
La diferencia natural. El transhumanismo y el mito gnóstico de la igualdad

Natural Difference. Transhumanism and the Gnostic Myth of Equality

RECIBIDO: 6 DE FEBRERO DE 2024 / ACEPTADO: 12 DE JUNIO DE 2024

Valentino PELLEGRINO

Universidad Ca' Foscari de Venecia
Venecia, Italia
ID ORCID 0009-0004-7846-5251
valentino.pellegrino@unive.it

Resumen: El ensayo pretende contribuir a los estudios sobre el llamado “gnosticismo moderno”, en primer lugar mostrando cómo esta categoría es aplicable tanto a las ideologías igualitaristas como a la transhumanista. A continuación, el desarrollo del artículo analiza la convergencia de las dos corrientes en el igualitarismo transhumanista, entendido como aquella ideología que pretende superar las “diferencias naturales” entre los seres humanos. Para concluir, se avanzará la tesis de que esta ideología ya está operando en las diversas propuestas contemporáneas para eliminar la diferencia sexual entre hombre y mujer.

Palabras clave: Transhumanismo, Gnosticismo, Igualdad.

Abstract: The essay aims to contribute to studies on so-called “modern gnosticism”, first by showing how this concept is applicable to both the egalitarian and the transhumanist ideology. The development of the article will then analyze the merging of the two movements in transhumanist egalitarianism, understood as that ideology which seeks to overcome “natural differences” between humans. In conclusion, the thesis will be advanced that this ideology is already at work in the various contemporary attempts to eliminate the sexual difference between man and woman.

Keywords: Transhumanism, Gnosticism, Equality.

Cómo citar el artículo: PELLEGRINO, V., «La diferencia natural. El transhumanismo y el mito gnóstico de la igualdad», *Scripta Theologica* 57 (2025) 181-198.
<https://doi.org/10.15581/006.57.1.181-198>

1. INTRODUCCIÓN

A partir de la Revolución Francesa, la igualdad se ha convertido en uno de los valores ineludibles de la cultura occidental. Desde la “igualdad de oportunidades” del liberalismo, pasando por la igualdad de resultados del socialismo, hasta la “discriminación positiva” de las socialdemocracias actuales, todas las ideologías de los últimos siglos han reconocido alguna forma de igualdad humana como condición deseable.

Este artículo tiene dos objetivos. El primero es señalar cómo el deseo de igualdad entre los seres humanos es uno de los varios aspectos que el sentido común contemporáneo comparte con ese antiguo movimiento espiritual conocido como *gnosticismo*. El segundo objetivo de este artículo, y el principal, es sugerir las formas que puede adoptar el culto de la igualdad en la expresión más extrema, y más coherente, del gnosticismo moderno, es decir, el transhumanismo.

La intención general del artículo es, por tanto, idealmente, proseguir y actualizar los análisis realizados por Emanuele Samek Lodovici a finales de la década de 1970, quien llamó la atención sobre la continuidad de principios entre el igualitarismo comunista y el feminista, ambas expresiones de la renovada mentalidad gnóstica que anima la modernidad¹. El transhumanismo se inscribe plenamente en esta línea genealógica, prometiendo ahora llevar los proyectos igualitarios del comunismo y del feminismo a una nueva dimensión, antes sólo soñada: la de la igualdad natural.

2. TRANSHUMANISMO

El transhumanismo es un fenómeno cultural que en los últimos años ha atraído cada vez más la atención de filósofos morales y especialistas en bioética².

¹ Cfr. SAMEK LODOVICI, E., *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Milano: Ares, 1979; SAMEK LODOVICI, E., «El modelo gnóstico como modelo explicativo del feminismo», en ILLANES, J. L. y otros (eds.), *Ética y teología ante la crisis contemporánea: I Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona: Eunsa, 1980, 419-428.

² Para algunos estudios significativos en español sobre el tema, véase la monografía de ESTEBAN DUQUE, R., *Nostalgia de futuro. Transhumanismo y desafíos a la naturaleza humana*, Madrid: Encuentro, 2022; la colección de ensayos de ORTEGA ESQUEMBRE, C. y otros (eds.), *El mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, Granada: Comares, 2015; los artículos de POSTIGO SOLANA, E., «Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana», *Arbor* 195 (2019) a507; y de MONTOYA CAMACHO, J. M. y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., «El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada», *Razón y fe* 287 (2023) 69-94.

Se trata, en resumen, de la ideología que reclama el uso del conocimiento científico y de las innovaciones tecnológicas para mejorar y potenciar las capacidades psicofísicas humanas, con el objetivo último de transformar la propia naturaleza humana tal y como la conocemos³. Los transhumanistas creen posible (y deseable), por ejemplo, incrementar las capacidades computacionales de la mente humana integrando adecuadamente nuestros cerebros con los recientes avances de la tecnología de la información en el campo de la inteligencia artificial: si los ordenadores son capaces de ofrecer un rendimiento intelectual superior al del ser humano común –razonan los transhumanistas–, tanto mejor será transformar el cerebro humano en un ordenador.

El mismo razonamiento se aplica al resto del cuerpo humano. El cuerpo humano parece, a los ojos del transhumanista, defectuoso: nuestros cuerpos son débiles, se enferman, envejecen... y, al final, mueren. Sin embargo, gracias a la ciencia médica, a la biotecnología y a la ingeniería biomédica, es posible –y lo será cada vez más, a medida que avancen estas disciplinas– intervenir para mejorar el cuerpo humano. Estas intervenciones pueden implicar la modificación de nuestra composición genética (eugenesia), la aplicación de prótesis y el desarrollo de nuevas terapias. El objetivo último de este proceso no es sólo la curación de enfermedades y la mejora de nuestro estado general de salud, sino más bien la inversión del proceso de envejecimiento de nuestro organismo y, en última instancia, la anulación de la posibilidad de muerte natural. Es decir, de hecho, la superación de la condición mortal⁴. En este sentido, parece que el transhumanismo ya ha conseguido arraigar con bastante éxito en la mentalidad del hombre común contemporáneo.

Según la perspectiva reduccionista en la que se mueven los autores transhumanistas, pues, la felicidad humana coincide con el placer, que, a su vez, es el producto de ciertos procesos químicos que tienen lugar en el cerebro. Con la correcta estimulación neuronal, o con la administración en las dosis adecuadas de determinadas sustancias químicas, será posible –según los transhumanistas– hacer infaliblemente feliz al ser humano. Será posible, en otras pa-

³ Algunos autores distinguen entre “transhumanismo” y “posthumanismo”. El primer término se refiere a las propuestas que pretenden *transformar* la naturaleza humana, el segundo a aquellas perspectivas que, en cambio, aspiran a una completa superación de nuestra naturaleza. Sin embargo, a efectos de este artículo, los términos pueden considerarse sinónimos.

⁴ A este respecto, véase también LEIDENHAG, M., «Saved through technology: Exploring the soteriology and eschatology of transhumanism», *Religion Compass* 14 (2020) 1-9; y ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, J., «Algunas derivaciones escatológicas del movimiento transhumanista», *Scripta Theologica* 56 (2024) 451-466.

labras, estimular en él la felicidad por medios tecnológicos, independientemente de su condición de vida concreta (es decir, independientemente de sus decisiones personales, sus relaciones humanas, sus creencias religiosas, etc.). También a este respecto, la propuesta transhumanista se abre paso, aunque sutilmente, cada vez más en el sentido común contemporáneo.

Resumiendo, entonces, el transhumanismo representa aquella ideología según la cual, gracias a un uso generalizado de la tecnología, es (o será) posible resolver todos los problemas existenciales de la condición humana, estableciendo aquí y ahora un estado terrenal de bienestar ilimitado que tiene, al menos en sus intenciones, una apariencia paradisíaca. El transhumanismo constituye, en última instancia, una vía técnico-científica hacia la salvación⁵.

3. EL TRANSHUMANISMO COMO NUEVO GNOSTICISMO

Desde los importantes trabajos de Eric Voegelin a mediados del siglo pasado⁶, se ha venido desarrollando una línea interpretativa que identifica en los rasgos característicos de la modernidad (y, en particular, de las ideologías políticas tardomodernas) diversos aspectos del antiguo fenómeno gnóstico. Bajo la categoría histórica de “gnosticismo” se agrupan diversos cultos y sectas que estuvieron difundidos en los primeros siglos de la era cristiana y que estaban unidos por ciertas tendencias distintivas. Entre estas tendencias, la fundamental es el rechazo del límite mundano. Para el gnóstico antiguo, la finitud propia del mundo terrenal y de la condición humana constituía una carga intolerable de la que había que librarse, un mal que había que extirpar de manera radical. El mundo material, por ser limitado, representaba una dimensión intrínsecamente mala. Asimismo, el cuerpo humano –como signo tangible de nuestra finitud– era considerado el responsable de los males del hombre. La antropología gnóstica era fuertemente dualista: el gnóstico se concebía a sí mismo como un espíritu atrapado en un cuerpo, y en un mundo, que le oprimían. El alma era un prisionero, el cuerpo una celda, el mundo una cárcel. El

⁵ Para más información sobre el movimiento transhumanista, consulte la entrada de FARMAN, A., «Transhumanism», en *The Open Encyclopedia of Anthropology* (2023). Para ver cómo presentan su ideología los propios transhumanistas, cfr. MORE, M. y VITA-MORE, N. (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

⁶ Cfr. en particular VOEGELIN, E., *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1952; y VOEGELIN, E., *Science, Politics, and Gnosticism*, Chicago: Regnery, 1968.

objetivo del antiguo gnóstico era, pues, su propia liberación de esta condición opresiva; es decir, la salvación de este mundo. Esta salvación consistía, para el gnóstico, en su propia “divinización”, es decir, su retorno a una supuesta dimensión divina original, de la que creía haber sido apartado tras la “caída” de su espíritu en el mundo material. El camino hacia la divinización le era señalado por un conocimiento salvífico de carácter esotérico, es decir, la *gnosis* (de la que toma su nombre todo el movimiento)⁷.

Ahora bien, dando por válida la interpretación de Voegelin, el principal motor de los movimientos revolucionarios tardomodernos (desde la Revolución Francesa hasta el comunismo) es precisamente el rechazo de la imperfección mundana. El revolucionario moderno, al igual que el antiguo gnóstico, no tolera vivir en una realidad que considera imperfecta, defectuosa. Sin embargo, situándose en una perspectiva ahora secularizada y, por tanto, immanentista, el revolucionario moderno elabora una nueva vía de salvación del mundo: ya no el ascenso a una dimensión inmaterial trascendente, sino la realización –en el mundo de aquí abajo– de un estado de cosas ideal, perfecto. La construcción de la utopía. El revolucionario moderno, por tanto, no sería otra cosa que un gnóstico secularizado; tanto que, para referirse a los movimientos políticos que caracterizan la modernidad tardía, se puede hablar de “gnosticismo moderno”.

El ya mencionado Samek Lodovici –uno de los intérpretes más brillantes de esta propuesta hermenéutica– resume así la analogía entre las dos formas de gnosticismo:

«El gnosticismo antiguo hace ateo el *mundo de aquí* en nombre de la trascendencia; el moderno, desvaloriza el *mundo presente* en nombre de un “eón” futuro absolutamente nuevo; el primero se ocupa de las reglas para

⁷ Un análisis más detallado de los principios fundamentales de la mentalidad gnóstica se desarrolla en PELLEGRINO, V., «Gnosticismo y finitud. La ontología del mal entre “ausencia” y “privación”», *SCIO. Revista de Filosofía* 24 (2023) 77-96. La fuente indirecta clásica sobre las doctrinas gnósticas es la obra de Ireneo (cfr. IRENEO DE LYON, *Contra las Herejías I*, edición crítica preparada por J. J. Ayán Calvo y otros, Madrid: Ciudad Nueva, 2022). Como fuente directa, véanse los textos contenidos en los manuscritos de Nag Hammadi, recogidos en PINERO, A. y otros (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, 5ª ed., Madrid: Trotta, 2018; ID. (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, II: Evangelios. Hechos. Cartas*, 5ª ed., Madrid: Trotta, 2016; ID. (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, III: Apocalipsis y otros escritos*, 3ª ed., Madrid: Trotta, 2016. Para una introducción a los textos de Nag Hammadi, cfr. DENZEY LEWIS, N., *Introduction to “Gnosticism”*. *Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

liberar el alma del mundo terreno, el segundo, de las reglas para liberar al hombre del mundo presente y aún más, da las reglas para la construcción de un mundo absolutamente perfecto, totalmente compensante»⁸.

El gnóstico moderno busca la realización de sus proyectos en la esfera política, ya que la política se le presenta como el plano que ofrece el mayor poder de intervención correctora sobre la realidad, dado el objetivo de modelar el mundo según sus criterios personales e ideales de perfección. Queda, sin embargo, fuera del horizonte del revolucionario (ya sea jacobino o comunista) intervenir directamente en la *naturaleza*, es decir, en el plano ontológico de la realidad. Por “naturaleza” entendemos «aquél aspecto por el cual nosotros no nos hacemos, sino *nacemos* así (*naturaleza* viene de “*nascor*”); es, pues, ese aspecto de nuestro ser que no está a nuestra disposición, que no logramos reconstruir como quisiéramos y que, para bien o para mal, debemos tener en cuenta»⁹.

Sin embargo, una de las implicaciones esenciales del rechazo gnóstico del límite era, en el gnosticismo antiguo, precisamente el rechazo de la naturaleza como realidad dada. El malestar del gnóstico con el mundo es un malestar ontológico, no meramente sociológico; el gnóstico, por tanto, no puede quedar satisfecho con la mera realización de unas condiciones políticas que él juzga mejores. Para encontrar una respuesta satisfactoria a su malestar existencial, necesita intervenir en la realidad a un nivel más profundo que el sociopolítico. La utopía no es suficiente.

Y es en este punto en que el gnosticismo moderno se une al transhumanismo. Este último, como hemos visto, contempla la posibilidad de intervenir en el nivel mismo de la naturaleza, concretamente en la naturaleza *humana*. Se trata del complemento ideal de las ambiciones del gnóstico moderno. El transhumanismo, en otras palabras, no es más que la segunda etapa de este gnosticismo revolucionario moderno: el jacobino y el comunista intentaron liberar al hombre de la imperfección de la realidad social (fracasando), el transhumanista quiere ahora liberar al hombre de la imperfección de la realidad natural.

Las correspondencias entre el transhumanismo y el gnosticismo son tan evidentes que ya han sido señaladas por varios autores¹⁰. El primer elemento

⁸ SAMEK LODOVICI, E., «El modelo gnóstico como modelo explicativo del feminismo», 419.

⁹ *Ibid.*, 425.

¹⁰ Entre otros, se pueden citar Antonio Allegra (cfr. ALLEGRA, A., *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Napoli-Salerno: Orthotes, 2017, 81-99 [“Tecnognosi. Transumanesimo come religione”]); ALLEGRA, A., «Trasformazione e perfezione. Temi gnostici nel postumanesimo», en

de continuidad es el objetivo antes mencionado de superar la finitud de la condición humana, que no es otra cosa que el rechazo de la naturaleza dada al hombre. Un segundo elemento, en cambio, marca tanto la continuidad como la novedad del transhumanismo con respecto al gnosticismo antiguo, y se refiere al *medio* utilizado para alcanzar el objetivo final. Se ha dicho antes que, en el gnosticismo antiguo, el medio para lograr la salvación de este mundo era un conocimiento esotérico, la gnosis. En el transhumanismo, bien mirado, el papel de la gnosis lo ocupa propiamente el conocimiento técnico-científico, con particular referencia a sus aplicaciones en el campo médico. Escribe Samek Lodovici:

«En esta petición a la ciencia médica para que garantice el mensaje gnóstico, es decir, la inexistencia de una naturaleza dada, se puede entrever el elemento peculiar del gnosticismo moderno, que ha abandonado la mitología especulativa, onírica, poética de los gnósticos antiguos (...) para asumir el camino positivo de la ciencia. Pero no deben engañarnos las apariencias: no nos encontramos ante un correcto uso de la ciencia, como si se hicieran preguntas a la ciencia clínica y médica y escucháramos la respuesta válida en el ámbito limitado y preciso de su campo. La imita-

DE ANNA, G. [ed.], *L'origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo medito*, Milano: Ares, 2015, 151-168); Luca Grion (cfr. GRION, L., «Postumanesimo: un neognosticismo?», *Hermeneutica* [2012] 333-352; GRION, L., «Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena», *Acta Philosophica* 26 [2017] 285-306); Thomas Fuchs (cfr. FUCHS, T., *In Defense of the Human Being. Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 2021, 75-76 [“Transhumanism as Neo-Gnosticism”]); y Dominique Lecourt, según el cual en los discursos de los transhumanistas se detecta un tono «innegablemente gnóstico» (LECCOURT, D., *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003, 12, traducción mía). No es de la misma opinión Stanislas Deprez, para quien esta yuxtaposición entre gnosticismo y transhumanismo no estaría del todo bien fundada (cfr. DEPREZ, S., «Le transhumanisme est-il une gnose?», *Revue d'éthique et de théologie morale* 302 [2019/2] 29-41). La razón principal de la posición de Deprez es que, mientras que el gnosticismo se basaba en una ontología y una antropología fuertemente dualistas (materia-espíritu, cuerpo-alma), el transhumanismo es fundamentalmente materialista y, por tanto, monista; por su parte, Deprez propone en cambio asemejar el transhumanismo al milenarismo joaquínista. Sin embargo, cabe hacer dos observaciones sobre la tesis de Deprez. La primera es que la constatación de una diferencia entre gnosticismo y transhumanismo (dualismo frente a monismo) impide una identidad perfecta entre los dos movimientos, pero deja abierta la hipótesis de una fuerte analogía. La segunda es que, según Voegelin, es precisamente el joaquínismo que representa la primera forma de gnosticismo moderno (cfr. VOEGELIN, E., *The New Science of Politics*, 110-117); en consecuencia, desde una perspectiva voegeliniana, la yuxtaposición que hace Deprez del transhumanismo con el joaquínismo acaba de hecho confirmando, aunque indirectamente, la yuxtaposición del transhumanismo con el gnosticismo.

ción y el uso del dato positivo científico son sólo formales y exteriores. La ciencia positiva está siempre bajo el control y al servicio del mito gnóstico; lo que cuenta, por encima de todo, es el saber profético y operativo de la gnosis, y la ciencia de los científicos no es más que un simple momento»¹¹.

La filiación del transhumanismo con el fenómeno gnóstico es, pues, constatable tanto en el objetivo común (la liberación del hombre de su condición natural de finitud) como en el medio empleado (un conocimiento salvífico cuyo uso correcto es prerrogativa de un número limitado de iniciados). Incluso puede argumentarse, de hecho, que es precisamente en el transhumanismo donde se manifiesta de la forma más coherente y autoconsciente la versión moderna de ese «prometeísmo gnóstico que rompe todo ligamen con lo real, porque lo real es malo»¹².

4. GNOSTICISMO E IGUALDAD

Como ya se ha subrayado varias veces, el elemento distintivo del gnosticismo es el rechazo del límite. Este rechazo implica, lógicamente, el rechazo de la propia identidad personal (esto es, de la propia naturaleza individual): mi identidad, en efecto, establece a la vez lo que soy y, al mismo tiempo, lo que *no* soy (y no puedo ser). En cierto sentido, pues, mi identidad es también la marca de mi finitud, el garante de mi límite ontológico.

Al establecer lo que *no* soy, pues, la identidad también se caracteriza siempre como una *diferencia* (entre yo y no-yo). El rechazo del límite, que implica el rechazo de la identidad personal, implica también –en consecuencia– el re-

¹¹ SAMEK LODOVICI, E., «El modelo gnóstico como modelo explicativo del feminismo», 426-427. El autor prosigue así: «En este rechazo del uso *solo* científico de la ciencia, aparece el carácter visionario, ideológico y místico del nuevo gnosticismo, que puede parecer invencible solo por el hecho de que juegue simultáneamente en dos tableros: el de los resultados, y el del mensaje utópico, de la dilatación del corazón, de las declaraciones revolucionarias de una posible redención total de la finitud. Cuando es rebatida en un tablero aparecerá en el otro, como arma de reserva. Para derrotarla basta demostrar que delante de nosotros no hay otra cosa que una ciencia corrompida por los gnósticos o un gnosticismo que se disfraza con ropaje científico» (427). Se ha considerado oportuno citar casi íntegramente estas páginas de Samek Lodovici porque, a pesar de que originalmente se refieren al feminismo de los años sesenta y setenta, son totalmente instructivas y pertinentes incluso cuando se refieren al transhumanismo. El parentesco entre el transhumanismo y el feminismo, al que se alude aquí, será el tema de las conclusiones de este artículo.

¹² *Ibid.*, 426.

chazo de las diferencias. Y no debe extrañar, por tanto, que otro aspecto característico del gnosticismo (tanto antiguo como moderno) sea precisamente la tensión hacia *la igualdad como fin*¹³. El propio término “des-igualdades”, utilizado por los igualitaristas para referirse a las diferencias, presupone de hecho la igualdad como condición normal, cuando por el contrario la realidad –y especialmente la realidad humana– se nos presenta siempre caracterizada, sobre todo, por las diferencias¹⁴. Pero de esto, hablaremos más adelante.

En lo que respecta a la línea jacobino-comunista del gnosticismo moderno, insistir en la centralidad de la igualdad como objetivo de la revolución es incluso superfluo. Como señala Samek Lodovici, «la justificación más importante que se encuentra en los escritos de los revolucionarios (...) consiste en la afirmación de que con el derrocamiento del orden existente se logrará una *igualdad* nunca antes realizada»¹⁵. Ahora se tratará de investigar si esta búsqueda de la igualdad social no implica «un rechazo más profundo de la diferencia (y, consecuentemente, un deseo más profundo de unidad) que el de la diferencia social inmediatamente visible»¹⁶. La hipótesis que queremos formular sigue el esquema esbozado anteriormente: el intento del revolucionario de lograr una perfecta igualdad social en el orden político oculta en realidad un rechazo de las diferencias en el nivel ontológico.

A este respecto, Samek Lodovici señala en primer lugar la posibilidad de explicar el deseo de igualdad en un nivel intermedio entre el sociopolítico y el ontológico, es decir, el nivel psicológico:

«Es mérito de Sigmund Freud haber formulado esta frase: “el comunismo no surge de la avidez por los bienes terrenales, sino del miedo a ser amado menos que los demás”. Cualquier *diferencia*, en otras palabras, es signo de una posible amabilidad que puede hacer que se prefiera a otros antes que a mí, y ésta es la razón por la que el revolucionario auténtico persigue una perfecta igualdad»¹⁷.

¹³ “La igualdad como fin” (“L’uguaglianza come fine”) es el título del quinto capítulo de SAMEK LODOVICI, E., *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea* (135-157).

¹⁴ Sobre la relación entre la igualdad y las diferencias entre los hombres, cabe destacar las oportunas observaciones de NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell, 2001, 213-227 (“Natural Assets and Arbitrariness”). Cfr. también POSSENTI, V., *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Milano: Massimo, 1983, 232-245 (“Égalité”).

¹⁵ SAMEK LODOVICI, E., *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, 137-138. A partir de aquí, todas las traducciones desde el italiano son mías.

¹⁶ *Ibid.*, 138.

¹⁷ *Ibid.*, 154.

La igualdad, esto es, representaría según este punto de vista una respuesta compensatoria a la falta de autoestima del revolucionario. Se trata de una explicación plausible, pero aún incompleta. De hecho, como reconoce nuestro autor, sólo puede servir como solución introductoria:

«Esta incapacidad para soportar que los demás sean mejores que nosotros, (...) incapacidad que explica, al decir de Freud, la fuerte tensión igualitarista del revolucionario, nos introduce, en nuestra opinión, en una explicación más profunda que la ofrecida por el análisis psicológico. Una explicación especulativa. En ese deseo de igualdad, o sea, retorna el antiguo y nunca aplacado rechazo gnóstico de la condición finita, una condición de tensión porque el yo singular, efecto de la caída al origen, no puede por necesidad ser el todo y aborrece desde su condición de fragmento»¹⁸.

El sueño del antiguo gnóstico de ser “reabsorbido” en Dios implica tanto el deseo de convertirse en Dios como el de dejar de ser sí mismo. El rechazo del límite, en otras palabras, se traduce tanto en la tensión hacia el infinito como hacia la autoanulación (ya que este último aspecto está lógicamente implicado en el primero). Pues si un ente finito deja de ser finito, también deja de ser *simpliciter*. Ahora bien, cuando el primer aspecto (la divinización) no es directamente realizable, entonces el gnóstico recurre al segundo. Y la igualdad, es decir la indistinción, es exactamente la vía a través de la cual alcanzar –aunque, como es inevitable, de forma sucedánea– su propia autoanulación. Cuanto más soy igual a los demás, de hecho, tanto menos soy yo mismo (puesto que, como ya se ha señalado, mi identidad consiste en la diferencia del otro de mí). Llegado cierto punto, cuando su identidad personal está suficientemente diluida, el gnóstico puede finalmente identificarse ya no con un fragmento, sino con el todo.

5. TRANSHUMANISMO Y DIFERENCIA NATURAL

Una de las principales críticas que se han hecho al transhumanismo se refiere al riesgo de crear nuevas formas de desigualdad social, concretamente entre quienes tendrán acceso a las tecnologías “potenciadoras” y quienes queda-

¹⁸ *Ibid.*, 155.

rán excluidos de ellas¹⁹. Por supuesto, los transhumanistas no han tardado en asegurar que este riesgo es infundado²⁰. Es más, algunos de ellos incluso han empezado a utilizar la igualdad como argumento a favor del transhumanismo²¹.

A la luz de la matriz gnóstica del transhumanismo y de la tendencia igualitarista inherente al gnosticismo, el advenimiento de un “igualitarismo transhumanista” es, a juicio de quien escribe, totalmente consecuente. Esta perspectiva, que intentaremos esbozar aquí, ya está prefigurada por Samek Lodovici, quien señala cómo los proyectos igualitarios, si se llevan hasta sus consecuencias lógicas, deben proceder necesariamente «*primero* mediante la abolición de las diferencias producidas por la propiedad, *después*, inevitablemente, con la abolición de las diferencias establecidas por la existencia de valores culturales diferentes, *finalmente* con la supresión, en el límite, de todas las diferencias exteriores, desde el vestido hasta, si es posible (como ironizó L. P. Hartley en su novela), las diferencias constituidas por un atractivo físico diferente»²². La cita a Leslie Poles Hartley se refiere a *Facial Justice*, una novela distópica en la que «se habla de un centro de estandarización facial donde las chicas hermosas, en homenaje al dogma de la igualdad, se someten a una operación que las reduce al nivel de la fealdad general»²³. Ahora, lo que en los años setenta podía parecer poco más que una caricatura satírica –es decir, el proyecto de ampliar la búsqueda de la igualdad para incluir las “desigualdades corporales”– se convierte hoy, a la luz del transhumanismo, en una vía practicable.

De esto se dio cuenta Antonio Allegra²⁴, que señala cómo el transhumanismo puede abrir el camino a la «*fundación* de una igualdad hasta ahora in-

¹⁹ El proponente más conocido de esta crítica es sin duda Francis Fukuyama, según el cual «la primera víctima del transhumanismo podría ser la igualdad» (FUKUYAMA, F., «Transhumanism», *Foreign Policy* 144 [2004] 42-43, 42, traducción mía). La tesis también es compartida por ALF-SVÄG, K., «Transhumanism, Truth and Equality: Does the Transhumanist Vision Make Sense?», *Theofilos* 7 (2015) 256-267.

²⁰ Cfr. por ejemplo WILSON, J., «Transhumanism and moral equality», *Bioethics* 21 (2007) 419-425; y PÉREZ TRIVIÑO, J. L., «Equality of Access to Enhancement Technology in a Posthumanist Society», *Dilemata* 7 (2015) 53-63.

²¹ Me refiero especialmente a Julian Savulescu, según el cual «la equidad y la justicia requieren la potenciación» (SAVULESCU, J., «Justice, Fairness, and Enhancement», *Annals of the New York Academy of Sciences* 1093 [2006] 321-338, 336, traducción mía). En la misma línea que Savulescu se sitúan también GIUBILINI, A. y MINERVA, F., «Enhancing Equality», *Journal of Medicine and Philosophy* 44 (2019) 335-354.

²² SAMEK LODOVICI, E., *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, 154-155.

²³ *Ibid.*, 155, nota 21.

²⁴ Cfr. ALLEGRA, A., *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, 49-52 (“Ancora natura: eguaglianza e potenziamento”).

concebible incluso para el demócrata más ardiente»²⁵. Un nivel de igualdad que ahora se acepta universalmente como sacrosanto (no sólo por los igualitaristas profesos, sino también por los liberales) es la llamada “igualdad de oportunidades”, según la cual todos deberían tener garantizadas las mismas posibilidades de realizar sus objetivos de vida. Nadie, esto es, debería verse excluido a priori de ciertas opciones de autorrealización que están al alcance de otra persona. Ahora bien, incluso si esta igualdad se realizase realmente en el plano político –es decir, eliminando todos los obstáculos socioeconómicos a la perfecta paridad de oportunidades²⁶–, seguiría existiendo, mirándolo bien, un enorme impedimento para la plena realización de esta condición igualitaria: la diferencia en las dotaciones naturales. En la medida en que las personas nazcan con dotaciones genéticas diferentes, sus oportunidades nunca podrán ser verdaderamente iguales. Desde este punto de vista, por tanto, la naturaleza aparece como «*unfair*», por utilizar la definición de Allegra²⁷. Desde la perspectiva de la igualdad de oportunidades, es decir, «es intolerable el mero hecho de que los hombres sean diferentes en algún aspecto altamente apreciado (como la inteligencia, o la belleza, o las capacidades atléticas)»²⁸. La aceptación generalizada de la igualdad de oportunidades como un derecho humano (hija de la Revolución Francesa) ha puesto ahora el listón demasiado alto:

«El reconocimiento de la igual dignidad ya no es suficiente. La operación de nivelación adquiere una legitimidad moral que depende del hecho de que la igualdad, al menos de las condiciones de partida, se ha convertido en un absoluto, por lo que no actuar en consecuencia es una falta moral»²⁹.

Por lo tanto, los transhumanistas tienen buen juego en este punto al utilizar el argumento de la *fairness* para avanzar propuestas eugenésicas destinadas a mejorar las capacidades humanas, con vistas a una mayor igualdad de condiciones de partida. ¿Por qué sólo una extrema minoría de seres humanos, dotados genéticamente de capacidades atléticas extraordinarias, puede aspirar a correr los 100 metros lisos en menos de 10 segundos? ¿Por qué sólo unos

²⁵ *Ibid.*, 50.

²⁶ Y esto implicaría, lógicamente, también la supresión de todos los vínculos de los sujetos con las dos principales fuentes de “desigualdad de oportunidades” a nivel socioeconómico: la familia de origen y el lugar de nacimiento.

²⁷ Cfr. *ibid.*, 49.

²⁸ *Ibid.*, 50.

²⁹ *Ibid.*

pocos individuos, dotados por naturaleza de una elevada inteligencia lógico-matemática, pueden aspirar a ser físicos teóricos? ¿Por qué no deberían extenderse estas mismas oportunidades a todos los miembros de la especie humana? Este es el argumento transhumanista³⁰.

Esta disposición hacia las diferencias naturales refuerza la convicción de que detrás del transhumanismo hay algo más que una simple visión naturalista del universo. Como señala Allegra, de hecho, «resulta extraño hablar de injusticia con respecto a una situación en la que, *dado el contexto naturalista*, no existe un sujeto que predetermine la dotación de los que van a nacer (como, aunque abierto a discusión, puede argumentarse que ocurre desde una perspectiva teísta)»³¹. En la perspectiva naturalista, efectivamente, «por definición, la naturaleza es ciega (el relojero ciego, precisamente). La situación puede considerarse similar a lo que ocurre en las loterías: no es casual que se hable de lotería genética. Ahora bien, una lotería no se considera injusta en la medida en que es arbitraria, de hecho es justa precisamente en la medida en que es arbitraria»³². Desde una perspectiva naturalista, por tanto, las diferencias naturales deberían ser moralmente neutras y, así, aceptadas pacíficamente. Sólo en una perspectiva gnóstica –que, como se ha discutido, conlleva una concepción moralmente negativa de la naturaleza– las diferencias naturales pueden aparecer como algo que hay que combatir³³.

³⁰ El tema tratado aquí también se aborda en COECKELBERGH, M., *Human Being @ Risk. Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Dordrecht: Springer, 2013, 158-168 (“Towards a Fair Distribution of Genes or Vulnerability?”). Cfr. también BERTOLINI, A., «Governare il potenziamento umano attraverso i principi di dignità e uguaglianza. Appunti per un quadro teorico-dogmatico di riferimento», *Politica del diritto* 3 (2022) 435-462: «La igualdad en sentido sustantivo podría encontrar en la manipulación del cuerpo –especialmente a nivel genético– una oportunidad única, que también podría dar lugar a escenarios bastante distópicos e inquietantes. De hecho, se ha argumentado en la doctrina que –según una perspectiva rawlsiana– la manipulación genética podría permitir decidir, tras un velo de ignorancia, cómo deben distribuirse los genes y, por tanto, las capacidades, asegurando así una absoluta igualdad inicial entre los ciudadanos, erradicando las desigualdades naturales propias de la actual lotería genética» (453).

³¹ ALLEGRA, A., *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, 50.

³² *Ibid.*

³³ En la perspectiva teísta, a la que alude Allegra, habría que llegar en cambio a una concepción moralmente positiva de la naturaleza (como obra de la voluntad inteligente del Creador). De esta concepción se deriva, por coherencia, la convicción de que las diferencias naturales no son de ningún modo algo contra lo que luchar, pero ni siquiera algo que meramente tolerar. Como expresión de la voluntad de Dios, deberían ser –lógicamente hablando– algo a conservar y proteger. El vínculo entre la metafísica teísta y una visión aristocrática (o, lo que es lo mismo, anti-igualitaria) de la sociedad, que surgió históricamente sobre todo en el periodo de la Restauración, puede por tanto no ser accidental. Pero ésta, me doy cuenta, es una tesis lo bastante

Obsérvese, por último, que en esta última perspectiva –en la que, es decir, la igualdad se considera un valor en sí mismo– «debería ser exactamente lo mismo alcanzarla reduciendo las dotaciones de todos al mismo nivel, en lugar de aumentarlas»³⁴. La nivelación, de hecho, no tiene que producirse necesariamente hacia arriba, sino que también puede tener lugar hacia abajo. Por inverosímil que sea, también se podría proponer «una fairness conseguida reduciendo la inteligencia de todos al mismo nivel, o transformando a todos con las mismas deformidades»³⁵ (como, por otra parte, se contemplaba en la mencionada *Facial Justice* de Hartley). Aunque éste nunca es el objetivo declarado de los transhumanistas, hay que tener en cuenta que –históricamente– el único tipo de igualdad que los precursores comunistas del transhumanismo se acercaron a conseguir es precisamente una igualdad hacia abajo, es decir, *el igual reparto de la miseria* (por utilizar una definición atribuida a Winston Churchill).

6. CONCLUSIÓN: LA DIFERENCIA SEXUAL

Por mucho que los proyectos transhumanistas para superar las diferencias naturales tengan todavía un vago semblante de ciencia ficción, es difícil negar que el intento de superar –ya no sólo a nivel social, sino ahora también a nivel físico– al menos *una* diferencia natural (de hecho, la diferencia natural por excelencia) ha alcanzado ya un alto grado de avance en la sociedad occidental actual. Me refiero al insistente esfuerzo por negar, y eliminar, la diferencia sexual entre el hombre y la mujer³⁶.

El mito de la androginia, es decir, de la indistinción original entre masculino y femenino en los seres humanos, es también un elemento típico del gnosticismo histórico³⁷. Para los gnósticos antiguos, el estado original, ante-

exigente para que se requiera un desarrollo por derecho propio, que está claramente fuera del alcance de este artículo.

³⁴ *Ibid.*, 52.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Sobre la superación de la diferencia sexual, se pueden recordar las ya clásicas (y a veces delirantes) propuestas contenidas en HARAWAY, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1995 (en particular el sexto capítulo: “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, 251-311). Sobre el tema más general de la sexualidad en la perspectiva transhumanista, cabe destacar la monografía de HAUSKELLER, M., *Sex and the Posthuman Condition*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014. Recientemente, una comparación entre el transhumanismo y la ideología de género se ha desarrollado en MARTÍNEZ GUIASOLA, J. M. y GONZÁLEZ MELADO, F. J., «El cuerpo como problema: ideología de género y transhumanismo», *Scripta Theologica* 56 (2024) 409-449.

³⁷ Cfr. SAMEK LODOVICI, E., *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, 157.

rior a la “caída” en este mundo, es un estado «de una perfecta unidad (Koinonía) e igualdad (isótes). En este estado los hombres no se diferencian unos de otros, ni por características extrínsecas (por ejemplo la propiedad de ciertos bienes), ni por propiedades físicas o intelectuales»³⁸. Esta indistinción entre los seres humanos incluye también su género sexual: según el testimonio de los Padres de la Iglesia, los gnósticos del siglo II insistían en la intercambiabilidad de lo masculino y lo femenino. Incluso el matrimonio, como institución fundada en la diferencia y la complementariedad entre los sexos, era considerado por los gnósticos nada más que una corrupción artificial de la justicia original como igualdad absoluta (y declaraban lo mismo –conviene subrayarlo– sobre la propiedad privada)³⁹. El gnóstico Epífanes, hijo de Carpócrates, sostiene que en el estadio original «tampoco la generación tiene una ley escrita: procrean y generan todos igualmente, teniendo de modo connatural la similitud gracias a la justicia»⁴⁰.

Tanto las antiguas posiciones gnósticas ahora mencionadas, como las de los movimientos de “liberación sexual” de los últimos 60 años, están alimentadas por «una declaración de igualdad hombre-mujer llevada a sus consecuencias más extremas, es decir, hasta el punto de negar la existencia de una naturaleza no solo en general, sino de una naturaleza específicamente diferenciada del hombre y de la mujer»⁴¹. En estas perspectivas, «no se afirma sólo a través de la *isótes* una igualdad de dignidad de la mujer en su relación con el hombre y viceversa, ni tan solo una igualdad formal jurídica entre ambos frente a la ley, sino una igualdad estructural que anula toda diversidad»⁴².

Concluamos ahora esta última ronda de reflexiones señalando simplemente que el estadio final soñado por los antiguos gnósticos, «donde superada toda diferencia polar, los dos sexos serán iguales, de tal modo que no serán más dos (por lo tanto tampoco diversos numéricamente) sino uno solo»⁴³, aparece hoy, a la luz de los avances de la ciencia biomédica –y de las posiciones cada vez más extremas adoptadas por los movimientos que se oponen a las diferencias de género– como una condición técnicamente factible (y políticamente aceptable).

³⁸ SAMEK LODOVICI, E., «El modelo gnóstico como modelo explicativo del feminismo», 419-420.

³⁹ Cfr. *ibid.*, 420-421.

⁴⁰ Cit. en SAMEK LODOVICI, E., «El modelo gnóstico como modelo explicativo del feminismo», 420.

⁴¹ *Ibid.*, 422.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

Bibliografía

- ALFSVÅG, K., «Transhumanism, Truth and Equality: Does the Transhumanist Vision Make Sense?», *Theofilos* 7 (2015) 256-267.
- ALLEGRA, A., «Trasformazione e perfezione. Temi gnostici nel postumanesimo», en DE ANNA, G. (ed.), *L'origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo inedito*, Milano: Ares, 2015, 151-168.
- ALLEGRA, A., *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Napoli-Salerno: Orthotes, 2017.
- ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, J., «Algunas derivaciones escatológicas del movimiento transhumanista», *Scripta Theologica* 56 (2024) 451-466. DOI: 10.15581/006.56.2.451-466.
- BERTOLINI, A., «Governare il potenziamento umano attraverso i principi di dignità e uguaglianza. Appunti per un quadro teorico-dogmatico di riferimento», *Politica del diritto* 3 (2022) 435-462. DOI: 10.1437/105015.
- COECKELBERGH, M., *Human Being @ Risk. Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Dordrecht: Springer, 2013.
- DENZEY LEWIS, N., *Introduction to "Gnosticism". Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DEPREZ, S., «Le transhumanisme est-il une gnose?», *Revue d'éthique et de théologie morale* 302 (2019/2) 29-41. DOI: 10.3917/retm.303.0029.
- ESTEBAN DUQUE, R., *Nostalgia de futuro. Transhumanismo y desafíos a la naturaleza humana*, Madrid: Encuentro, 2022.
- FARMAN, A., «Transhumanism», en *The Open Encyclopedia of Anthropology* (2023). DOI: 10.29164/22transhumanism.
- FUCHS, T., *In Defense of the Human Being. Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 2021.
- FUKUYAMA, F., «Transhumanism», *Foreign Policy* 144 (2004) 42-43. DOI: 10.2307/4152980.
- GIUBILINI, A. y MINERVA, F., «Enhancing Equality», *Journal of Medicine and Philosophy* 44 (2019) 335-354. DOI: 10.1093/jmp/jhz002.
- GRION, L., «Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena», *Acta Philosophica* 26 (2017) 285-306.
- GRION, L., «Postumanesimo: un neognosticismo?», *Hermeneutica* (2012) 333-352.

- HARAWAY, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1995.
- HAUSKELLER, M., *Sex and the Posthuman Condition*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- IRENEO DE LYON, *Contra las Herejías I*, edición crítica preparada por J. J. Ayán Calvo y otros, Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- LECOURT, D., *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- LEIDENHAG, M., «Saved through technology: Exploring the soteriology and eschatology of transhumanism», *Religion Compass* 14 (2020) 1-9. DOI: 10.1111/rec3.12377.
- MARTÍNEZ GUIASOLA, J. M. y GONZÁLEZ MELADO, F. J., «El cuerpo como problema: ideología de género y transhumanismo», *Scripta Theologica* 56 (2024) 409-449. DOI: 10.15581/006.56.2.409-449.
- MONTOYA CAMACHO, J. M. y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., «El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada», *Razón y fe* 287 (2023) 69-94. DOI: 10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.005.
- MORE, M. y VITA-MORE, N. (eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell, 2001.
- ORTEGA ESQUEMBRE, C. y otros (eds.), *El mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, Granada: Comares, 2015.
- PELLEGRINO, V., «Gnosticismo y finitud. La ontología del mal entre “ausencia” y “privación”», *SCIO. Revista de Filosofía* 24 (2023) 77-96. DOI: 10.46583/scio_2023.24.1118.
- PÉREZ TRIVIÑO, J. L., «Equality of Access to Enhancement Technology in a Posthumanist Society», *Dilemata* 7 (2015) 53-63.
- PIÑERO, A. y otros (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, 5ª ed., Madrid: Trotta, 2018.
- PIÑERO, A. y otros (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, II: Evangelios. Hechos. Cartas*, 5ª ed., Madrid: Trotta, 2016.
- PIÑERO, A. y otros (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, III: Apocalipsis y otros escritos*, 3ª ed., Madrid: Trotta, 2016.

- POSSENTI, V., *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Milano: Massimo, 1983.
- POSTIGO SOLANA, E., «Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana», *Arbor* 195 (2019) a507. DOI: 10.3989/arbor.2019.792n2008.
- SAMEK LODOVICI, E., «El modelo gnóstico como modelo explicativo del feminismo», en ILLANES, J. L. y otros (eds.), *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona: Eunsa, 1980, 419-428.
- SAMEK LODOVICI, E., *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Milano: Ares, 1979.
- SAVULESCU, J., «Justice, Fairness, and Enhancement», *Annals of the New York Academy of Sciences* 1093 (2006) 321-338. DOI: 10.1196/annals.1382.021.
- VOEGELIN, E., *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- VOEGELIN, E., *Science, Politics, and Gnosticism*, Chicago: Regnery, 1968.
- WILSON, J., «Transhumanism and moral equality», *Bioethics* 21 (2007) 419-425. DOI: 10.1111/j.1467-8519.2007.00579.x.

BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

