

# **La corporeidad humana y la dignidad: un debate en torno al transhumanismo<sup>1</sup>**

María Pía Chirinos<sup>2</sup>  
Facultad de Humanidades  
Universidad de Piura

## **El lugar del cuerpo vivo en el debate transhumanista**

Hablar de transhumanismo es mirar al futuro, apostar por el empoderamiento o *enhancement*, formular ambiciones tecnológicas que rompan unos límites naturales profundamente inquebrantables, pero a la vez aparentemente precarios. Hablar de transhumanismo es atreverse con la ciencia, con la evolución y con su brazo armado, la tecnología. El transhumanismo parece haberse tomado en serio el pensamiento que Pascal escribiera varios siglos atrás: “El hombre supera infinitamente al hombre”, y por eso muchas ramas de la filosofía se han interesado por estudiarlo: la filosofía de la ciencia, la antropología, la ética... por señalar solo las más troncales.

Si algo está claro en la aproximación antropológica del transhumanismo son sus raíces platónicas o cartesianas, a saber, la definición del ser humano desde el así llamado dualismo, que contrapone el alma y el cuerpo. Dentro de todas las oposiciones que se dan en la naturaleza - amor-odio, bien-mal, unidad-multiplicidad, etc.- esta, la del cuerpo y el alma, no solo puede ser la más radical, sino también la menos evidente y quizá, en cuanto contraposición, la más difícil de demostrar... aunque asombrosamente nos hayamos creído lo contrario.

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada el 30 de julio 2021, en el XXIII Congreso Internacional Ciencia y Vida: *La dignidad humana ante el reto del transhumanismo. Una reflexión multidisciplinar.*

<sup>2</sup> E-mail: [mariapia.chirinos@udep.edu.pe](mailto:mariapia.chirinos@udep.edu.pe)

Esta afirmación parece contradecir el título de esta conferencia. Si la oposición cuerpo-alma es -como veremos- una afirmación cuanto menos cuestionable, ¿por qué tratar solo del cuerpo? ¿No es acaso caer en la trampa cartesiana?

Hay varias razones para haber elegido este tema. Una primera es la que señalan diversos autores críticos del transhumanismo, a saber, que “el supuesto fundamental del transhumanismo es la obsolescencia del cuerpo humano” (M. Asla 2020, 4). Es de alguna manera un presupuesto negativo, ya que el presupuesto positivo sería la fe total en el desarrollo de la ciencia y de la tecnología para superar la desfasada y sobre todo caduca finitud arcaica de nuestro cuerpo (M. Asla 2020). Otra razón es una suposición personal, esto es, que de un modo bastante habitual se acepta inconscientemente el dualismo cartesiano y, con él, se da una minusvaloración clara de lo corpóreo. Y una tercera razón podría formularse del siguiente modo: más que intentar demostrar por qué alma y cuerpo son una unidad de vida, se debería exigir lo contrario, a saber, lograr demostrar que un cuerpo (que obviamente no sea cadáver) no manifiesta lo que Ortega llama la vitalidad (Ortega y Gasset 2010). Todo esto conlleva una mirada a otras ciencias que el transhumanismo no suele atender tanto, probablemente porque mira más al futuro que al pasado. Una de ellas sería claramente la evolución humana y las tesis que recientemente van perfeccionando nuestros conocimientos sobre el origen de la especie.

### **Aproximación a la corporeidad viva desde la evolución**

Empecemos por una aproximación macro del problema. Empecemos por la evolución. Aunque existen distintas explicaciones sobre los así

llamados procesos de hominización y humanización, me referiré al significado que le otorgan algunos filósofos como Leonardo Polo (1994). De acuerdo con sus tesis, el proceso de hominización haría referencia a los cambios morfológicos que sufren nuestros antecesores -Lucy, la famosa *australopithecus*; el *homo habilis* y el *ergaster*- y que van preparando el cuerpo humano para desarrollar una conducta también propiamente humana que aparecería recién en el *homo sapiens*. Este segundo nivel, a saber, el de los cambios de la conducta, se daría gracias al proceso de humanización, es decir, a un actuar con manifestaciones racionales, libres y creadoras de cultura. Los cambios morfológicos se completan antes de los cambios de conducta y se alejan de los cambios evolutivos de otras especies. En efecto, mientras los animales se van adaptando al ambiente para sobrevivir, en el caso del *homo* esta adaptación tiene un signo diverso. El cuerpo deja de especializarse. La mano humana es una prueba de esto. Abandona su principal actividad de traslado (en los cuadrúpedos es evidente) y pasa a una morfología extremadamente flexible que incluso se califica de inespecializada. Cuando la hominización llega a su culmen (el tamaño del cerebro, la posición bípeda total, etc.), la humanización aparece, avanza y refleja la presencia de la razón. Esta se manifiesta en el diálogo o lenguaje intersubjetivo; en la creación de un mundo que continúa el natural, a partir de su capacidad técnica y de decisiones libres; en la aparición de la familia, de las ciudades, etc.

De esta breve exposición, destaco dos ideas. La primera, la vida del *homo sapiens* se caracteriza por un cuerpo altamente especializado: no solo las manos o el aparato digestivo o la posición bípeda, sino también el cerebro. En efecto, son abundantes las evidencias acerca de su notable plasticidad y dinamicidad, que permiten afirmar una estructura

altamente compleja por las conexiones entre las distintas partes del encéfalo. Pero hay otra idea que también se afirma: que, en la evolución humana, la primera etapa se lleva a cabo en torno a la aparición o conformación del cuerpo (proceso de hominización), cuyo término es condición para el proceso de humanización.

Es en este punto en el que me gustaría centrarme. Si bien es verdad que la conducta humana implica una novedad innegable respecto de la conducta estrictamente animal, concebir el proceso de humanización como una suerte de superación y separación respecto de los cambios morfológicos o proceso de hominización, podría implicar precisamente ese prejuicio dualista cartesiano. La conducta humana representaría, ciertamente, la liberación del instinto, la aparición de novedades *stricto sensu*, imposibles de encontrar en el mundo animal, etc.; pero esto se daría a costa de aceptar o reforzar esa oposición entre ambos reinos. Es decir, entre lo animal y lo humano, entre el mundo no racional y el racional, como si lo corpóreo fuera algo externo a la racionalidad. Externo y contrapuesto.

Nada similar parece estar encontrando la ciencia que se dedica a la evolución. En un estudio publicado en este siglo (Wrangham 2009), se está llegando a evidencias importantes que, sin adoptar explícitamente los nombres de hominización y humanización, han propuesto que ambos procesos se habrían dado a la par, con interacciones concretas y simultáneas. Avances culturales decisivos y culturales (es decir, propios de la humanización) como la división del trabajo o la superación del miedo al fuego y la invención de la cocina, habrían influido en otros cambios morfológicos, como por ejemplo los relacionados con el aparato digestivo (es decir, propios de la hominización). Y estas tesis ya no serían fruto exclusivo de la paleontología, sino de la biología. En

efecto, en las distintas etapas de la evolución, el dominio del fuego expresa un antes y un después pero no solo en la conducta de nuestros antepasados, sino también en sus cambios corporales. El proceso de humanización va a la par que el de hominización. Nuestra dimensión corpórea avanza, se adapta, se perfecciona según las funciones que aparecen en una conducta racional. Nuestro cuerpo deja de ser una prisión, sujeta a los instintos, para convertirse en un órgano abierto, inespecializado o, con otras palabras, expresión perfecta de potencialidad respecto de unos actos que necesitan ese soporte orgánico y que son los propios de un alma racional. En esto consiste la vida: dos dimensiones -posibilidad y actualidad- que se exigen mutuamente para actualizarse en una existencia que implica generación, desarrollo, florecimiento o también decadencia.

Esto nos lleva a otra nota de la corporalidad. Lejos de ser una realidad, de algún modo, encerrada en unas dimensiones espacio-temporales (al decir de Descartes), nuestra dimensión corpórea manifiesta un enigma y un enigma mucho más profundo que el que se propusieron desvelar los modernos. En efecto, a partir del s. XVI e incluso del XVII, se dio un claro viraje antropocéntrico en detrimento del teocentrismo medieval, que llevó a contraponer al ser humano frente al resto de realidades que comenzaron a calificarse de naturales. El cambio cultural fue tan grande que bien podría entenderse como un intento de elevar a la criatura humana por encima de toda la naturaleza: potenciarla, enaltecerla hasta atribuirle notas que antes nunca se le habían concedido. Descartes nos definió como dominadores de la naturaleza (Descartes 2018), en vez de sus admiradores. El hombre, por su razón, descubrió su libertad y su autonomía. La naturaleza, por su condición material, se recluyó en el ámbito de la necesidad, sin fines, pasivo y con una actuación mecánica.

La vida se circunscribió a la vida racional, objeto de estudio de lo filosófico, poético o subjetivo. Lo que no era vida racional, sino materia inerte empezó a ser interés exclusivo de un discurso científico-objetivo. Todo esto hasta el s. XIX. En efecto, la irrupción del microscopio y, en concreto, del descubrimiento de la célula, como unidad mínima estructural y funcional de los seres vivos, empezaron a hacer tambalear estas tesis para dejar paso nuevamente al estudio de la vida. Iniciaba su andadura la nueva biología o biología moderna.

Por su parte, el s. XIX será testigo de un inusitado interés por la materia. Primero el materialismo absoluto y dialéctico de Feuerbach y Marx, y más adelante con la aparición de la *Leibphilosophie*, que defenderá el descubrimiento de un cuerpo ni abstracto ni “mecánico”, sino vivo. Los trabajos de Scheler, Sartre, Heidegger y especialmente Merlau-Ponty serán los que pongan sobre el tapete esta filosofía del cuerpo vivo, gracias a la influencia de Husserl.

Pero situémonos en los desafíos propuestos por la Edad Moderna. El primero y más interesante es el que negó para plantas y animales, y también para el cuerpo humano, su condición de realidad viva. Hablar de alma vegetal o de alma animal comenzó a ser un sinsentido. Y la dimensión corpórea se redujo a una dimensión material: a materia “bruta” podríamos afirmar. Como consecuencia, solo era apropiado hablar de alma racional.

Sin embargo y quizá gracias a la nueva biología que nace en el s. XIX, en el siglo pasado algunas de las tesis modernas comenzaron a tambalearse. Es Fernando Inciarte (pro manuscrito)<sup>3</sup> quien afronta

---

<sup>3</sup> La datación de este manuscrito no la tengo. Sin embargo, se sabe que Inciarte publicó tres artículos relacionados con este estudio, el primero de los cuales se titula “Die Seele aus Begriffsanalytischer

este reto: negar al reino vegetal la presencia del alma puede parecer inocuo, pero no lo es. Por eso hay que defender para estas realidades su dimensión vital y partir de un dato sencillo de experiencia, a saber, que en todas las escalas de la vida encontramos algunas características comunes y que son precisamente signo de vida. Un ejemplo: alimentarse. Esta función implica una relación de intercambio con el ambiente, que requiere órganos especiales y diferenciados. Por ejemplo, en las plantas son las raíces; en algunos animales, el hocico; y en el hombre, la boca. Otro ejemplo es el movimiento local: pies, patas, alas y aletas son los órganos que posibilitan al hombre, a los cuadrúpedos, a las aves y a los peces el traslado en medios tan distintos como la tierra, el aire o el agua. En sí mismos, los órganos que conforman el cuerpo representan una posibilidad real, que solo es eso, posibilidad y no actualidad. Su significado está en estrecha relación con los actos de alimentarse o de moverse, que podemos denominar funciones que revelan la actualidad del alma para la cual los órganos están dispuestos. Lo que es universal o compartido por las diferentes escalas de la vida, es la función: el comer, el moverse, el reproducirse, etc. Lo que es individual y material, son los órganos. Órganos y funciones se exigen mutuamente: no pueden existir por separado. Los órganos y las funciones constituyen todo el ser viviente. Los órganos representan lo corpóreo -la potencia- y las funciones señalan la existencia del alma -el acto-. Según qué niveles de funciones se den en un ser vivo, habrá también un nivel de órganos más o menos complejo. Pero en todos los casos, estamos hablando de seres vivos o, mejor dicho, de cuerpos (órganos) vivos o de almas corporales.

---

Sicht", en H. Seebab (ed.): *Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/1980*, Aschendorf, Münster, 1979, pp. 47-70.

¿Qué es lo más enigmático de este planteamiento, presente en Aristóteles y también en Santo Tomás de Aquino? Quizá lo más enigmático consista en admitir que el ser humano comparte con las plantas funciones vegetales (como la nutrición, el crecimiento o la reproducción) o con los animales funciones sensitivas (como los sentidos externos, los internos y las pasiones) sin por ello requerir la presencia de tres almas distintas. Hay solo un alma que vivifica órganos y racionaliza el modo como se dan necesidades corporales, que compartimos con animales y plantas. Y esto para escándalo del hombre moderno. ¿Qué significa racionaliza? “Al decir racional -escribe Ana Marta González- no nos referimos exclusivamente a la inteligencia, con la que el ser humano penetra en la esencia de las cosas, sino que también mentamos implícitamente todo aquello que en el hombre no es simple intelecto, es decir: su corporalidad, su inserción en la naturaleza, su coexistencia con los demás y, en último término, su historicidad, pues la vida humana no es un fenómeno puramente biológico, sino precisamente histórico” (2021, 67). Lo escandaloso, por tanto, es y seguirá siendo que el alma humana no se explique solo por y desde razón, sino que requiera de órganos corpóreos y que esta dialogue siempre con sus necesidades. Como explica Martin Rhonheimer, «la corporeidad humana expresa bienes y valores en las llamadas inclinaciones materiales que para la razón son el punto de partida según la naturaleza» (2007, 912).

El ser humano refleja *un* modo de vida: el racional, que comprende no solo funciones intelectuales, sino también funciones que comparte con animales y vegetales. Y junto con esa manifestación de vida, existen otras dos: la vida vegetal y la vida sensitiva o animal. La vida humana objetiva los instintos, los supera, pero no elimina las necesidades. Y su



respuesta para satisfacer las necesidades no es unívoca sino libre. Por eso crea cultura alrededor de lo corpóreo, que nunca es solo corpóreo. *Natura ad unum. Ratio ad opposita.*

Y esto se traduce en algo muy, pero muy sencillo: es innegable que el hombre se alimenta por ser un animal, pero precisamente por ser hombre, su modo de comer no es unívoco. Existen costumbres muy diversas y cambiantes, condicionamientos geográficos o climáticos y también culturales, que modifican una acción tan natural como el comer y una materia, tan natural también, como la comida (M. Chirinos 2006). En definitiva, si nouviésemos cuerpo, no nos sentiríamos afectados por necesidades básicas, pero el modo en que las sentimos y la manera de satisfacerlas no son simplemente materiales o instintivas. En el hombre, comer y beber, vestirse y habitar, son acciones que participan de la universalidad de la razón, que — según la definición aristotélica— es *quodammodo omnia*-. “La naturaleza humana no es una naturaleza animal, dotada de razón. La razón no es en el hombre simplemente una facultad más, que pudiera desarrollarse partiendo de cualquier «soporte” orgánico»” (González 2004, 12). El soporte orgánico es altamente cualificado: no es cualquier cuerpo.

La implicación del espíritu en todo lo referente a lo corporal es un hecho innegable: lo corpóreo deja de ser instintivo para convertirse en humano y cultural, esto es, libre y racional, pero no con una libertad absoluta, sino dependiente de las mismas condiciones materiales. En efecto, satisfacemos nuestras necesidades corpóreas, pero, al hacerlo, como afirma R. Spaemann (1989), manifestamos nuestra trascendencia respecto de ellas, una trascendencia que no es un prescindir o un rechazar su presencia. Se trata de necesidades que se satisfacen con el resello de la libertad: se enaltecen, se potencian. Sólo el ser humano se

encuentra en condiciones de añadir a lo necesario —la alimentación— algo aparentemente superfluo como la cocción de alimentos, el arte gastronómico, la buena educación, etc. (M. Chirinos 2021). Alma y cuerpo, espíritu libre y necesidades básicas, mente y materia, lejos de reflejar un dualismo irreconciliable, nos proporcionan una imagen unitaria del ser humano vivo, de un cuerpo racional y de un alma corporal, en lo que consiste la vitalidad.

De esto podemos concluir un primer colofón sobre la dignidad humana y los fundamentos en los que radica. El hombre es digno, afirmará Kant, porque es autónomo, es decir, porque es capaz de sustraerse a leyes naturales y obedecer a leyes que él mismo se da. En cambio, de acuerdo con estos presupuestos aristotélicos, la dignidad del ser humano nace de su constitución corpóreo-espiritual y se manifiesta también en todas aquellas expresiones humanas que reflejan esa constitución corpóreo-espiritual. “Lo digno no es sólo su razón, sino también su naturaleza corporal, ella misma penetrada de racionalidad y a la espera de continuación racional, con independencia de que dicha continuación sea efectivamente lograda o no” ya que “en la medida en que la subjetividad personal se manifiesta en una naturaleza corporal, no hay respeto a la persona sin respeto a su naturaleza física” (González 2004, 9). Nuestro cuerpo no es cuerpo -sería un cadáver o un artefacto- si no está penetrado de racionalidad. No somos materia amorfa. Somos materia viva y racional, con *morfé*: forma en griego.

Pero todavía se puede ahondar un poco más en esta relación alma-cuerpo, ya que cabría cuestionarse: ¿es realmente la materia moldeable? ¿No estamos admitiendo unas condiciones metafísicas de la materia que la modernidad hace tiempo ha negado? Y las leyes de la física newtoniana ¿no han confirmado las tesis modernas del dualismo

cartesiano y entienden la naturaleza como una máquina, sin posibilidad de equivocarse o de fallar? Es verdad que la ciencia contemporánea ha llegado a desmentir el mecanicismo como teoría general de la naturaleza, pero también lo es que esta nueva propuesta está calando muy lentamente tal y como precisamente lo demuestra la extensión del transhumanismo.

Por eso, el siguiente paso es más bien metafísico: ¿se encuentra realmente la materia determinada? Entrar en estos temas exige clarificar el significado de lo que entendemos por materia. En este caso, nos referiremos a la materia prima, a la pura potencialidad, a la dimensión ontológica real que no existe nunca sola sino siempre en acto. Aristóteles ya afrontó el tema (Aristóteles 1962, 289b.31-35): en el mundo supralunar, lo que existe sucede siempre del mismo modo con una necesidad absoluta -le concede a su maestro Platón-, pero en el mundo sublunar, el que nos rodea, lo que existe acontece contingentemente. Y en este nivel, a saber, en el de la contingencia de eventos que ocurren *aquí*, con la intervención de la materia, el Aquinate incluye la distinción entre “*contingens ut in pluribus*” (lo que ocurre generalmente) y “*contingens ut in paucioribus*” (lo que ocurre pocas veces cuando falla lo que debería darse generalmente). Esta contingencia es accidental, es decir, se da cuando aparece el *ens per accidens* (Aquino, Sententia libri Metaphysicae 1950, Libro VI)

¿Qué significa esto? La experiencia demuestra que no es posible defender una correspondencia *exacta* entre lo natural y lo necesario. La naturaleza no produce *siempre e indefectiblemente* los mismos efectos, sino sólo generalmente. Algunas veces falla: hay orden pero no hay uniformidad. Eso es lo sorprendente. Si bien la naturaleza actúa del mismo modo, no lo hace de manera absoluta como en el mundo

supralunar (o en el ideal de las matemáticas). A pesar de que una causa natural o física está determinada *ad unum*, la naturaleza presenta intrínsecamente un factor desestabilizador. Y esto último se debe a que el mundo sensible está compuesto en su realidad metafísica por la forma sustancial y la materia prima y, en esta medida -en la medida de la materia prima-, contiene una condición —la pura potencialidad— que, por ser de suyo un factor de indeterminación es la responsable de lo accidental y también es responsable de la no necesidad (M. Chirinos 2004).

Estas tesis tienen un segundo corolario: querer evitar la vulnerabilidad, el dolor, la enfermedad, el envejecimiento, la muerte... no es tan sencillo como parece. Es pretender formar parte del mundo supralunar platónico, que sí admite una necesidad absoluta, pero que -como Aristóteles valientemente expuso frente a su maestro- no es real. Obviamente, la realidad sublunar, con esa capacidad de “maleabilidad”, plasticidad y no determinación, deja abierta la posibilidad de un *enhancement* o potenciamiento de nuestra condición humana. Esto es tan innegable como innegables y muchas veces positivos son los avances de la ciencia y de la tecnología. Pero lo que el transhumanismo no podrá conseguir es suplantar la contingencia de la realidad orgánica e inorgánica; de la vida vegetal, animal o humana; ni de lo natural o lo artificial. Ni la contingencia ni nuestra vulnerabilidad, menos aún la enfermedad o la muerte.

Esto nos lleva a algunas reflexiones más sobre el cuerpo que pueden ayudarnos a entender las pretensiones del transhumanismo. Una parece evidente: el hombre no es biológicamente competitivo. Y en esto precisamente se basa el transhumanismo para defender el potenciamiento como “una intervención que mejora el funcionamiento

de algún subsistema de un organismo más allá de su estado actual, o que crea un subsistema del que el organismo carecía anteriormente” (Bostrom 2007, 7). Es decir, si el cuerpo humano es un cuerpo vulnerable, entonces para los transhumanistas es el lugar por excelencia del potenciamiento y se considera el ámbito simbólico-material sobre el que es posible demostrar el dominio sobre su precariedad y vulnerabilidad (Paladino s.f.). Sin embargo, el *punctum dolens* de esta posición es precisamente entender la precariedad y la vulnerabilidad como estados que deben desaparecer totalmente de la existencia humana (M. Asla 2018) y pensar que esto es posible. Metafísicamente, no parece. Antropológicamente, tampoco.

Y llegamos al último punto que deseo tocar en esta exposición: la capacidad corpórea humana de manifestarse y expresarse. Y en concreto, qué significa un “cuerpo expresivo” capaz de crear no solo relación sino también comunión.

Una primera idea que conecta con la anterior sería la siguiente: todos los cuerpos humanos son vulnerables a cualquier edad. Y cualquier dolencia o lesión evidente llama la atención a otros y provoca necesariamente una respuesta: está abierta a la interpretación y también a la malinterpretación. Y eso significa que el movimiento expresivo es más que eso: es también social, crea lazos, relaciones (o los rompe). En palabras de MacIntyre, “los cuerpos humanos son esencialmente, no accidentalmente, sociales” (MacIntyre 2006, 173).

Pero además hay dos características que convierten a nuestros cuerpos en realmente creadores de sociabilidad: el rostro (Palacios 2010) y la caricia (Gaos 2010). Por un lado, ya Cicerón afirmaba que la naturaleza “le configuró la cara (al hombre) de manera que pudiera representar en

ella los sentimientos más recónditos. Pues no solo los ojos enormemente expresivos hablan del talante en que estamos, sino que el llamado rostro, que no puede hallarse en ningún otro ser animado más que en el hombre, pone de manifiesto nuestro genio” (De Legibus I,9 cit. en (Palacios 2010)). El rostro es la condición *sine qua non* de la vida en común, pero al enfrentarnos con él exigimos algo más: la voz, las palabras, el tono (Palacios 2010). Como se sabe, Emanuel Levinas ha sido quizá el filósofo que más ha influido en un humanismo del rostro: lo describe como vulnerabilidad e indigencia; afirma que el rostro excede toda posible descripción y percibirlo es un sobrecogimiento. El rostro me abre al Otro, con el que no puedo relacionarme de modo equitativo. Levinas habla de una asimetría ética, que me obliga a ponerme a disposición del Otro (Giubbani 2011). Obviamente, estos postulados nos permiten vislumbrar la capacidad de relación profundamente humana, muy alejada de la realidad tecnológica, que desafían muchos de las tesis transhumanistas.

Pero además del rostro, el ser humano posee otro órgano totalmente suyo: la mano. Y la mano, entre muchas otras funciones, realiza una que es también profundamente humana: cuidar, acariciar (Gaos 2010). La caricia es una relación que se da esencialmente inter vivos, es esencialmente expresión de relación entre seres humanos. Es más, José Gaos afirma que la caricia está hecha para la carne, pero para la carne viva, para la carne animada por el alma animal. Caricia deriva de *carus*, querido, y expresa el amor de los seres humanos, que también recibe el nombre de cariño (Gaos 2010).

La mano además es aquella dimensión humana donde el tacto puede ejercitarse de modo más conspicuo. Y este sentido -generalmente minusvalorado- resulta que se manifiesta con una riqueza única entre

los demás sentidos externos: por encontrarse en todo el cuerpo, por contar como objeto con una variedad muy rica de texturas (frío-tibio-caliente, seco-húmedo, suave-duro, rugoso-liso, etc.). Pero hay más: el hecho de que, entre todos los animales, el hombre sea el que posee el sentido del tacto del modo más desarrollado<sup>4</sup> permite concluir que “entre los mismos hombres –y cito a Santo Tomás—, “aquellos que tienen mejor tacto son los más inteligentes” (Aquino 1888, q. 75, a. 5, c).

Aparece, pues, con cierta luz que nuestros cuerpos, lejos de separarnos o aislarnos de nuestra racionalidad o de nuestra espiritualidad, nos ayudan precisamente a comunicarnos, a establecer relaciones, a crear una comunión también afectiva y, por tanto, humana.

La existencia del cuerpo humano va más allá de toda posible fabricación. Un cuerpo humano, afirmará MacIntyre, es una mente encarnada y un cadáver es un cuerpo sin mente (MacIntyre 2006, 155), pero más aún: es una manifestación de vida, de vida humana, de cuerpo y alma, intrínsecamente unidos y naturalmente generados. Toda acción que difiera de esto es un ataque directo a su dignidad.

Acabo esta exposición retomando la idea inicial. En castellano carecemos de un vocablo que pueda expresar en toda su riqueza lo que significa un cuerpo humano, siempre vivo y siempre transido de racionalidad. En alemán se utiliza el sustantivo *Leib*. Pero esto no debería impedir reconocer su altísima dignidad que deriva también de la misión que nuestro cuerpo presenta, a saber, servir de soporte para

---

<sup>4</sup> Posteriormente todas estas afirmaciones han sido confirmadas por estudios neurofisiológicos: tanto la mano —y especialmente los dedos— como el gusto —la lengua— en el hombre, son notablemente más sensibles que el resto de los animales; y a estos sentidos corresponden las más amplias áreas somestésicas en el tálamo (Ponz Piedrafita 1989) (Jiménez Vargas y Polaino Llorente 1992).

que nuestra alma racional desarrolle actos como el conocer, amar, servir, comunicar, trabajar, crear cultura, cuidar al otro...

He intentado mostrar qué significa que nuestro cuerpo es vivo. Pero han sido solo pinceladas. La filosofía moderna ha logrado con mucho éxito evitar que se comprenda esta gran prerrogativa de nuestra existencia. Y es muy frecuente que nos hayamos visto en la necesidad de desmontar planteamientos que lo califican de mecanicista, abstracto, etc. El transhumanismo se inserta precisamente en esta corriente que pretende sustituir el cuerpo con la tecnología y trazar un futuro tremendamente incierto para nuestra especie. Pero la noción de cuerpo que maneja se asimila más a una materia informe, sin vida, divorciada de la razón y teóricamente invulnerable. En mi opinión, es responsabilidad del transhumanismo demostrar que tal materia amorfa realmente existe o, en caso negativo, que sea posible fabricarla. Hoy por hoy, no aparece como tarea fácil y los intentos transhumanistas se encontrarán antes o después con dificultades. El cuerpo humano vivo, transido de racionalidad, capaz de proporcionar conocimientos, lleno de necesidades que satisface sin respuestas unívocas... es una realidad que supera cualquier proyecto. Por eso, no hay que desestimar el consejo de Francis Fukuyama: la necesidad que crecer en humildad respecto de nuestra naturaleza (Fukuyama 2004).

## Referencias

Aquino, Tomás de. «Sententia libri Metaphysicae.» *Corpus Thomisticum*. 1950.  
<https://www.corpusthomisticum.org/cmp00.html>.

—. *Summa Theologica*. Vol. I. 1888.

Aristóteles. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Frankfurt a. M.: Minerva, 1962.



- Asla, M. «¿Es posible y deseable una autodirección de la evolución humana?» En *¿Quiénes somos? Cuestiones en torno al ser humano*, de Miguel Pérez de la Borda, Claudia E. Vanney y Francisco José Soler Gil, 79-83. Pamplona: EUNSA, 2018.
- Asla, Mariano. «Transhumanismo.» Editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2020.
- Bostrom, N. «Dignity and Enhancement.» 2007. <https://www.nickbostrom.com>.
- Chirinos, M.P-. «El dinero y el trabajo como dimensiones humanizadoras o deshumanizadoras.» En *Pensar el dinero*, de Cesare del Mastro Puccio y Jorge Wiese Rebagliati, 33-49. Lima: Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, 2021.
- Chirinos, M.P. *Claves para una antropología del trabajo*. Pamplona: EUNSA, 2006.
- Chirinos, M.P. «Cooking and human evolution.» En *The Hand. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*, de Marta Bertolaso y N. Di Stefano, 147-161. Springer, 2017.
- Chirinos, M.P. «Ens per accidens: una perspectiva metafísica para la cotidianidad .» *Acta Philosophica* 13 (2004): 227-292.
- Descartes, R. *El discurso del método*. Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2018.
- Fukuyama, F. «Transhumanism.» *Foreign Policy* 144 (2004): 42-43.
- Gaos, J. «La caricia.» 53-85. Encuentro, 2010.
- Giubbani, A. G. «Emmanuel Levinas: humanismo del rostro.» *Escritos* 19 (43) (2011): 337-349.
- González, A.M. *Descubrir el nombre*. Granada: Comares, 2021.
- González, A.M. «La dignidad de la persona, presupuesto de la investigación científica. Concepciones de la dignidad.» Cap. 1 de *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, de Jesús Ballesteros y Ángela Aparisi, 17-41. Pamplona: EUNSA, 2004.
- Inciarte, F. «*Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht*». pro manuscrito.
- Jiménez Vargas, J., y A. Polaino Llorente. *Neurofisiología psicológica fundamental*. 3a. Barcelona: Ed. Científico-médica, 1992.
- MacIntyre, A. *The tasks of philosophy: Selected essays*. Vol. 1. Cambridge University Press., 2006.
- Ortega y Gasset, J. «Vitalidad, alma, espíritu.» En *Cuerpo vivido*, 15-52. Encuentro, 2010.
- Palacios, L. E. «El rostro y su anulación.» 99-122. Encuentro, 2010.
- Paladino, M.S. «Transhumanismo.» Editado por Francisco Fernández Labastida y Juan Andrés Mercado. s.f.  
<http://www.philosophica.info/archivo/2021/voces/transhumanismo/Transhumanismo.html>.
- Polo, L. «Sobre el origen del hombre: Hominización y Humanización.» *Rev Med Univ Navarra*, 1994: 41-47.
- Ponz Piedrafita, F. *Neurofisiología*. Madrid: Síntesis, 1989.

Rhonheimer, M. «La Creazione e la legge naturale a fondamento della morale della vita in Giovanni Paolo II.» *Medicina e Morale*, 2007: 905-937.

Spaemann, R. *Lo natural y lo racional: ensayos sobre antropología*. Madrid: Rialp, 1989.

Wrangham, R. *Catching fire: how cooking made us human*. Basic books, 2009.