales actuales o futuros (como el desempleo y el agotamiento de los recursos) deben abordarse mediante una combinación de políticas privadas y políticas públicas o soluciones tecnológicas (como un ingreso mínimo garantizado y tecnología alternativa). Por lo tanto, sobre el tema específico de una división genética emergente debido al acceso desigual a las tecnologías de mejora humana no hay un consenso que permita tener una visión clara sobre cuáles serían las implicaciones tanto positivas como negativas que se pudieran llegar a desarrollar conforme se dé un avance en esta vía, que dicho sea de paso, consideramos algo que tiende a estigmatizarse, como todo cambio.

El bioético James Hughes, en su libro de 2004 *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redigned Human of the Future*, sostiene que los progresistas o, más precisamente, los tecnoprogresistas deben articular e implementar políticas públicas (es decir, un sistema universal de vales de atención médica que cubra las tecnologías de mejora humana) para atenuar este problema tanto como sea posible, en lugar de intentar prohibir las tecnologías de mejora humana. Esto último, argumenta, podría en realidad empeorar el problema al hacer que estas tecnologías sean inseguras o estén disponibles solo para los ricos en el mercado negro local o en países donde tal prohibición no se aplica (Hughes, 2004).

A veces, como en los escritos de Leon Kass, el temor es que diversas instituciones y prácticas consideradas fundamentales para la sociedad civilizada

sean dañadas o destruidas. En su libro de 2003 *Our Posthuman Future* y en un artículo de la revista *Foreign Policy* de 2004, el economista político y filósofo Francis Fukuyama designa al transhumanismo como la idea más peligrosa del mundo porque cree que puede socavar los ideales igualitarios de la democracia (en general) y la democracia liberal (en particular) mediante una alteración fundamental de la «naturaleza humana» (Fukuyama, 2003).

El filósofo social Jürgen Habermas presenta un argumento similar en su libro de 2003; *El futuro de la naturaleza humana*, en el que afirma que la autonomía moral depende de no estar sujeto a las especificaciones impuestas unilateralmente por otros. Por tanto, Habermas sugiere que la «ética de la especie» humana se vería socavada por la alteración genética en la etapa embrionaria (Habermas, 2004).

Críticos como Kass, Fukuyama y una variedad de autores sostienen que los intentos de alterar significativamente la biología humana no solo son inherentemente inmorales, sino que también amenazan el orden social. Alternativamente, argumentan que la implementación de tales tecnologías probablemente conduciría a la «naturalización» de las jerarquías sociales o colocaría nuevos medios de control en manos de regimenes totalitarios. El pionero de la inteligencia artificial Joseph Weizenbaum critica lo que él ve como tendencias misantrópicas en el lenguaje y las ideas de algunos de sus colegas, en particular Marvin Minsky y Hans Moravec, que, al devaluar el organismo humano per se, promueve un discurso que permite políticas sociales divisivas y antidemocráticas.

Sin embargo, la situación actual es que muchas empresas ya emplean ayudas como, por ejemplo, exoesqueletos para que los trabajadores de las fábricas puedan descansar y tengan un menor desgaste corporal (Grimmer et ál., 2019). La tecnología transhumanista ya se emplea a día de hoy para muchos objetivos económicos y sociales que pueden ser ampliados en un futuro.

Por otro lado, también se hacen todo tipo de añadidos a los trabajadores en diversas industrias, que se asisten cada vez más con máquinas. La introducción del tacómetro para los camioneros, los dispositivos de respiración y aire limpio en las fábricas o los detectores de radiación en las centrales de cada industria. Todos estos dispositivos —por ahora externos— ya suponen una colaboración más estrecha de lo habitual del hombre con la máquina. Es decir, antes solía suceder que una persona empleaba una máquina como elemento de ayuda para su trabajo, mientras que ahora esta máquina pasa a medir sus funciones vitales, controlar su sueño o, directamente, sustituir sus habilidades humanas.

Este cambio, por tanto, está siendo real y pasa hoy en día. Sin embargo, en general desde gobiernos, sindicatos y otras organizaciones se suele hablar y temer de una sustitución del hombre por la máquina; lo que no se suele tratar tanto es la posibilidad de que el hombre y la máquina se vuelvan uno. Por tanto, pasando de un terreno más filosófico a uno más terrenal —pero relacionado fuertemente con la política— habremos de pensar y plantearnos que ya no tenemos un posible futuro transhumanista, empezamos a ver un presente transhumanista.

Conclusiones

En suma, la situación en la filosofía transhumanista es de una enorme complejidad, las posibilidades de modificación para el ser humano son, a día de hoy, muy grandes, pero también lo es su cuestionamiento como sociedad y a nivel moral. A pesar de eso, la existencia de esta filosofía —ya desde hace décadas— ofrece a la humanidad una serie de elementos que han de ser tenidos en cuenta para el futuro progreso humano.

En el aspecto moral, la cuestión es de una enorme dificultad. La filosofía clásica no da una respuesta a si se pierde la naturaleza humana, sin embargo, desde la filosofía clásica —Aristóteles— y la más moderna —Ayn Rand— podemos dar una respuesta con cierta claridad. En este caso, lo cierto es que, siempre que el ser humano no pierda su voluntad, libertad y capacidad de raciocinio, el transhumanismo no hace perder al hombre su naturaleza humana.

Desde el punto de vista político, vemos gran parte de las amenazas que tiene esta nueva filosofía. Aunque hay pensadores y corrientes que piensan que esta tecnología ha de servir para el avance de la libertad del ser humano, hay otras personas que la ven como un instrumento de control colectivo. En esto podemos dividir, por un lado, a los transhumanistas liberales y, por otro lado, a los transhumanistas progresistas, muchos de ellos conectados con el marxismo cultural de la escuela de Frankfurt.

En segundo lugar, encontramos la cuestión teológica en la que casi está claro que la mayoría de las religiones clásicas ven el transhumanismo como un anatema. La manipulación de la creación divina —el hombre— hecho a imagen y semejanza de Dios supone un gran pecado. En este caso tenemos la cuestión de que, desde las religiones abrahámicas, esta filosofía se hace imposible.

Desde el punto de vista económico y más social, vemos que el transhumanismo tiene unas enormes posibilidades que pueden ser aprovechadas por la sociedad, pero se necesita la suficiente valentía y voluntad para poder llevar a cabo un

proyecto que pueda liberar a la mayoría de las personas del trabajo y de la esclavitud económica. Sin embargo, desde el campo progresista se intenta ver el transhumanismo como para dar oportunidades a aquellos que no se las ganan.

Además, desde un punto de vista ético y político es ya una urgencia social que los gobiernos, la sociedad y las empresas se planteen qué hacer respecto a la onda transhumanista. No estamos ya ante un futuro lejano en el que el hombre deje de estar subordinado a la máquina, estamos ante una situación en la que esto está sucediendo ahora mismo.

Referencias

- Fukuyama, F. (2003). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. [Nuestro futuro poshumano: consecuencias de la revolución biotecnológica].
- Good, I. J. (1965). *The Estimation of Probabilities; an Essay on Modern Bayesian Methods*. [La estimación de probabilidades; un ensayo sobre métodos bayesianos modernos].
- Grimmer, M., Riener, R., Walsh, C. J. y Seyfarth, A. (2019). *Mobility related physical and functional losses due to aging and disease—A motivation for lower limb exoskeletons*. [Pérdidas físicas y funcionales relacionadas con la movilidad debido al envejecimiento y las enfermedades: una motivación para los exoesqueletos de las extremidades inferiores]. *Journal of NeuroEngineering and Rehabilitation*, 16(1), 2. <https://doi.org/10.1186/s12984-018-0458-8>
- Habermas, J. (2004). *El Futuro de La Naturaleza Humana*.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to The Redesigned Human Of The Future*. [Ciborg ciudadano: Por qué las sociedades democráticas deben responder al ser humano rediseñado del futuro].
- Huxley, J. (1957). *Transhumanism*. [Transhumanismo]. 25 de junio de 2016.
- McKibben, B. (2004). *Enough: Staying Human in an Engineered Age*. [Suficiente: Mantenerse humano en una era de ingeniería].
- More, M. (1990). *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy* [Transhumanismo: hacia una filosofía futurista] P... 7.