



Transhumanismo: El fracaso del humanismo

Transhumanism: The Failure of Humanism

Abelardo Montiel¹

Submetido: 14/01/2024 Aprobado: 15/01/2024 Publicação: 20/01/2024

RESUMO

El tema abordado en este artículo es emergente, pues ayuda a comprender una de las líneas de discusión acerca de la naturaleza del hombre, sino que además trata, aunque de manera muy sucinta, sobre el concepto del humanismo; muestra su histórico intento fallido de hacer del hombre un animal manso, domesticado, domado, etc. El desarrollo de este artículo está guiado por la siguiente pregunta: ¿Será el transhumanismo una consumación de los intentos fallidos del humanismo para hacer que el hombre sea *humanus* o desarrolle mejor su *humanitas*? El método aplicado para la elaboración de este artículo es la hermenéutica, pues, este método permite no solo considerar los textos selectos sobre el tema, sino interpretarlos a partir de un determinado contexto a los efectos de comprender y dar sentido al tema abordado. La pretensión transhumanista, por un lado, pareciera dar solución a ciertas situaciones inherentes a la naturaleza humana, pero, por otro lado, sin duda alguna deja muchas interrogaciones y, sobre todo, incertidumbre e inseguridad con relación a la naturaleza humana.

Palabras clave: humanismo, transhumanismo, transformación, naturaleza, manipulación.

ABSTRACT

The topic addressed in this article is an emerging one, as it helps to understand one of the lines of discussion about the nature of man, but it also deals, albeit very succinctly, with the concept of humanism; it shows its historical failed attempt to make man a tame, domesticated, tamed, etc., animal. The development of this article is guided by the following question: Will transhumanism be a consummation of the failed attempts of humanism to make man *humanus* or better develop his *humanitas*? The method applied for the elaboration of this article is hermeneutics, since this method allows not only to consider selected texts on the subject, but also to interpret them from a certain context in order to understand and make sense of the topic addressed. The transhumanist pretension, on the one hand, seems to provide a solution to certain situations inherent to human nature, but, on the other hand, it undoubtedly leaves many questions and, above all, uncertainty and insecurity in relation to human nature.

Key words: humanism, transhumanism, transformation, nature, manipulation.

¹ Director de Investigación de Grado y Posgrado en la Universidad Tecnológica Intercontinental (UTIC).
abelardomontiel26@gmail.com

1. Introducción

Este artículo busca relucir de modo muy sucinto una dimensión fundamental del hombre que hace que él sea tal y, a su vez, que delata su tendencia agresiva, incontrolada, perjudicial, etc. Esta reflexión se centra en la naturaleza egoísta del hombre, que definitivamente impide llevar a cabo a su plenitud los ideales del humanismo, vale decir, su desarrollo integral (intelectual, física, psicológica, emocional, social, lúdica, etc., a través de la letra, lectura, arte, deporte, en síntesis de la cultura), respeto a la dignidad del ser humano, el ejercicio ordenado, racional de la libertad, la determinación de la voluntad conforme a los bienes más sublimes (valores); promoción de la igualdad y la fraternidad en pro de una sana convivencia social. Orienta este escrito la siguiente inquietud: ¿Será el transhumanismo una consumación de los intentos fallidos del humanismo para hacer que el hombre sea *humanus* o desarrolle mejor su *humanitas*?

La reflexión que busca dilucidar esta pregunta implica necesariamente adoptar un método eficaz para hurgar en la literatura especializada, donde la comprensión de los textos y, sobre todo, su interpretación son decisivas; por tanto, en la construcción de este artículo se hace uso efectivo de la hermenéutica, puesto que se analizan críticamente los textos, se contrastan y se interpretan a partir de la observación histórica de la conducta del hombre.

La reflexión parte de una presunción que el “hombre por naturaleza es social” como si la organización social le sea naturalmente adecuada para desarrollar su *humanitas*, sin embargo, a partir de una visión antropológica bien concreta se pone en tela de juicio ese principio con el fin de señalar lo contrario, vale decir, que “el hombre por naturaleza es salvaje e indomable”. Esta perspectiva se conecta con el proyecto transhumanista que surgió aproximadamente en las décadas de los 50 y 60 y acrecienta la idea de los intentos fallidos del humanismo para alcanzar su fin. Estas ideas no solo se apoyan en la perspectiva filosófica del transhumanismo, sino también en la perspectiva de José Ortega y Gasset, Perter Sloterdijk y Noha Yuval Harari.

A partir de estas reflexiones deducimos que existe una gran posibilidad que el hombre domine totalmente al hombre a través de los medios fármaco-tecnológicos, que tendrán consecuencias ontológicas, epistemológicas, sociales, políticos, etc.

Este artículo está plenamente justificado, puesto que es indiscutido su relevancia y su pertinencia tanto para la academia como para la sociedad como tal. Es necesario saber los proyectos que hay sobre la posibilidad de una manipulación de la naturaleza humana, porque una actitud de alerta nos proporciona no solo la posibilidad de disentir, criticar y de resistir, sino también nos puede impulsar a apoyar dichos proyectos. ¡Lo importante es estar alerta!

2. El hombre: un ser social

Tanto en el ámbito filosófico como en el campo de estudios sociales, por lo general, no se cuestionan la idea sobre el hombre como ser social; esta concepción del hombre es incuestionada.

El hombre es concebido a partir de la sociedad y su desarrollo depende totalmente de los demás. Un ejemplo fehaciente de esto es la gestación del hombre, este se engendra a partir de la unión de un espermatozoide y un óvulo. Desde ese engendro surge el feto humano. Este no solo crece en el útero materno, sino ya desde ahí, vive una íntima comunión con su madre, va reconociendo su núcleo familiar y siente el cuidado amoroso de la madre. Al llegar al mundo, ese ser humano está totalmente desprotegido, no podría absolutamente sobrevivir sin el cuidado de su madre y, por consecuencia, de todo su entorno familiar, donde inicia un proceso de aprendizaje de convivencia social primaria y donde aprende los principios básicos de los valores. En el transcurso del tiempo, ese niño sigue dependiendo de una red de personas, quienes le van introduciendo en la vida de la sociedad. La misión de socialización paulatina y segura es, en primer lugar, función como se puede percibir de la familia y ulteriormente esa socialización se va fortaleciendo en la escuela y otros ambientes sociales.

3. El hombre: un ser salvaje

El hombre no puede vivir solo, ni desarrollarse por sí mismo, sin contar con la ayuda de otras personas. La concepción del hombre como un ser eminentemente social es un legado filosófico aristotélico, que Thomas Hobbes (2000) pone en tela de juicio. Sostiene que el hombre por naturaleza es salvaje, agresivo, egoísta, antisocial, etc. Este filósofo en su obra *De Cive* considera que “el hombre es una criatura que desde su nacimiento es apta para vivir en sociedad. Los griegos le llaman ζῷον πολιτικόν; y, basándose en esto, construyen la doctrina de la sociedad civil” (pp. 54-55). La idea del hombre como un “animal político o social” deja entrever que por naturaleza el hombre busca, organiza, ordena, etc., su contexto en una sociedad relativamente armónica; este pensamiento, según el autor citado, “aunque es aceptado por muchos, es, desde luego, falso; es un error que proviene de nuestra observación demasiado superficial de la naturaleza humana” (p. 55). Esto –que el hombre por naturaleza sea social- no es tan sencillo como parece, pues, la aceptación de este principio aristotélico equivale un conocimiento muy limitado de la naturaleza humana. Lo que se debe observar y entender de la convivencia y de la constitución social del hombre es que tal convivencia “no ocurre porque naturalmente no podría ocurrir de otra manera, sino por accidente” (p. 55). Esta postura es muy particular y contraria a la posición aristotélica como ya mencionamos más arriba. El hombre convive con los demás solo impulsado por una sola cosa: la conveniencia pacífica; puesto que constitutiva y naturalmente no está preparado para vivir en sociedad, pero debe esforzarse para convivir de modo pacífico en ella. Al respecto dice Hobbes: “Por lo tanto, no buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio; son estas dos últimas cosas las que deseamos primariamente; aquella la deseamos secundariamente” (p. 55). La sociedad es útil para el individuo en la medida que le proporciona algún *status* particular y tenga la posibilidad

de ser honrado por alguna porción de la sociedad (familia, comunidad, municipio, país) y, por consecuencia, esa asociación le conceda beneficio para su vida personal, profesional, familiar, etc. En este sentido colocamos dos ejemplos: a) El varón busca juntarse con una mujer para procrear, luego, pactan vivir juntos para emprender un compromiso de protección y desarrollo pacífico de sus bondades; pues, dicho pacto está orientado por leyes, que son establecidas por la sociedad. b) Cuando dos personas se asocian para desarrollar una determinada actividad, sea esta de negocio, sea de pasatiempos, etc., lo que se busca es en el primer caso acumular riqueza, y no precisamente el gusto de trabajar juntos, y en el segundo caso placer. La finalidad de la asociación es siempre el bienestar, pero, estas actividades no se realizan espontáneamente impulsadas por naturaleza, sino, por el contrario, es establecido mediante un pacto donde existen derechos y deberes u obligaciones ante las normas. La asociación es impuesta artificialmente, por eso, el hombre está obligado, por un lado, reprimir su instinto devorador y explotar sus cualidades de abnegación, sacrificio y cooperación. El bien social se logra asumiendo las leyes y tratando domar la naturaleza egoísta del hombre en aras de obtener el fin social que es la paz. En este sentido nos expresa Hobbes (2000) que:

El hombre es una especie de Dios para el hombre y que el hombre es un auténtico lobo para el hombre. Lo primero es verdad si comparamos unos ciudadanos con otros; y lo segundo, si comparamos ciudades. En el primer caso hay una cierta analogía de semejanza con la Deidad, a saber: justicia y caridad, que son hermanas gemelas de la paz. Pero en otro, hombres buenos han de defenderse adoptando como santuario las dos hijas de la guerra: el engaño y la violencia, o, dicho en términos más claros, una brutal rapacidad (pp. 33-34).

Esta cita manifiesta claramente la naturaleza humana hobbesiana. El hombre requiere un pacto a través de las leyes con el fin de crear las condiciones de convivencia pacífica entre naciones y ciudadanos. Con las leyes se establecen derechos, obligaciones y responsabilidades ante los demás y ayudan a frenar en cierta manera los impulsos animalescos del hombre. Esos derechos y obligaciones a través del castigo alientan a la cría, a la domesticación y al amansamiento de las dimensiones brutales del hombre.

La paz cobra un valor único entre los ciudadanos, porque ella promete y determina la justicia y la caridad, por eso los ciudadanos se esfuerzan por cumplir ese pacto entre ellos. La paz se constituye como el *telos* (ζ) de la vida social, por eso, Hobbes la compara con la misma deidad. La razón ayuda al hombre a domar su instinto, a aplacar su ambición voraz, a adecuarse a las normas sociales, creadas por él en aras a la cooperación y convivencia pacífica. La razón ayuda al hombre a domesticarse, vale decir, a “civilizarse”; no obstante, el hombre sigue siendo un animal peligroso para su especie; porque su naturaleza es egoísta.

¿Qué significado tiene la frase “el hombre es lobo para el hombre” (*homo homini lupus est*)? Estas expresiones van más allá de la mera concepción de animalidad del hombre, porque se le compara a una bestia salvaje. El lobo ve dos cosas en las demás bestias: Por un lado, una amenaza que necesariamente debe ser evitada para preservar la vida, entonces siempre está preparado para huir y protegerse. Por otro lado, una presa que debe ser devorada. El hombre como el lobo es eminentemente voraz. Hobbes, según Montiel (2015), “interpreta la condición salvaje y atribuye al hombre las potencialidades depredadoras del lobo. Instala la idea que el hombre se halla siempre al acecho y espera el momento oportuno para atacar, someter y destruir a los demás” (p. 255). Eso justifica, por consiguiente, que el hombre no mira al otro con confianza, sino con desconfianza; el otro es un enemigo, que incita a la confrontación y a la lucha; el otro es un peligro mortal, que está en vigilancia para dañar, por tanto, debe ser aniquilado lo antes posible. Hobbes señala al respecto:

Si la proclividad que tienen los hombres a hacerse daño los unos a los otros, la cual proviene de sus pasiones [...]. No podrá negarse que el estado natural de los hombres antes de que entraran en sociedad fue un estado de guerra, no una guerra simple, sino una guerra de todos contra todos (pp. 62-63).

El otro es simplemente un perturbador y provocador de conflictos y perturbaciones. Amenaza mi interés básico que pretende arrebatarme; es por ello que el hombre está en constante guerra. En la vida cotidiana con frecuencia notamos como las personas compiten entre sí por cualquier cosa (por ser más atractivas, más lindas, más influyentes, etc.). Por lo general, estos sentimientos se dan con una cierta moderación, pero, hay casos en los que estas competencias propician mentiras, fomentan odios, violencias y desembocan en la muerte.

4. Guerras: Absurdidad e irracionalidad del hombre

La sociedad en la que vivió Hobbes en el siglo XVII no fue tan diferente que la nuestra. Él desarrolló su actividad intelectual en medio de grandes conflictos, por tanto, presencié y experimentó la vileza del hombre que se manifestaba en la traición, mentira, violencia, en la ambición del tener y en la avidez por el poder, en la imposición de la voluntad sobre otras voluntades a través de la guerra.

En el siglo XX, las guerras no pararon en el planeta. Mientras que un país goza de paz, otros están en situación bélica; pero, quizás, el esplendor del salvajismo humano de la era moderna se materializó en Guerras Mundiales. Al respecto Hernández (2019) nos relata como sigue:

En la Segunda Guerra Mundial, la humanidad asistiría a una hecatombe como nunca se había dado en la historia. Durante esos seis años de hierro y fuego morirían millones de personas y se produciría matanzas y atrocidades de un salvajismo sin precedentes.

Asesinatos masivos, bombardeo sistemático de ciudades, ataques a población civil indefensa, genocidio industrializado... cualquier horror imaginable tendría su espantosa palpación en ese conflicto (p. 5).

La visión del hombre hobbesiano no pasó de moda, porque estas guerras acarrearón miserias, destrucciones y muertes, que no se recuperan nunca. Si, bien los daños materiales fueron reparados, se reconstruyeron ciudades y naciones, sin embargo, la vida de un ser humano no se recupera, ni se repone. Las secuelas de estas guerras quedan latentes en millones de personas, que directa e indirectamente fueron alcanzadas por esas maleficencias.

Es más, esa guerra no terminó cuando explotaron las bombas atómicas en las ciudades japonesas Hiroshima y Nagasaki, sino prosiguió con otro formato: la guerra fría.

Apenas, las naciones involucradas y perjudicadas en esa guerra reconstruyeron sus ciudades y se reafirmaron, la tensión y la amenaza no menguaron. Seguía latente posibles enfrentamientos entre dos grandes potencias mundiales (Estados Unidos y Rusia). Esta tensión se extendió hasta finales de las décadas de los noventa del siglo pasado que culminó con la caída del muro de Berlín. Si bien en esta última guerra no se registraron pérdidas humanas, no obstante, el asecho de los lobos estaba ahí latente, produciendo inseguridad y zozobra.

La Segunda Guerra Mundial culminó hace 77 años, lo que significa un largo lapso de tiempo de paz para occidente, aunque nunca estuvo ausente las tensiones entre las naciones; hoy día, estamos nuevamente ante una guerra que pone en peligro no solo a la región, sino al mundo. Nos referimos a la invasión rusa a Ucrania. Cualesquiera sean las causas de esta guerra; lo cierto es que ella no solo quebranta la paz y seguridad de los habitantes de los países, sino también afecta a las políticas internacionales, a la economía de los pueblos y a la sociedad occidental. ¿Por qué esta guerra desequilibra y crea gran expectación a nivel mundial? Más allá de estos efectos mencionados, esta guerra es crucial, porque ahí está involucrada Rusia, uno de los países más influyentes en el mundo en todos los sentidos, y Ucrania, país con mejor equipamiento bélico de Europa a parte de Rusia. Ucrania es una potencia mundial en cuestiones armamentísticas. Al respecto nos dice Swif (2008) que “Ucrania incluso fue durante un breve periodo la tercera potencia nuclear del mundo” (p. 114). Este autor nos confirma que Ucrania no es un país improvisado y, por tanto, al que se le pueda acallar y amilanar con meras amenazas. Ucrania se plantó a las fuerzas rusas y consiguió adhesión y apoyo de la Comunidad Europea y de los Estados Unidos de Norte América. La guerra, que según el Presidente ruso, debería haber durado un par de semanas, pues, ya van casi seis meses y aún no hay viso de solución y, por tanto, esperanza de la cesación de la misma.

La guerra entre Rusia y Ucrania sigue patente, pero lo que nos concierne a nosotros en esta reflexión es mostrar nuevamente la apertura de las fauces y los afilados colmillos del hombre

lobo, que se devoran uno al otro. El lobo de mayor tamaño y, por consecuencia, con mayor fuerza no se satisface en la destrucción de algunas regiones de Ucrania y en las matanzas de civiles y violaciones de niños, niñas y mujeres desamparadas; sino, por el contrario, amenaza todavía imponer sus fuerzas sobre otros países de su entorno y de ese modo mantener la tensión en la región y en el mundo. La zozobra radica en las potencias nucleares que pudieran ser utilizadas tanto contra Ucrania como contra cualquier país que directamente decida interferir en ese conflicto. El lobo feroz, por un lado, piensa controlar a su presa y, por otro lado, se asegura sus espaldas de otros lobos que pretendan impedir saborear su presa. Hoy día, los países que no tienen absolutamente nada que ver con ese conflicto bélico sufren la inflación económica que afecta directamente su economía. Esto significa reducción de ingresos y, por ende, aumento de la pobreza. Además, como si esa fuera poco, crece en estos países la angustia causada por una posible activación y utilización de las bombas atómicas (a través de los misiles intercontinentales). Esta amenaza es real y, por tanto, la preocupación es legítima, porque con la utilización de las bombas atómicas la destrucción deja de ser regional y estaríamos ante una destrucción global, o sea, planetaria.

Lo que más sorprende es la proveniencia de estos conflictos atroces; si bien proviene de la Europa oriental, pues, es siempre Europa, cuna de la civilización y madre del humanismo, vale decir, aquel ideal de perfeccionamiento del hombre, que alienta la conducción de la vida humana conforme a la luz de la razón y, a su vez, enseña dominar al animal (al lobo) que subyace en cada hombre mediante la escritura, lectura, arte, literatura, filosofía, etc. La evolución cultural, social, económica, científica-tecnológica, fuente del esplendor del progreso moderno reflejada en estos países beligerantes, en cierta manera se desquebrajan ante la sofisticada inhumanidad manifestadas en esta guerra. La edificación de lo humano del hombre queda una vez más fallida, o sea, la pretensión de la elevación del hombre a una condición mejor queda en la desesperanza. Esta situación indica que el sueño del humanismo nuevamente fracasó. El hombre no está evolucionando hacia su condición de lo *humanus*, sino, más bien, pareciera ser que queda erizado en su garra animalesca.

5. La globalización: Otra cara de la guerra

En las últimas décadas del siglo pasado, cobró fuerza la globalización económica y comercial, la cual fue impulsada por el capitalismo y su método “el libre comercio”, e inmediatamente encontró un aliado muy eficaz: el internet. A través del internet se propagó y se impuso una cultura globalizada y globalizadora, donde las informaciones y comunicaciones se hicieron más disponibles a la población a través de la tecnología. En este sentido nos expresa Beck (2008), que “la globalización significa los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus

respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios” (p. 34). Esta descripción nos ayuda a entender la complejidad de la globalización. El fenómeno de la globalización no conoce límites, por el contrario, ahí donde el capitalismo puede sacar provecho y absorber los bienes de un país o de una región, entonces rápidamente se instalan las condiciones y los medios tecnológicos necesarios para su explotación. En la globalización se entremezclan aspectos económicos, políticos, educativos, sociales, culturales, tecnológicos, etc., que hacen de ella un fenómeno sumamente efectivo y versátil.

Si bien es cierto, que la globalización ha traído consigo muchos avances en materias de desarrollo humano en alguna región del planeta, pero, no obstante, no podemos dejar de mencionar los graves problemas y agudas consecuencias que afectan en todos los ámbitos de la vida de las personas (económicos, políticos, tecnológicos, sociales, culturales, etc.) y que marginan a la mayoría de la humanidad.

La globalización que se mueve con una economía transnacional y transcultural aumenta el poder adquisitivo de unos pocos en detrimento de la pobreza de la mayoría. La sociedad globalizada crea una marcada desigualdad y, por ende, una evidente injusticia social. Se asevera esta afirmación con Stiglitz² (2010), quien sostiene que “la globalización, bien administrada, podría haber beneficiado a todos. Sin embargo, en general, no se gestionó bien y el resultado se ha traducido en que algunos ciudadanos –quizá incluso la mayoría- están ahora peor que antes” (p. 5). Los beneficiados de la globalización se reducen a un porcentaje ínfimo de la humanidad y, lo más perjudicado siempre es la mayoría, pobre. El analfabetismo en muchos países del planeta no se ha superado de todo, la pobreza está en aumento, la miseria se extiende, y, por consiguiente, el hambre a nivel mundial crece. Las oportunidades son relativas y parciales, la posibilidad de trabajo disminuye, puesto que muchas actividades en los puestos de trabajos son sustituidas por Robots. Al respecto, pues, es muy ilustrativo el aporte de Schwab³ (2016), mentor semántico de la *cuarta revolución industrial* o *la revolución 4.0*, quien afirma que esta revolución es más acelerada con relación a las demás.

La segunda revolución industrial todavía debe ser plenamente experimentada por el 17 por ciento de la población mundial, pues casi 1.300 millones de personas carecen de acceso a la electricidad. Esto también es válido para la tercera revolución industrial, con más de la mitad de la población mundial, 4.000 millones de personas, la mayoría en el mundo en desarrollo, sin acceso a internet (p. 13).

Estos datos coadyuvan en la manifestación de la desigualdad e injusticia producida por la globalización, cuya pretensión fue justamente estrechar los límites de la desigualdad e injusticia

² Premio nobel de economía.

³ Klaus Schwab es fundador y presidente del Foro económico mundial, lanzó en el 2016 este libro titulado: *La cuarta revolución industrial*.

sociales. Si actualmente se mantiene aún la cantidad de la población mundial en 7.000 millones de habitantes, pues, entonces tenemos más de la mitad de la población que no cuenta todavía con internet. Esto es un indicador, que nos señala que más de la mitad de la población mundial se hallan aún privada de ese bien y es un indicador de pobreza y/o de indigencia.

Hoy día, una pequeña porción de la sociedad, que interactúa en este mundo globalizado, es poderosa y, por más, que sus necesidades materiales estén cubiertas sigue siendo insatisfecha. En esta era, donde se imbrican modernidad y postmodernidad, el hombre está trascendiendo sus propios límites y no solo está constituyendo una cultura compleja y tecnocrática con la globalización, sino está alimentando la voracidad destructora del “*lobo humano*”.

El *homo economicus* es provocador e insaciable. Provoca a la naturaleza explotándola sin frenos y sin medir consecuencias. Ve a la naturaleza como recurso de lucro y al hombre como material humano como ya decía Heidegger que puede ser usado y desechado cuando se quiera. La naturaleza siente su agresión a través del recalentamiento global del planeta, la contaminación medioambiental (arroyos, ríos, aire, mares...); mientras que la explotación del hombre por el hombre es una práctica que clama liberación y justicia.

Este mundo globalizado es otra cara de la guerra, puesto que sigue la misma lógica de la imposición, discriminación y marginación. La globalización con todas sus características beneficia solo a unos pocos de la población y a la mayoría le deja fuera del sistema, imposibilitada de sobresalir en él. Esta actitud revela de una manera la otra verdad de la concepción antropológica de Hobbes (2000) “estamos hablando de una guerra de todos contra todos, tal es el estado de mera naturaleza”; pues, es claro que en la globalización se manifiesta la *naturaleza* impulsiva e irracional del hombre, donde el instinto animal no busca otra cosa más que su propio “bien”, o sea, su propia presa en desmedro de la aniquilación del otro. La globalización no es otra cosa que un gran campo de batalla, donde se libran guerras transnacionales, desproporcionadas e injustas; donde el soberano, en este caso el capital, somete, subyuga y devora a los más débiles y desafortunados sumiéndolos en la indigencia. Los más débiles simplemente sucumben, porque son débiles, no porque sean mejores de aquellos que los someten, porque “en el estado de naturaleza, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño” (p. 58). ¿Cómo superar esta condición del hombre? ¿Es posible hablar desde esta perspectiva de solidaridad, igualdad, justicia, amor, etc.? ¿Hasta dónde se puede hablar de la eficacia del humanismo en este contexto?

6. Humanización: Una proeza histórica fallida

Herbart (2014⁴), el padre de la pedagogía, fue uno de los grandes exponentes y defensor de la educación en cuanto potencia e instrumento de humanización del hombre. Afinó el

⁴ Fecha de digitalización.

concepto de “educabilidad”, que alude a aquella capacidad que tiene el hombre para apropiarse de cualquier enseñanza a los efectos de aumentar su radio de conocimiento y, por tanto, menguar su ignorancia y de este modo autosuperarse como *humanus*.

Prestaremos una atención especial al concepto de educabilidad (*Bildsamkeit*), acuñada por Herbart, en su obra titulada *Umriss der Pädagogischer Vorlesungen*, cuya traducción española es: “Bosquejo para un curso de pedagogía”.

Herbart, el padre de la pedagogía moderna, está totalmente convencido que el hombre es un ser maleable, esto es, que puede cambiar su pensamiento y, por ende, su modo de ser a partir de la educación, por eso, sostiene que “El concepto fundamental de la Pedagogía es la educabilidad del alumno” (*Der Grundbegriff der Pädagogik ist die Bildsamkeit des Zöglings*). El sustantivo alemán *das Bild* hace alusión a una *figura* o a una *imagen* y, no precisamente a la educación en cuanto tal. *Bild* se entronca con el sustantivo griego *εἶδος*, que en la lengua latina se traduce por *forma*. De ahí, el sustantivo *Bildsamkeit* literalmente equivale al concepto *formatividad* y no al concepto de *educabilidad*. Herbart no usa la expresión educabilidad (*Erziehbarkeit*), sino, el sustantivo *Bildsamkeit* que se refiere, más bien, a la instrucción, al entrenamiento y la formación que reciben los estudiantes para adquirir una determinada habilidad. El sustantivo alemán *Erziehung*, sin embargo, responde a la traducción “educación”, por tanto, el sustantivo alemán que alude a la educabilidad es *Erziehbarkeit*. Al respecto, es interesante la posición de English (2013), quien sostiene lo siguiente: “El uso de Herbart del termino *Bildsamkeit* refleja este significado. El concepto captura la capacidad individual de *formar* y ser *formado* y de esta manera connota la noción de *Bildung*”⁵ (p. 12). Herbart, entonces, concede al concepto *Bildsamkeit* el sentido de formación o adoctrinamiento que se adecua tanto al hombre como a la bestia; por eso, sostiene (según el traductor de este texto alemán) que “de la educabilidad evolutiva se hallan rastros en las almas de los animales más nobles. Pero la educabilidad de la voluntad para la moralidad sólo la reconocemos en el hombre”. En primer lugar, este párrafo del texto alude a la diferencia entre el caballo y el hombre. El texto alemán de la primera frase expresa como sigue: “*Von der Bildsamkeit des Willens zeigen sich Spuren in den Seelen der edleren Tiere*”; por tanto una traducción más feliz sería de la siguiente manera: “De la formatividad de la voluntad se hallan rastros en las almas de los animales más nobles”. Las bestias también tienen voluntad y esta, inclusive, puede ser también formable hasta cierto punto, pensemos, por ejemplo, en el perro, en el caballo y en el buey, etc.; pero, la diferencia específica está en esta segunda frase, en donde Herbart afirma: “pero la formatividad de la voluntad para la moralidad sólo la reconocemos en el hombre” (*Aber Bildsamkeit des Willens zur Sittlichkeit kennen wir nur beim Menschen*). Ambas frases se refieren a la

⁵ Herbart’s use of the term *Bildsamkeit* reflects these meanings. The concept captures the individual’s capacity to form and to be formed and thereby connects to the notion of *Bildung* (p. 12). La traducción es mía.

formabilidad de la voluntad (Bildsamkeit des Willens...); solo que en la frase referida a las bestias, el traductor obvió el término “voluntad” (y sustituye por “evolutivo”, que de hecho es ambiguo) y solo tuvo en cuenta en la frase relacionada al hombre. No obstante, la diferencia específica entre las bestias y el hombre no debemos de buscar en la mera voluntad, sino en su capacidad racional que le estimula a perseguir fines que le hagan mejor. La moralidad, según Herbart, le es inherente solo al hombre.

En la actualidad los pedagogos alemanes utilizan el término *Erziehbarkeit* para referirse a la educabilidad. Al respecto traemos a colación las expresiones de Zirfas (2011), quien dice:

El concepto de educabilidad -*Erziehbarkeit*- (o también la capacidad de educación) señala las condiciones de posibilidad de la teoría y praxis educativas. El concepto hace alusión a la experiencia, a diferencia del concepto formatividad -*Bildsamkeit*-, a la capacidad de aprender, a la aptitud [...]. Pues, la educación es imposible sin la educabilidad. De ahí se constituye la educabilidad como la medula antropológica y pedagógica de la necesidad de la educación⁶ (p. 335).

Este autor también hace la distinción a ambos conceptos y da preferencia a la educabilidad ante la formatividad. La formación (*Bildung*) se asume como un proceso de la educación (*Erziehung*).

La educación es un asombro, es un hecho y una herramienta humanizadora del hombre. Este es un principio inamovible que activa la potencialidad del hombre en pro de su perfeccionamiento. Al respecto nos dice Jaeger (2001), quien rescata el concepto de educación del poeta griego Menandro, que “hay un bien que nadie puede arrebatarse al hombre, y es la *paideia*”. En el mundo griego antiguo la *paideia* () era el concepto equivalente a la educación. Los griegos la consideraban como un bien inalienable, pues, sin ella el hombre estaría estancado en su estado natural y su proceso de humanización quedaría quebrantado.

A través de la educación, el hombre puede subyugar su instinto animal, o sea, el poder de dominar sus bajos instintos. Su condición social, a pesar que le es inherente, por sí misma no le forma; lo que efectivamente le eleva como un ser humano es la educación. Por eso, justamente el poeta, citado por Jaeger, sostiene que “la *paideia* es un puerto de refugio de toda la humanidad” (p. 5). Sin educación, la vida del hombre carece de sentido, no tiene horizonte, menos como dice el poeta un puerto para atracar. La *paideia* busca la humanización del hombre; pretende someter sus instintos animalescos a través de la virtud y de la exteriorización de sus más nobles potencialidades. En este sentido Fullat I Genis (2000) dice con relación a la *paideia* “que de hecho,

⁶ Der Begriff Erziehbarkeit (oder auch Erziehungsfähigkeit) bezeichnet die Bedingungen der Möglichkeiten erzieherischer Theorie und Praxis. Der Begriff erfährt, im Unterschied zu den Begriffen Bildsamkeit, Lernfähigkeit, Begabung[...]. Denn Erziehung ist ohne Erziehbarkeit unmöglich. Dabei erscheint die Erziehbarkeit als anthropologische und pädagogische Kernseite der Erziehungsbedürftigkeit (p. 335). La traducción es mía.

el romano Cicerón lo tradujo al latín en el siglo I antes de Cristo con la palabra *Humanitas*” (p. 77). Con Cicerón la educación asume la gran misión del proceso de humanización del hombre. La educación debe ennoblecer la condición meramente humana del hombre. Casi con los mismos términos Arbea (2002) afirma que “la *humanitas*, para Ciceron, es la cultura humana, la formación integral del hombre, en su dimensión tanto intelectual (*paideía*) como moral (*philanthropía*), ganada a través de una educación adecuada” (p. 400). No cabe duda, que la educación es la esperanza del proceso de humanización del hombre, o sea, del proceso de mejoramiento continuo de su condición humana. Pero, ¿lo ha logrado?

7. Transhumanismo: Solución o mayor problema para el hombre

La cultura tecnocrática está creando una *elite* de gente superpoderosa, que maneja no solo el monopolio económico, sino también la producción de las tecnologías más sofisticadas a través del control de las Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (internet, big data, etc.). La inteligencia artificial, que está estrechamente ligada con la producción técnico-científica, sin duda alguna alivia la pesada labor del hombre, sin embargo, se constituye en una amenaza constante del mismo. Los robots no solamente sustituyen la mano de obra humana en la cadena de producción, sino también son máquinas programables para cualquier tipo de operaciones (sean benéficas como maléficas). El proyecto de investigación en el campo de la inteligencia artificial es inconmensurable. Alonso Fernández (2016), quien extrae la siguiente idea de la obra “Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias” de Nick Bostrom⁷, uno de los máximos exponentes sobre este tema, advierte, que la inteligencia artificial:

Realiza, por una parte, un llamamiento a que nos tomemos en serio los grandes riesgos que entraña el desarrollo de una superinteligencia, y realiza también, por otra parte, una invitación a que las mentes más brillantes de las próximas generaciones no retrocedan antes que el ocaso sea el mayor desafío que va a tener que afrontar la humanidad (pp, 2-3).

Si bien es cierto, que la inteligencia artificial abre grandes expectativas positivas para la vida, sin embargo, también se constituye como nos dice la cita un gran peligro.

Es sorprendente las experimentaciones que se llevan a cabo en el campo de la biotecnología, la cual no solo pretende inmortalizar al hombre con la ayuda de las maquinas, sino, sobre todo, desnaturalizar al ser humano mediante la técnica y la ciencia. El transhumanismo es un proyecto que busca una transformación parcial o total de la naturaleza humana mediante la técnica con el fin de mejorar la calidad de vida del hombre. Al respecto Diéguez (2013) trae a colación la definición que hace Max More sobre el transhumanismo y dice:

⁷ Nick Bostrom es un filósofo sueco, profesor de la Universidad de Oxford y director del *Future for Humanity Institute* y del *Strategic, Artificial Intelligence Research Centre*.

El transhumanismo difiere, en cambio, del humanismo al reconocer y anticipar las alteraciones radicales en la naturaleza y en las posibilidades vitales que resultarán del desarrollo de diversas ciencias y tecnologías, como la neurociencia y la farmacología, las investigaciones sobre la extensión de la vida, la nanotecnología, la ultrainteligencia artificial, la exploración del espacio, combinado todo ello con una filosofía y sistema de valores racionales (p. 8).

Este autor hace una diferencia sustantiva entre el “transhumanismo” y el “humanismo”. El primero supone la “alteración de la naturaleza humana”, mientras que el segundo sostiene que cualquier manipulación radical de la naturaleza humana desfiguraría radicalmente su propia condición. No obstante, la idea de una transformación de la naturaleza humana no solo se sustenta en las posibilidades reales de la distorsión de los procesos biológicos naturales o normales (manipulación genética), sino también en posturas filosóficas radicales como la de Ortega y Gasset (1983), quien en su obra *Historia como Sistema* afirma que:

El hombre no tiene naturaleza [...]. Esto muestra que el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es *ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer (pp. 32-33).

Si bien es cierto, que el transhumanismo no niega la existencia de la naturaleza humana como hace Ortega y Gasset, pero los pensadores transhumanistas encuentran un fuerte sostén en el pensamiento de este filósofo, puesto que ni siquiera considera la existencia de tal naturaleza, por tanto, esta ni siquiera es considerada, por tanto, está a merced de cualquier ensayo de manipulación, ya que el hombre es abierto en su ser.

El humanismo fracasó como ya hemos indicado más arriba en su afán de convertir al hombre en *humanus*. El humanismo debía construir progreso, confort, libertad, igualdad, justicia, amor en la sociedad, pero, por el contrario, el espíritu del humanismo: la letra, la lectura, la potencia de la razón técnico-científica, etc., traen efectos colaterales agudos para la humanidad. La patencia de esta situación actualmente nos la demuestra el conflicto bélico entre Rusia y Ucrania. Dos naciones súper letradas, pues, están devorándose como lobos salvajes en Europa, cuna de la civilización y del humanismo. ¿Qué justificación esgrimir ante esta triste escena que nos presentan estos países? ¿Cómo sustentar todavía la posibilidad de la construcción de lo *humanus* del hombre?

En este sentido, una de las propuestas transhumanistas se presenta como una alternativa para extirpar de la naturaleza humana su instinto animalesco. Tal como nos presenta Sloterdijk⁸ (1999):

⁸ Peter Sloterdijk es un renombrado filósofo alemán. Reflexiona sobre cuestiones cruciales que desafían y aquejan al hombre contemporáneo.

Ocurrirá con seguridad en el futuro que el juego se encarará activamente y se formulará un código de la antropotécnica. Por su efecto retrospectivo, un código tal cambiaría también el significado del humanismo clásico, pues con él se publicaría y registraría que la *humanitas* no sólo implica la amistad del hombre con el hombre, sino también –y de modo crecientemente explícito– que el ser humano representa el más alto poder para el ser humano (p. 16).

De esta cita, podemos relucir dos ideas decisivas del proyecto transhumanistas: En primer lugar, que la posibilidad de la transformación de la naturaleza humana a través de los medios técnico-científicos es real. Por otro lado, nada obsta que esta transformación de la naturaleza humana pueda llevarse a cabo efectivamente, puesto que el hombre tiene poder sobre el hombre mismo. ¿Qué implicancias tienen estas perspectivas para la condición humana? No cabe duda, que el hombre dentro de esta perspectiva asume el rol de Dios, vale decir, que aspira ser creador no de sus meras posibilidades como nos plantea Ortega y Gasset, sino de su propia condición humana, o sea, de su propia naturaleza.

Sloterdijk no duda que las naciones en un futuro no tan lejano puedan establecer políticas de manipulación genéticas para domesticar al hombre. Dice al respecto: “Bastaría, para que aclarara, con que los próximos lapsos fueran para la humanidad periodos de decisión en términos de políticas de la especie” (p. 16). Los gobernantes deberán decidir manipular los *genes humanos* con el fin de amansar y convertir al hombre en un ser pacífico y obediente; pues, “por ello, según Sloterdijk, debe el estadista escardar las naturalezas impropias, antes de poder tejer el Estado con aquellas que son adecuadas. Solo con las restantes naturalezas nobles y libres se puede crear el buen Estado” (p. 19). La antropotécnica consumaría los más nobles ideales del humanismo clásico, porque convertiría al hombre dócil, pacífico, armónico, trabajador, respetuoso, etc., sin que sus impulsos animalescos perturben esa armonía social.

¿Qué implicancia tendría esta decisión “política de Estado en la especie humana”? Sin duda alguna, estaríamos ante una implicancia ontológica, epistemológica y, sobre todo, política. La naturaleza humana estaría distorsionada; lo que significaría volver a preguntar una vez más y con énfasis: ¿qué o quién es el hombre? ¿Seguiría siendo el hombre un “animal racional” como sostuvo Aristóteles? Y ¿puede aún ser considerado al hombre como una “*Rationalis naturae individua substantia*”?

En caso que sucediese esa diferenciación específica entre los hombres, pues, esta diferenciación ontológica no podría llevarse a cabo de modo homogéneo, sino necesariamente habrá un grupo privilegiado que estaría excluido de esta transformación específica de la naturaleza humana. Al respecto nos dice, nuestro autor:

Pero en caso de que entre líderes y habitantes zoológicos hubiera una diferencia específica, se diferenciarían unos de otros de manera tan fundamental que no sería prudente una dirección electiva, sino sólo una dirección de la inteligencia [...]. El verdadero criador -(o sea, los gobernantes antropotécnicos)- señalaría la diferencia y daría a entender discretamente que, con su conocimiento, se halla más cerca de los dioses que los confusos seres vivientes de los que cuida.

El que maneja la información tiene más posibilidades de destacarse de aquellos que no poseen, vale decir, aquellos tienen el poder. El enorme desequilibrio radica entre una minoría que posee conocimiento y, por tanto, poder y una gran mayoría desposeída de conocimiento y sin poder. He aquí la implicancia epistemológica de la decisión política; pues, una *elite humana*, resguardándose de toda de distorsión a su propia humanidad, podría manipular de mil formas a la masa humana (o al rebaño), sin siquiera que esta tome conciencia de tal afectación radical de su humanidad. De este modo, queda patente el dominio total del hombre sobre el hombre.

La implicación política, pues, sería también bien notoria, puesto que el pastor (la elite humana), sin esfuerzo alguno gobernaría al rebaño. Este dócilmente respondería a cualquier ordenanza, porque su naturaleza ya estaría dispuesta a obedecer y a no criticar, pues, ya no sentiría ninguna necesidad de agitación, de sublevación y de desobediencia. De este modo, el transhumanismo estaría determinando los ideales del humanismo.

La elite humana que pondría en movimiento esta política de distorsionar la naturaleza humana y, por consecuencia, modificar la especie humana, pues, estaría fungiendo a ser Dios; puesto que estaría manipulando la genética humana y, por ende, la misma especie humana. Este proyecto, tal vez, en caso que se llevase a cabo, pues, podría significar el inicio de una nueva historia del ser humano. Harari (2014) sostiene en este mismo sentido lo siguiente:

Con la ingeniería genética se pueden producir maravillas más notables todavía, que es la razón por la que esta plantea un cúmulo de cuestiones éticas, políticas e ideológicas. Y no son solo los piadosos monoteístas los que ponen objeciones a que el hombre pueda usurpar el papel de Dios [...] Los jeremías presentan visiones apocalípticas de biodictaduras que clonarán a soldados intrépidos y obreros obedientes (pp. 370-371).

Harari no solo coincide con Sloterdijk al sostener que el hombre antropotécnico busca ocupar el lugar de Dios, o sea, busca constituirse como creador omnipotente para la humanidad, sino también en la producción de máquinas humanas destructoras y ciudadanos obedientes a una elite humana (biodictaduras).

¿Qué significaría esto para la humanidad? Sin duda alguna, se plantearía cuestiones “éticas, políticas, ideológicas” radicales como nos dice Harari; pero, ¿quiénes plantearían estas cuestiones? ¿Podría salvarse intelectuales con buenos propósitos cuya reflexión crítica podría sopesar la inminente determinación de los proyectos antropotécnicos? ¿No habría una persecución campal contra estos intelectuales, profetas que denuncian la decadencia y destrucción humana?

El *homo sapiens*, siguiendo las ideas de Harari, esto es: el hombre calculador, transformador, ordenador y dominador de la naturaleza, incluida al hombre, da paso al *homo excelsior*, que se autoproclama a través de las determinaciones de sus acciones ser hombre-dios (*homo deus*).

8. Consideraciones finales

El hombre es un ser *hibrido*, en el que convive la luz de la inteligencia y el impulso instintivo. Le constituyen dos naturalezas antagónicas. Una más loable y privilegiada que hace de la especie humana tal; la otra más extensiva y primitiva. La primera es la dimensión espiritual que permite la trascendencia del hombre sobre la naturaleza, la segunda mantiene al hombre en lo concreto y lo ayuda a desenvolverse en su contexto. El *leitmotiv* de este artículo, cuya estructura se basa sobre la siguiente pregunta: ¿Será el transhumanismo una consumación de los intentos fallidos del humanismo para hacer que el hombre sea *humanus* o desarrolle mejor su *humanitas*?, guio la reflexión y el desarrollo de las ideas.

Si bien es cierto, que la dimensión instintiva del hombre puede en cierta forma ser controlada por la luz de la razón y por la determinación de la voluntad, no obstante cuando esa explota está totalmente cegada y actúa por encima de la inteligencia, de la libertad y la voluntad. Esta manifestación de la naturaleza instintiva del hombre es bestial; pero aparte de esta naturaleza instintiva bestial del hombre, donde prima la reacción impulsiva espontánea, existe una manifestación más sofisticada del hombre para imponerse, oprimir y dañar a los de su especie, que es el cálculo, la maquinación, la intencionalidad de hacer el mal. Si bien, esta intención guarda relación remota con los bajos instintos del hombre surge de su potencialidad intelectual. No obstante, indistintamente ambas reacciones van en detrimento al esfuerzo del humanismo, puesto que manifiestan el salvajismo del hombre.

A pesar que sigamos sosteniendo que el hombre puede ganarse a sí mismo y en este esfuerzo de ganarse así mismo ganar a toda la humanidad, no obstante, las pruebas aducidas en contra del hombre en este artículo no alientan a mantener la fe en el hombre para construir lo más excelso de su naturaleza: *humanitas*. El ideal de construir esta *humanitas* del hombre estila como una “pasión inútil” como decía Sartre. A raíz de este pensamiento, surge con fuerza el transhumanismo cuyo propósito es extirpar de la naturaleza humana lo malo, vale decir, lo impulsivo, lo amenazante, lo peligroso, etc., y potenciar el respeto, la docilidad, la obediencia, etc. Los ideales humanistas serán alcanzados por la fuerza del sometimiento del hombre por el hombre y no por las fuerzas espirituales que lo caracterizan; en otros términos, por la fuerza técnico-científica y no por las noblezas del espíritu exteriorizadas por la letra, escritura, arte, etc.

Es inminente un cambio de la naturaleza humana a través de la manipulación genética, que implica una transformación radical en su naturaleza. Esta transformación, por un lado, levanta cuestiones como estas: ¿qué constitución tendrá ese hombre manipulado genéticamente?

¿Qué naturaleza le cobijará? ¿Qué implicancia antropológica, ontológica, política, social, cultural, etc., tendrá el hombre transhumanista? Por otro lado, el hombre no solo aspira ser Dios, sino de hecho se erige como Dios, puesto que se tomaría la atribución de crear una especie que sea diferente de la actual. ¿Será el transhumanismo no solo el ocaso del humanismo, sino también el ocaso total del hombre como tal?

Referências

Alonso Fernández, M. (2013). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias de Nick Bostrom*. Editorial Teell.

Beck, U. (2008). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Editorial Paidós.

Diéguez, A. (2017). Transhumanismo. *La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Editorial Herder.

English, A. R. (2013). *Discontinuity in Learning. Dewey, Herbart, and Educations as Transformation*. Cambridge University Press.

Fullat I Genis, O. (2000). *Filosofía de la Educación*. Edición Síntesis S. A.

Harari, Y. N. (2014). *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Editorial Debate.
<http://despertardivino.cl/site/wp-content/uploads/2017/09/Harari-Yuval-Noah-De-Animales-A-Dioses-Una-Breve-Historia-De-La-Humanidad.pdf>

Herbart, J. F. (2014). *Pedagogía general derivada del fin de la educación*. Ediciones de la lectura.
<https://books.google.com.py/books?>

-(1984). *Umriss der Pädagogischer Vorlesungen*. Band 1. Ferdinand Schöningh.

Hernández, J. (2019). *Grandes atrocidades de la segunda guerra mundial. Matanzas, asesinatos masivos y crímenes de guerra del eje y de los aliados*. Editorial Almuzara.

Hobbes, T. (2000). *De Cive*. Alianza Editorial.
https://www.academia.edu/33460248/Hobbes_Thomas_De_Cive

Jaeger, W. (2001). Los ideales de la cultura griega. Fondo de cultura económica.
<https://detemasytemas.files.wordpress.com/2012/05/32726025-werner-jaeger-paideia-los-ideales-de-la-cultura-griega-iii.pdf>

Schwab, K. (2016). *La cuarta revolución industrial*. Penguin Random House Grupo Editorial.

Sloterdijk, P. (1999). Reglas para el Parque Humano. Una repuesta a la “Carta sobre el Humanismo”. En Revista Observaciones Filosóficas.
https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/00_peter_sloterdijk_reglas_para_el_parque_humano_revista_observaciones_filosoficas1.pdf.

Stiglitz, J. E. (2010). *El malestar en la globalización. La antiglobalización en la era de Trump*. Penguin Random House Grupo Editorial.

Swif, J. (2008). *Atlas histórico de la guerra fría*. Akal.

Montiel, A. (2015). Filosofía subyacente en el Proyecto Educativo de la Universidad Tecnológica Intercontinental. *Rev. Arandu-UTIC*. Vol. II., nº 1. Universidad Tecnológica Intercontinental.

Ortega y Gasset, J. (1983). *Historia como sistema*. Vol. VI. En obras completas. Alianza Editorial

Vandevale, B. (2004). *Kant. Educación y crítica*. Ediciones nueva visión.

Zirfas, J. (2011). *Erziehbarkeit*. Im Klinkhardt Lexikon Erziehungswissenschaft. Julius Klinkhardt Verlag.