

Hacia una bionomía comprensiva. Derroteros del transhumanismo y del posthumanismo

Fernando Lolás Stepke

Profesor Titular, Universidad de Chile y Universidad Central de Chile. Miembro de Número, Academia Chilena de la Lengua e Instituto de Conmemoración Histórica de Chile. Honorario de la Academia Chilena de Medicina y de la Sociedad Española de Medicina Psicosomática. Correspondiente de la Real Academia Española de la Lengua y de la Academia de Ciencias Médicas de Córdoba (Argentina).

RESUMEN

Tras un breve examen de las determinaciones históricas y contextuales del humanismo, se presentan algunos rasgos de la cultura propiciada por los movimientos transhumanistas en sus dimensiones biológica y tecnocrática. La introducción de las áreas denominadas colectivamente **NBIC** (Nanotecnologías, Biotecnologías, Infotecnologías, Cognición Ampliada) centra el debate en las posturas antagónicas del tecnooptimismo y del tecnopesimismo. Incluyendo ambas, la noción de **bionomía** se propone como campo de reflexión adecuado para las discusiones éticas, sociales y económicas, incluyendo las relaciones de poder entre grupos e industrias tecnológicas. Más inclusivo que bioética, el concepto acepta la heterogeneidad de los intereses tras el desarrollo, uso y mercantilización de los productos que prometen mejorar o realzar la condición humana, situar invenciones e innovaciones tecnológicas en el imaginario social y destaca la necesidad de una “ética anticipatoria” que prevea progresos y prevenga riesgos y daños.

Palabras clave: Humanismo, transhumanismo, posthumanismo, bionomía, bioética, tecnociencia.

La expresión transhumanismo

Como otras expresiones, “transhumanismo” admite diversas acepciones y la frondosa literatura que la incorpora es inabarcable.

Aunque comúnmente se atribuye su introducción a Julian Huxley, biólogo evolucionista y primer director de UNESCO (1946), en su libro “*New bottles for new wines*” (1957), Byk (2021) sostiene que le antecedió el intelectual francés Jean Coutrot (1895-1941), quien lo habría usado en 1939. Su asociación con la “perfectibilidad humana” es muy antigua, y la noción de que la ciencia y el dominio de la naturaleza aumentarán las capacidades humanas, perfeccionándolas y creando incluso nuevas formas de humanidad, se encuentra en escritos muy antiguos.

La **trascendencia** posible de lo humano se encuentra en la Divina Comedia de Dante, en un pasaje en el cual el poeta, junto con Beatriz, va del Infierno al Cielo. Allí la expresión “*transhumanar*” indica ascenso espiritual y mayor cercanía a la divinidad. Esta versión cristiana del mejoramiento humano, concebido en sentido espiritual, será luego discernible en muchos autores, por ejemplo en Pierre Teilhard de Chardin con su noción de evolución hacia una “noósfera” que culminaría en el Punto Omega. Su libro titulado *El fenómeno humano* (1959) fue prologado por el propio Julian Huxley, quien pese a sus diferencias en materia religiosa, tuvo amistad con el jesuita paleontólogo.

Julian Huxley escribió también el libro *Religión sin revelación en 1927*, en el cual establece paralelos entre las

creencias cristianas, particularmente la Trinidad, y el mundo natural de la ciencia, abogando por una suerte de panteísmo naturalista que recuerda el materialismo de Baruch Spinoza en sus dos aspectos: reduccionismo y determinismo. En sus escritos preparatorios para establecer UNESCO, Huxley (1946) insistió en la necesidad de armonizar los avances de las ciencias con una renovación del sentido de la vida y la necesaria coalescencia de diferentes disciplinas, en un tenor no muy disímil del que proclamaría C.P. Snow y su petición de armonizar las “dos culturas”, la científica y la humanística, para una mejor evolución humana. Sin embargo, según Dietrich von Engelhardt, las “culturas humanas” no se reducen a esas dos, pues es necesario agregar también la cultura estética, la económica y la emocional.

Nota sobre humanismos

Según Karl Jaspers en *Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) lo humano se forja en la Edad o Tiempo Axial entre los años 500 y 350 a. C. Es la época de los filósofos chinos y griegos, y el descubrimiento del alma y de la deidad como elementos de lo humano.

Hay luego distintos Renacimientos, como el Carolingio y el de los siglos XIV y XV, con la irrupción en Italia de la individualidad artística y política. Luego, en el romanticismo alemán e inglés de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, con la construcción del yo.

En estos renacimientos de lo humano hay diversas concepciones de su naturaleza o esencia. Siguiendo a Boecio,

“sustancia individual de naturaleza racional”, el énfasis fue el **individuo**. Pero su mutación conceptual, con énfasis en la razón o la emoción, en la ética o la estética, sugiere que Ortega tiene razón: el hombre (lo humano) **no tiene naturaleza, tiene historia** (Ortega y Gasset, 1966).

Cualquier proposición de una esencia de lo humano universal y atemporal es problemática. Exige una clarificación conceptual de lo que se ha llamado *humanismo* como integración de lo ético, lo estético y lo racional, ejemplificado en los períodos clásicos de Grecia y Roma, y corporizado en sus lenguas y creencias. Lo que luego se llamó así fue el ímpetu integrador de distintas capacidades o potencias que difuminan las barreras entre lo natural y lo artificial. No hay nada que no sea humano, recordando a Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”, y la proposición de que para un *uomo universalis* “nada de lo humano le es ajeno” (Terencio). Hablar de humanidad demanda una asimilación de lo de “afuera” (la cultura objetiva, las cosas creadas), con lo de “adentro”, la subjetividad y la interioridad. Las “dos culturas” de que habla Georg Simmel luego tendrán, en C.P. Snow y otros autores, una renovación. Son formas de hablar, discursos que crean aquello de lo que hablan: lo humano y lo no humano, lo subjetivo y lo objetivo. Separar lo artificial de lo natural es en extremo difícil y es distinción que se difumina con la civilización, aquel estadio, que para Oswald Spengler, significa maduración de las culturas y preludio de su declinación.

La noción de humanismo es un desafío histórico. Se origina en la revitalización de los clásicos, convencionalmente situada a partir del siglo XV europeo, y basada en la idea de que las más altas cumbres del pensamiento y la creación estuvieron en la Antigüedad. El ideal renacentista del *uomo universalis* aludía a personas que realizaron producciones en el arte, la literatura y la reflexión filosófica, ideal también presente en la cultura islámica. Eran épocas en las cuales la delimitación de disciplinas y la división del trabajo no estaban establecidas. No era raro encontrar personas que cultivaran la astronomía, la medicina, la pintura y la filosofía. No existían las ideas de profesión o especialización. El trabajo intelectual era humano sin más. El cultivo de la razón y la sensibilidad permitiría la perfección o virtud (*areté*) del ser humano en su doble faz: de contingente y trascendente.

El humanismo como despliegue integral de las capacidades humanas a través de artes liberales o mecánicas, fue un ideal accesible a unos pocos individuos privilegiados por fortuna o talento. Destacó la excepcionalidad de lo culto, del uso creativo de la razón y la inspiración, y se constituyó en característica de las clases privilegiadas por nacimiento o fortuna. El progreso de la individuación y la privatización de la vida exaltaron la individualidad como centro de lo humanístico, manifiesto en formas de experiencia “interior”, como la piedad religiosa, la realización de lo político y la influencia de lo escrito. Este “humanismo individualista”

será luego criticado o exaltado por diversas ideologías (de Maeztu, 1947).

Muchas concepciones globales de la historia describen “períodos”; en algunos predominó la creencia, luego la filosofía y finalmente la ciencia. Es el conocido paso del *mythos* al *logos* como formas de intelección de la realidad. Es frecuente que los escritores consideren su época como culminación del proyecto humano y todo lo previo como antecedente o camino hacia esa perfección. Este error de óptica intelectual aplica categorías contemporáneas a épocas pasadas y deforma la realidad. Las mentalidades históricas no solamente suponen perspectivas y experiencias diversas, sino horizontes incommensurables. Los seres humanos y las instituciones sociales deben estudiarse atendiendo a contextos específicos de la vida. Ello relativiza la validez de categorías conceptuales usadas para describir o reconstruir el pasado.

La idea de progreso y la concepción lineal de la historia son tanto fruto del desarrollo científico como de utopías cristianas, que heredaron del judaísmo la noción de un futuro mesiánico. La narrativa corriente en las ciencias y sus aplicaciones incluye la proyección utópica o profética de un futuro venturoso. La tradición no cristiana (pagana) se orientaba a restablecer una mítica Edad Dorada; es la forma de humanismo que critica Jean le Rond d’Alembert en 1750 cuando contrasta la erudición, que solo acumula, con la filosofía y las ciencias, que reflexionan y critican. Las Ilustraciones, la laica y la religiosa, se caracterizaron por la fe en el progreso y la imaginación de futuros (D’Alembert, 1947).

La versión científica del transhumanismo

Diversas formas de pensamiento científico se asocian con el transhumanismo; en su versión más actual se relaciona con la tétada Nanotecnología, Biociencia, Informática, Cognitividad (NBIC) y con los desarrollos de la tecnociencia algorítmica y dispositivos procesadores de “big data”.

En los intentos de perfectibilidad humana pueden distinguirse, junto a la vertiente espiritual de la trascendencia, diversas expectativas o aspiraciones:

La posibilidad de eliminar **la muerte**, avizorada en la epopeya de Gilgamesh, y ejemplificada en expresiones como “la muerte de la muerte” (Alexandre Laurent); aquí debe incluirse el desarrollo de la **crónica** y la preservación de los cuerpos humanos hasta que el progreso técnico permita su reparación o curación. El promotor de la crónica, Robert Ettinger (1964), escribió sobre la posibilidad de la inmortalidad y la creación de “superhombres”. El mismo, al morir, fue criopreservado. Esta concepción lleva a expresiones, como la de Nick Bostrom, de que la muerte futura será opcional o electiva. Las consecuencias de la inmortalidad están reflejadas en obras literarias. Un ejemplo, la novela de Simone de Beauvoir *Todos los hombres son mortales*, ilustra los problemas: el aburrimiento, el sinsentido y los duelos que acompañan al ser humano inmortal.

La eliminación o suspensión de la **vejez**, epitomizada por la búsqueda de la Fuente de la Eterna Juventud; infructuosa para Ponce de León, llevó al menos al descubrimiento de Florida; elocuentes pinturas, como la del Bosco, ilustran la búsqueda de la infinita longevidad, que permitiría realizaciones insuperables y los goces del bienestar interminable. Da origen a la industria del “*wellness*”, que promete goces permanentes.

La posibilidad de **realzar, mejorar o perfeccionar las capacidades cognitivas y físicas**, que inaugura la “*medicina del deseo*” en sus distintas versiones. Las esperanzas no se limitan a restaurar equilibrios y armonías que se identifican con la salud; se expanden a perfeccionar y mejorar. El hermano de Julian Huxley, Aldous, presentó en su novela *Brave New World* las propiedades de una sustancia, el “*soma*”, que beneficiaría a las personas, complementada después por “*moksha*”, de propiedades similares. Huxley fue un activo promotor de la psicofarmacología mejoradora y saludó la aparición de los primeros tranquilizantes como un hito en la ruta a la plenitud y la felicidad. Su libro “*Las puertas de la percepción*”, que describe los efectos de la mescalina, inspiró a personas como Timothy Leary a usar psicodélicos y drogas alucinógenas en busca de la expansión de la conciencia y la creatividad. A ello se agrega la intervención sobre el sistema nervioso central mediante estimulación eléctrica o magnética y prescripciones dietéticas, tanto alimentarias como de ejercicio físico, que también informan la industria del “*wellness*”.

La posibilidad de tomar **control del proceso evolutivo humano**, suplantando los mecanismos de la selección natural biológica y la transformación educacional y cultural. El proceso evolutivo en su versión biológica darwiniana (aplicada por Herbert Spencer al plano social) es un proceso de “*ensayo y éxito*”; sobreviven y adquieren preeminencia especies e individuos que se adaptan a las condiciones cambiantes de sus entornos. El transhumanismo tecnológico procede por “*ensayo y error*”, y es en tal sentido disruptivo, pues los nuevos dispositivos producen lo que Schumpeter llamaba una “*destrucción creadora*”, ligada a las rupturas contraculturales del mercadeo y su insistencia en la “*novedad*” como “*progreso deseable*”. Una expresión que refleja esto es “*choice versus chance*”: reemplazar el azar de la evolución natural (biológica y cultural) por intencionada manipulación del sustrato humano para crear “*superhumanos*” o personas “*creativamente desadaptadas*”. Este es un *tropos* de la cultura occidental expresado en ideas como el *Übermensch* de Friedrich Nietzsche, los movimientos eugenésicos de los siglos XIX y XX (Galton y las derivaciones racistas), la genómica y la “*edición*” del genoma humano, o nociones populares sobre superhumanos (la saga del *comic* Superman data de los años 30 del siglo XX). El genetista británico J. B. S. Haldane, en su ensayo *Dédalo e Ícaro: la ciencia y el futuro* de 1923, anticipó la revolución biotecnológica mediante la eugenesia, la ectogénesis y el mejoramiento genético.

La posibilidad de **reemplazar el sustrato biológico de la mente y el espíritu** por dispositivos de procesamiento de información, inspirados por un “*cerebro metafórico*” que permitió el desarrollo de los computadores, la revolución cultural causada por internet, y nuevas formas de comunicación y control ejemplificadas en la robótica y la cibernética (Orengo-Serra, 2025). El “*pensamiento artificial*”, según Pierre de Latil (1958), tendería no solo a estabilizar sistemas sociotécnicos sino a su continuo perfeccionamiento por retroalimentaciones y aprendizajes. Los escritos de imaginación y *science fiction* prefiguran posibilidades técnicas. Obviamente, las expectativas depositadas en “*máquinas inteligentes*” que sortean la prueba de Turing y el diseño de cerebros (como el famoso libro “*Design for a Brain*” de Ashby, 1950) llevan a concluir que “*vida mental*” (al menos en lo cognitivo) no requiere cerebro biológico y los sustratos artificiales superan las inevitables limitaciones de éste.

Tecno optimismo y tecnopesimismo

Las proféticas aspiraciones de un perfeccionamiento humano mediante la tecnociencia terminan incorporando aspectos creenciales y místicos.

Los gnósticos concibieron la salvación a través del conocimiento (gnosis) y no de la fe. Esta antigua creencia fundamenta la esperanza de que la racionalidad y la praxis tecnocrática pueden ser salvíficas. Francis Bacon, René Descartes, William Godwin, Nicolás Condorcet, entre otros, cifraron en los progresos de la razón y las ciencias, el mejoramiento de la humanidad.

El cosmismo ruso, especialmente en Nicolás Fiodorovi (Fiódorov, 1828-1903) y su *Filosofía de la causa común*, publicado póstumamente, propone un teohumanismo con esperanzas de que la ciencia permita superar la violencia y mejore la vida. Se podría lograr la resurrección y el dominio completo del cosmos mediante la razón.

A partir de los años 60 el movimiento transhumanista se desarrolla como contracorriente cultural. Destacan figuras como F. M. Esfandiary, conocido luego como FM-2030, quien caracterizó a las personas que adoptan visiones orientadas a la superación humana como “*transhumanos*”:

En 1972 Robert Ettinger popularizó el concepto de “*transhumanidad*” en su libro *Man into Superman*, que siguió a su famoso *The prospect of immortality*. En 1973 FM-2030 (Esfandiary) publica el *Upwingers Manifesto*, consolidando el movimiento. Superaba las tradicionales distinciones entre derecha e izquierda, sugiriendo una postura “*hacia arriba*”. Una influencia poderosa han ejercido los escritos de Ray Kurzweil, de los cuales cabe mencionar *The singularity is near* (2006), entre otros como *The age of spiritual machines* (2000). A él se debe también la creación de la *Singularity University*.

En los años 80 del siglo XX hubo encuentros formales y debates entre intelectuales transhumanistas. La Universidad

de California fue epicentro de reuniones clave que perfilaron los ideales y riesgos de la mejora humana tecnológica. En 1986 Eric Drexler publica *Engines of Creation*, introduciendo el debate sobre nanotecnología. En 1988 se funda la *World Transhumanist Association*, más tarde *Humanity Plus (H+)*, por Nick Bostrom y David Pearce, estableciendo un marco filosófico y ético para el movimiento. En 1998 se presenta la *Declaración Transhumanista*, proponiendo bases para la actitud hacia las nuevas tecnologías y sus implicancias sociales y éticas.

El transhumanismo como expresión cultural es una cosa. Como ideología, otra. Este segundo carácter impulsa a hacer y decir cosas que contradicen supuestos. Es una forma de conciencia que alimenta expectativas y sentimientos, de modo que se puede ser optimista o pesimista respecto del futuro. El **tecnoprogresismo** es impulsado, no por intereses solidarios o benéficos, sino por el empuje de las empresas tecnológicas que hacen de la praxis, no de la reflexión, el eje de su quehacer. Se trata de hacer más que de ser. Como dato curioso, los líderes de las grandes empresas mundiales son indios o chinos, por lo cual su sustrato creencial no es irrelevante. Por ejemplo, el confucianismo, el budismo y religiones holísticas de la India anulan la individualidad, como la anulan internet, las redes y las “aplicaciones”. La tecnología es el *logos* de las técnicas, por ende las convicciones implícitas de quienes las dominan determinan su poder.

Las sectas transhumanistas, como las propuestas por Lewinsohn y Bard, reclutan adeptos por la fe en el progreso de las técnicas y nuevas concepciones de la divinidad. Por ejemplo, internet se homologa al Espíritu Santo, la conciencia cósmica se redibuja en las redes sociales y en los productos de la llamada inteligencia artificial. Anticipó esta tendencia Julian Huxley con su libro *Religión sin revelación* (1927).

La “era de los Titanes”, de Ernst Jünger, recapitula pensamientos nietzscheanos: Dios ha muerto y el *Übermensch* está por nacer. El Dios transhumanista no es causa de la creación sino producto de la inteligencia humana. El superhombre, de saga, se hace tangible en la imaginación popular. Superman se inicia en 1938.

Los profetas del transhumanismo como Nick Bostrom (2005) y Luc Ferry (cuyo libro de 2017 se titula *La revolución transhumanista*) confían en la ciencia y el progreso de las praxis. Otros como Sandel (2004) y Fukuyama, creen que tales ideas serían desastrosas para la humanidad. La polémica Habermas-Slojterijk, analizada por Camargo y Ried (2024), ejemplifica las discrepancias. Por de pronto, el libre albedrío “a la antigua” desaparece en la red de redes y es reemplazado por conciencias ficticias y aplicaciones de IA.

Entre los esfuerzos para crear nueva humanidad se encuentran los movimientos eugenésicos, iniciados por Francis Galton, primo de Carlos Darwin, cuya tesis evolucionista se enfrentó al creacionismo vigente en su época. Tanto Huxley como otros científicos que inauguran la nueva

ortodoxia son herederos del evolucionismo, una “teoría de teorías” que reformula la biología. La nueva **bionomía**, o ley vital, se nutre de la concepción de que las especies mutan con mecanismos de “ensayo y éxito”, pues sobreviven aquellos individuos que mejor se adaptan. La tesis tecnocrática ensalza el “ensayo y el error”, porque la desadaptación es creativa. Da lugar a procesos **antropoplásticos** o **antropopiéticos**, que al generar nueva humanidad generan nueva cultura.

Tal desplazamiento de las ideas a las acciones recuerda que hay diversas formas de praxis: teleológica, estratégica, normativa, semiótica, encrática, dramaturgía. Da preeminencia a los resultados o efectos de las acciones, no a su sustento filosófico o moral. *Am Anfang war die Tat*, dijo Goethe. Y todo acto humano es siempre valorativo (*Vom Wertbewusstsein im Tun*, Paul Christian). Al predominar el hacer sobre el ser se contradice el humanismo clásico como virtud de plenitudes en seres humanos que se perfeccionarían cultivando la razón, la memoria y la imaginación, principios del enciclopedismo francés (D’Alembert), y magma germinal de la Revolución Francesa y la Ilustración laica. Las nuevas tendencias contradicen esa forma de humanismo porque los seres humanos podrían ser *cyborgs* (*cybernetic organisms*, híbridos de máquina y cuerpo) o incluso nubes de datos, modificando las nociones de conciencia individual, libre albedrío y materialidad biológica. El énfasis se desplaza del ser al hacer.

Casi todos los cambios sociales debidos a las técnicas han tenido faz jánica, doble. Hay quienes los celebran y quienes los temen. Incluso la imprenta y su impacto en la escritura y la lectura, uno de los avances más significativos de la cultura, encontró oposición. Hubo quienes pensaron que la diseminación de escritos, lejos de disipar la ignorancia contribuiría a la difusión de mentiras o blasfemias y socavaría los fundamentos de la cultura. En *Fuenteovejuna*, Lope de Vega presenta un intercambio entre un labriego y un letrado por Salamanca, en el cual éste apunta precisamente a lo pernicioso de la difusión irrestricta del conocimiento por la letra impresa. No debe olvidarse cuanto debe la Reforma protestante a su difusión y la instauración de una conciencia privada en materia de creencias. Hoy día la postura de los “conservadores” consiste precisamente en destacar los riesgos y peligros de la abundancia de informaciones que pasan por conocimiento, los intereses del tecnocapitalismo que amenazan con derruir culturas tradicionales, los peligros de la autonomía de los sistemas sociotécnicos, desligados de intereses humanos universales y orientados al mercadeo y el lucro.

Posthumanismo y Metahumanismo

Si el transhumanismo, como ideología y dispositivo cultural, es un estadio transicional cuasi religioso, la noción de *posthumanismo* da por concluido el proceso de transformación y

supone la irrupción de una forma diferente de humanidad. El Antropoceno parece ser Tecnoceno como etapa culminante.

En similar sentido la expresión *metahumanismo*, menos usada, apunta a trascendencia y superación de las limitaciones. Más allá de lo humano significa también, en vena nietzscheana, más allá del Bien y del Mal que dejan de tener existencia para convertirse en opciones.

Conclusiones. La Bionomía como Ética Anticipatoria de un nuevo Humanismo

El transhumanismo, como visión y movimiento, producto de una larga tradición intelectual, filosófica y científica, que propone trascender los límites de la condición humana, muestra una evolución desde los anhelos premodernos de inmortalidad y perfección, pasando por la ciencia moderna, hasta la consolidación contemporánea de una filosofía orientada a la mejora radical del ser humano a través de la tecnología. Sus aspectos positivos son contrastados con sus riesgos y limitaciones. Proliferan regulaciones y normativas que intentan prevenir abusos, corregir inequidades producto de su desarrollo y evitar la pereza intelectual. Al mismo tiempo, se reconoce su influencia en el ejercicio del poder y la necesidad de impulsar desarrollos deseables desde el punto de vista militar, sanitario y social.

Se precisa una nueva “**Bionomía**” que refleje estos cambios, acepte lo inevitable y regule lo regulable, no en virtud de admoniciones abstractas sino en base a principios de justicia contributiva y distributiva. Uno de los peligros del tecnocratismo y de los efectos del realce o *enhancement*, es crear castas de privilegiados como anticipa Aldous Huxley en *Brave New World*.

La manipulación genética coexiste con el desarrollo de las técnicas digitales. Al “entropismo” clásico (y su antropoceno como edad) lo sustituye el “extropismo” de lo impuesto desde la técnica (esto es, por otros seres humanos o por lógicas algorítmicas), lo cual permitiría superar las debilidades inherentes a lo biológico. La bionomía del futuro debe contemplar nuevas formas de vivir y sentir, restableciendo, si no la primacía, al menos la importancia del ser (el sí-mismo) sobre el hacer.

Una ética anticipatoria (bionómica) debe evitar tanto el tecnooptimismo como el tecnocatastrofismo y afrontar la colisión de intereses que se observa en la contemporaneidad. Son vanas las exigencias de preservar lo humano si éste no se especifica. Nociones como dignidad, equidad y autonomía, para ser útiles, deben analizarse en sus atributos esenciales, que varían según época, contexto y cultura.

La masificación de las informaciones no asegura construcción de conocimiento, el cual se obtiene con sensibilidad y prudencia, y es un logro virtuoso. Lo cual significa perfeccionamiento de lo humano, individual y social. Los movimientos sociales no son únicamente fruto de ideologías, mucho menos de admoniciones jurídicas y prohibiciones;

se producen en continuo e indetenible desarrollo dependiente de factores económicos y geopolíticos. Estudiar el poder y sus formas es esencial para una ética racional y razonable. Admoniciones y prohibiciones son inútiles si no pueden implementarse.

Un desenfadado auge de regulaciones, prohibiciones y declaraciones, o invocación de “valores humanos”, olvidan que los seres humanos crean los valores y están sujetos a contingencias históricas y culturales. “*Laissez faire, laissez passer, le monde va lui même*”, como decía el ministro de Luis XIV, es resignada postura para algunas personas. Para la mayoría, en realidad, porque ni desarrollan ni gozarán de los avances tecnocientíficos. No serán protagonistas de los cambios sino pasivos receptores. El poder de las tecnologías no reside en ellas sino en quienes las inventan y las usan. Así como en la Edad de los Descubrimientos y la colonización podía afirmarse que hay pueblos que crean textos y pueblos que son creados por textos, ahora puede decirse, que hay pueblos que sojuzgan por sus técnicas y pueblos que son sojuzgados por ellas. Una bionomía de rostro humano debe rescatar el adecuado balance entre interioridad e imposición externa, entre entropismo y extropismo. Ello permitiría hablar de un “**transhumanismo bionómico**” que preserve el sentir, la conciencia y la libertad enriqueciéndoles con el hacer y la potencia de lo técnico.

Así como Jean-Paul Sartre reclamaba para el existencialismo la calidad de humanismo, también podría decirse que el Transhumanismo es un Humanismo. Pese a la diversidad de corrientes y variantes, lo común a todas sus formas podría resumirse en unos atributos que justifican esta denominación.

A diferencia de los humanismos clásicos, que explícitamente intentaron la concreción de un ideal individual manifiesto en formas de excepcionalidad humana, el transhumanismo tecnocrático proclama atributos que reducen la posibilidad de un modelo de ser humano excepcional. Paradójicamente, de cumplirse las formas materialistas de la tetrada disciplinaria NBIC (Neuro-Bio-Info-Cogni), ello significará una concepción reduccionista y determinista. Inserta en el tecnocapitalismo imperante en las regiones más avanzadas de la Tierra, sin duda podría mejorar la condición de la vida para algunos, pero la utopía del progreso universalmente accesible no es creíble. Repitamos: así como hay pueblos que escriben textos y pueblos que son creados por textos –ineluctable sino del avance civilizatorio–, hay grupos que crean ciencias y pueblos que son sojuzgados por ellas. Solo que las limitaciones geográficas de la época de las expansiones geográficas y de los imperios ya no existen. Ahora las **criptocracias** (los poderes ignotos de la industria y la política global) basan su poder en procesos y desarrollos que ocurren en todo el planeta, pero dejan a algunos seres humanos con poder de elección y a otros sojuzgados. Esta visión puede ser objetada si, como anuncian algunos, lo humano-humano será reemplazado por la simbiosis humano-máquina, o por máquinas y algoritmos. Las decisiones

serán entonces, literalmente, **post-humanas**, o no-humanas en el sentido tradicional asignado a la expresión “humano”.

Lo que era virtud fruto de la ascesis intelectual y moral es, en la visión tecno-transhumanista, logro inevitable de una tecnociencia que se desliga progresivamente de sus creadores y adquiere faz propia. Tal fenómeno no es nuevo. Basta pensar en las formas actuales de tecnificación de la medicina, aparejadas con la medicalización inhumana de la vida. La relación con la divinidad o lo trascendente se reformula en productos de la inventiva humana, y el Dios de la tecnología ya no se encuentra en el interior de las conciencias, ni es fruto de una alianza con divinidades personales, sino que es externo a las personas y se construye como potencia abstracta e impersonal. Ya no hay obras humanas alentadas por la fe en un ser superior y creador, modelo de perfecciones, sino fe en la deriva infalible del progreso técnico, un panteísmo tecnológico que hace innecesario postular el libre albedrío, la libertad o la dignidad. Como proclaman las sectas algo esotéricas que se declaran transhumanistas y muestran sus efectos, la divinidad reside en actos y productos, mas no en el ser y el sentir. La “noósfera digital” difiere de la noósfera que proponía Teilhard de Chardin. No aspira a una fusión con el Dios personal de la escatología cristiana y otras religiones del Libro como el judaísmo y el Islam, sino a la encarnación (*embodiment*) de lo divino en internet y los algoritmos. Esto no significa íntima fusión con la naturaleza al modo del panteísmo espinosista, ni libre elección de la vida virtuosa que reclaman las religiones tradicionales, sino una reformulación de lo divino como omnipresente enjambre de algoritmos y dispositivos cada vez menos controlables. El demiúrgico Golem de la tradición hebrea es ajeno a las necesidades y deseos de las personas; moldea a éstas en sus necesidades y deseos, confiriendo poderes a los dispositivos, que una vez creados, generan otros dispositivos (*cyborgs* y máquinas), deshaciendo la distinción entre lo natural y lo artificial. Se inaugura —o así esperan los profetas— una era, un Tecnocono, que lejos de asegurar autonomía y libertades, somete unos seres humanos a otros que dominan las tecnologías, o a éstas convertidas en fuerzas autónomas. Habría que explorar la relación de esta noósfera con formas religiosas que anulan o desprecian la individualidad, como el confucianismo, el hinduismo o el sikhismo. Este último, que venera un Libro, epitomiza la veneración por el nuevo Libro del Universo, cuyos caracteres ya no son accesibles más que a las castas privilegiadas del sacerdocio tecnocrático.

Retomando ideas previas, humanismos ha habido muchos. Las versiones predominantes han sido individualistas, y crearon ficciones útiles (a veces utópicas) como “derechos humanos” y “valores” que dan “sentido” a la vida. Tales juegos de lenguaje, con pretensiones de universalidad, emanaron de la memoria, la razón y la imaginación, atributos humanos. La misma individualidad es ahora abstracción a construir, como también debe construirse el Dios de la tecnociencia,

pues la “voluntad de creer”, como decía William James, no parece extinguirse. Ideas típicas de la moralidad común, valores, principios y creencias, podrían no radicar en conciencias biológicas, sino en redes de procesamiento digital. Algunas de estas prevenciones animan a quienes juzgan que los movimientos transhumanistas son perjudiciales y suponen la desconstrucción o el reemplazo de antiguas creencias. Son herejías y blasfemias para algunos, heterodoxias para otros, evangelios para algunos. Nuevos odres para vino nuevo, como anunciaba Julian Huxley. Sobre el significado de lo bueno y lo malo en el ideario transhumanista, habrá que debatir.

Los desarrollos científicos y tecnológicos no ocurren en el vacío. Están sujetos a contextos, situaciones y contingencias de la vida social; el éxito o el fracaso de sus aportaciones dependen no solo de la proactividad empresarial o intelectual, sino del apropiado estudio de las comunidades y su diversidad cultural. Tanto la invención como la innovación y la transformación exigen comprender las mutaciones del cuerpo social o moldearlo (“ingeniería social”), para que sus efectos sean aceptables, aceptados y adoptados (Orengo Serra, 2025).

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas L. (2003). ¿El fin del hombre o el hombre como fin? Crónica de la polémica Sloterdijk-Habermas. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 12, 71–81.
- Ashby, W.R. (1950). *Design for a brain*. Chapman and Hall.
- Bostrom, N. (2005). A history of transhumanistic thought. *Journal of Evolution and Technology*, 4(1), 1–25.
- Byk, C. (2021). Transhumanism: from Julian Huxley to UNESCO. What objective for international action? *JAH, European Journal of Bioethics*, 12(1), 141–162. <https://doi.org/10.21860/j.12.1.8>
- Camargo Brito, R. y Ried, N. (2024). The Challenges of Transhumanism to Bioethics: Os Desafios do Transumanismo à Bioética. *Acta Bioethica*, 30(1), 9–17. <https://actabioethica.uchile.cl/index.php/AB/article/view/74885>
- Cortina, A. (2022). Los desafíos éticos del transhumanismo. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 78(298 S. Esp), 471–483. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i298.y2022.009>
- D’Alembert, J.L. (1947). *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Lautaro. (Trabajo original publicado en 1750)
- De Latil, P. (1958). *El pensamiento artificial*. Losada.
- De Maetz, R. (1947). *La crisis del humanismo*. Sudamericana.
- Esfandiari, F.M. (1973). *Up-Wingers*. John Day Co.
- Ettinger, R. (1964). *The prospect of immortality*. Doubleday.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Como la tecnología y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial.
- Huxley, J. (1927). *Religion without Revelation* [Religión sin Revelación]. Harper and Brothers.
- Huxley, J. (1946). *UNESCO, its aim and philosophy*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000068197>
- Huxley, J. (1957). *New bottles for new wines*. Chatto and Windus.
- Jaspers, K. (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Piper Verlag.
- Kurzweil, R. (2000). *The age of spiritual machines*. Penguin.
- Kurzweil, R. (2006). *The singularity is near*. Penguin.
- Lolas Stepke, F. (2018). The hermeneutical dimension of the bioethical enterprise. Notes on the dialogical/narrative foundations of bioethics. *Acta Bioethica*, 24(2), 153–159. <https://actabioethica.uchile.cl/index.php/AB/article/view/51618>
- More M. y Vita-More N. (Eds.). (2013). *The Transhumanist Reader*. Wiley-Blackwell.
- Orengo-Serra, K. L. (2025). Transhumanismo bajo el Lente del Mejoramiento

- Humano, Tecnologías NBIC e Ingeniería Social. *Revista Internacional de Ciencias Sociales Interdisciplinarias*, 14(1), 1–25. <https://doi.org/10.18848/2474-6029/cgp/v14i01/1-25>
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Historia como sistema* (5ta ed.). Revista de Occidente.
- Sandel M.J. (2004) The case against perfection. *The Atlantic Monthly*, 293(3), 51–62.
- Teilhard de Chardin (1959). *The phenomenon of man* [El fenómeno humano]. Harper and Row.
- Villaruel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del Transhumanismo: El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de filosofía*, 71, 177–190. <https://doi.org/10.4067/s0718-43602015000100014>