

que ya no es la del individuo, sino la de la comunidad, que ya no es la del tiempo, sino la de su plenitud” (p. 159).

A modo de conclusión, cabría decir que el presente libro no es estrictamente un tratado sistemático sobre el tiempo, pero sí recoge, reúne, coliga y armoniza desde un espíritu marcadamente fenomenológico y heideggeriano —si bien absolutamente independiente y autónomo— diferentes concepciones de la temporalidad humana con el fin de dar respuesta a los desafíos filosóficos del presente. En este sentido, la obra se adecúa a la caleidoscópica naturaleza de la temporalidad, presentando una combinación de sencillez y profundidad que dota

de gran valor las brillantes tesis del autor, dada la tendencia obscurantista tan común en la filosofía. El libro cumple con creces lo que su título promete —ser un esbozo de una filosofía existencial del tiempo—, articulando perfectamente una idea bien fundamentada, sugerente y relevante filosóficamente, a partir de la cual únicamente sería profundamente deseable que el autor prosiga con su sobresaliente investigación, la cual no solo presenta ya un gran interés, sino que promete valiosas contribuciones a nivel filosófico.

Gonzalo Martín Mozo

MEJÍA, R. (2025). *Transhumanismo integral. En torno al deseo de vivir para siempre*. Madrid: Encuentro.

El profesor Ricardo Mejía, que actualmente imparte clases en la Facultad de Filosofía de Cataluña, nos regala un libro digno de lectura atenta y de estudio sosegado. De hecho, el autor, que es profesor de Lógica y Filosofía de la ciencia, ya ha trabajado desde diversas aproximaciones las cuestiones del cerebro humano, la inteligencia artificial y la solución del transhumanismo. En la obra presente afronta la propuesta actualísima —y futurista— del transhumanismo desde una perspectiva digna de ser reseñada y reseguída. El autor adopta «el enfoque humanista y personalista» (p. 315), mostrando aquellos resortes y fundamentos antropológicos que pueden reorientar de forma positiva —huyendo de planteamientos simplistamente fóbicos— toda evocación transhumanista. De este modo su pensamiento

crítico —que recuerda la razón crítica de la Modernidad—, hace una llamada urgente al humanismo clásico de raigambre cristiana a renovarse y repensarse, desde la irrupción —a veces con tintes revolucionarios y distópicos— del proyecto transhumanista y el protagonismo ineludible que esta otorga a la tecnología, ahora aplicada a la mismidad extensa e intensa del ser humano.

Mejía, acostumbrado al uso del método fenomenológico, desemboca en una tentativa de visión integral del hombre —aquí resuena sin lugar a dudas el citado humanismo teocéntrico de Jacques Maritain, con el que el autor dialoga y confronta oportunamente— (p. 175). También alude al personalismo integral propuesto por el pensador español Juan Manuel Burgos (p. 200). El autor fija su atención en el *Sapiens technicus*

*et amoris* (p. 233). Así denomina Mejía al hombre, reconociendo la extensión natural de la técnica como una dimensión intrínseca, así como aquella capacidad espiritual que tiene de amar, ya no de forma genérica e idealista, sino por el contrario, concreta y particular —como remarca el autor. Es el hombre que ama y es amado por el hombre, en aquella bella expresión del personalista francés Nédoncelle (p. 211). En la antropología latente de Mejía, tal amor no es un acto puramente espiritual y desencarnado, sino que atraviesa estructuralmente el espesor de la carne humana, que goza en sí misma de significado humano. La carne no es un objeto bruto y extrínseco, sino que forma parte del ser subjetivo de la persona, y, por tanto, también alberga aquel deseo abisal (p. 130), al que el autor se refiere repetidamente a lo largo de la obra. La persona posee su propia carne y se manifiesta a través de la carne como autotranscendencia hacia lo otro y el totalmente Otro. A modo de síntesis, el hombre es una «experiencia encarnada» (p. 313) que se vivencia —otra expresión utilizada por el autor— a sí mismo en su carnalidad y mundanidad.

Desde este eje fundamental antropológico y fenomenológico —Mejía centra su reflexión en la persona, en el bien de la persona y su consideración integral—, el autor desarrollará cada uno de los capítulos (12 en total): hallamos una *pars destruens* (6 capítulos) y una *pars construens* (6 capítulos). La primera parte es una crítica negativa de todas aquellas formas utópicas y reduccionistas de transhumanismo, que pasan por alto la dignidad y trascendencia de la persona humana. En el fondo son formas elusivas de la condición personal de la unidad corpóreo-espiritual del hombre, proponiendo una drástica sustitución y superación del estatuto actual del ser humano: son los transhumanismos excluyentes, que pronostican una

recreación del hombre por mediación de una ilimitada tecnología potenciadora y redentora —*antropotecnias*, según Foucault. En cambio, en la segunda parte el autor recorre la línea difícil y arriesgada de un transhumanismo que denomina *integral*. Mejía pretende ampliar aquel humanismo integral de Maritain, explorando la propuesta de un humanismo que asuma el carácter técnico de la naturaleza humana y el principio ético de buscar por todos los medios eliminar de la existencia humana aquel «sufrimiento innecesario» (p. 323), que de ninguna manera se corresponde con la dignidad única de la criatura finita y vulnerable que es el hombre. Según el autor, el transhumanismo integral no tiene pretensiones transformistas, sino que, desde un profundo respeto a la actual especie humana quiere aportar todas aquellas mejoras que puedan salvar al hombre de aquellos abismos de mal no divinos.

El hombre resulta ser un mapa extenso e intenso de heridas más o menos profundas. El autor insiste, como noción fundamental, en la real vulnerabilidad del ser humano (p. 49). Tal vulnerabilidad conecta, según la doctrina católica, con la herida que es consecuencia de la culpa originaria. Y tales heridas retienen algo de imposible, de permanente, de irreparable. Pensamos en el mal cósmico, en el mal de la muerte, y en el mal que sufren los espíritus ante la pérdida de un ser querido, un revés irreversible o una tristeza infinita. La vulnerabilidad señala una finitud del hombre que jamás podrá sobrepasar ni sobreponerse. El género humano vive siempre expectante con un deseo secreto que clama por aquella redención completa que ha de culminar la historia —en aquella dimensión escatológica de la esperanza teologal en la que viven los cristianos—. Sin embargo, aunque el hombre teologal viva en la esperanza, no es inmune al flagelo del mal que irrumpe en nuestra existencia

carnal y espiritual. La distinción realizada por el autor entre el transhumanismo radical —y generalizado—, y aquel otro transhumanismo integral, radica en la actitud fundamental del hombre ante las posibilidades de la salvación del mal. Los primeros pretenden prometeicamente vencer la herida ofreciendo sacrificios intelectuales —de la ciencia y de la técnica— al dios Molok (p. 207). Los segundos aceptan aquella vulnerabilidad congénita que aflora en los hombres como un misterio que los trasciende y espera ser salvado.

La presencia del mal en la existencia y en la historia humana nos permite discernir los diversos posicionamientos intelectuales entorno a la posibilidad de la salvación: desde las posiciones desesperadas de los que conciben la vida humana como un preludio trágico de la muerte (la solución del suicidio abunda entre estos autores, p. 74); pasando por las posiciones intermedias que asumen nuestra condición doliente pero con el optimismo de una vida que vale la pena ser vivida y que ya vivencia el sentido a través de los pequeños acontecimientos o por medio de un deseo creativo de bien, verdad y belleza; hasta llegar a las posiciones extremas del transhumanismo decidido a solucionar la existencia humana mediante la aplicación de la tecnología a todas sus dimensiones: biológica, psicológica, intelectual, cultural y social. El hombre 2.0 dejará atrás definitivamente el hombre 1.0 marcado por el mal —es terminología de Kurzweil— (p. 319), inaugurando una «Singularidad» (p. 127) para los nuevos hombres, y alcanzando un dominio absoluto sobre todo aquello que pueda significar límite, privación o impotencia (¿hacia el 2040?, p. 317). El hombre habrá conseguido salvarse a sí mismo del mal que experimentaba en primera persona. El transhumanismo, como parece insinuar el profesor Mejía, es una doctrina impregnada

de *gnosticismo* y con acentos soteriológicos —y en este sentido con implicaciones teológicas. Afloran grandes cuestiones no solo antropológicas, sino también originariamente teológicas: ¿Qué es la libertad? ¿En qué consiste el espíritu? ¿De dónde el mal? El transhumanismo parcial y reduccionista del progreso ilimitado sueña con difuminar el ejercicio arduo de la libertad, resolver el enigma del espíritu a través de la mente, y erradicar todo mal sobre la tierra. Pero, ¿cabe una invasión artificial de tal envergadura hasta la perturbación fatídica de aquellos rasgos espirituales que arraigan en la forma única de la naturaleza personal del hombre?

Según el autor, lo que está en juego es la misma existencia del hombre sobre la tierra — ¿se avecina próximamente la extinción del hombre?, y antes todavía, la concepción intelectual del hombre. Mejía insiste, junto a aquellas capacidades en cierto modo infinitas del hombre —y capaces de experimentar lo eterno—, todos aquellos aspectos marcados por la finitud: mi carne vulnerable, mi existencia mortal, mi espíritu sensible a los males, mis orígenes desconocidos, mi final incierto e irresistiblemente interrogado. Es una constante de la obra la insistencia en la grandeza pequeña del hombre, en el límite ilimitado del ser humano, en la riqueza envuelta en la pobreza que caracteriza nuestra naturaleza animal y racional al unísono. Gusta especialmente cuando el autor se refiere al hombre como un mamífero colmado de necesidades (p. 299): necesitado del aire que respiramos, del alimento del que nos proveemos, del cuidado de los progenitores, del amparo de la ciudad, de la interpretación de la cultura, de la experiencia de ser amados para poder colmar las ansias de la propia persona. Tales necesidades son las que acompañan nuestra experiencia de libertad y nuestro afán de superación —

aquello que el autor anota como subtítulo de la obra: «el deseo de vivir para siempre», o de un modo logrado y pleno—. Si el autor insiste tanto en el distintivo personal de la autotranscendencia (p. 219) —así como de la *autopoiesis* creativa—, es porque parece adivinar que el ser humano es aquel ser que es consciente de su límite, pero a su vez se hace consciente de la llamada espiritual a trascender tales límites: ¡y lo consigue de tantos modos y a través de tantas conquistas de la cultura!

Volvamos brevemente al modelo antropológico que el autor descubre detrás de los transhumanismos extremos y utópicos. ¿Cuáles son los rasgos según los cuales el transhumanismo concibe al hombre como pura materia en manos del dominio tecnológico y en aras a hacer nacer la nueva humanidad victoriosa sobre el estigma de aquel pecado original pregonado por el cristianismo? Mejía, a lo largo de la obra, señala que la doctrina antropológica que manejan los transhumanistas está marcada por tres corrientes filosóficas: el *dualismo* (una distinción radicalmente separada entre el alma y el cuerpo); el *monismo* (una tendencia a interpretar de modo unívoco el ser humano centrándose en la dimensión corpórea desprovista de significado espiritual); el *materialismo* (el transhumanismo hace una opción materialista —*mónon* material— reduciendo el ser humano a una máquina (capítulo IV) que cada vez resulta más deducible y dominable —manipulable— por parte del mismo hombre. Según el autor, detrás de esta concepción se esconde una *fe ultra secularista* (p. 151). A su vez, el transhumanismo, en vez de fijarse en el estado humano del *futuro-presente* (reconociendo toda la evolución del homínido a lo largo de la historia hasta culminar en el *Sapiens*), se posiciona más bien en un porvenir que es *futuro-futuro* (p. 314), pero olvidando la

verdad de su naturaleza, el carácter secular de su historia, la condición incógnita de sus orígenes y su destino. El transhumanista difumina el misterio sin contemplar al hombre como un misterio a profundizar, sino más bien un enigma a resolver eficazmente. Mejía insistirá, por el contrario, en la visión unitaria, natural y sistémica —bajo el paradigma de la complejidad— (p. 180) de un hombre que es espíritu y carne al unísono, y que experimenta constantemente el deseo de trascendencia, vivenciando aquellas relaciones esenciales que lo extasían —sin perder intimidad— hacia el otro (sociedad), hacia el mundo (cultura) y hacia la Divinidad (religión). Es de agradecer cómo el autor evita todo dualismo estéril y toda fragmentación fatal, reivindicando la gran unidad trascendental de la persona. «Es un fenómeno incontestable que el último homínido evolucionado es *persona*» (p. 316).

Finalmente, el profesor Mejía afronta la cuestión intrincada e irrenunciable de la *mediación* tecnológica que envuelve de un modo cada vez más penetrante el misterio que es el hombre. Mejía rechaza tanto una tecnofobia paralizante como una tecnofilia omnímoda. Y se sitúa en la defensa de una tecnofilia —manifestará desde el primer momento la admiración y la gratitud ante la capacidad tecnológica del hombre como signo eminente la cultura humana— que denominará «crítica» (p. 45; 184-191), en el sentido de que debe discernir mediante una sosegada reflexión «transdisciplinar» (bioética, teología moral y antropología teológica) (p. 311). Nos hallamos en el momento más delicado y crítico de la obra: ¿Hasta qué punto podemos defender un transhumanismo que sea respetuoso con la persona pero que deje un espacio al mejoramiento corporal, psicológico, moral y espiritual? Está en juego «el concepto pro-reductivo de «mejora» o «mejoramiento» (*enhan-*

cement)» (p. 291). El autor evita de este modo las posiciones inmovilistas del bioconservadurismo, así como la vía del mejoramiento eugenésico sin límite ético alguno. Aquí Mejía alude al eugenismo de Francis Galton (1883), reivindicando para sí el término de *viricultura*, que él mismo recupera del británico Galton, aunque posee raíces anteriores. Se trata de dar con *una cultura digna del hombre* que se cierna sobre el cuidado y el cultivo del mismo hombre, los otros y el planeta. Aquí es donde debemos discernir qué es *disponible* a la mejora — incluso extra-médica —, y qué es *indisponible*, porque hacerlo significaría maltratar su identidad personal, en un ejercicio infausto e indebido de poder —no sería justo o ajustado con el hombre.

El autor se pregunta con osadía en el capítulo final (XII: *La viricultura: hacia la mejora integral de la persona*): «¿En qué situaciones concretas se puede modificar el código genético de una persona?» (pp. 306-307). Mejía se deja interpelar por todas aquellas intervenciones germinales en el código genético para afrontar la terapia de enfermedades, malformaciones o defectos de diversa índole. También cabría una ingeniería genética con finalidades aplicativas distintas del objetivo terapéutico y el presunto fin de mejorar y potenciar la dotación genética. ¿Qué es lo verdaderamente necesario? (pp. 310-311). Con gran acierto, acuña la noción de «persona germinante» (p. 309) —para referirse al embrión—, abierta a la personalización a través del ejercicio adulto de sus potencias. El autor cita diversas intervenciones del Magisterio de la Iglesia, especialmente el documento *Dignitas Personae* (2009), y de algún teólogo como Yves Congar (*La Iglesia católica y la cuestión racial*) y el Cardenal Isidro Gomá (*Explicación dialogada*). También se referirá al profesor de Lovaina Mark Hunyadi que, en relación a

estos temas de la intervención de la tecnología en el primer estadio del desarrollo del embrión, alerta de la decisión unívoca y arbitraria de los padres que podrían otorgarse a sí mismos la *libertad procreadora* (o *autonomía parental*), incurriendo en el exceso de una *libertad paternalista*, que olvidaría o anularía la autonomía personal de la nueva vida escondida en el claustro del vientre materno (pp. 309-310; especialmente la nota 19). El autor deja estos interrogantes abiertos, no solo a una reflexión ética ponderada y personalista, sino también a la misma posibilidad fáctica — «si en verdad puede haberla» (p. 307) — de una intervención de este tipo, y que respete en todo momento la matriz humana que envuelve el acto natural de la generación. Y vuelvo a los inicios de esta reseña sobre el libro del profesor Mejía: el criterio ético que se impone vuelve a ser el de la persona: «habremos de esforzarnos en cuidar y ser solícitos hacia su vida personal. El cuidado es el inicio, el itinerario y la meta de toda mejora del *Sapiens technicus*» (p. 311).

A modo de conclusión, nos hallamos ante una obra que considero un verdadero hito en el panorama de las publicaciones de índole creyente sobre el fenómeno del transhumanismo y todos aquellos desafíos que plantea en el presente y de cara a un futuro quizás no demasiado lejano. Mejía tiene el mérito de afrontar la cuestión del transhumanismo con valentía y determinación, ofreciéndonos el marco y los fundamentos filosóficos de las cuestiones que están planteadas y entran en el debate encendido de sus promotores y detractores. Quiero también resaltar el espíritu positivo —abierto a la novedad del bien— con el que afronta esta cuestión. Mejía adopta una postura equilibrada entre los entusiastas transhumanistas alejados de todo criterio ético y los detractores que miran con pánico una posible desintegra-

ción del gran homínido que es el *Sapiens*. El mismo autor de la obra será muy crítico con aquellos planteamientos parciales y extremos que a modo de antropofagia tecnológica pretenden enmendar la página al Dios creador. Sin embargo, esto no nos inhibe de ofrecer una reflexión seria sobre la vinculación existente entre el hombre y el producto de su creatividad tecnológica. Para el autor, la técnica forma parte de la cultura y emerge de la naturaleza humana —es un *actus humanus*, recordando a santo Tomás. De ahí que, como escribe Mejía, exista un *imperativo tecnocientífico* para aliviar bondadosamente, mediante el auxilio eficaz de las *tecnologías humanas*, al hombre afligido por grandes males (p. 321).

Quizás sea necesario, entonces, reconocer que la técnica goza de una *filiación* respecto de la persona, y que no puede olvidar jamás su subordinación al ser personal carnal, técnico y amante —aquello que el autor denomina «*techné* ministerial» (p. 239). El orden de la técnica que nace de la persona y se ordena a la persona no debe ser ni invertido ni tergiversado. Porque, ciertamente, la técnica que debería estar al servicio del progreso humano, podría volverse fatalmente contra el hombre que la

inventó y aplicó. La técnica no es ambigua: hay una técnica para el bien y una técnica para el mal. Se trata de dar con aquella técnica humana que se halle a la altura moral de la naturaleza personal del hombre. Efectivamente, una técnica que no favorezca el cuidado de la especie humana, sino que ponga todos sus esfuerzos en sustituirla de forma radical y disruptiva, se convierte en traicionera y nefasta para una vida humana de algún modo *dada* y *culminada* —Mejía denomina al hombre con el neologismo *naturfacto* (p. 206). Como escribe el autor, no podemos «abominar de la tierra de nuestros orígenes, la cual es la tierra de la cual zarpamos» (p. 81). Esta obra que el lector puede tener en sus manos supone una verdadera respuesta pensada y ordenada sobre lo que es el transhumanismo, las diversas clases del transhumanismo, los elementos que configuran el transhumanismo, así como aquella orientación ética que debe guiar al movimiento transhumanista en vías a una Salvación —que según la fe cristiana solo Cristo podía consumir en favor de la humanidad.

*Ignasi Fuster Camp*