

“TRANSHUMANISMO Y DECONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL. HACIA UNA RECONFIGURACIÓN DE LAS NOCIONES DE NATURALEZA, INTELIGENCIA Y PERFECCIÓN”

— Dr. Héctor Velázquez Fernández*

* *Observatorio de Bioética y Derecho. Universidad del Desarrollo, Chile.*

Resumen

Este artículo examina cómo de algunas de las más representativas tesis del transhumanismo contemporáneo se deriva una deconstrucción radical de tres nociones filosóficas hasta ahora fundamentales en nuestro pensamiento actual: naturaleza humana, perfección e inteligencia. A través de un análisis conceptual crítico de las propuestas de Nick Bostrom y otros teóricos transhumanistas, se argumenta que este movimiento no constituye meramente una aplicación tecnológica de algunas consideraciones filosóficas, sino una verdadera reconfiguración ontológica y epistemológica de las categorías con las que comprendemos lo humano. La sustitución de la naturaleza humana por un dinamismo maleable; esto es, de la perfección aristotélica por métricas de optimización, así como el reemplazo de la inteligencia humana como facultad distintiva, por meras capacidades computacionales distribuidas, conlleva el desmantelamiento de los fundamentos sobre los que se ha construido la reflexión antropológica occidental.

A lo largo del presente texto se identifican las tensiones entre el bioconservadurismo y el llamado imperativo transhumanista de mejora, así como los riesgos existenciales que emergen de esta deconstrucción. Y se concluye que el transhumanismo representa un desafío fundamental no solo para la bioética sino para la filosofía en general, al cuestionar la existencia de toda excepcionalidad ontológica del ser humano en favor de una antropología mínima basada en la libertad morfológica. Y que únicamente un diálogo interdisciplinario riguroso puede abordar las implicaciones de esta transformación conceptual en el contexto de una sociedad tecnológica que en muchos sentidos se antoja irreversible.

Palabras clave: transhumanismo, deconstrucción, naturaleza humana, mejoramiento humano, posthumanismo.

1. Introducción

Hace tiempo que el transhumanismo dejó de ser una especulación futurista para convertirse en una realidad operante que desafía las categorías fundamentales con las que hemos comprendido la condición humana. La reciente portada de *The Economist*, de marzo de 2025, dedicada a empresarios que consumen entre 80 y 100 suplementos diarios en busca de la optimización biológica no representa una anécdota marginal, sino la cristalización de un movimiento que, desde sus formulaciones teóricas hasta sus aplicaciones biotecnológicas, propone una transformación radical de lo que significa que seamos humanos. En este contexto, resulta pertinente no ya solo examinar las implicaciones prácticas del transhumanismo, sino fundamentalmente la deconstrucción conceptual que opera en su núcleo.

En el presente artículo se sostiene que el transhumanismo contemporáneo no constituye meramente una propuesta tecnológica o un programa de mejoramiento biológico, sino una reconfiguración ontológica y epistemológica de tres nociones fundamentales: naturaleza humana, inteligencia y perfección. Esta deconstrucción, lejos de ser un ejercicio teórico abstracto, fundamenta y legitima las intervenciones biotecnológicas que promete el movimiento transhumanista. De esto se desprende que cualquier evaluación crítica del transhumanismo deba comenzar por comprender la transformación conceptual que propone.

Nos parece necesario este análisis radical dado que nos encontramos en un momento histórico sin precedentes: por primera vez poseemos como humanidad las herramientas biotecnológicas necesarias para intervenir en nuestra propia constitución biológica de manera sistemática y dirigida.

Lo cual se acompaña de la disolución de las categorías que han sostenido nuestra autocomprendión como especie, así como del cuestionamiento acerca de todo tipo de excepcionalidad ontológica del ser humano, para entenderlo en cambio como una continuidad radical con el resto del cosmos material.

El presente trabajo se estructura en cuatro secciones. En la primera, examinaremos la evolución del concepto de transhumanismo desde sus antecedentes literarios hasta la formulación sistemática de autores referentes, como es el caso de Nick Bostrom, en el contexto biotecnológico actual. En la segunda sección, analizaremos la deconstrucción de las tres nociones mencionadas, mostrando cómo cada una de esas transformaciones conceptuales se articula con las otras. En tercer lugar, exploraremos las implicaciones filosóficas y éticas de esta deconstrucción, particularmente en el contexto del debate entre bioconservadores y transhumanistas. Y finalmente, en un cuarto momento, argumentaremos la necesidad de un diálogo interdisciplinario riguroso que aborde los desafíos que plantea esta reconfiguración conceptual en el marco de una sociedad tecnológica que se presenta hoy prácticamente como irreversible.

2. El transhumanismo contemporáneo: de la teoría a la práctica

2.1 Genealogía conceptual

Si bien el término “transhumanismo” ha adquirido prominencia en las últimas décadas, sus raíces de significación se hallan en la historia misma del pensamiento occidental. El concepto de *trascendencia de la condición humana* aparece ya en Dante Alighieri, quien en *La Divina Comedia* emplea el verbo “trasumunar” para describir la

transformación espiritual que experimenta el protagonista al contemplar a Beatriz y ascender al Paraíso. Sin embargo, hay un contraste importante entre esta concepción medieval, centrada en la elevación espiritual a través del amor divino, respecto del significado que el término adquiere en el siglo XX.

Ese giro contemporáneo decisivo ocurre de la mano de Julian Huxley, quien acuña el término en su sentido moderno, al advertir que “es momento de trascender hacia un estado diferente del ser humano” (Huxley, 1957). Esta transición implica a su entender un desplazamiento fundamental: de la *transformación* perfectiva espiritual a la *modificación material* y biológica del ser humano. A diferencia de la visión de Dante, donde la trascendencia preserva y eleva la naturaleza humana a su estado más noble, el transhumanismo contemporáneo propone su superación mediante la intervención tecnológica directa.

Este desplazamiento conceptual no es meramente semántico, sino que refleja una transformación más profunda en la comprensión occidental del ser humano y su lugar en el cosmos. Mientras que la tradición filosófica y teológica de raíz greco-medieval había concebido la perfección humana como la actualización plena de potencialidades inherentes a nuestra naturaleza, el transhumanismo propone que esa misma naturaleza constituye una limitación a superar. De esto se desprende que el proyecto transhumanista implicaría no solo una ruptura tecnológica, sino fundamentalmente una ruptura ontológica con la tradición humanista occidental.

2.2 La propuesta de Nick Bostrom

Una de las formulaciones más sistemáticas e influyentes del transhumanismo contemporáneo proviene de Nick Bostrom,

director del que fuera hasta hace poco el Instituto para el Futuro de la Humanidad, de la Universidad de Oxford. Bostrom concibe el transhumanismo como “un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana” (Bostrom, 2003, 493). Esta definición contiene implicaciones filosóficas profundas que merecen al menos un somero análisis.

Habría que decir, en primer lugar, que Bostrom articula su propuesta en el contexto de cuatro ejes que atraviesan sus preocupaciones conceptuales. El primero, la crítica a lo que llama *sesgos antrópicos*; según los cuales se tiende a pensar que el ser humano posee una existencia especial o una suerte de sujeto ontológicamente privilegiado. Para Bostrom esta idea se deriva de inconformidad ante la cosmología y la biología evolutiva, que hacen del ser humano un resultado contingente de procesos materiales sin dirección teleológica. Como señala Bostrom (2002), “todo razonamiento antrópico constituye una forma de manipulación de los datos” (p. 12) que nos impide comprender nuestra verdadera posición en el cosmos.

El segundo eje lo constituye la teoría de los *riesgos existenciales*, que Bostrom desarrolla extensamente en diversos trabajos. Estos riesgos van desde catástrofes nucleares hasta pandemias globales y adquieren una nueva dimensión a partir del desarrollo biotecnológico. Según esta visión, paradójicamente las mismas tecnologías que prometen el mejoramiento humano pueden convertirse en amenazas si no son adecuadamente gestionadas, pues por un lado prometen la salvación y por otro contienen el germen de una potencial destrucción de la humanidad.

El tercer eje lo constituye el mejoramiento humano o *human enhancement*; núcleo operativo del

transhumanismo. Bostrom distingue tres tipos de mejoramiento: biológico-funcional, cognitivo y conductual. Cada uno implicaría intervenciones específicas que van desde la modificación genética hasta las interfaces cerebro-computadora. Lo crucial aquí es que estos mejoramientos no buscan restaurar funciones perdidas o curar enfermedades, sino potenciar capacidades más allá de los límites naturales de la especie.

Y finalmente, el cuarto eje aborda el problema de la *superinteligencia artificial* y su relación con el futuro humano. En su obra *Superintelligence* (2014), Bostrom oscila entre los riesgos de una inteligencia artificial que supere las capacidades humanas, por un lado; y la integración entre inteligencia humana y artificial como parte del proyecto de mejoramiento.

2.3 El contexto biotecnológico actual

La transición del transhumanismo que pasó de una mera propuesta teórica a una serie de articulaciones prácticas se revela en el creciente número de individuos que adoptan protocolos de optimización biológica. Un caso ilustrativo es el incluido en el número arriba mencionado de *The Economist*, según el cual diversos empresarios consumen interminables cócteles farmacológicos o medicamentos originalmente desarrollados para condiciones terapéuticas específicas pero que ahora están siendo reutilizados con fines de mejoramiento: como ocurre con la metformina ahora usada con fines de longevidad o el modafinilo como potenciador cognitivo.

Esta práctica considera el cuerpo como un “hardware” susceptible de ser “hackeado”; metáfora que supone la reducción de la complejidad biológica a sistemas de información manipulables. Sin embargo, como advierte el mismo artículo en *The Economist*, la frontera entre innovación

legítima y charlatanería permanece peligrosamente difusa, planteando desafíos regulatorios inéditos para las autoridades sanitarias globales. Esto nos recuerda que el transhumanismo contemporáneo opera en un vacío normativo en el que con frecuencia nuestras categorías éticas y legales tradicionales van a la saga de las nuevas posibilidades tecnológicas.

3. La deconstrucción transhumanista: tres nociones en disputa

Decíamos al inicio que más allá de proponer disruptivas intervenciones biotecnológicas sobre el cuerpo humano, el proyecto transhumanista propone una deconstrucción de las categorías conceptuales que han estructurado nuestra autocomprendión como especie, como son *naturaleza humana, perfección e inteligencia*.

3.1 La naturaleza humana: de lo inmutable a lo maleable

La noción de naturaleza humana ha desempeñado históricamente funciones tanto de intelibilidad como de normatividad. Desde Aristóteles lo natural referido al ser humano distingue lo esencial de lo accidental, lo permanente de lo contingente, lo que debe ser preservado de lo que puede ser modificado. Pero para el transhumanismo se requiere invertir esa perspectiva y convertir lo inmutable en maleable y lo dado en novedad.

Esta deconstrucción ocurre a través de tres movimientos conceptuales interrelacionados. En primer lugar, el transhumanismo rechaza la distinción entre lo natural y lo artificial como categorías ontológicamente relevantes: si el ser humano es producto de la evolución —un proceso ciego y sin propósito teleológico—,

entonces nuestra configuración actual no posee ningún estatus normativo especial. Como señala Bostrom (2005, 203), “la lotería evolutiva no genera obligaciones morales de preservación”. De esto se desprende que no habría ningún impedimento en intervenir tecnológicamente en nuestra constitución biológica, pues no habría tal cosa como un orden natural, más allá de nuestras proyecciones antropomórficas.

El segundo movimiento consiste en una *temporización* radical de lo humano. Mientras que diversas tradiciones filosóficas proponen características atemporales que definen la esencia humana —racionalidad, libertad, dignidad—, el transhumanismo establece que toda definición de lo humano es necesariamente contextual y transitoria. Si el *homo sapiens* es solo un momento en el amplio proceso de transformación cósmica, ¿por qué sacralizar esta configuración como si fuera particular, cuando no es sino una estación intermedia hacia formas eventualmente posthumanas?

El tercer movimiento, quizás el más radical, propone sustituir la pregunta por lo que somos por la pregunta sobre lo que queremos llegar a ser. Este desplazamiento implica que la naturaleza humana deja de ser un punto de partida para convertirse en materia prima para el diseño consciente. La libertad morfológica, defendida por Anders Sandberg (2013), representa la expresión más clara de esta posición: preservar el derecho que tenemos no a preservar nuestra naturaleza, sino a transformarla según nuestros deseos y proyectos.

Esta deconstrucción en cuatro movimientos enfrenta desafíos conceptuales significativos. Si no existe una naturaleza humana estable, ¿desde qué criterios evaluamos las transformaciones propuestas? El transhumanismo responde apelando a diversos cambios que justificarían

la intervención biotecnológica: los *compensatorios*, que buscan adaptar nuestra biología a entornos para los cuales no evolucionamos, como son la vida sedentaria, el procesamiento de información masiva o la longevidad extendida; *las discordancias axiológicas*, que señalan la brecha entre nuestros valores actuales y nuestra constitución biológica heredada, en virtud de la cual valoramos la empatía y la cooperación, pero mantenemos tendencias agresivas o apreciamos el conocimiento, pero tenemos capacidades cognitivas limitadas. Y finalmente, las *restricciones evolutivas*, que identifican los límites que la historia filogenética impone a nuestras aspiraciones, como ocurre con el envejecimiento, la enfermedad o la muerte.

Esto nos lleva a considerar que la propuesta transhumanista radica únicamente en eliminar la categoría de naturaleza humana, sino en redefinirla en términos dinámicos y proyectivos. Nos definiría nuestra capacidad de auto-transformación tecnológicamente mediada.

3.2 De la perfección a la optimización medible

Más allá de lo referido a la naturaleza humana, la segunda deconstrucción operada por el transhumanismo afecta a la noción de perfección. En la tradición aristotélica, la perfección (*télos*) constituía la actualización plena de las potencialidades inherentes a una naturaleza. En nuestro caso, la vida buena o *eudaimonía* resultaría del ejercicio excelente de las facultades específicamente humanas: el conocimiento de la verdad y la realización del bien. Esta concepción presuponía una antropología donde cada ser tiende naturalmente hacia su perfección propia.

El transhumanismo sustituye esta noción cualitativa de perfección por un concepto cuantitativo de optimización. Este desplazamiento no es meramente

terminológico, sino que implica una transformación radical en la comprensión de los fines humanos. Mientras que la perfección aristotélica se entendía como un estado integral que comprometía la totalidad de la persona, la optimización transhumanista se fragmenta en múltiples métricas de rendimiento, como el coeficiente intelectual, la esperanza de vida, la capacidad de procesamiento de información o los niveles de bienestar subjetivo.

Esta transformación conceptual tiene serias implicaciones. En primer lugar, convierte al ser humano en un conjunto de funciones medibles y por ello mejorables de acuerdo con un gradiente establecido. Cada capacidad humana puede ser aislada, cuantificada y potenciada independientemente de las demás: la inteligencia se reduce a velocidad de procesamiento y capacidad de memoria; la salud a marcadores biológicos específicos; y las virtudes morales a patrones neuroquímicos susceptibles de modulación farmacológica. Todo ello para una maximización de parámetros específicos, más que para una supuesta armonía integral de la persona.

Otra implicación de la transformación conceptual transhumanista es el ejercicio de una lógica de la optimización y su correspondiente dinámica de mejora infinita. Mientras que la perfección dentro del pensamiento aristotélico tiene un límite natural —la actualización completa de las potencialidades—, la optimización carece de término límite: siempre es posible correr más rápido, vivir más tiempo o procesar más información. Esta ausencia de límite natural genera lo que podríamos denominar la “trampa de la optimización”: la imposibilidad de alcanzar un estado de satisfacción o plenitud, pues todo logro es inmediatamente superado por un nuevo estándar de rendimiento.

En un nivel más fundamental, esta sustitución revela una transformación en la comprensión del valor humano. En la tradición humanista, el valor de la persona residía en su dignidad intrínseca, independiente de sus capacidades o logros. El transhumanismo, al vincular el valor a métricas de rendimiento, introduce una lógica potencialmente excluyente: aquellos que no accedan a las tecnologías de mejoramiento quedarán relegados a una condición de inferioridad no solo funcional, sino ontológica.

La optimización transhumanista también implica una redefinición de la relación entre medios y fines. En la concepción clásica aristotélica, las virtudes y capacidades se consideran medios para alcanzar la vida buena. En el paradigma transhumanista, la potenciación de capacidades se convierte en fin en sí mismo. No se mejora la inteligencia para conocer mejor la verdad o tomar decisiones más sabias, sino para abandonar el estado de precariedad de nuestro potencial para contar con más inteligencia. Una inversión medios-fines muy cercaba a lo que la Escuela de Frankfurt denominó racionalidad instrumental: la primacía de la eficiencia sobre el sentido.

Sin embargo, el transhumanismo responde a estas críticas. Sus defensores argumentan que la optimización medible permite democratizar el mejoramiento humano, haciéndolo accesible y verificable. Y que la multiplicidad de métricas permite a cada individuo elegir sus propias prioridades de mejora, lo que le permite contar con una forma radical de autonomía.

3.3 Inteligencia: entre lo humano y lo artificial

La tercera deconstrucción transhumanista se refiere a la noción de inteligencia, tradicionalmente considerada como rasgo distintivo de lo humano. Desde la definición aristotélica del ser humano como

zoon logon echon (animal dotado de *lógos*) hasta las teorías cognitivas contemporáneas, la inteligencia ha funcionado como el criterio fundamental de demarcación entre lo humano y lo no-humano. El transhumanismo, especialmente en su vertiente de integración con la inteligencia artificial, propone una reconceptualización radical de esta facultad.

El punto de partida de esta deconstrucción es la constatación de que los sistemas de inteligencia artificial han alcanzado y superado las capacidades humanas en dominios cada vez más amplios. No se trata solo de cálculo matemático o procesamiento de datos, sino de actividades tradicionalmente consideradas como exclusivamente humanas: reconocimiento de patrones complejos, generación de lenguaje con significación e incluso diversas formas de creatividad. Todo ello obligaría a una reconsideración de lo que entendemos por inteligencia y a preguntarnos si existe algo irredimiblemente humano en ella.

El transhumanismo responde con una concepción funcionalista y distribuida de inteligencia. Desde esta perspectiva, no sería una facultad unitaria localizada en mentes individuales, sino un conjunto de funciones computacionales que pueden ser realizadas por diversos sustratos, biológicos o artificiales. La propuesta de Bostrom (2014) sobre la superinteligencia va más allá: pues parte de que la artificial no solo iguala sino supera cualitativamente la inteligencia humana, al crear formas de cognición para las cuales ni siquiera tenemos categorías conceptuales.

Esta reconceptualización implica abandonar la visión antropocéntrica de la inteligencia. Si tradicionalmente la entendíamos a partir del modelo humano —con sus características de conciencia, intencionalidad, comprensión semántica—, el transhumanismo propone evaluarla

exclusivamente por sus resultados funcionales. Una consecuencia de esta posición es que la conciencia deviene accidental respecto a la inteligencia: un sistema podría ser superinteligente sin ser consciente en sentido alguno.

Sin embargo, algunos identifican ciertas capacidades distintivas humanas que merecerían preservación o potenciación. A saber, la capacidad de “enmarcar” (*framing*) —de comprender situaciones en términos causales y no meramente correlacionales—. Igualmente, la habilidad para el pensamiento contrafáctico, la creatividad genuina y lo que se denomina “exaptación” —la capacidad de reutilizar creativamente herramientas y conceptos para fines no previstos—.

En un nivel más fundamental, la deconstrucción transhumanista de la inteligencia plantea el problema de la obsolescencia humana: si la inteligencia puede ser mejor realizada por sistemas artificiales, ¿cuál sería el lugar del ser humano en un mundo posthumano? El transhumanismo ofrece dos respuestas posibles: la integración cyborg, donde humano y máquina se fusionan en entidades híbridas o la transferencia mental (*mind uploading*), donde la conciencia humana sería trasladada a sustratos no biológicos. Ambas opciones implican, en última instancia, la disolución de la frontera entre inteligencia natural y artificial.

Esta triple deconstrucción —naturaleza humana, perfección e inteligencia— no propone ajustes menores a categorías tradicionales, sino una reconfiguración radical de los conceptos fundamentales con los que comprendemos lo humano. Examinemos ahora algunas implicaciones éticas y filosóficas de esta transformación conceptual, así como las respuestas críticas que ha suscitado por parte de transhumanismo.

4. Implicaciones filosóficas y éticas

Si las categorías fundamentales con las que hemos pensado lo humano están siendo sistemáticamente cuestionadas, se sigue que debemos reexaminar los marcos éticos y filosóficos que han guiado nuestra reflexión sobre los límites y posibilidades de la intervención tecnológica en la vida humana. Esta sección explora tres dimensiones cruciales de este reexamen: el debate entre bioconservadores y transhumanistas, los dilemas en torno a la libertad morfológica, y la cuestión de los riesgos existenciales en el horizonte posthumano.

4.1 El debate bioconservador vs. transhumanista

Los pensadores agrupados bajo la óptica bioconservadora —como Jürgen Habermas, Francis Fukuyama, Leon Kass y Michael Sandel— comparten la preocupación de que las intervenciones biotecnológicas radicales amenazan aspectos fundamentales de la condición humana que merecen ser preservados.

Su argumento no se basa en un rechazo tecnofóbico del progreso, sino en consideraciones filosóficas sobre la naturaleza del valor humano. Habermas (2002) argumenta en *El futuro de la naturaleza humana* que la intervención genética en la línea germinal socava las condiciones de posibilidad de la autonomía y la igualdad moral: si los padres pueden diseñar genéticamente a sus hijos, estos últimos ya no serían autores de su propia vida, sino productos de decisiones ajenas. De esto se desprende que la biotecnología amenaza no solo nuestra constitución biológica sino los presupuestos normativos de la vida ética.

Por su parte, Fukuyama (2002) defiende la existencia de una naturaleza humana estable que fundamenta los derechos humanos universales. Su argumento central

radica en que la dignidad humana no es una construcción cultural arbitraria, sino que emerge de características específicas de nuestra especie: conciencia moral, lenguaje, sociabilidad, emociones complejas. La modificación radical de estas características mediante la biotecnología podría erosionar las bases mismas de la igualdad política y la dignidad humana.

En contraste con estas posiciones, los transhumanistas argumentan que el bioconservadurismo incurre en múltiples falacias. En primer lugar, en la falacia naturalista: del hecho de que seamos de cierta manera no se sigue que debamos permanecer así. Como señala Savulescu, “la lotería genética natural produce tanto genios como personas con graves discapacidades; no hay nada intrínsecamente valioso en mantener esta distribución azarosa” (2009, 214). En segundo lugar, critican lo que denominan “sesgo del statu quo”: esto es, la tendencia a valorar la situación actual simplemente porque es familiar, ignorando el sufrimiento y las limitaciones que lleva.

En un nivel más fundamental, el debate revela concepciones incommensurables sobre la fuente del valor humano. Mientras los bioconservadores localizan este valor en características dadas —sea la dignidad kantiana, la naturaleza aristotélica o la imagen divina— los transhumanistas adoptan una concepción constructivista donde el valor emerge de las capacidades y elecciones. Esta diferencia no es meramente académica: determina qué intervenciones biotecnológicas consideramos permisibles o incluso obligatorias.

4.2 La libertad morfológica y sus límites

El concepto de libertad morfológica, propuesto por Anders Sandberg (2013), representa uno de los desarrollos más radicales del pensamiento transhumanista.

Definida como “el derecho a modificar el propio cuerpo según los deseos personales”, esta noción extiende los principios liberales de autonomía corporal hasta sus últimas consecuencias. Si aceptamos que las personas tienen derecho a tomar decisiones sobre sus propios cuerpos —desde tatuajes hasta cirugías—, ¿por qué no extender este derecho a modificaciones más profundas mediadas por la biotecnología?

Sin embargo, la libertad morfológica enfrenta límites tanto conceptuales como prácticos. En el plano conceptual, surge la paradoja de la identidad: ¿hasta qué punto puedo modificarme antes de dejar de ser yo mismo? Si la identidad personal depende de cierta continuidad psicológica o corporal, las modificaciones radicales podrían equivaler a una forma de suicidio ontológico. Esto nos lleva a pensar si habría algún núcleo irreductible que debe preservarse para mantener la identidad a través del cambio.

En el plano práctico, la libertad morfológica se enfrenta a consideraciones de justicia distributiva. En un mundo donde las mejoras biotecnológicas tienen costos significativos, el ejercicio de esta libertad podría generar nuevas formas de desigualdad. No se trataría ya de diferencias en riqueza o educación sino de divergencias en capacidades básicas: inteligencia, longevidad, resistencia a enfermedades, etc. Como advierte Antonio Diéguez (2017, 156), “una sociedad dividida entre mejorados y no mejorados podría representar el fin de la igualdad humana tal como la conocemos”.

La relación entre el transhumanismo y movimientos de diversidad sexual y de género ilustra tanto las posibilidades como las tensiones de la libertad morfológica. Por un lado, ambos comparten el rechazo a un esencialismo biológico que determinaría los límites de la identidad personal. Por otro, mientras el movimiento transgénero busca

el reconocimiento de identidades estables aunque diferentes a las asignadas al nacer, el transhumanismo propone una fluidez radical donde ninguna configuración corporal o identitaria sería definitiva. Esta diferencia revela tensiones internas en la aplicación del principio de libertad morfológica.

4.3 Riesgos existenciales y responsabilidad

La teoría de los riesgos existenciales constituye una de las contribuciones más significativas del transhumanismo al pensamiento contemporáneo. Bostrom (2013, 15) define un riesgo existencial como aquel que “amenaza con causar la extinción de la vida inteligente originada en la Tierra o reducir permanente y drásticamente su potencial”. Lo novedoso de esta perspectiva no es solo la identificación de nuevas amenazas —inteligencia artificial desalineada, nanotecnología gris, pandemias diseñadas—, sino el marco temporal y ético en que las sitúa.

El transhumanismo adopta una perspectiva temporal radicalmente extendida, considerando no solo el bienestar de las generaciones actuales, sino el potencial de billones de vidas futuras. Desde esta óptica, prevenir riesgos existenciales adquiere prioridad moral absoluta. Paradójicamente, algunas de las tecnologías que prometen el mejoramiento humano son también las que generan los mayores riesgos existenciales. La inteligencia artificial podría potenciar nuestras capacidades cognitivas o reemplazarnos completamente; la biotecnología podría eliminar enfermedades o crear nuevas formas de destrucción masiva.

Esta ambivalencia genera lo que podríamos denominar el “dilema prometeico” del transhumanismo: las mismas capacidades que nos permitirían trascender nuestras limitaciones podrían precipitar nuestra destrucción. La respuesta

transhumanista a este dilema no es la paralización tecnológica, sino lo que Bostrom llama “desarrollo diferencial”: acelerar las tecnologías beneficiosas mientras se ralentizan las peligrosas, aunque reconoce la extrema dificultad de implementar tal estrategia en un mundo multipolar.

En un nivel más fundamental, la gestión de riesgos existenciales plantea el problema de la responsabilidad en condiciones de incertidumbre radical. ¿Cómo tomar decisiones cuando las consecuencias potenciales son catastróficas pero las probabilidades son desconocidas? El principio de precaución, frecuentemente invocado por los bioconservadores, resulta insuficiente cuando la inacción también conlleva riesgos existenciales. Esto nos lleva a considerar que necesitamos nuevos marcos éticos capaces de lidiar con la escala y complejidad de los desafíos que enfrentamos en el umbral de la era posthumana.

5. Conclusiones: hacia un diálogo interdisciplinario

El análisis desarrollado en este artículo pretende mostrar que el transhumanismo representa mucho más que un conjunto de propuestas tecnológicas para el mejoramiento humano. En sus diversas deconstrucciones requiere de una reflexión antropológica sobre la reconfiguración de lo que significa ser humano. La sustitución de la naturaleza humana por la maleabilidad biotecnológica; de la perfección integral por métricas de optimización; y de la inteligencia como marca distintiva, por capacidades computacionales distribuidas, implica un replanteamiento sobre nuestros sistemas éticos, jurídicos y políticos.

En un nivel más fundamental, hemos argumentado que el debate entre transhumanistas y bioconservadores revela concepciones incommensurables sobre la

fuente del valor humano. Mientras unos localizan este valor en características dadas que deben preservarse, otros adoptan una visión constructivista donde el valor emerge de capacidades elegidas y potenciadas. Esta diferencia no es susceptible de resolución empírica; requiere una deliberación filosófica profunda sobre los presupuestos últimos de nuestra comprensión de lo humano.

La urgencia de este diálogo se intensifica por el carácter irreversible de varios de los fenómenos propios de la sociedad tecnológica. Como hemos visto, las prácticas de mejoramiento humano ya están en marcha, a partir del consumo masivo de sustancias nootrópicas o mediante intervenciones genéticas en humanos. Operar en un vacío normativo mientras estas tecnologías avanzan constituye una forma de irresponsabilidad colectiva. Sin embargo, la construcción de marcos regulatorios adecuados enfrenta el desafío de que nuestras categorías éticas y jurídicas al uso resulten inadecuadas para abordar las posibilidades que abre la biotecnología.

Esto nos lleva a considerar que necesitamos urgentemente un diálogo interdisciplinario genuino. No se trata de yuxtaponer perspectivas disciplinarias, sino de crear espacios de conversación donde filósofos, científicos, juristas, teólogos y ciudadanos puedan examinar conjuntamente las implicaciones del proyecto transhumanista. Este diálogo debe evitar tanto el rechazo tecnófobo como el entusiasmo acrítico, buscando comprender las oportunidades y riesgos en su complejidad real.

A nuestro entender, tres consideraciones deberían guiar este diálogo interdisciplinario. Primero, el reconocimiento de que el ser humano constituye una “excepcionalidad ontológica”: somos los únicos seres conocidos capaces de tomar

decisiones sobre nuestra propia evolución. Esta capacidad conlleva una responsabilidad sin precedentes que no podemos eludir. Segundo, la conciencia de que las decisiones que tomemos hoy sobre el mejoramiento humano afectarán no solo a las generaciones presentes, sino al futuro mismo de la inteligencia en el universo. *Tercera*, la humildad epistémica ante la magnitud de lo que ignoramos sobre las consecuencias a largo plazo de nuestras intervenciones biotecnológicas.

El transhumanismo nos confronta con preguntas fundamentales: ¿Qué aspectos de nuestra humanidad merecen ser preservados? ¿Cuáles deberían ser transformados? ¿Quién decide y con qué criterios? Interrogantes que no admiten respuestas tecnocráticas, sino deliberaciones democráticas informadas por el mejor conocimiento disponible. En última

instancia, el desafío no radica en detener o acelerar el proyecto transhumanista, sino asegurar que las transformaciones que inevitablemente vendrán estén guiadas por una reflexión profunda sobre el tipo de seres que queremos llegar a ser.

La tarea que tenemos por delante es formidable: pensar lo humano en el momento mismo de su posible superación. Requiere combinar el rigor filosófico con la comprensión científica; la imaginación ética con el realismo político. Solo un esfuerzo intelectual colectivo de esta envergadura estará a la altura del desafío que representa el transhumanismo para la autocomprensión humana. El futuro de nuestra especie —o de lo que venga después de ella— depende de la calidad de la conversación que seamos capaces de sostener hoy.

REFERENCIAS

- Barlow, Bostrom, N. (2002). *Anthropic bias: Observation selection effects in science and philosophy*. Routledge.
- Bostrom, N. (2003). The transhumanist FAQ: A general introduction. *World Transhumanist Association*. <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Bostrom, N. (2005). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214.
- Bostrom, N. (2013). Existential risk prevention as global priority. *Global Policy*, 4(1), 15-31.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.
- Bostrom, N. (2018). *Superinteligencia: Caminos, peligros, estrategias* (M. Alonso, Trad.). TEELL.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama, F. (2002). *El fin del hombre: Consecuencias de la revolución biotecnológica* (P. Reina, Trad.). Ediciones B.
- Habermas, J. (2003). *The future of human nature*. Polity Press.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* (R. S. Carbó, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2001).
- Huxley, J. (1957). *New bottles for new wine*. Harper & Brothers.
- Sandberg, A. (2013). "Morphological freedom: Why we not just want it, but need it". In M. More & N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader* (pp. 56-64). Wiley-Blackwell.
- Savulescu, J., Pugh, J., Douglas, T., & Levy, N. (2011). "The moral imperative to continue gene editing research on human embryos". *Protein & Cell*, 2(7), 476-479.
- The Economist. (2025, March 21). "The age of the biohacker".