

TRANSHUMANISMO: UNA APROXIMACIÓN ÉTICO-TEOLÓGICA

El Transhumanismo y el Posthumanismo están adquiriendo una gran relevancia en los ambientes científicos y tecnológicos. El presente artículo pretende recoger una serie de elementos que permitan relacionar la Teología cristiana con estas corrientes de pensamiento. En un primer momento realizaremos una descripción histórica de los dos conceptos. Después, recurriendo a K. Rahner, reflexionaremos sobre cómo la naturaleza en su sentido antropológico se revela capaz de ser transformada, siempre que se mantenga su calidad esencial de autonomía, relacionalidad, libertad y responsabilidad ante el Misterio divino. En un tercer y último momento, se mostrarán algunas exigencias éticas para una evaluación crítica del Trans y del Posthumanismo.

Perspectiva Teológica, 50, 2018, sep-dic, 431-452

Introducción

Una simple búsqueda en internet sirve para darse cuenta del volumen de información existente sobre el tema del Post y el Transhumanismo, tanto en páginas web como en periódicos y revistas de divulgación o en publicaciones especializadas. La primera dificultad que nos encontramos es a la hora de definir su naturaleza. ¿Estamos ante una corriente de pensamiento, una ideología, una religión o una tecnología? Pero no es la única pregunta que podemos hacer inicialmente. ¿Qué relación tiene con el humanismo y con el ser humano? ¿En qué medida va a impactar con la condición humana? ¿Como puede ser pensado re-

ligiosa, cristiana y teológicamente? ¿Cuales son sus implicaciones éticas?

Concepto y naturaleza del Trans y el Posthumanismo

La profesora Hava Tirosh-Samuelson (2012) califica el Transhumanismo como un movimiento intelectual, numéricamente pequeño, cuyas ideas, sin embargo “tienen una influencia profunda y generalizada en la cultura y la sociedad actuales”. Utilizando diferentes estudios e investigaciones, se propone mostrar el Transhumanismo como una fe “que” por un lado seculariza los motivos religiosos tradicionales y por otro le da a

la tecnología un significado salvífico. Es una religión sin revelación, pero que funciona como una religión, con unos símbolos determinados y una cierta afinidad con los nuevos movimientos religiosos. Para resaltar esta dimensión de religión substitutiva, la autora enfatiza las características escatológicas del discurso transhumanista y su peculiar forma de reencantamiento religioso.

En cambio, para otras corrientes transhumanistas pesaría mucho más los elementos filosóficos y éticos. Para estas, las religiones serían “viejas estructuras” que mantienen la humanidad en el atraso, y que explican su persistencia por la existencia de estructuras cerebrales residuales que hasta hacia 300 años cumplían una función explicativa de carácter precientífico. En el pasado, la religión era una fuente de significado y orientación, un medio de control social. Ante ello el Transhumanismo reuniría un conjunto de filosofías que buscan la continuación y la aceleración de la evolución de la vida inteligente más allá de su forma y limitaciones humanas actuales al recurrir a una ciencia y tecnología guiadas por principios y valores que promueven la vida (Max More, 1990).

Junto a estas denominaciones principales de Transhumanismo y Posthumanismo, se menciona también el Antihumanismo, el Metahumanismo e incluso el Post-Posthumanismo.

I. Transhumanismo

El Transhumanismo es la aplicación de los diferentes recursos disponibles en tecnología y ciencia para superar los límites de la condición humana, ya sea en el ámbito de la salud, la edad, la inteligencia o el conocimiento. Entre estos recursos aplicados estaría la nanotecnología, los suplementos dietéticos, los fármacos, la inteligencia artificial (IA)... A estos recursos se añadirían la robótica, el *big data*, la manipulación del ADN humano, la ampliación de la esperanza de vida... En resumen, se trata de mejorar las posibilidades humanas en diferentes campos y capacidades. Para algunos representantes del Transhumanismo, en un futuro no muy lejano, será posible pensar en la ruptura definitiva de las fronteras de la muerte, la enfermedad y el envejecimiento. Por ejemplo, algunos sitúan en las décadas 2050-2070 la superación de la frontera entre la Inteligencia Humana y la Inteligencia Artificial. Para estos “fieles” del Transhumanismo, esta se constituirá en la nueva verdadera religión que orientará nuestras vidas.

Sobre el origen del término, “Transhumanismo”, ya aparece en un artículo del canadiense W.D. Lighthall de 1940. El artículo de Lighthall recuerda al Canto 1 del Paraíso de la *Divina Comedia* de Dante Alighieri: *Trasumanar significar per verba non si poria [...]* (“lo transhumano no se puede entender con palabras”). La expre-

sión se refiere, a su vez a 2 Cor 12,4: “Fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar”. Citando a Lighthall, otro autor Julian Huxley en 1957 concluyó en un artículo titulado precisamente *Transhumanismo* que “la especie humana, si lo desea puede trascenderse como humanidad”. Y agrega “necesitamos un sustantivo para esta nueva creencia. Quizás el Transhumanismo pueda servir: el ser humano sigue siendo humano, pero trascendiéndose a sí mismo, realizando nuevas posibilidades *para y desde* su naturaleza humana”. Para el autor la humanidad está en el umbral de una nueva forma de existencia tan diferente del presente como nosotros mismos diferimos del “homo erectus de Pekín”. En su evaluación de la historia del concepto Transhumanismo, Harrison y Wolyniac entienden que el artículo de Lighthall describe una “filosofía metafísica progresiva, similar en cierto sentido a la que, tanto Julian Huxley como Pierre Teilhard de Chardin, habrían intentado unir: una evolución cósmica, orgánica y cultural”. En opinión de algunos autores, en Teilhard de Chardin encontramos también una forma de Transhumanismo explícitamente relacionada con la evolución hacia la plenitud del amor, a la que denominan ultrahumanismo. En otro sentido, pero siguiendo en la búsqueda de las raíces históricas del significado del Transhumanismo, N. Bostrom (2011) cita los rituales funerarios,

las antiguas tradiciones religiosas (los poemas de Gilgamesh), los mitos griegos (especialmente el mito de Prometeo) y las tradiciones orientales.

2. Posthumanismo

El término más conocido, Posthumanismo, según Tirosh-Samuelson (2012), tiene dos significados derivados, lo que puede generar una cierta confusión: el significado cultural-filosófico y el tecnocientífico. Para disipar esta confusión, la autora sugiera señalar los aspectos comunes y las características distintivas.

En ambos casos no se admite “una esencia humana fija”, sino que la naturaleza humana está en “evolución”: los humanos pueden rediseñarse para superar sus límites biológicos. Así en el futuro los límites entre humanos, máquinas y animales se diluirán a favor de la ciborgización. Lo más importante es que prescinden de la reproducción y consideran a los seres humanos corporizados, como el resultado de una “transitoria obsolescencia de la especie humana” (p. 715). El ciclo humano del nacimiento y la muerte está ausente en la literatura posthumanista.

En la introducción a su obra *What is posthumanism?*, Cary Wolfe (2010) muestra la complejidad del término. Con Nick Bostrom identifica, por un lado, un sentido literal en el que Posthuma-

nismo sería todo aquello que viene después del humanismo, e incluiría la naturaleza y los demás animales. Pero por otro tendría el significado de radicalizar la autonomía humana, en una extensión o continuación de la ilustración humanista que va desgajándose de sus restos religiosos y heterónomos. Es el cumplimiento del *sapere aude* (¡atrévete a saber!). El autor sitúa la consolidación del término posthumanismo a mediados de la década de 90 cuando empezaron a debatirse las implicaciones de las ciencias emergentes, dejando en claro el acercamiento entre máquina y seres humanos.

Un primer uso crítico del término se encuentra en Ihab Hassan (1977), en un texto donde se hacía balance del debate sobre el Posthumanismo hasta ese momento. Hassan utiliza para ello el recurso literario de la controversia al estilo medieval, con diferentes personajes actuando en roles diferentes bajo el título *Prometeo como intérprete*. Esta coincidencia entre el uso del mito de Prometeo con el término Posthumanismo, también podría aplicarse a Nietzsche y a su Superhombre, en tanto que encarnan la misma idea de un empoderamiento divino por parte del ser humano.

El Posthumanismo y el Transhumanismo, por lo tanto, pueden considerarse dos momentos distintos de una realidad humana en transición. Mientras que el Transhumanismo se refiere al paso o al movimiento de paso, el “posthu-

mano” representa la etapa a la cual se llega. En otras palabras, el Posthumanismo sería el resultado del Transhumanismo, que culminaría con la aparición de un ser más allá del actual *homo sapiens sapiens*, una integración perfecta entre máquina, inteligencia artificial y ser humano.

Tirosh-Samuelson entiende que existe una cierta oposición entre el Posthumanismo de corte más científico y tecnológico, y el Posthumanismo cultural-filosófico, por la manera que tienen de relacionarse con la ilustración. Mientras que para el tecnológico, el Posthumanismo sería una continuidad y una intensificación de la ilustración y la razón humanas, para el filosófico sería más bien una crítica de la ilustración por su metafísica y las consecuencias perjudiciales que ha tenido para la humanidad. El autor también observa una diferencia en relación con las concepciones religiosas. Mientras que la tendencia filosófica se inclina hacia el secularismo, la científico-técnica presenta pretensiones de trascendencia a través de la misma ciencia y tecnología. El Transhumanismo como proceso para llegar al Posthumanismo, también puede entenderse de dos maneras “Como una tendencia centrada en la mejora humana en el presente o bien como una tendencia que se orienta a la futura ciber-inmortalidad”. Estas diferentes corrientes obligan a pensar que sería, tal vez, mejor hablar de Post y Transhumanismos en plural.

En resumen, es posible entender la distinción entre Trans y Posthumanismo en tanto que la primera tiene una dimensión de proceso y la segunda una dimensión finalista o teleológica. Por tanto, no se trata simplemente de momentos cronológicos puntuales: el Posthumanismo sería la realización definitiva de un proceso llamado Transhumanismo. En cierto sentido, cada realización del movimiento transhumanista, por ejemplo, una terapia génica, viene a ser una anticipación del Posthumanismo. Por otro lado, la eventual “singularidad”, o extensión de la vida durante décadas o siglos, son una condición ya realizada del Posthumanismo, pero que implica a su vez un futuro abierto, por lo tanto, de nuevo el Transhumanismo.

Una primera conclusión, de este intento de elucidar las concepciones trans/ posthumanistas, es que la búsqueda humana de una superación de sus límites tiene hoy más recursos que nunca, pero se enfrenta también al desafío de responder por lo que hace. Se abre a un futuro sin fin, pero al mismo tiempo corre el riesgo de caer en la trampa de un no retorno. No en vano, los principales predicadores de H+ (*Humanity Plus*) insisten en su propósito de universalizar los bienes generados como una forma de garantizar una cierta forma de supervivencia. Por ejemplo, un candidato a gobernador de California, el estado de Silicon Valley, un lugar icónico y sede varias de

las iniciativas transhumanistas de posthumanismo, prometió tres cosas en su programa: no menos de 5000\$ de salario base, atención médica universal y ¡en el futuro la eliminación de la muerte!

Trans y posthumanismo y naturaleza humana

Las ciencias modernas, como la antropología cultural, la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría, la teoría de la evolución y la neurociencia, junto con diversas corrientes filosóficas, han demostrado que no puede sostenerse una concepción puramente estática de la naturaleza humana. Sin embargo, en las últimas décadas e impulsados por la aceleración de los avances científicos y las innovaciones tecnológicas, los debates sobre esta naturaleza humana se han multiplicado. ¿De qué humanismo y de qué humano hablamos? ¿Quién y qué es el ser humano?

K. Rahner y la “naturaleza humana”

Karl Rahner aborda el tema de la “naturaleza humana” al escribir sobre la automanipulación y la manipulación genética en *Experiment Mensch* (“Experimento ser humano”) o en *Zum Problem der genetischen Manipulation* (“El problema de la manipulación genética”) textos publicados respectivamente en 1965 y 1967.

En el primer artículo, sobre auto-manipulación, comienza señalando que “hoy los seres humanos son capaces de modificarse a sí mismos”. Y esta capacidad se corresponde, en opinión de Rahner, con la antropología cristiana que reconoce esta naturaleza autocambiante del ser humano, “porque para una autocomprensión cristiana el ser humano, es ser en libertad, el ser que más radicalmente dispone de sí mismo”. La realización de esta radicalidad hace que su existencia comience “como una esencia radicalmente abierta e inacabada”. En otras palabras, Rahner reconoce esta posibilidad de auto-manipulación como algo que emerge de la constitución originaria de un ser que se hace y que no se autocomprende como una “cosa” ya dada definitivamente. Por eso, para el pensamiento de Rahner cabe más hablar en términos de “existencia” humana que no de “naturaleza” humana. En el mismo sentido, y hablando explícitamente de manipulación genética, afirma que no puede negarse a priori esta manipulación basándolo simplemente en la naturaleza sola, ya que “una comprensión cristiana del ser humano no se basa solamente en la naturaleza”. Lo que cambia con el avance científico es el hecho de que los seres humanos pueden realizar esta manipulación de una manera mucho más planificada y racional. Aunque Rahner se opone aquí claramente a la manipulación genética, su lógica se basa en un concepto dinámico y exis-

tencial, de “naturaleza” humana.

Estas preguntas surgían en un contexto donde aún el Transhumanismo no tenía expresión alguna. Sin embargo, el enfoque rahneriano sobre naturaleza humana permite conexiones con el debate actual. Bajo el telón de fondo de su antropología teológica, el ser humano se entiende como la existencia radicalmente abierta, oyente de la Palabra, orientada hacia el misterio divino, una existencia sobrenatural y que se autotransciende, que permite el advenimiento de la presencia libre del misterio como auto-comunicación divina. En definitiva, el ser humano es constitutivamente una persona relacional y creativa.

En todo el pensamiento de Rahner, y en línea con la tradición cristiana, el ser humano constituye la condición de posibilidad de la encarnación de la Palabra y, por lo tanto, de la unidad sin igual entre lo divino y lo humano en Jesús de Nazaret, el Cristo. Sin embargo, esta apertura también está marcada por la contingencia, la vulnerabilidad y el riesgo del pecado. El proyecto del ser humano, desde el punto de vista teológico cristiano, es siempre realista y esperanzador. Realista porque recuerda su condición de ser dependiente, de ser con poder para destruir a su prójimo, pero también esperanzador porque es capaz de entrar en una historia de gracia y salvación en cuyo horizonte se encuentra la comunión definitiva con la Transcendencia

a través de la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret.

En un sentido parecido, se pueden aducir las reflexiones de Johannes Grössl sobre su evaluación teológica del Transhumanismo. Comienza afirmando que “el ser humano fue creado por Dios para poder entablar una relación con su creador y sus semejantes”. En otras palabras, la relación con la trascendencia, con el otro, constituye el núcleo existencial que irradia más allá de la estrecha contingencia del “yo” aquí y ahora.

Entre el monismo y el dualismo

Un tema particular de la antropología filosófica y teológica es la constitución psicosomática del ser humano. Si, por un lado, hay posiciones que defienden un monismo materialista, también podemos ver concepciones abiertas a dimensiones no reduccionistas. Curiosamente, como señalan algunos autores, en el Transhumanismo radical, poshumano, existe lo que se podría llamar una concepción dualista radical, en la que el cuerpo es simplemente una especie de *hardware* al que estaría vinculada la personalidad, la subjetividad y/o la inteligencia, entendiéndose que es posible migrar toda una personalidad completa de un *hardware* a otro. Este otro podría ser un cuerpo biológico, en el sentido tradicional del término, o un equipo-máquina (un robot,

por ejemplo). Aunque en la historia del cristianismo puede haber posiciones a favor de un dualismo radical, en el que el espíritu y la materia solo están vinculados externamente, la posición más predominante, al menos en algunas confesiones, como el catolicismo, es la de un dualismo matizado, siempre con un ser humano pensado como unidad esencial. La confesión de la resurrección de los muertos o de la “carne” es una parte de las afirmaciones esenciales de la fe cristiana. James Keenan usa este argumento cuando habla que en la tradición católica el cuerpo es incorporación y relacionalidad. Esto ha llevado a autores como Mercer y Maher a afirmar que cuando “los transhumanistas dejan de lado el cuerpo humano, también abandonan a todos los cristianos”.

La posición filosófica del dualismo más radical tiene como máximo representante de la modernidad a la figura de René Descartes. Para este pensador, la *res extensa*, la materialidad humana, se diferencia de la *res cogitans*, la sustancia pensante, y por lo tanto espiritual. Aunque las simplificaciones de su pensamiento son discutibles, no hay duda de que este planteamiento está en la raíz de concepciones dualistas antagónicas posteriores en las cuales o bien la dimensión espiritual se excluye a favor del materialismo reduccionista, o la dimensión espiritual se descarta en pro de un espiritualismo alienante o gnóstico. Más allá

de esta división, la recuperación de una tradición filosófica de raíz judía, así como el desarrollo de la filosofía existencialista, sentaron las bases para la reconstrucción de una concepción unitaria del ser humano como una unidad psicósomática “monista”. Tanto en el ámbito de la teoría de la evolución como en el de la neurociencia, hablamos de monismo o naturalismo no-materialista o no-reduccionista.

El hecho de proponer una unidad psicósomática para la condición humana todavía no significa, o no pretende suponer, su plena realización hoy. Pensando en términos escatológicos, es en la resurrección de los muertos (carne) que acontece la unidad completa. Es, por lo tanto, una unidad para ser historizada y realizada en los tiempos definitivos. En el tiempo y en la historia, siguiendo la sugerencia de J. Keenan, se puede decir que la unidad cuerpo y alma no se da aún, pero sí que es una tarea, la tarea de integración “entre cuerpo y mente, cuerpo y alma”. La condición de ser humano supone trabajar para esta plena integración; ser humano es buscar ser uno. En cierto sentido, es posible entender esta “tarea” como una experiencia esencial de una dialéctica mediadora en la cual la dimensión espiritual, la dimensión del ser, en la relación de su corporeidad histórica, construye el ser, como punto de partida, polaridad, para el encuentro con uno mismo, y con el otro yo. Esta construcción

también puede pensarse con la dialéctica paulina de “No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero” (Rm 7,19), o del Espíritu y la carne (Gal 5,17).

Un ser que se trasciende

En conclusión, en este segundo momento, es posible subrayar la estructura esencial del ser humano como un ser que se trasciende a sí mismo por definición. La condición de posibilidad del Transhumanismo al Posthumanismo es de hecho la realidad más profunda del ser humano. En este sentido, hablar de posthumano solo puede entenderse como parte del mismo proyecto humano. Es el ser humano que se extiende más allá de sí mismo. En la condición realista de su existencia, el ser humano está marcado por su finitud, pero es precisamente la finitud la que permite su existencia que de otro modo quedaría diluida. En la finitud que limita con otras finitudes, será posible abrazar a estos otros y construir el “nosotros”. En la aceptación de sí mismo en su condición de trascenderse a sí mismo, y en la aceptación de toda su otredad, ya sea su prójimo, el otro ser vivo, o la naturaleza, o el Misterio divino, el ser humano se construye y construye a otros; en la negación de esta condición, o en la negación del otro, se destruye a sí mismo y se convierte en una polaridad letal aniquiladora de la totalidad.

Acción humana y Trans y Posthumanismo: aproximaciones éticas

Para abordar las cuestiones éticas del Transhumanismo y el Posthumanismo, deben tenerse en cuenta al menos los aspectos antropológico-filosóficos, teológicos, económicos y sociales. Tanto los aspectos históricos como las indicaciones sobre la relación con la naturaleza humana ya nos han permitido vislumbrar preguntas prácticas relevantes. ¿Es legítimo buscar el Transhumanismo y el Posthumanismo, dado su impacto sobre la condición humana? ¿Quién es este ser humano desde el punto de vista de la fe y la teología? ¿Es posible y correcto hablar de ética en la ciencia? ¿Quién debe regular y obligar a cumplir las normas?

Evolución y progreso

Una observación inicial, que la concepción evolutiva del Transhumanismo y el Posthumanismo parece dejar de lado, se refiere a la confusión entre evolución y progreso. Desde el punto de vista biológico, la evolución es cualquier transformación independientemente de si es en sentido progresivo o “regresivo”. Lo diferente no es necesariamente lo mejor o lo más perfecto. La aparición del ser humano en la cadena evolutiva no fue el único resultado de la evolu-

ción, sino solamente uno de ellos, una rama más del árbol de la vida. Con esta observación en mente, uno puede pensar en una evolución de la especie humana como respuesta a situaciones de la realidad, del medio ambiente o a la influencia de determinadas intervenciones, pero no necesariamente hacia un “más” o un “mejor”, sino que podría ser hacia un “menos” o un “peor”. Por lo tanto, es necesario cuestionar el postulado inicial que sostiene el Trans y el Posthumanismo. Querer acelerar la evolución, en el sentido de pretender hacer del ser humano del futuro una nueva especie, no significa evolución biológica, sino el dibujo o proyecto de otro ser, de otra especie. Y es inherente en el ser vivo la posibilidad de cambiar y ser diferente sin que eso suponga devenir un ser humano mejor.

Conciencia de criatura

El presupuesto teológico de una conciencia ética teológica para lo trans y lo posthumano parte de la conciencia de criatura. La pretensión de ser dioses se derrumba ante la simple evidencia de que desencadenaría inevitablemente una lucha de dioses o prometeos. Aunque el discurso trans y posthumanista a veces se autoafirma como una superación de la utopía, en forma de una nueva narrativa, lo cierto es que, como ya hemos visto, nos permite vislumbrar aspectos éticos de carácter secular, es decir, no religioso. Por el

contrario, la conciencia de ser criatura se abre a la condición de imagen de lo divino lo que posibilita pensar en la relación con el Trans y el Posthumanismo. Ted Peters (2018) refleja este mismo principio al concluir que Dios llama a cada persona a una meta marcada: “nuestra verdadera humanidad en participación con la creación redimida”. En esta condición, enfatiza la capacidad humana de co-creación con Dios como un signo, “una oportunidad proleptica que abre el espíritu humano a buscar la transformación”, en la cual se anticipa el futuro. “Este impulso anticipatorio”, escribe, “puesto en el interior de la creatividad humana se convierte en la base de la ética, el punto de partida para buscar un futuro que sea mejor que el pasado”.

Una libertad condicionada

En los artículos ya mencionados de Karl Rahner, es posible identificar algunos criterios útiles en una evaluación ética. En primer lugar, para que la condición humana sea aceptada en libertad como una especie de “existencial” debe ser perceptible en el espacio y en el tiempo. De este modo, la libertad personal es también la libertad de la otra persona, es decir es mutuamente constitutiva. Ahora bien, la manipulación genética – podemos decir también transhumanizadora – puede romper la libertad del otro, en la medida que puede condicionar la libertad tanto del propio sujeto como de los otros.

Además de este aspecto transcendental, Rahner señala también riesgos parecidos en el caso de la manipulación por parte del Estado, o por parte de grupos y poderes económicos. En la medida que gran parte de la investigación dirigida a la “mejora” esté en manos de grandes grupos económicos o de laboratorios militares, el riesgo de abuso es real, y así lo demuestran los hechos. El espionaje a gran escala, la manipulación de la población mediante la desinformación, la posverdad, la invasión de la privacidad, la fabricación y el uso de armas “inteligentes” y de robots para matar, sin mencionar la industria alimentaria, son hechos que demuestran la ambigüedad de los proyectos trans y posthumanistas. El avance de la ciencia y la tecnología es como una espada de doble filo, con beneficios discutibles, y con un trasfondo de materialismo que no hace sino contribuir a un nuevo egoísmo que no tiene para nada en cuenta a los demás. Es decir, el Transhumanismo es ingenuo cuando ignora la tendencia humana real a convertir lo bueno en malo.

Un tercer punto que recuerda Rahner, y que otros también señalan, es la diferencia entre lo que es factible técnica o científicamente, y lo que es ético: no todo lo que es técnicamente alcanzable es también éticamente justificable. Imaginemos por ejemplo el desarrollo de las armas nucleares: hay acciones cuyos efectos son irreversibles. A esta última observación de Rah-

ner podría agregarse el principio de responsabilidad.

Ética más allá de lo biológico

A partir de esta condición fundamental del ser humano frente a la posibilidad de su propia manipulación y de su interacción con la naturaleza, dibujada por K. Rahner, podemos inferir algunas reflexiones éticas cristianas frente al Post y al Transhumanismo en su situación actual, muy distinta ciertamente del de los años 1960 cuando Rahner escribía. Es deseable que la reflexión ética cristiana se extienda a la existencia humana entera: la autocomprensión del ser humano, la relación consigo mismo, es decir, con su naturaleza, su relación con los otros seres humanos, en su condición compartida de personas, la relación con el medioambiente y la relación con la transcendencia como hijo e imagen del Misterio divino.

Ya hemos abordado más arriba el tema de la “naturaleza” humana. Aquí solo es necesario subrayar con P. Göcke que, desde el punto de vista de las ciencias naturales, el concepto de ser humano se relaciona con una determinada especie de ser vivo, el *homo sapiens sapiens*, mientras que para la filosofía y la teología, en general, el ser humano remite a una concepción metafísica. Por ejemplo, se define en su libertad, relación y condición de ser persona. En cambio el Transhumanismo generalmente solo considera el as-

pecto biológico, aunque pueda incluir en su horizonte algunas preguntas metafísicas en la medida que cualquier manipulación del ser humano afecta a su libertad, responsabilidad y relacionalidad.

Además, según el mismo autor, es posible distinguir entre los cambios transitorios y los permanentes, entre las opciones posibles y las impuestas. Distingue, en definitiva, entre un Transhumanismo radical y un Transhumanismo moderado. Transhumanismo moderado sería cuando los cambios, mejoras o aumentos son de orden cuantitativo o cualitativo, sin alterar la pertenencia a la especie biológica. Un implante, una prótesis o un cambio en el código genético para recuperar o corregir algo. Diferente es en el caso de una intervención cualitativa que cambie la condición actual de la especie, por ejemplo, dotando al ser humano de su capacidad para vivir bajo el agua.

A favor de estas posibles transformaciones se puede argumentar que ya a lo largo de la historia y especialmente los últimos siglos, el ser humano ha desarrollado varios aspectos de su existencia que han mejorado su longevidad, su forma corporal, su rendimiento intelectual entre otros. En todo caso siempre habrá que preguntarse hacia donde nos llevan esas mejoras si es hacia una mayor equidad o hacia una mayor desigualdad, y también los costos y los objetivos que llevan asociadas.

En todo caso, estas transformaciones deben justificarse en criterios más generales de la sociedad. Por ejemplo, desde el punto de vista de la Teología de la Liberación y la opción eclesial por los pobres, o la Ecoteología, se considera que los beneficios de algunos deben ser los beneficios de todos, comenzando por los más pobres.

Para concluir con esta referencia a la relación entre ética cristiana y Trans/Posthumanismo, subrayar una vez más que el discurso ético, aunque desvinculado muchas veces de posiciones religiosas ya está presente en las diversas manifestaciones de estos movimientos y en sus intelectuales. Podemos recordar, por ejemplo, las iniciativas contra la fabricación de robots asesinos que lideró Stephen Hawking, o la discusión sobre las ciberarmas que se desarrolló en el contexto de la llamada “guerra justa”.

Conclusión

“La inteligencia artificial, la robótica y otras innovaciones tecnológicas deben emplearse de manera que contribuyan al servicio de la humanidad y la protección de nuestro hogar común, y no para lo contrario, como desafortunadamente algunas estimaciones hacen prever” (Papa Francisco en su mensaje al Foro Económico Mundial, 2018).

Una evaluación ética del Trans

y el Posthumanismo debe ser consciente de su ambigüedad como ocurre con cualquier actividad humana. Una simple reedición nietzscheana de la pretensión prometeana de ser dioses no está presente en la mayoría de los trans y posthumanistas. Los textos a los que se hace referencia a lo largo del artículo son una pequeña muestra de los debates y contribuciones que empiezan a producirse en el entorno de la Teología. Aunque no se menciona explícitamente, algunos de estos autores se reconocen a sí mismos como “transhumanistas” cristianos. Algunos de los trabajos citados se centran específicamente en la relación entre el Trans y el Posthumanismo con las religiones, incluidas las confesiones cristianas, incluido el catolicismo.

Las tecnologías, entendidas como una capacidad humana para manipular o cambiar las condiciones de existencia, gozan de una relativa neutralidad. Relativa porque su desarrollo suscita multitud de preguntas: ¿Quién financia la investigación? ¿De dónde vienen los recursos necesarios? ¿Con qué propósito? ¿Quiénes son los sujetos involucrados? ¿Cómo se garantizan sus derechos y su integridad? ¿Para quién están destinados los posibles resultados? Estas son algunas de las preguntas que deben hacerse también a los trans/posthumanistas. La aplicación de los resultados puede ser problemática en la medida en que interfiere con los valores establecidos: la in-

tegridad del ser humano y el principio de lo que se considera “natural”. Desde otra perspectiva, todavía puede plantear un problema si tiene en cuenta el hecho de que consume muchos recursos y sirve solo a unas pocas personas.

Dejando a un lado una definición demasiado estricta y fija de lo que es el ser humano, será necesario seguir construyendo un concepto abierto pero reconocible. Aquí la condición del reconocimiento es fundamental, ya que solo a través del reconocimiento se puede entender como sujeto y miembro de una sociedad de iguales.

El esfuerzo y la preocupación del Transhumanismo por mejorar la condición humana deben considerarse positivos. Como también el desarrollo para máquinas de habilidades coincidentes con las habilidades humanas (incluso las intelectuales y mentales), siempre y cuando ese desarrollo no conduzca a la destrucción de los propios humanos.

La situación, en cambio es muy diferente, cuando interfiere directamente con los cuerpos de las personas o cuando implique la manipulación humana: llevar al ser humano actual a una condición posterior, un paso adelante en la evolución. Esto implica una comprensión de la evolución como una realidad lineal hacia lo complejo y lo mejor. Sin embargo, es bien sabido que la evolución no es un proceso lineal de lo simple a lo

complejo y de lo imperfecto a lo más perfecto. Es más bien una condición de vida que se afirma claramente ante el entorno circundante al que se adapta o no se adapta. En general el finalismo no es aceptado en las ciencias de la vida, y si no es posible reconocer científicamente un propósito que permita reconocer el paso de lo simple a lo complejo como una ley interna de la naturaleza, no hay razón para entender los cambios en la relación entre humanos y máquinas como una progresión evolutiva. Puede ser evolución, pero no es progreso. Simplemente podría entenderse como transformación y eso puede ser a peor.

¿Qué se puede decir sobre la fe? Es posible identificar tres corrientes transhumanistas: indiferentes, ateas y religiosas. La corriente transhumanista indiferente no se posiciona expresamente en asuntos religiosos, mientras que la posición religiosa puede, por un lado, pretender reconocer en el transhumanismo un apoyo a las concepciones religiosas, como la idea creadora y divinizadora del ser humano, o por el otro lado, identificarse a sí misma como una forma de religión. El transhumanismo ateo se presenta como la superación de lo religioso que es considerado como una realidad obsoleta.

El debate con el Trans y el Posthumanismo desde el punto de vista de la teología, por lo tanto, requiere tener en cuenta las diferentes concepciones filosófi-

co-teológicas involucradas. En el caso de una corriente sin una formulación religiosa explícita, será necesario buscar aquellos criterios éticos relevantes. Cuando se trata de investigación en el campo de la inteligencia artificial, por ejemplo, que no involucra directamente a los seres humanos, la primera cuestión a formular desde la teología es la de la ética social. ¿Los recursos invertidos afectan la vida de las personas más vulnerables? ¿Los productos a desarrollar tienen un impacto negativo o positivo en el acceso al trabajo, la economía de la población? ¿Generan desempleo? ¿A quién servirán las ganancias económicas del uso de los recursos de las máquinas?

La tarea de la Teología, además, es ayudar tanto a la religión como a las religiones a discernir las funciones terapéuticas y sustitutivas de la tecnociencia. La forma de participación, sin embargo, tendrá lugar no mediante la afirmación de criterios establecidos o supuestamente recibidos a priori, sino en un proceso creativo, de elaboración y construcción herme-

néutica, ya que esta es una de las características del discernimiento. Las funciones terapéuticas parecen más fáciles de aceptar que las sustitutivas. Sin embargo, en la etapa actual del conocimiento, las terapias con intervención directa en el genoma humano y el ADN, debido a que se mueven dentro del alcance de consecuencias impredecibles e incalculables, ni siquiera cuentan con la aprobación consensuada de la misma comunidad científica.

Lo que en este momento también debe recordarse teológicamente son los posibles efectos genocidas asociados con el transhumanismo. El alto costo directo o indirecto sobre vidas en concreto o sobre la condición humana para llevar a cabo investigaciones y aplicaciones. El dinero y los recursos recaudados para financiar los proyectos representan una forma de concentración de activos en manos de pocas instituciones y personas que provocan la muerte real de otras y una selección indirecta de individuos capaces de extender la vida o la pretensión de inmortalidad.

Condensó: Santi Torres