

RICARDO MEJÍA FERNÁNDEZ

TRANSHUMANISMO INTEGRAL

**EN TORNO AL
DESEO DE VIVIR
PARA SIEMPRE**



Ricardo Mejía Fernández

Transhumanismo integral

En torno al deseo de vivir para siempre



© El autor y Ediciones Encuentro S.A., Madrid 2025
Prólogo de Mario Iceta Gavicagoeascoa

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 161

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

Impresión: Pulmen-Madrid

ISBN: 978-84-1339-218-9

Depósito Legal: M-2366-2025

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com - info@edicionesencuentro.com

ÍNDICE

Prólogo	9
---------------	---

INTRODUCCIÓN.....	13
-------------------	----

PRIMERA PARTE ELEMENTOS CRÍTICOS DEL TRANSHUMANISMO

I. POR UN AUTÉNTICO TRANSHUMANISMO	25
--	----

La crisis del humanismo occidental y la revolución tecnocientífica: signos de los tiempos de la época transhumanista	29
---	----

Las variedades del transhumanismo	40
---	----

En vez del humano transitorio, un humano integral abierto a lo real.....	47
---	----

II. EL DESEO DE VIVIR	55
-----------------------------	----

III. LA AMENAZA DEL FRACASO	77
-----------------------------------	----

IV. EL HOMBRE-MÁQUINA	97
-----------------------------	----

La vigencia del pensamiento de La Mettrie	108
---	-----

V. MÁS ALLÁ DE LA EUGENESIA.....	119
----------------------------------	-----

La eugenesia, como el propio transhumanismo, no es neutral.....	124
---	-----

Vulnerabilidad y deseo abisal: posibilidad y plenitud del ser humano	129
---	-----

Ingenuidad y fuerza retórica de la eugenesia transhumanista	133
---	-----

A vueltas con la viricultura	138
------------------------------------	-----

VI. UNA FE ULTRASECULARISTA	143
Tipologías de creencias en la secularidad	147
Invertir la fe ultrasecularista	158
¿Una creencia verdaderamente secular?.....	164

SEGUNDA PARTE
EL RETO DE UN NUEVO TRANSHUMANISMO

VII. EL TRANSHUMANISMO INTEGRAL: UN ENFOQUE ANTROPOLÓGICO	171
El transhumanismo integral: una reforma del humanismo tecnológicamente ilustrada	172
El paradigma de la complejidad	180
<i>Sapiens technicus</i> y tecnofilia crítica.....	184
VIII. UN TRANSHUMANISMO DE LA PERSONA	193
El personalismo integral contra el epifenomenismo reduccionista.....	195
La centralidad de la persona	203
La dignidad y la trascendencia de la persona humana.....	209
IX. ¿UN TRANSHUMANISMO TRASCENDENTAL? ...	215
Transhumanismo trascendental y superación del monismo.....	218
Una trascendentalidad no truncada	228
X. EL IMPERATIVO TECNOCIENTÍFICO	237
La desmitificación del progreso y el estereotipo maniqueo.....	242
Metafísica bárbara y antropofagia tecnológica.....	252
La técnica como forma efectiva de amar y el <i>novum</i> trascendental.....	256
XI. TECNOLOGÍAS HUMANAS.....	261
XII. LA VIRICULTURA: HACIA LA MEJORA INTEGRAL DE LA PERSONA	283
Las bases gáltianas de la viricultura transhumanista	285
El aspecto biológico: el cuidado y la mejora del <i>bíos</i>	292
El aspecto sociopolítico: el cuidado y la mejora de los otros en la <i>polis</i>	294
El aspecto ecológico y económico: el cuidado y la mejora del <i>oikos</i>	299
El aspecto espiritual y cultural: el cuidado y la mejora de sí.....	302
CONCLUSIÓN	313
BIBLIOGRAFÍA	325

A mi alumnado

PRÓLOGO

La corrección técnica de una acción no supone necesariamente su bondad moral, una evidencia que los antiguos pensadores griegos acuñaron con la distinción entre *praxis* y *poiesis*. Si observamos al ser humano en su conjunto apreciamos esa misma dualidad: un buen arquitecto o un buen músico no por eso son necesariamente unas buenas personas.

También a nivel social es preciso distinguir entre el progreso material y el cultural. Los grandes inventos, como la rueda, el arado, la pólvora, el hormigón, la máquina de vapor, la imprenta o Internet, han supuesto un progreso material para toda la humanidad. Nuestra generación se beneficia del creciente dominio de la naturaleza acumulado por nuestros predecesores. *En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones* (Benedicto XVI, *Spe salvi*, n. 24). El progreso es una realidad ambigua que va desde la honda hasta la bomba, en la célebre expresión de Adorno. Si el avance técnico no es acompañado de una mejora ética se convierte en una amenaza para el hombre y para el mundo.

La civilización medieval fue abiertamente teocéntrica puesto que tanto el gobierno como la ciencia y las artes estaban orientados

al progreso espiritual y la salvación eterna de sus habitantes. La Modernidad ejecutó un vuelco antropocéntrico, de la mano de la Reforma y de la Ilustración. Las revoluciones burguesa, industrial y proletaria implantaron la racionalidad instrumental en las costumbres, la economía y la política. Más recientemente, el relativismo, que solo reconoce la verdad experimental, ha convertido en *sentido común* la total supremacía de la *praxis* sobre la *doxa*. Tras el fracaso de las utopías colectivas de la Modernidad, el relativismo ha enarbolado la utopía transhumanista, la cual afirma la necesidad moral de mejorar las capacidades del hombre y superar sus límites, incluida la muerte, por medio del desarrollo, sin trabas naturales ni éticas, de las ciencias y tecnologías emergentes: la nanotecnología, la biotecnología, la robótica, las tecnologías de la información, la inteligencia artificial, las neurociencias, la genética... Sin embargo, un transhumanismo meramente biologicista, que ignora las dimensiones ecológicas, amoratorias, sociales, económicas y espirituales de la persona, resulta reductivo e inhumano. Incluso, en su formulación más radical, es antihumano, porque desprecia y violenta la vida real única existente, y promete reemplazarla en un futuro siempre indeterminado por un nuevo tipo de vida «posthumano».

El relativismo pretende justificar el monopolio veritativo de la razón práctica, lo cual supone una contradicción en sus términos, aunque lo impermeabiliza de toda crítica teórica. También el transhumanismo relativista rechaza como tecnófobo todo disenso, sin pararse a considerar sus argumentos, y se alimenta dialécticamente de sus decepcionantes resultados para apremiar la salvación posthumanista, en la línea de la cultura de la cancelación. No obstante, una ideología autoinmune permanece vulnerable a la «mordedura de lo real» (G. Marcel). Como en el cuento de C. Andersen, el realismo de un niño tiene el poder de quebrar la sugestión general y mostrar que el rey va desnudo. Aquí radica el valor del presente libro. Frente al reduccionismo relativista, Ricardo

Mejía propone dirigir una mirada desideologizada a lo real. Frente al pensamiento débil, cultivar las actitudes fundantes del pensamiento realista de la antigua Grecia: la contemplación, la reflexión y la formulación rigurosas.

Mejía parte de un enfoque antropológico fenoménico, que levanta acta de lo que hay de experimentalmente auténtico en el hombre. El «*homo sapiens*» es, a la vez, «*technicus*» y «*amoris*», es decir «persona». Posee una dimensión biológica, pero también ecológica, amatoria, social, económica y espiritual. Es un ser trascendente, abierto a lo otro (la naturaleza), al otro (la sociedad y la política) y al Otro (Dios). Este personalismo integral alienta un transhumanismo también integral, que mejore todas las dimensiones de la persona, y esté al servicio de su centralidad, dignidad y trascendencia. Mejía propone una «viricultura» del cuidado y de la mejora integral de la persona. Una tecnofilia humana y entrañable, y no antropotécnica sino transdisciplinar. El hombre es un ser natural y espiritualmente técnico. La técnica es una forma humana de amar, y el amor es la forma humana de emplear la técnica. Por consiguiente, el transhumanismo integral es «de» y «para» la persona, razón por la cual mejora las mejoras del parcial.

Se nota el rigor con que Mejía reflexiona y formula sus conclusiones. La obra está repleta de afirmaciones clarividentes, como esta: *la autoafirmación que nace de la nada no es más que nada autoafirmada*; o como esta otra: *la diferencia entre bioconservadores y bioprogresistas no existe, sino que es un constructo arbitrario*. También es de notar el frecuente recurso a neologismos, que, si bien requieren un esfuerzo asimilatorio, luego resultan intelectualmente luminosos: «naturfacto», «tecnoutopismo», «ultrasecularización», «solucionismo», «tecno-metafísica», «parcialismo», entre otras. Mejía no formula una propuesta precaucionista o bioconservadora, sino en la línea crítica del humanismo antropocéntrico parcial que trajo la Modernidad. Tampoco pretende recuperar el humanismo teocéntrico medieval. En diálogo con J. Maritain,

pero marcando distancias con el pensador francés, propone un humanismo antropocéntrico integral, abierto a todas las dimensiones naturales de la persona.

En definitiva, el presente libro es importante por lo que avanza en esa dirección, y también porque señala el camino que nos falta por recorrer: *O nos dirigimos hacia una reforma de raíz del humanismo occidental, especialmente el humanismo cristiano, a la luz de la crítica y de la innovación de la investigación tecnocientífica, o tarde o temprano correremos el riesgo de acabar en el tragadero enjundioso de una ideología siempre hambrienta de nuestra especie en sus miserias y grandezas.*

✠ Mario Iceta Gavicagogeascoa

Arzobispo de Burgos

INTRODUCCIÓN

El eco infinitamente repetido de un
sonido original, el hombre [...], la imagen
multiplicada de un arquetipo, el hombre.

Friedrich Nietzsche

Las palabras que encabezan esta introducción, escritas por Nietzsche (1996, pp. 28-29) en su texto póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito en 1873 y publicado en 1903, expresan bastante de lo que versarán las páginas de este libro. Allí el alemán abandonaba muchas de sus preocupaciones metafísicas de juventud y optaba por biologizar ambiguamente el lenguaje y la verdad. Pero Nietzsche entendía la vida de una forma muy diferente a la de la biología actual, especialmente cuando esta última la ordena según el tipo de organización sistémica y la jerarquiza en niveles de mayor a menor complejidad irreductible.

A este otro Nietzsche, por el contrario, las cosas naturales ya no le parecen tener ningún sentido, lo cual contrastaba con la ontologización del poder de su juventud, así como con el finalismo que concedía a una voluntad del hombre retada a hacerse sobrehumana. Negando el principio de no contradicción, en Nietzsche *la verdad es mentira y la mentira es verdad*. No hay esencias en la vida pura y ciega, entre la cual se incluye el hombre como su especular momento; de tal suerte que, cuando lo pensamos o lo modificamos técnicamente, no podemos distinguir en él, ni epistémica ni moralmente, lo verdadero de lo falso, el bien del mal, de una forma categórica y racionalmente justificada. Solo hay espacio para una

vida indeterminada, de la cual el hombre es un lejano conjunto de fonemas que nos empeñamos en *esencializar* y en defender como si, en verdad, fuera algo en sí mismo a proteger y consolidar:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, solo un minuto. (Nietzsche 1996, p. 17)

El conocimiento humano, y lo que puede llegar a ser el hombre, no es más que un invento, un *factum* que, si bien ahora nos lo encontramos *hecho*, tal vez algún día, tal y como auguran los transhumanistas de nuestro tiempo, podrá ser *rehecho* y *deshecho* en el vasto basurero de la historia. Coincido con Nietzsche en algo terminante, que marca al transhumanismo moderno en su más cuestionable edición: estamos en una grave crisis de la verdad, esto es, tanto de la verdad en sí misma, como de la verdad del hombre. Esto, que muchos autores denominan *post-verdad* (cf. García del Muro 2018), hace que no haya ni *qué* ni *quién* esenciales, a los que se deba respetar por parte de la reflexión epistemológica o mediante nuestros proyectos e intervenciones tecnológicas. Pienso, como se verá en el primer apartado, que el transhumanismo, tal y como se ha venido presentando de parte de un sector muy mediatizado, es una forma subrepticia de nihilismo. Es más, me parece una escapatoria insatisfactoria ante el abismo hacia la nada por el cual, ya no solo al omitir las instancias normativas de la religión sino también las profecías filosóficas (como las del propio Nietzsche), nuestra civilización se precipita aceleradamente al vacío junto con los aclamados ídolos del progreso y del bienestar.

Friedrich Nietzsche (1996, p. 28) tenía razón en «que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres», lo cual se comprueba en la epopeya transhumanista, al reverberar ese *eco* que preconizaba el alemán; un eco del hombre que, mientras lo repite

y aunque quiera cambiarlo substancialmente o crear incluso otro ser superior, no cesa de sonar en las mentes de los transhumanistas cuando persiguen aumentar y multiplicar sus capacidades. Esto acarrea relevantes consecuencias en este libro, dado que una gran parte del transhumanismo no es sino el eco del humanismo occidental, aunque con un sonido, si cabe, más distorsionado y estruendoso.

En esta obra quiero establecer el enlace del transhumanismo con la tradición humanística de nuestra civilización, que resuena una y otra vez en él. De hecho, no parece posible una retórica en los transhumanistas sin que se refieran constantemente a las burdas reliquias de los defensores del *Homo sapiens*. Las antiguallas de este ser, piensan, se han de guardar en el insulso armario de un museo para, de esta forma, dar paso a una humanidad reluciente que, más pronto que tarde, prescindirá de tan ofensivo concepto. Por ende, no hay transhumanismo, del tipo que sea, y que pretenda ser mínimamente comprensible, a menos que se rescaten dichas reliquias. Incluso para desfigurar y destruir al hombre se debe volver al mismo hombre y sacarlo, de tanto en tanto, de la polvorienta vitrina en la que debe ser puesto.

En las páginas que seguirán este volumen, además de intentar esbozar un transhumanismo diferente que arroje luz crítica al mayoritariamente presente, quiero, más bien, establecer puentes en vez de fosos tanto hacia muchas de las legítimas aspiraciones de este reciente movimiento, como hacia el humanismo occidental que toma como contrapunto. El humanismo ya no puede ser el que era, agazapado en el placentero regazo de la superioridad de las humanidades y presumiendo de su pasado glorioso. Un imparable futuro se cierne sobre nosotros. ¿Pero no hay nada que hacer para detenerlo? O renovamos las bases y los temas del humanismo, ofreciendo nuevos criterios de pensamiento y de acción de los desafíos tecnológicos, o nos arriesgamos a que se impongan, sobre nuestra humanidad y la sociedad en general, los

discursos de transformación o de substitución, en la estela de una salvación puramente inmanentista, que pronuncian nuevos ideólogos, que se adjudican a sí mismos el objetivo de tomar el relevo tanto de las ineficaces ciencias humanas, como de las religiones tradicionales.

Las nuevas tecnociencias tienen mucho que ofrecer para mejorar y robustecer la dignidad de la persona humana ante todo aquello que la intimida y obstaculiza. ¿Se opone esto a que las tradiciones filosóficas y religiosas cuenten ya con un riquísimo acervo de recursos temáticos, éticos y simbólicos que ensanchan y purifican la panorámica de estas nuevas disciplinas? En absoluto. Y es que nos hallamos en medio del bullicio (pues todavía falta mucho por realizar) de una «revolución tecnocientífica» (cf. Echeverría 2003), la cual algunos entienden, directamente, en tanto que una «revolución científica» (cf. Harari 2015), sin precedentes en la historia: hoy se puede intervenir materialmente sobre la vida humana, como nunca antes se había podido hacer (se puede, por ejemplo, modificar cardiopatías genéticas mediante técnicas como el CRISPR-Cas9 o investigar en nanotecnología contra el cáncer a nivel celular); de modo que el pronóstico que muchos se atreven a aventurar no es más que el de un crecimiento exponencial de las nuevas disciplinas que mejoran biológicamente el cuerpo humano.

«Transhumanismo integral», además de proponer con este concepto un marco teórico y práctico diferente al abrigo del movimiento transhumanista, es el nombre que doy a una crítica y a una provocación dirigida en una doble dirección: hacia los que sufren de una tecnofilia idolátrica que les impide experimentar la realidad, así como hacia quienes les aflige una tecnofobia irracional, que les resguarda, en las cavernas de la ignorancia, con respecto al poder tecnocientífico del presente y el cual, de seguro, crecerá más y más en el futuro. El profesor Nick Bostrom, abiertamente transhumanista y utopista en su instituto recientemente

clausurado de la Universidad de Oxford, ha declarado el carácter no monolíticamente fijado de este movimiento:

El transhumanismo es un movimiento poco definido que se ha desarrollado gradualmente durante las últimas dos décadas y que promueve un enfoque interdisciplinario para comprender y evaluar las oportunidades de mejorar la condición y el organismo humanos que ofrece el avance de la tecnología. (Bostrom 2005, p. 1)

Puesto que no hay una sola definición del transhumanismo y, en su seno, existen muchas divergencias internas, nada impide repensarlo y reformularlo en otros términos. La imprecisa caracterización de Bostrom nos puede sonar sugerente, aunque no puede estar exenta de un cauteloso discernimiento reflexivo y crítico. Hay que leerse muy bien la letra pequeña de las recetas transhumanistas. Mi propuesta, fundamentalmente crítica, será la de un *enfoque interpretativamente antropológico*, en el que confluyan, en nuestra experiencia vivida y en contraposición a una naturalización atécnica del *Homo sapiens* (como la del *bon sauvage* rousseauniano), la consideración personal de lo óntico y de lo técnico. En consecuencia y sin pretender escribir una introducción al transhumanismo *in genere* (ya las hay y de gran nivel: cf. Damour y Doat 201; Diéguez 2007; Esteban Duque 2022, entre otras), esta obra, por su parte, se encuentra a caballo entre la fenomenología y la antropología emprendiendo una revisión tanto del humanismo occidental, como de la reflexión sobre la tecnología de los últimos decenios.

He de confesar *dos motivaciones principales* por las que he escrito este libro. La primera proviene de mi experiencia docente. Mientras enseñaba mi curso sobre el transhumanismo en nuestro posgrado de Filosofía, un alumno interesado por el tema me preguntó, no sin expresar cierta perplejidad, lo siguiente: «¿Nadie se ha atrevido a proponer algo distinto, como un Popper o Wittgenstein, en el seno del neopositivismo?». Sin aspirar a igualar

a los autores citados por mi alumno, su pregunta me hizo pensar durante mucho tiempo. Además de esto, la segunda motivación ha sido más bien intelectual, a resultas de la literatura declaradamente dogmatista que publican muchos transhumanistas. Hace unos años, mientras leía *Homo Deus*, me quedé perplejo ante el planteamiento siguiente del polémico historiador transhumanista Yuval Noah Harari:

Billones de personas, incluyendo a muchos científicos, continúan usando las escrituras religiosas como una fuente de autoridad, pero estos textos ya no son una fuente de creatividad [...]. La Biblia es mantenida como una fuente de autoridad, incluso aunque ya no es una verdadera fuente de inspiración. [...] Estas escrituras no tienen nada que decir sobre ingeniería genética o inteligencia artificial, y muchos sacerdotes, rabinos y muftís no entienden los últimos descubrimientos en biología y ciencia computacional. Por ello si quieres entender estos descubrimientos, no tienes mucha opción —necesitas pasar tiempo leyendo artículos científicos y dirigiendo experimentos de laboratorio, en vez de memorizar y debatir textos antiguos. (Harari 2017, p. 321-322)

He de reconocer que, en años, no había leído tanta arbitrariedad, condensadas en pocas líneas, recogidas por parte de un profesor universitario: se trata de un desarropado *discurso de sustitución* de la sabiduría humanística por parte de la que aportarían las tecnociencias. Y estas palabras las ha escrito, no un científico o un tecnólogo, sino un doctor en Historia. Esto será típico en los transhumanistas mayoritarios. Así pues, la pregunta de mi alumno de posgrado y este inaudito desdén hacia la sabiduría de las humanidades (¡por parte de un estudioso de las humanidades!) que ofrecen los textos clásicos y religiosos de la Antigüedad, me han llevado a escribir resolutivamente el libro que el lector tiene entre sus manos. No podemos quedarnos de brazos cruzados ante la creciente avanzada que sitia nuestra herencia cultural humanista y teológica. Para este cometido, he viajado al Reino Unido en calidad

de profesor invitado en el Departamento de Filosofía, Lógica y Método Científico de la London School of Economics and Political Science, la cual dio cobijo a personalidades como Russell, Popper, Lakatos o Nancy Cartwright. Debo decir, pues, que esta obra está finalizada en su totalidad en el Centro de Filosofía Natural y Ciencia Social de dicho departamento, de modo que deseo agradecer a sus miembros, especialmente a los profesores Bryan Roberts y a Roman Frigg por patrocinar mi estadía (y osadía) intelectual hospedándome en su casa, al abordar, de esta otra manera, al transhumanismo.

En cuanto a la estructura de este volumen, esta responde a la forma siguiente: el lector se las habrá con *doce capítulos*, divididos equitativamente en *dos grandes partes*: la primera, en tanto que *pars destruens*, está dedicada a presentar la idea del transhumanismo integral en medio de una gran diversidad de propuestas (capítulo I), a través de la reflexión crítica sobre los puntos y temas más polémicos del movimiento transhumanista: el deseo irrefrenable de vivir (capítulo II), la búsqueda del éxito a toda costa ante la amenaza del fracaso (capítulo III), la maquinización de la persona humana (capítulo IV), el eugenismo como distintivo transhumanista a revisar de raíz (capítulo VI); así como el transhumanismo en tanto que consecuencia del proceso de secularización de la sociedad y de las tecnociencias actuales (capítulo VI).

En lo que respecta al segundo gran apartado, en tanto que *pars construens*, el lenguaje que emplearé será mucho más positivo y también propositivo, aunque no, por esta misma razón, ingenuo. En el capítulo VII explicaré por qué considero al transhumanismo integral un enfoque interpretativamente antropológico. No obstante, este enfoque, que no consiste en la tecnificación unilateral de nuestra vida, se fija a sí mismo poner en el centro a la persona en tanto que digna y trascendente (capítulo VIII), llegando a plantear si es o no posible una nueva perspectiva que sintonice en los puntos cruciales con la antropología trascendental

(capítulo IX). Así mismo, el capítulo X constará de un trasfondo ético, al preguntarme por la imperiosa necesidad de mejorar al hombre con un tipo diferente de tecnologías, de modo que en el capítulo XI aportaré el nuevo concepto de «tecnologías humanas» (las únicas que me parecen congruentes para con la persona). Finalmente, propondré, en el último capítulo, las bases para una mejora integral no eugenésica de la persona; una mejora, antes bien, con la que se cuide responsablemente de la integralidad de la vida humana.

Antes de proseguir con los mencionados capítulos, debo llamar la atención del lector en lo siguiente: esta obra consiste en el intento de *proponer* un enfoque diferente, en vez de *imponerlo*. Si me quejaré a menudo del dogmatismo (ya lo acabo de hacer en esta introducción) de muchos de los miembros del movimiento transhumanista, no es cuestión de que yo siga en su misma línea. El transhumanismo integral no es la alternativa final, perfecta y obligatoria a todo tipo de transhumanismo: es, simple y llanamente, otra manera de interpretar este pluriforme movimiento contemporáneo. Más de una vez, y esto lo escucho a menudo en mi alumnado en la Facultad Civil (algunos cristianos practicantes y otros agnósticos o ateos), constato la queja, seguramente discutible, de que en los intelectuales católicos existe un *déficit de apertura a lo real*. Dicha apertura no es un plegarse a lo nuevo de manera sincretista o vagamente ecléctica, sino realizar el encomiable esfuerzo de abrirse a las nuevas problemáticas e intentar responder a ellas con una razón iluminada tanto por nuestra tradición cultural, como por una reflexión filosófica y teológica seria.

En cuanto a mi modesto cometido, aquí me propongo dialogar particularmente con el humanismo inspirado en el cristianismo y en la reflexión hispánica e iberoamericana, especialmente con los personalistas y los fenomenólogos que sobresalieron a lo largo del agitado siglo XX. Estoy de acuerdo con mi alumnado en que nos falta más apertura a la realidad, si bien entiendo dicha apertura

como un mayor enjuiciamiento, racionalmente crítico (que no criticista), de la misma. Es más fácil atacar y humillar al adversario que proponerle alternativas de sentido. Puesto que mi lenguaje será más bien el de la propuesta que el condenatorio, no hemos de acostumbrarnos a examinar las cosas *desde fuera*, esto es, desde la posición altiva de la superioridad moral de la propia atalaya ideológica. Me gusta que muchos expertos españoles en este tema, como Antonio Diéguez (2017) o Adela Cortina (2022b), se refieran al transhumanismo, en vez de en cuanto una tecnociencia en sentido estricto, como una *ideología*. Así mismo, Elena Postigo (2019) ha vinculado al transhumanismo con una Modernidad líquida, según la célebre expresión baumaniana, que se proyecta y recrea a sí misma al modificar, mediante las biotecnologías, una presunta «naturaleza líquida» de la persona humana.

Habida cuenta de que nadie se libra de expresar y pertenecer a un marco ideológico, realizaré, en definitiva, una crítica de la ideología transhumanista hegemónica a la luz del humanismo de raigambre cristiana, el cual bosquejaré en tanto que abierto a una réplica más allá del maniqueísmo entre bioprogresistas y bioconservadores (cf. Buchanan 2011). Así, y si en verdad es viable una mejora tecnológica del *Homo sapiens*, me referiré a una mejora más amplia (una *mejora integral* en función del bien de la persona, de la sociedad y del planeta), en la cual no se tenga que confirmar el prejuicio (y el estereotipo, a estas alturas) del argumento en favor de la naturaleza en tanto que opuesto al biomejoramiento humano transhumanista. ¿Es posible introducir una racionalidad que aprenda del transhumanismo, especialmente en los elementos veritativos que posea en su pluriformidad, y que, a la vez, le aporte otra forma de interpretar dichos elementos?

En suma, este libro quiere ser una expresión, muy pobre seguramente, pero efectuable, de lo que el centenario Edgar Morin (1984, p. 293) califica como «razón abierta», esto es, «un método de conocimiento» laborado siempre con una voluntad más

metodológica que adoctrinadora, que demanda, en la medida de lo posible, una «inteligencia de la complejidad» que no proscriba acometer, aunque cueste, una «ciencia con conciencia [que] se refiere evidentemente a la célebre frase del poeta Rabelais, frase pedagógica por excelencia: ‘La ciencia sin conciencia no es sino ruina del alma’» (Morin y Le Moigne 1999, p. 25).

PRIMERA PARTE
ELEMENTOS CRÍTICOS DEL
TRANSHUMANISMO

I. POR UN AUTÉNTICO TRANSHUMANISMO

Escribir libros filosóficos es un oficio de riesgo. El objetivo que me propongo pensar en esta obra, que quizá implique no lograrlo en absoluto, es pensar un nuevo transhumanismo. ¿Cómo llevar a cabo esto si ni siquiera sabemos si todavía pervive el humanismo occidental? Acertar en una empresa como la que me ocupa no es nada fácil ya que, como he dicho en la Introducción, tenemos muy poco claro lo que es el transhumanismo, como para vislumbrar otra forma de plantearlo. Ruego al lector que, al menos, me conceda la venia de intentarlo.

Pese a que nada ni nadie pueden garantizarme que lo conquiste, creo que es justamente por eso mismo, por no tener demasiado claro qué es el transhumanismo y cuáles son sus variaciones, que es posible presentar, todavía, una versión diferente entre la disparidad de sus discursos y de los perfiles biográficos de sus más célebres exponentes. El transhumanismo es una *ideología*, esto es cierto, pero cabría matizar que se trata una *ideología maleable*. El hecho de que el transhumanismo, en sus diversas formas, conceptualizaciones y ramificaciones no sea un movimiento uniforme y monolítico, sino que dé cabida, bajo el paraguas del *mejoramiento humano* (*human enhancement*) a tantísimas ediciones (algunas contradictorias entre sí), hace que sea posible que ahora mismo esté escribiendo estas páginas. Me gusta mucho la definición de

Antonio Diéguez (2017, p. 40) del transhumanismo *in genere* como la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano, en la medida en que cree, se enrole y cumpla efectivamente «el intento de transformar substancialmente a los seres humanos por medio de la aplicación directa de la tecnología». Aunque se puede y se debe cuestionar críticamente esta tentativa, opino sin titubeos que no se ha de demonizar, como si el humanismo occidental fuese immaculado y cerrado.

En efecto, la demonización del transhumanismo que encontramos especialmente en críticas tecnofóbicas, las cuales nacen de sistemas políticos totalitarios o de las religiones mayoritarias, me parece muy poco meditada; por no decir, además, que adolece precisamente de no ser consciente de lo que trataré a continuación. El transhumanismo no es un bloque compacto, no es la profesión de fe en un conjunto de dogmas fijados para siempre y, además, comparte con las religiones muchos elementos comunes; tales como la búsqueda de la salvación, la espera de un mundo mejor y la trascendencia. Me considero cercano al transhumanismo en muchos aspectos. Deseo confesar esto, antes de adentrarme en la frondosa selva de esta problemática y de sus cuestiones más espinosas.

Así pues, intento aproximarme al transhumanismo como movimiento *in genere*, aunque, para qué negarlo, bosquejando una nueva propuesta que no se encuentra del todo cómoda en lo relativo a los temas y respuestas cruciales de la versión generalizada. La sensatez me llama. La versión hermenéutica que presentaré en este libro, la cual no es sino la de una «hermenéutica del sí [mismo] que se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono» (Ricœur 2006, p. xv), entablará un diálogo con la filosofía de la ciencia y de la tecnología contemporáneas. No busco, por tanto, una hermenéutica del sujeto sino *de* la persona (en los dos sentidos del genitivo), es decir, estrictamente fenomenológica y antropológica, en cuanto que concierne a la naturaleza de la persona humana en tanto se vive a sí misma; renunciando a

elucubrar una suerte de transhumanismo religioso o teísta en su acepción más abstracta.

Precisamente por esta razón, lo que aquí me propongo plantear y pensar es un *enfoque interpretativo de tipo antropológico que no quiere excluir*. No faltarán quienes, desde el plano separadamente religioso, reivindicuen una fe absolutamente incontaminada de las cosas terrenales y temporales, sin atender al dato de que, si hablamos en propiedad, la fe teologal (cf. Sánchez Cañizares 2013) es una fe que se recibe encarnada y mundanalmente (aunque no *mundanamente*). Este distincio me parece de suma importancia: en tanto que don, se trata de una fe nacida, recibida y vivida en medio del mundo, en el quicio de aquello que los medievales llamaban *saeculum*. La fe, la cual actúa de manera siempre agraciada y cooperada en este mundo, no tiene por qué depravarse en la *mundanalización* que la estructura (aunque sí en la *mundanización*), puesto que cumple y participa del más radical y novedoso de los eventos que se han visto y se han conocido *en* este mundo: el acontecimiento encarnativo del Verbo. Parece inconcebible, tanto para fervorosos ateos como para fervorosos creyentes, la realidad según la cual, por pura gratuidad e iniciativa propia, el Absoluto decida entrar de lleno y desenvolverse encarnadamente en nuestro mundo y en la historia; sin por ello verse obligado, de manera necesaria (contra Hegel), a disolverse en él. Esto es un escándalo para *dos prototipos* de actuantes, los cuales a menudo se caricaturizan a sí mismos: por un lado, para los que se cierran en banda a preguntarse por el Absoluto y cualquier clase de trascendencia diferente de la objetivada o producida artefactual o naturfactualmente, y, por el otro lado, para quienes creen en el Absoluto aquejados de una mentalidad de la separación y sin darse cuenta que la sacralidad y experiencia religiosa que tanto privilegian (sin llegar a integrar la carne que somos en nuestra experiencia vivida) puede implicar una traición implacable a la acción creadora (el tiempo es también fruto de *l'action créatrice*); no soportando la estructura temporal, mundanal e histórica, unitaria y



TRANSHUMANISMO INTEGRAL

«En esta obra quiero establecer el enlace del transhumanismo con la tradición humanística de nuestra civilización, que resuena una y otra vez en él (...).

El humanismo ya no puede ser el que era, agazapado en el placentero regazo de la superioridad de las humanidades y presumiendo de su pasado glorioso. Un imparable futuro se cierne sobre nosotros. ¿Pero no hay nada que hacer para detenerlo? O renovamos las bases y los temas del humanismo, ofreciendo nuevos criterios de pensamiento y de acción de los desafíos tecnológicos, o nos arriesgamos a que se impongan, sobre nuestra humanidad y la sociedad en general, los *discursos de transformación o de substitución*, en la estela de una salvación puramente inmanentista, que pronuncian nuevos ideólogos, que se adjudican a sí mismos el objetivo de tomar el relevo tanto de las ineficaces ciencias humanas, como de las religiones tradicionales».

Ricardo Mejía Fernández

«Mejía no formula una propuesta precaucionista o bioconservadora, sino en la línea crítica del humanismo antropocéntrico parcial que trajo la Modernidad. Tampoco pretende recuperar el humanismo teocéntrico medieval. En diálogo con J. Maritain, pero marcando distancias con el pensador francés, propone un humanismo antropocéntrico integral, abierto a todas las dimensiones naturales de la persona».

Mario Iceta Gavicagogeascoa. Arzobispo de Burgos

Depósito Legal: M-2366-2025

ISBN: 978-84-1339-218-9



9 788413 392189