

DEL TRANSHUMANISMO AL TRASUMANAR: DANTE Y LA RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA

RAFAEL MONTERDE FERRANDO
Universidad Católica de Ávila

RESUMEN: El objeto del presente artículo es el estudio y comparación del *transhumanismo* de Julian Huxley y del *trasumanar* de Dante Alighieri. Aunque sean autores separados en el tiempo, están conectados por el hecho de que el *trasumanar* de Dante inspiró la formulación de la palabra con la que Huxley definió su filosofía, el transhumanismo. De este modo, se recorre a lo largo del artículo el pensamiento de Dante hasta llegar, después, al de Huxley con el objetivo de compararlos y comprobar el alcance antropológico de ambas propuestas filosóficas.

PALABRAS CLAVE: Dante Alighieri; trasumanar; Julian Huxley; transhumanismo.

From the transhumanism to the trasumanar. Dante and the recuperation of Philosophy

ABSTRACT: The object of this article is the study and comparison of the *transhumanism* of Julian Huxley and the *trasumanar* of Dante Alighieri. Although they are authors separated in time, they are connected by the fact that Dante's *trasumanar* inspired the formulation of the word with which Huxley defined his philosophy, transhumanism. In this way, Dante's thought is traversed throughout the article until we reach, later, that of Huxley with the aim of comparing them and verifying the anthropological scope of both philosophical proposals.

KEY WORDS: Dante Alighieri; Trasumanar; Julian Huxley; Transhumanism.

INTRODUCCIÓN

En este artículo nos proponemos hacer un análisis del pensamiento de Dante Alighieri y de Julian Huxley, padre del transhumanismo occidental, con la intención de compararlos y comprender, de alguna manera, el alcance antropológico de ambos pensadores. Tal propósito puede llevarnos a hacer la siguiente pregunta: ¿tiene, acaso, el biólogo británico alguna relación con el poeta florentino? La respuesta, como se puede suponer, va a ser afirmativa, pues la obra de Dante Alighieri, además de estar relacionada etimológicamente con la palabra *transhumanismo*, al inspirarse la última en el neologismo acuñado por Dante en la *Comedia* —*trasumanar*—, contiene una cosmovisión compartida, en cierto modo, por Julian Huxley.

La razón es la siguiente: la formulación del pensamiento transhumanista tuvo parte de su inspiración en la obra del poeta que estuvo enamorado de su *Beatrice*, símbolo de aquella sabiduría que eleva a la humanidad más allá de su naturaleza terrena hasta las esferas de la vida divina. Esa formulación la llevó a cabo Julian Huxley, quien, siendo heredero del pensamiento evolucionista de Charles Darwin, encontró en la eugenesia de Francis Galton el camino para purificar a la humanidad y llevarla a su plenitud histórico-evolutiva. Pero también encontró en el mundo humanístico la inspiración para ofrecer a la humanidad una imagen completa del futuro que auguraba con su imaginación.

El biólogo británico quiso realizar una síntesis entre las ciencias y las humanidades para lograr el encuentro entre las dos culturas. De este modo, no se quedó únicamente con la práctica eugenésica, sino que quiso dotarla de todo un cuerpo filosófico y literario que ofreciera la eugenesia como el camino a seguir para que la humanidad llevara a cabo conscientemente su destino. Ese camino es el *transhumanismo*, del que nos vamos a ocupar en las siguientes páginas.

En la obra del florentino también podemos encontrar el deseo de ofrecer a la humanidad un saber que permita superar las limitaciones que tiene la naturaleza humana y abrir, así, un nuevo momento o *estado* histórico en el que el orden cósmico quede reflejado en la sociedad humana y sea el arquetipo del orden político universal. Dicho orden lo ideó el poeta a lo largo de sus obras, que procuraremos analizar aquí también.

Como veremos, el *trasumanar* de Dante Alighieri y el *transhumanismo* de Julian Huxley son dos proyectos filosóficos ideados en dos momentos diferentes de la historia europea que comparten un objetivo común: ilustrar a la humanidad con un saber que le permita elevarse y estar en plena comunión con la realidad toda. Esa comunión permitirá vivir una *vita nuova*, como diría Dante, o un *nuevo género de existencia*, en palabras de Huxley.

Sin embargo, ambos proyectos, a pesar de tener un ideal semejante, se diferencian radicalmente en sus presupuestos filosóficos. Es posible que tal diferencia se deba al contexto histórico-cultural tan separado en el tiempo en el que los autores llevaron a cabo sus especulaciones. Cabe decir, por ejemplo, que la cosmovisión de Dante es *precientífica*. No obstante, a pesar de ser así y de que la sensibilidad intelectual haya cambiado con el tiempo, tal diferencia va más allá. Julian Huxley era consciente de tal diferencia a la hora de desarrollar su pensamiento y quiso voluntariamente que su filosofía evolucionista fuera rupturista, es decir, que su postura tiene, por su *monismo naturalista radical*, un marcado talante antimetafísico que abre un abismo intelectual entre él y Dante Alighieri.

Aquí nos ocuparemos de esa diferencia filosófica. Una diferencia que analizaremos a partir de tres conceptos que pueden servirnos de eje para comprender en un sentido global a ambos autores: Dios, cosmos y hombre. Estos tres conceptos son articulados por Dante y Huxley. A pesar de estar separados en el tiempo, el británico tiene en común con el florentino que entró en diálogo, también, con la teología cristiana ortodoxa para ofrecer la suya frente a aquélla. Lo cual hace que la separación en el tiempo sea más corta.

Como se verá, el *quid* de la diferencia intelectual entre Dante y Huxley estriba en la aceptación o rechazo de la teología trinitaria desarrollada en el Concilio de Nicea en el siglo IV d.C. Ambos son pensadores *trinitarios*, al tener la Trinidad como eje de su pensamiento y, a la vez, como punto de radical oposición. Si Dante es el cantor de la Trinidad eterna, Huxley es su reductor, al privarla de su esencia y reducirla al tiempo. De esta manera, la postura anti-teológica de Huxley comprende, paradójicamente, toda una teología propia de

carácter gnóstico que va más allá de la reflexión a partir de los resultados de la investigación científica.

Esto implica que el alcance de la especulación sobre el pensamiento transhumanista no queda reducido únicamente al ámbito de la *razón práctica* para aplicar las antropotecnias actuales, sino que, dado que históricamente se adentró en los terrenos de la Metafísica y de la Teología Dogmática, también es necesario debatir sobre cuestiones propias de la *razón teórica* para que el alcance del diálogo filosófico con el transhumanismo sea riguroso y, en consecuencia, fecundo.

Este artículo, por tanto, está escrito con la intención de ampliar el espacio del diálogo sobre el transhumanismo en el ámbito académico para que pueda medirse o compararse con otras filosofías a lo largo de la historia. Dicho lo cual, nos introduciremos en el pensamiento de Dante Alighieri y Julian Huxley respetivamente. En ambos autores encontramos la búsqueda de un concepto o palabra que contenga la esencia de su inspiración: un saber universal que permita a la humanidad trascenderse a sí misma y divinizarse. Así, tanto Dante como Huxley tuvieron cada uno un itinerario hasta que encontraron la palabra adecuada para significar esa *nueva sabiduría* con la que querían iluminar al género humano. Por ello, vamos a recorrer ambos itinerarios para comprender el *trasumanar* de Dante y el *transhumanismo* de Huxley. El espacio que dedicaremos al último será menor, pues su pensamiento ya ha sido tratado en artículos anteriores: *El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad*¹, *Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea*² y *Nostalgia de futuro: el transhumanismo y la libertad trascendental*³.

1. DANTE: EL TRASUMANAR COMO PEREGRINAJE CÓSMICO HASTA DIOS

Vamos a adentrarnos en el universo personal de Dante Alighieri (1265-1321), el poeta-filósofo florentino que quiso ofrecer al género humano una *ilustración poética* que renovara el mundo conocido con el ideal de una humanidad divinizada. Un ideal que se concreta en la última de sus obras pero que recorre toda su labor como filósofo y como poeta desde que publicó la *Vida Nueva* en 1293 cuando tenía veintiocho años. Haremos un recorrido por sus obras para comprender finalmente el *magnum opus* de la *Comedia*.

Hay en Dante un itinerario poético y filosófico que encuentra su síntesis al final y que, además, sufre oscilaciones según las circunstancias en las que fue escribiendo a lo largo de su vida. Podemos distinguir en Dante dos momentos

¹ MONTERDE-FERRANDO, R., «El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad», en: *Cuadernos de Bioética*, 31(101), 2020, pp. 71-85.

² MONTERDE-FERRANDO, R., «Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea», en: *Cuadernos de Bioética*, 32(105), 2021, pp. 141-148.

³ MONTERDE-FERRANDO, R., «Nostalgia de futuro: el transhumanismo y la libertad trascendental», en: *Studia Poliana*, 23, 2021, pp. 129-150.

que dividen su vida intelectual. En un primer momento, encontramos al poeta de Florencia inspirado por los creadores del *dolce stil nuovo*, Guido Guinizelli, Guido Cavalcanti y el propio Dante Alighieri. Los *stilnovistas* se encontraban inmersos en la labor de elevar la poesía al rango de la filosofía, influidos, en gran parte, por el neoplatonismo. Es especialmente fecunda esta etapa de Dante, pues en ella desarrolla por primera vez su *teología poética* con un espíritu laico. El poeta buscaba ofrecer una nueva teología basada en el símbolo poético que permitiera encontrar la trascendencia en la inmanencia del *seculum*, del siglo, es decir, en el mundo profano no clerical. De este modo, Dante pretendía sacralizar la vida profana y proporcionarle su propia teología más allá de la filosófica y de la elaborada a partir de la recepción de la Sagrada Escritura. El segundo momento está marcado por el destierro que padeció Dante al ser acusado de corrupción cuando el Papa Bonifacio VIII dio un golpe de Estado en Florencia en favor de los güelfos negros, que defendían los intereses del Papa, y por el que Dante, que pertenecía al partido de los güelfos blancos, fue condenado a pena de muerte si volvía a Florencia. A partir de aquí comienza la labor de Dante como filósofo, que elaboró una serie de obras para formar filosóficamente a la aristocracia italiana y ofrecerle un ideal político que superara las diferencias entre partidos y repúblicas. La obra filosófica de Dante tiene una intención política clara y está caracterizada por la formulación de una *teología política* propia que justificaba la necesidad providencial de la existencia del Imperio Universal, tal como defiende en su *Monarchia*:

el género humano existe en virtud de sí mismo solo bajo el Imperio del Monarca y no de otro, dado que solo entonces son corregidas las malas políticas, es decir, las democracias, las oligarquías y las tiranías, que esclavizan al género humano (como es evidente para los que las analizan con atención), y solo entonces gobiernan rectamente los reyes, aristócratas, que llaman optimates, y los que promueven la libertad del pueblo⁴.

De este modo, podemos decir que hay dos elementos que fundamentan el pensamiento de Dante y son su *teología poética*, que vertebra su visión cósmico-teológica de la existencia humana, y su *teología política*, que da fundamento político al Imperio como condición de posibilidad de la divinización del género humano. La síntesis de ambas *teologías* es la *Comedia*, que es el canto y la gran profecía de la llegada del *lebre* que acabará con la corrupción de la Iglesia y de la vida política en Europa, es decir, el nuevo Emperador del Mundo guiado por la *teología* concebida por el propio Dante.

Vamos ahora a desarrollar ambas *teologías* a partir de las obras escritas por el poeta para, al final, hallar dicha síntesis en la *Comedia*. El orden que seguiremos es el de la composición de las mismas, teniendo en cuenta que en algunas, por estar inconclusas, no queda clara su datación.

⁴ ALIGHIERI, D., *Monarchia*, Cátedra, Madrid, 2021, Libro I, XII, 9, p. 123.

1.1. La Vida Nueva: Beatriz como símbolo de la teología poética

La *Vida Nueva* es una obra de juventud de Dante y no por ello es menos importante. Publicada en 1293, constituye la piedra angular de la *intuición cosmoteándrica*⁵ del poeta. La obra de Dante está atravesada por esta *intuición*, que quiere expresar con su poesía. Ve la realidad en su totalidad como una Unidad que tiene su propio orden y lo contempla dentro de sí, en la intimidad de su ser. Una intimidad que quiere compartir con todos para que participen de esa Unidad que es Dios mismo y que se manifiesta en el mundo que ha creado. Por ello dice al comenzar la *Vida Nueva*: «en aquella parte del libro de mi memoria (...) se encuentra el rótulo que dice: *Incipit vita nova*»⁶.

En la *Vida Nueva* encontramos de manera genuina la *concepción trinitaria* de la realidad de Dante. Como cristiano, Dante comprendía que la Unidad Originaria de la realidad era esencialmente Trina, pues Dios es Uno y Trino. De modo que lo trinitario constituye el arquetipo fundamental de todo su pensamiento y de su manera de interpretar la realidad en la que vivió.

En esta obra, Dante desarrolla toda una filosofía del *eros* y su purificación fundamentada en la acción de Dios a través del amor trinitario, representada en su amada Beatriz, símbolo de la perfección del amor humano divinizado. La vida auténtica es expresada simbólicamente con el número tres, fundamento del amor verdadero y eterno. Por ello, toda verdad ha de ser trina y estar relacionada con dicho número. Esa es la razón por la que Dante dice que el número que define a Beatriz es el número *nueve*: «en ningún otro número consintió estar el nombre de mi señora, sino bajo el nueve»⁷. El significado del *nueve* tiene que ver con la lengua original del poeta, el toscano, en la que nueve se dice *novo*. Así, el poeta hace un juego de palabras en el que *novo* y *nuovo* significan lo mismo⁸.

La vida del *nueve* es la vida *nueva*, una vida que nace de la misma Beatriz. Así, la *gentilissima* Beatriz otorga con la gracia de su belleza perfecta la inspiración suficiente al poeta para crear esta nueva poesía suya que es capaz de elevar con sus versos hasta la divinidad a aquellos que se deleitan con ellos. Lo que pretende decir Dante con su poesía es que el amor divino actúa a través de sus criaturas y que el propio poeta lo ha experimentado gracias al encuentro con Beatriz, que ha cambiado radicalmente su vida y le ha librado de la mediocridad moral. Eso es lo que narra a lo largo de los capítulos de esta obra, cómo el encuentro con Beatriz y su recuerdo tras la muerte son ocasión para la acción divina.

⁵ Nos servimos aquí de un concepto elaborado por Raimon Panikkar en su ensayo *La intuición cosmoteándrica*. En el mismo, Panikkar explica que con el término *cosmoteándrico* quiere expresar la intuición de la unidad en la diversidad de Dios, Hombre y Mundo, que son tres dimensiones de una única realidad. Ello sin caer en la simplificación del *monismo*, que Panikkar no comparte.

⁶ ALIGHIERI, D., *Vida Nueva*, Cátedra, Madrid, 2021, Capítulo I, p. 73.

⁷ *Ibid.*, Capítulo VI, 2, p. 121.

⁸ En la lengua valenciana, por ejemplo, pasa algo similar con *nueve* y *nuevo*, pues ambos se expresan con la misma palabra, *nou*.

En la obra de Dante una eventualidad entre las criaturas se convierte, así, en un momento de radical trascendencia que eleva a la persona hasta la intimidad misma de Dios. El amor entre las personas creadas forma parte del itinerario del alma hacia Dios. Como dice Hans Urs von Balthasar, «esto constituye un hecho enteramente nuevo en la historia de la teología cristiana y desmonta completamente el sistema neoplatónico de la *vía positiva, negativa y eminentiae*»⁹.

Como se puede ver, Dante estaba en lo cierto al decir que su vida era *nueva*, pues, además de ser innovador en el arte poético, fue innovador en la teología cristiana al reclamar el encuentro y la relación entre las personas creadas como una experiencia divina. Algo que nos dice que la experiencia del florentino, de suyo, no fue mística, pues como dice Balthasar no estaba basada en el esquema tradicional de la ascesis filosófica y teológica. El reclamo que hace Dante de Beatriz es, si se puede decir así, *fenomenológico*, y esa experiencia concreta, singular, es la *vía teológica* que sigue Dante para trascender el Universo entero y llegar hasta Dios mismo, que es el Amor Universal que «mueve el sol y las demás estrellas», como dice al concluir la *Comedia*.

Se puede decir que Beatriz es *símbolo* en el sentido etimológico del término. Ella *simboliza, unifica* a Dante con el Amor Eterno. Ella misma es la *vía unitiva* del poeta con Dios. Por eso, ella está representada por el número nueve, que significa asimismo *novedad* y *milagro*, por ser obra directa de Dios. De hecho, Dante describe que el encuentro con Beatriz, «la gloriosa dueña de mi mente», como dice el poeta, supuso un momento de especial trascendencia en su vida, porque «desde entonces en adelante digo que Amor se hizo dueño de mi alma, que fue de inmediato desposada por él»¹⁰.

Así, Beatriz es ciertamente símbolo del amor divino que purifica a aquel que es tocado por él. Dante encontró en Beatriz una *verdadera imagen de Dios*, la *vera icona* (Verónica) que le permitió convertirse en peregrino y en cantor del Amor que está más allá del Cielo. Aquellos que tienen el privilegio de tener esta experiencia son los *fedeli d'Amore*, los *fieles de Amor*, y son transformados de tal manera que ya no pueden vivir si no es contemplando la imagen de su dueña, Beatriz, aquella que marca el buen camino a los peregrinos, los *viatores* que siguen la senda de la verdadera peregrina, *Viatrix*.

El peregrinar de Dante, como se puede ver, llega hasta la Trinidad, que ha puesto en su camino el don de Beatriz para que sea capaz de llegar hasta el final del mismo. El poeta hace una explicación cosmológica, matemática y teológica de por qué Beatriz es obra de Dios en el capítulo XXIX de la *Vida Nueva*:

De por qué este número nueve fuese tan amigo de ella, pudiera ser ésta la razón: dado que, según Tolomeo y según la verdad cristiana, nueve sean los cielos que se mueven, y según la general opinión astronómica, los citados

⁹ VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética teológica. Vol 3*, Encuentro, Madrid, 2000, pp. 38-39.

¹⁰ ALIGHIERI, D., *Vida Nueva*, Cátedra, Madrid, 2021, Capítulo II, 7, p. 79.

cielos influyan juntamente aquí abajo según su costumbre, este número fue amigo de ella para dar a entender que en su engendramiento todos los nueve cielos móviles perfectísimamente se habían conjuntado. Esa es la razón de ello; pero pensando más sutilmente, y según la verdad inefable, fue ella misma este número; por semejanza digo, y lo entiendo de esta manera. El número tres es la raíz del nueve, porque, sin otro número alguno, por sí mismo hace nueve, tal como vemos de forma manifiesta que tres veces hacen nueve. De este modo, si el tres es el autor por sí mismo del nueve, y el autor por sí mismo de los milagros es tres, es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son tres en uno, esta mujer estuvo acompañada de este número nueve para dar a entender que ella era un nueve, es decir, un milagro; raíz del cual, es decir del milagro, es únicamente la maravillosa Trinidad. Tal vez por persona más sutil se viera en esto aún más sutil razón; pero es ésta la que yo veo, y es la que más me agrada»¹¹.

La armonía de los tres conceptos —Dios, cosmos y hombre— que forman la *intuición cosmoteándrica* de Dante se hace evidente en las palabras del poeta. En la obra de Dante no hay oposición entre lo divino, lo natural y lo humano, sino una armonía y un orden providente que podríamos llamar *sinfónico*. La Trinidad se encuentra con las personas creadas sirviéndose del orden que de suyo tiene el Universo y de la belleza de aquellas personas que viven según Ella. Un orden que, al ser conocido, ilumina la inteligencia y la voluntad de los seres humanos cuando se dejan interpelar por su belleza.

Así, la *kalopatía* purifica a las criaturas que están abiertas a la belleza y a la *harmonía mundi*. Una esencia de la totalidad del mundo que Dante destila y contiene en ese frasco que es el símbolo de Beatriz: un nueve que guarda dentro de sí el tres. De este modo, Beatriz es la que guía a aquellos que quieren contemplar el mundo en su Unidad y puede transformar su mente proporcionándoles una *intelligenza nova*. Ella está al servicio de aquellos que buscan Aquel que ha formado el *anima mundi* porque Beatriz «gloriosamente mira el rostro de aquel *qui est per omina secula benedictus*»¹².

Beatriz comunica su conocimiento de Dios a los que verdaderamente lo desean, como Dante. Es, de este modo, el símbolo de la *teología poética* del florentino. Una teología que media entre la filosófica y la revelada. Beatriz es la imagen de la sabiduría laica que consagra el *siglo* como espacio en el que es posible encontrar verdaderamente a Dios. Es el camino para conjugar la vida contemplativa y la vida activa en el siglo. Pero el ideal de Dante se vio frustrado precisamente por las ambiciones del mundo y su *intuición* quedó abandonada por un tiempo, aquel en el que buscó una *teología política* con la que ordenar el mundo de los laicos y librarlo de las interferencias del Papado y de la corrupción del dinero, como veremos ahora.

¹¹ *Ibid.*, Capítulo XXIX, 2-4, pp. 331-333.

¹² *Ibid.*, Capítulo XLII, 3, p. 429.

1.2. *De la teología política al retorno de Beatriz: la nueva síntesis teológica de la Comedia*

La intuición poética de Dante se vio frustrada por la fuerza de los hechos. En 1302 se vio obligado a dejar Florencia cuando el Papa Bonifacio VIII logró que los güelfos negros se hicieran con el poder de la ciudad. Este es el momento en el que la apuesta política e intelectual de Dante da un giro hacia el lado opuesto. Tras defender el Papado en el partido güelfo, abraza, tras su destierro, el partido gibelino. Su visión burguesa y comunal es transformada, haciendo suya la visión aristocrática de la política centrada en el Imperio. Desde entonces, Dante procurará llevar a cabo una labor filosófica que tuvo como fin la formación de la nobleza para que siguiera el camino de la virtud.

Cuando comenzó a redactar el *Convivio* en el exilio, obra inacabada y probablemente escrita entre 1303 y 1307, tenía el objetivo de ofrecer un tratado filosófico que proporcionara una visión de la verdadera nobleza, aquella que se fundamenta en la perfección del espíritu y no en la riqueza y los títulos heredados. Inspirado por Cicerón y Boecio, puede decirse que el *Convivio* es su particular *consolación de la filosofía*. Una obra en la que comienza a esbozar su *filosofía del lenguaje*, que desarrollará en el *De Vulgari Eloquentia* y que dejó inacabada, también, y su *teología política*, que quedará plasmada su *Monarchia*.

El *Convivio* es un elogio al saber filosófico. Dante lo ofrece como camino para restaurar la nobleza de la sociedad y proporcionar la oportunidad de descubrir la filosofía sin restricciones. Se trata de una gran introducción a la filosofía y al conocimiento científico habido hasta el momento. Con esta obra hizo Dante un esfuerzo de síntesis y divulgación filosófica que es digno de tener en cuenta, pues fue escrita en lengua vulgar.

El florentino nos habla de una dama de la que se enamoró tras la muerte de Beatriz y que le dio consuelo en los momentos en los que su recuerdo solamente le causaba tristeza. Así, encontró en esta nueva *donna* su refugio e inspiración: «la mujer de la que me enamoré después de mi primer amor fue la muy bella y honesta hija del Emperador del Universo, a la cual Pitágoras puso por nombre Filosofía¹³.

Ofreciendo la *Filosofía*, Dante se propone elevar y perfeccionar el alma de sus lectores. A partir del conocimiento de Dios, espera que el deseo del lector sea transformado y tienda hacia lo más alto, pues en Él encuentra su vida verdadera:

El alma que, conteniendo todas las potencias, es la más perfecta de todas, es el alma humana, la cual, con la nobleza de su última potencia, la razón, participa de la naturaleza divina, como si de una inteligencia sempiterna se tratara, porque el alma resulta hasta tal punto ennoblecida por esa suprema potencia y despojada de la materia, que la luz divina irradia en ella igual que lo hace en un ángel. Por ello, los filósofos llaman «divino animal» al hombre¹⁴.

¹³ ALIGHIERI, D., *Convivio*, Cátedra, Madrid, 2005, II, XV, 12, p. 290.

¹⁴ *Ibid.*, III, II, 14, p. 310.

Como se ve, a pesar de dejar a un lado a Beatriz, su inspiración sigue presente, aunque ahora la busca en la Filosofía. Dante nunca abandonó la esperanza fundamental de su obra: es posible alcanzar y conocer a Dios en esta vida contemplándolo de alguna manera, sea Beatriz, sea, en este caso, la Filosofía. Porque

«cuando la filosofía está en acto, desciende un pensamiento del cielo para demostrar que se trata de una actividad sobrehumana, y que al proceder «de los cielos» da a entender que no sólo ella, sino incluso los pensamientos que la acompañan son ajenos a las cosas bajas y terrenales¹⁵.

Puede afirmarse, pues, que Dante siempre tuvo en el horizonte de su mente una idea clara que iluminaba su concepción del ser humano: sin lugar a dudas era *capax Dei*. Toda su obra está atravesada por esta luz. Por esta razón, muchas veces se excusa al no encontrar las palabras adecuadas, pues comprende que su deseo es mayor que su capacidad de expresión:

«si hay algún defecto en mi poesía, es decir, en las palabras que he escrito para tratar sobre ella, debe atribuirse a la endeblez del intelecto y a la pobreza de nuestro lenguaje, que se ve desbordado por el pensamiento y no puede asistirlo plenamente, máxime cuando el pensamiento nace del amor, porque en tal caso el alma discurre con más profundidad que en otros casos¹⁶.

Esta preocupación por la perfección del lenguaje condujo a Dante a reflexionar sobre la posibilidad de encontrar un *lenguaje común* que permitiera a todos los hombres entenderse. Así, Dante quiso con *De Vulgari Eloquentia*, obra escrita junto con el *Convivio*, ofrecer un lenguaje que tuviera la misma *elocuencia* que tuvo el latín, para, así, superar el mundo clerical. Estaba convencido de que una lengua vulgar era un camino adecuado para unificar el conocimiento humano.

Este tratado es un estudio de las lenguas italianas en vista a encontrar la más noble entre ellas y ofrecerla como la lengua de Italia. Aunque no deja de ser paradójico que lo escribiera en latín para dotarlo de rigor científico. Dante pretendía, así, buscar la manera de recuperar un lenguaje universal para retornar a la situación previa a la condena de Babel. Una imagen con la que quiere representar a su querida Italia. El fin, claramente, es político, porque ya estaba esbozando en su mente la idea de una Monarquía Universal: el Imperio que pusiera orden en ese siglo tan corrompido por las ambiciones políticas particulares y por el afán de riqueza.

Con la búsqueda de la perfección del lenguaje tiene la intención de obrar su *cacería*, es decir, acabar con las divisiones internas de la sociedad de su tiempo, que carece de lengua común vulgar y, en consecuencia, de gobierno universal:

Después de haber explorado, cazando, los montes y prados de Italia sin alcanzar a la pantera que perseguimos, para poder finalmente encontrarla

¹⁵ *Ibid.*, III, XIV, 11, p. 386.

¹⁶ *Ibid.*, III, IV, 4, p. 320.

consideraré sus características con método más racional del que he empleado hasta ahora, de manera tal que, a partir de un atento análisis, podamos atrapar en nuestras redes a esa que huele por doquier, sin aparecer en ningún sitio¹⁷.

Sin embargo, esta carecía obrada a través del lenguaje sería interrumpida por el florentino. Probablemente, tras la muerte del Emperador Enrique VII de Luxemburgo en 1313, Dante comenzó a escribir su *Monarchia* y la tercera parte de la *Comedia*, el *Paraíso*. El poeta comprendió que su proyecto ilustrado no era posible sin la acción política.

Su modelo era la corte de Federico II, donde se había promocionado la poesía culta. Por eso, a semejanza de Virgilio, Dante quiso convertirse en el poeta imperial por excelencia. Si Virgilio fue el teólogo de Augusto, Dante sería el poeta de la nueva Monarquía Universal, su teólogo y su profeta. Pretendía ser el sabio del Emperador, su máximo consejero para, a la luz de su nueva sabiduría, inspirar con el Bien Supremo la acción imperial.

Monarchia es, pues, un tratado sobre la necesidad providencial del Imperio. Constituye en sí mismo una novedad en la historia de las doctrinas políticas. Pues Dante mantiene que el poder imperial no puede ser limitado por el papal. El Emperador debe al Papa respeto, como el que debe un hijo a un padre, pero conservando la autonomía de su mayoría de edad. Este detalle es uno de los más relevantes de su *teología política*:

Tenga, por tanto, César aquella reverencia hacia Pedro que el hijo primogénito le debe a su padre; para que, iluminado por la luz de la gracia paterna, más virtuosamente se irradie sobre toda la tierra, cuyo gobierno le ha sido encomendado solo por Aquel solamente, que es regidor de todas las cosas mortales e inmortales¹⁸.

La labor imperial es, de este modo, divina. Se puede decir que el Emperador es el vicario político de Dios. Si el Papa es el Vicario de Cristo para las cuestiones espirituales, el Emperador lo es de las temporales y debe ser respetada su autoridad. Porque «el Emperador, es decir, el Monarca del mundo, se debe de forma inmediata al Príncipe del Universo, que es Dios¹⁹.

La raíz de la tesis de Dante está en la filosofía de Averroes, que hace propia en cuestiones relacionadas con la política al considerar que la labor del Emperador es semejante a la del *intelecto agente universal*, que obra sobre la particularidad del *intelecto posible* de los individuos humanos, al no poder pasar de la potencia al acto sin el acto propio del *intellectus agens*:

«Y dado que en el cielo hay un único movimiento, es decir, el Primer Móvil, y por un único motor, que es Dios, se regula en todos sus movimientos y motores, tal como la razón humana comprende de manera evidentísima filosofando con rectos silogismos, el género humano se encuentra en

¹⁷ ALIGHIERI, D., *De Vulgari Eloquentia*, Cátedra, Madrid, 2018, Libro I, XVI, 1, p. 211.

¹⁸ ALIGHIERI, D., *Monarchia*, Cátedra, Madrid, 2021, Libro III, XVI, 18, p. 283.

¹⁹ *Ibid.*, Libro III, XVI, 2, p. 277.

el mejor estado cuando está gobernado en sus motores y movimientos por un único príncipe, como un único motor, y por una única ley, como único movimiento²⁰.

La existencia de la Monarquía Universal es la condición de posibilidad de la realización del fin último del género humano, que es la contemplación de Dios. Así es como, gracias al gobierno único, el ser humano puede ser verdaderamente *imago Dei*. Su semejanza con Dios depende del gobierno imperial. Porque cuanto más rigurosa es la unidad política del género humano, más cerca se encuentra de la Unidad de Dios:

Así pues, el género humano se encuentra en su condición óptima cuando, en la medida de sus posibilidades, se asemeja a Dios. Pero el género humano se asemeja en grado sumo a Dios cuando es en grado sumo uno; la auténtica razón de esta unidad está, en efecto, solo en Él; por eso está escrito: «Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé». Ahora bien, el género humano está unido en sumo grado cuando todo entero se une en uno solo; lo cual puede ocurrir solo cuando se somete a un único príncipe, como es evidente. Por lo tanto, el género humano se asemeja en sumo grado a Dios cuando se somete a un único príncipe, y por consiguiente se rige en grado sumo por la divina intención²¹.

Siguiendo este orden de ideas, Dante se convierte, como *teólogo político*, en profeta del tiempo futuro en el que, por fin, el género humano podrá vivir una *vida nueva* gracias al Imperio. La unidad política es imagen de la unidad celeste, es el medio a través del cual Dios purifica a la humanidad de sus imperfecciones y la conduce al Paraíso terreno, tal como plasma Dante en la segunda parte de la *Comedia*, el *Purgatorio*:

No quedará sin heredero el águila
que, dejando sus plumas en el carro,
de él hizo un monstruo y luego hizo una presa;
pues veo con certeza, y lo refiero,
astros propicios a un futuro tiempo,
libre de impedimentos y de trabas,
en que vendrá un quinientos diez y cinco,
nuncio de Dios, que matará a la zorra
junto al gigante con el que delinque²².

En estos versos nos encontramos con la denuncia de Dante, que considera que, en un primer momento, el Imperio ha corrompido con su poder a la Iglesia, pero, a su vez, anuncia la llegada de un *Dux* —representado por el quinientos diez y cinco, DVX— que acabará con la corrupción de la Iglesia y de

²⁰ *Ibid.*, Libro I, II, 2, p. 109.

²¹ *Ibid.*, Libro I, VIII, 2-5, p. 107.

²² ALIGHIERI, D., *Comedia*, Acantilado, Barcelona, 2018, *Purgatorio*, XXXIII, 37-45, pp. 547-548.

la sociedad civil. Una profecía que ya encontramos en el Canto I del Infierno, cuando Dante afirma que llegará el *lebre* que acabará con toda corrupción: «Este lebre perseguirá a la loba / hasta hundirla de nuevo en el infierno, / de donde un día la sacó la envidia»²³.

En este punto es en el que encontramos la conexión y la síntesis de la *Comedia* con las obras anteriores. Como se ha dicho antes, Dante escribió la última parte de la misma a la vez que *Monarchia* y encontramos en ambas la misma idea: el Imperio garantiza la unidad del género humano a semejanza de la unidad celeste. Pero Dante recupera en esta última obra el símbolo de Beatriz para ofrecerlo como síntesis de su *teología político-poética*. Pues la que ordena a Virgilio, el poeta imperial, que guíe a Dante a través del Infierno y el Purgatorio, que son el espacio de acción política del Imperio, es Beatriz. De esta manera queda la teología política supeditada a la poética. Beatriz tiene autoridad sobre Virgilio porque ella contempla a Dios y él no, al encontrarse en el Limbo.

La política queda, pues, subordinada al conocimiento poético, cuya Musa es la *gentilissima* Beatriz. Ella es la que siente compasión por Dante, que representa al género humano perdido en la *selva oscura* de las pasiones desordenadas. Se puede ver que el Imperio, representado por Virgilio, no es el Principio del poema ni de la providencia divina, sino que es el Amor que gobierna el Universo entero y que es conocido e inspirado por Beatriz. Así, Dante recupera la *intuición cosmoteándrica* de su juventud y ordena su mente, poniendo el Amor Trinitario como Principio de la realidad toda, de la que es su fin.

Si el Imperio, al regir en la Tierra, donde se hallan el Infierno y el Purgatorio, tiene como fin instruir en las virtudes para dirigir la voluntad hacia el Bien en sí mismo y ser garantía del mismo en el mundo sublunar²⁴, Beatriz es aquella que purifica la mente de Dante para que pueda conocer todas las esferas del Cielo y llegar al Empíreo, donde se encontrará con San Bernardo, quien le conduce hasta la Trinidad.

Hay, en consecuencia, un orden del saber en el que, al final, la razón práctica se subordina a la teórica, aunque la primera sea necesaria para poder conocer las verdades eternas²⁵. Prima la vida contemplativa sobre la activa. Virgilio ordena la voluntad de Dante, pero según el mandato de Beatriz. Por tanto, a pesar de que, en apariencia, sea una tesis voluntarista, puede decirse que Dante es intelectualista, pues la inteligencia es la facultad más alta y primera del hombre. Sin embargo, no es el primer principio de la realidad, pues ese acto compete únicamente a Dios, que es el Amor que gobierna el mundo y que guía la acción misericordiosa de Beatriz.

²³ *Ibid.*, Infierno, I, 109-111, p. 50.

²⁴ El *mundo sublunar*, en el Universo aristotélico, es aquel en el que se dan los movimientos lineales, que son imperfectos porque no vuelven a su principio, a diferencia de los movimientos del *mundo supralunar*, que son aquellos en los que principio y fin coinciden, es decir, son movimientos circulares.

²⁵ Sin virtud, entonces, no puede haber conocimiento de la verdad.

Así, la *Comedia* es el poema supremo de Dante. En él sintetiza toda su teología con multitud de símbolos para ilustrar su peregrinaje hasta la Trinidad Eterna. Si el amor trinitario fue la inspiración de su primera obra, la *Vida Nueva*, lo es también de la última. El *Paraíso* es un canto celestial que nos introduce en la gran armonía cósmica que contempla el poeta en la mirada luminosa de Beatriz. El Canto I es el canto de la gran transformación de Dante. El poeta describe cómo asciende hasta «la gloria que todo lo gobierna»²⁶ y la luz eterna lo eleva, atrayéndolo hacia sí misma. Y esa atracción produce un cambio sustancial en Dante, pues su cuerpo se vuelve ligero, *angélico*, y por ello puede ascender al Cielo. Una transformación que es posible, de nuevo, gracias a la mirada de Beatriz:

Beatriz contemplaba fijamente
las eternas esferas; yo, apartando
mis ojos del cenit, los fijé en ella.
En mi interior me transformé al mirarla,
igual que Glauco²⁷ al degustar la hierba
que lo hizo afín a los marinos dioses.
Transhumanar no puede definirse
per verba, y el ejemplo anterior baste
a quien merezca un día la experiencia»²⁸.

Con estos versos llegamos a la transformación y al cambio sustancial de Dante. Al contemplar la mirada de su amada, que está fija en la esfera del Sol, puede mirar con detenimiento la luz del gran astro como nunca lo había podido hacer. Así es como se *diviniza* el poeta y es elevado con un *cuerpo nuevo*, se produce en él la *trasumanación* operada por la mirada y el conocimiento de Beatriz. De este modo, la sabiduría del Cielo opera en Dante, proporcionándole una *vida nueva*, divina, semejante totalmente a Dios, y por ello puede ascender,

²⁶ *Ibid.*, Paraíso, I, 1, p. 556.

²⁷ Podemos encontrar el pasaje citado por Dante en la *Metamorfosis* de Ovidio. Concretamente, en el Libro XIII, 898-968. Ovidio narra el encuentro entre Glauco y Escila. El primero le cuenta que no es un monstruo ni una fiera, sino un dios, pero que antes fue hombre. Cuenta que era pescador y que, al dejar su pesca sobre una hierba misteriosa, los peces se transformaron y se pusieron en pie sobre la tierra para después huir corriendo hacia las aguas del mar. Glauco se dio cuenta de que los peces habían sido transformados por la hierba y la arrancó para probarla. En el momento en el que la mordió, el jugo empapó su garganta y en ese instante quedó transformado, invadiéndole un deseo de *otra naturaleza*, es decir, la de los dioses marinos. Tras la transformación, Glauco entró en el Océano y fue acogido por sus dioses, que lo consideraron igual a ellos.

Es significativo que Dante se sirva de esta imagen para ilustrar su transformación, pues lo que quiere dar a entender es que, gracias a la mirada de Beatriz, es *divinizado* y que su cuerpo se transforma plenamente, volviéndose de la misma naturaleza que la de los seres angélicos, que pueden vivir en las esferas divinas.

²⁸ *Ibid.*, Paraíso, I, 64-72, pp. 558-559.

atravesando las nueve esferas celestes, símbolo de todas las ciencias y las artes, hasta el Creador del Universo.

Al ser purificado definitivamente por la *sabiduría perfecta*, síntesis de toda su teología, el poeta puede llegar hasta los límites del cosmos y atravesarlos. Puede volar hasta la Luz primigenia y penetrar en ella. Se introduce en la Mente del Universo, en el círculo de la Luz del Verbo divino, Arquitecto y Geómetra Supremo. Luz en la que encuentra *nuestra humana semblanza*. Y así, contemplando la *unión hipostática* de la naturaleza divina y la naturaleza humana, procura medir la cuadratura del círculo, donde lo divino y lo humano son uno sin confundir las naturalezas. Por eso dice el poeta:

Yo era como el geómetra empeñado
 en mensurar el círculo, que piensa
 una vez y otra vez sin resolverlo,
 y así, delante de una visión nueva,
 quería ver el modo en que la imagen
 cabía y se encajaba en aquel círculo.
 Pero mis propias fuerzas no bastaban.
 Y entonces un fulgor golpeó mi mente
 y dio satisfacción a mi deseo.
 La fantasía quedó sin fuerzas;
 mas ya mi voluntad y mi deseo
 giraban con la fuerza del amor
 que mueve el sol y las demás estrellas²⁹.

Podemos ver cómo el ascenso de Dante es una introducción en la Esencia de Dios. Penetra en el Misterio divino. Un Misterio que intenta medir, pero que le supera por su inmensidad. El poeta comprende que la verdad humana, por ser divina, es inconmensurable, infinita, y que supera completamente su capacidad de comprensión. Se encuentra sumergido en el inmenso océano de la Belleza, donde habita el Verbo Encarnado, que es el que ha guiado su deseo hasta *tra-sumanarlo* y concederle la gracia de contemplar la actividad de la vida divina. Una vida que es la *vida nueva* que quiere otorgar el propio Dante con la pureza de su poesía para que todo el género humano sea partícipe de la Belleza y del Amor que gobiernan el Universo entero.

Habiendo llegado hasta aquí, podemos afirmar hay una armonía evidente en Dante de los conceptos Dios, cosmos y hombre. No hay contradicción. Sino que Dios gobierna el cosmos amorosamente y atrae al hombre hacia sí mismo. Para el poeta florentino es posible trascender el Universo entero y alcanzar a Dios, pues verdaderamente el hombre es *capax Dei*. El ser humano puede alcanzar su fin, que es Dios, y vivir según él en su peregrinaje en la Tierra. Nos encontramos ante una antropología optimista fundada en la posibilidad de trascendencia.

²⁹ *Ibid.*, Paraíso, XXXIII, 133-145, pp. 808-809.

En ello consiste el *trasmunar*. Y aunque inspire el *transhumanismo* de Julian Huxley, se diferencia radicalmente de él, como veremos a continuación.

2. HUXLEY: EL TRANSHUMANISMO COMO PREPARACIÓN DE LA CONCIENCIA CÓSMICA DE DIOS

Vamos a tratar sintéticamente el *transhumanismo* de Julian Huxley (1887-1975). Como se dijo al principio del artículo, el tratamiento de la obra del biólogo británico será más breve, pues ya se ha estudiado su pensamiento en otros artículos. Por ello, analizaremos su pensamiento a la luz del de Dante Alighieri.

El propio Huxley reconoce la influencia del poeta florentino en su pensamiento en una de sus obras filosóficas, *Religión sin revelación* (1927), cuando, reflexionando sobre la importancia de obrar un cambio de conciencia social para hacer aceptable la eugenesia, afirmó que era necesario interpretarlo en clave nietzscheana, es decir, comprendiendo la *trasmunación* como Nietzsche comprende las *tres metamorfosis del espíritu*³⁰:

Tal vez algún día un pensador, adelantado en la tarea de la «transvaluación de todos los valores», trasladará la gran visión de la *Divina Comedia*, de Dante, con sus círculos superpuestos del ser desde la base del infierno hasta las cimas del paraíso, a términos psicológicos, sustituyendo una irreal vastedad exterior con las igualmente vastas realidades del microcosmo³¹.

Quien realizó esa interpretación finalmente fue el propio Huxley. Para él, Dante era un *arquetipo* de la transformación de la conciencia humana, que debe llegar a convertirse en la *conciencia cósmica*. Por eso afirmó que la *Comedia* era «un gran poema de alcance cósmico»³². La cuestión cósmica fue central en el pensamiento del biólogo británico, que interpretó la evolución humana como la evolución de todo el Universo. Ello se debe a su visión *monista* de la realidad, casi spinoziana. Él tuvo, por el influjo de su madre, Julia Arnold, «una confianza panteísta en la bondad esencial del universo»³³.

Su panteísmo lo acompañó a lo largo de su itinerario intelectual hacia el *transhumanismo*. Encontramos aquí, pues, una diferencia radical con Dante. Por su panteísmo, Huxley hizo una interpretación de Dios contraria a cualquier afirmación sobre su trascendencia más allá del mundo. Él consideraba que Dios era immanente al Universo y lo identificó con él. Su filosofía fue claramente antimetafísica, por su radical *naturalismo*. Negó a conciencia toda

³⁰ «Tres metamorfosis del espíritu os señalo: cómo el espíritu se convierte en camello, y en león el camello, y en niño finalmente el león». En: Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Cátedra, Madrid, 2018, p. 153.

³¹ HUXLEY, J., *Religión sin revelación*, Editorial sudamericana, Buenos Aires, 1967, p. 103.

³² *Ibid.*, p. 149.

³³ HUXLEY, J., *Memories I*, George Allen & Unwin LTD, London, 1970, p. 20.

trascendencia y se posicionó en contra de la teología cristiana, con la que dialogó para formular la propia:

He denominado a este libro *Religión sin revelación* a fin de expresar desde el comienzo la convicción de que la religión, del carácter más alto y completo, puede coexistir con una completa falta de creencia en la revelación propiamente dicha, así como también ese meollo de la religión revelada: un dios personal. (...) Creo, no que nada *es*, pues eso no lo sé, sino que actualmente con toda certeza nada *conocemos* fuera de este mundo y de la experiencia natural. Nada *conozco* de un Dios personal³⁴.

La distancia intelectual con Dante es, claramente, abismal. No solamente se posicionó en contra de la trascendencia divina, sino que, además, negó contundentemente la *revelación cristiana*. Pero Huxley se distanció aún más al afirmar que el sujeto principal de la historia era el Universo como sustancia única, de la que el hombre es solamente parte: «el hombre es una mera porción de la sustancia universal y común del mundo»³⁵.

El papel del ser humano en el contexto evolucionista de Julian Huxley consiste en otorgar al Universo la conciencia de la que carece. Esto significa que el Universo tiene que transformarse y pasar de un estado, en el que es una *sustancia cósmica*, a otro, en el que se convierte en *sujeto cósmico*. El proyecto filosófico de Huxley tenía como fin la construcción de una *Mente Universal*. En cierto modo, aquí coincide con Dante en sus aspiraciones averroístas. Sin embargo, se diferencian en el hecho de que el punto de partida es opuesto: si Dante afirma la preexistencia de la Mente Divina, Huxley la niega al considerarla resultado del trabajo humano.

El Universo de Julian Huxley es una realidad que carece de *Logos*. No obstante, el *Logos* aparece fragmentado en la historia con la aparición de los seres humanos, cuyas conciencias son las primicias del *Logos* cósmico ulterior. La tarea del ser humano consiste en acelerar la aparición histórica del *Logos*, que introducirá un nuevo estado histórico a la humanidad toda, pues trascenderá sus limitaciones particulares y se convertirá auténticamente en un sujeto universal.

El ser humano tiene el deber, por tanto, de obrar la conciencia divina *negándose* a sí mismo. Aquí es donde Huxley desarrolla su particular *teología gnóstica* frente a la ortodoxia cristiana, pues, a diferencia de Dante, considera que la naturaleza humana debe ser abandonada por haber surgido en un mundo carente de finalidad, de conciencia. La Unidad divina no es el principio de la realidad, sino que es *resultado final de un proceso cósmico* en el que el hombre está inmerso y es parte esencial, pues es la cáscara de la sustancia consciente del cosmos. Tomar conciencia del deber que tiene el ser humano es fundamental para superar la tragedia cósmica en la que, según Huxley, vivimos.

³⁴ HUXLEY, J., *Religión sin revelación*, Editorial sudamericana, Buenos Aires, 1967, pp. 15-21.

³⁵ *Ibid.*, p. 53.

De este modo, Huxley se sirve de la teología trinitaria para elaborar la suya:

Las principales líneas del cuadro fueron establecidas para todos por igual en el Concilio de Nicea, cuando quedó determinada la doctrina de la Trinidad, con sus tres personas iguales. La doctrina, pese a ocasionales revueltas intelectuales a causa de su dificultad, ha satisfecho la mente europea durante tantos siglos que hasta el más acérrimo opositor del cristianismo deberá admitir que la doctrina conforma ciertas necesidades humanas y concuerda de alguna forma con la realidad. En forma amplia considero que «Dios Padre» es una personificación de las fuerzas de la naturaleza no humana; el «Espíritu Santo» representa todos los ideales y «Dios Hijo» personifica la naturaleza humana en su culminación, como si estuviera realmente encarnada en los cuerpos y organizada en mentes, salvando el abismo entre los dos y entre cada uno de ellos y la vida cotidiana. La unidad las tres personas en «un solo Dios» representa el hecho de que todos los aspectos de la realidad están estrechamente relacionados³⁶.

De este modo, Huxley hizo suya la doctrina trinitaria y la expresó en clave panteísta e histórica: Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres aspectos de la sustancia del Universo que van apareciendo a lo largo de la historia gracias a la acción del ser humano. Su aparición introduce una finalidad en el Universo que, de suyo, carece, pues el Padre es inconsciente y solamente por la acción del Hijo, del ser humano, llega a la plenitud de su conciencia. La Unidad acontece al final como resultado de todo el proceso.

Esta interpretación de la teología trinitaria condujo a Huxley a emprender un proyecto político-cultural que ofreció como programa de la UNESCO cuando fue su primer Director General entre 1946 y 1948. La intención de Huxley era ofrecer una síntesis de las humanidades y las ciencias que proporcionara una nueva mentalidad para superar los opuestos entre Oriente y Occidente, representados por la nueva división del mundo tras la ruptura entre la URSS y los países de la naciente OTAN tras la II Guerra Mundial.

Fue en las reuniones de la UNESCO en París donde Huxley conoció a Pierre Teilhard de Chardin, con quien mantuvo una estrecha amistad hasta la muerte del sacerdote jesuita en 1955. Teilhard ofreció en las conferencias de la UNESCO el concepto que Huxley utilizaría para convertir su filosofía del *humanismo evolutivo* en el *transhumanismo*. Teilhard de Chardin fue el primero en emplear los términos *transhumanizarse*, *transhumanización* y *transhumano* para expresar el progreso y convergencia de la humanidad y del Universo en el Punto Omega, que es Dios como fuerza convergente de la realidad toda.

Así, Huxley publicó en 1957 un libro titulado *Nuevos odres para el vino nuevo*, que contenía un conjunto de ensayos sobre del ser humano en el contexto de la evolución y progreso del Universo. El primero de los ensayos se titula *Transhumanismo* y ofrece la síntesis de la *teología* de Huxley:

³⁶ *Ibid.*, pp. 49-50.

Como resultado de mil millones de años de evolución, el universo empieza a tener conciencia de sí mismo y es capaz de comprender algo de su historia pasada y de su posible futuro. Este autoconocimiento cósmico se está realizando en una pequeñísima porción del universo, en unos pocos de nosotros, los seres humanos. Tal vez se haya realizado también en otra parte, como resultado de la evolución de seres vivos conscientes en los planetas de otros sistemas estelares, pero en nuestro planeta nunca se realizó antes. (...) Si lo desea, la especie humana puede superarse a sí misma, pero no esporádicamente, aquí un individuo, de una manera, allá otro individuo de un modo distinto, sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para este nuevo credo. Tal vez sirva *transhumanismo*, esto es, el hombre permaneciendo hombre, pero yendo más allá, superándose a sí mismo al realizar nuevas posibilidades de su naturaleza humana y para su naturaleza humana. «Creo en el transhumanismo». Una vez que haya bastante gente que pueda decir esto sinceramente, la especie humana estará en camino de un nuevo género de existencia, tan diferente del nuestro como lo es el nuestro del género de vida del hombre de Pekín. Entonces, por fin, estará cumpliendo conscientemente su verdadero destino³⁷.

La teología de Huxley y la antropología que está implícita en la misma quedan reflejadas en la cita anterior. Huxley define su *transhumanismo* como un *credo* auténtico en el que teología, ciencia y filosofía se unifican indistintamente, porque para él no hay diferencia en el objeto de estudio de estas disciplinas: el Universo como *objeto* que, gracias al conocimiento humano, se convierte en *sujeto autoconsciente*. Claramente, hay una distancia intelectual entre Dante y Huxley, pues el último confunde intencionadamente, por su panteísmo, los conceptos de Dios, cosmos y hombre al unificarlos en una única sustancia universal.

Hay en el pensamiento de Huxley una nocturnidad de la razón que es explícita al ser incapaz de distinguir adecuadamente las sustancias y las simplifica en una sola con el afán de ofrecer un conocimiento unificado de la realidad. Sin embargo, ¿acaso podemos llamar a eso conocimiento? El monismo como epistemología es una mala fórmula para establecer la unidad del saber humano y un flaco favor al progreso de las ciencias. Al final, todo es lo mismo, sea ciencia o no, sea conocimiento o ignorancia. En consecuencia, el monismo es una postura pesimista acerca de la capacidad intelectual del ser humano, pues dentro de su marco epistemológico, al final, es imposible distinguir lo que es conocimiento de lo que no lo es.

Lo que deriva de tal postura es que solamente podemos considerar conocimiento aquello que nos proporciona algún poder sobre la realidad. Lo que nos lleva, entonces, a una situación de barbarie y a la negación de todo progreso en el conocimiento humano. Se produce una inversión de la tesis de Francis Bacon sobre el saber: su afirmación *el conocimiento es poder* se transforma en *el poder es conocimiento*. De modo que, en vez de dirigirnos a una situación en

³⁷ HUXLEY, J., *Nuevos odres para el vino nuevo*, Editorial Hermes, Buenos Aires-México, 1959, pp. 13-18.

la que sea posible la concordia entre los seres humanos, nos dirigimos inexorablemente a una situación de discordia si no se realiza una correcta distinción de las ciencias y de sus objetos.

El alcance del *transhumanismo* de Huxley es limitado a la hora de ofrecer una propuesta filosófica que proporcione una salida o una solución al problema de la globalización. Reducir la razón humana y su naturaleza, buscando abandonarlas, es una aporía de la que aún tenemos que salir, pues la hegemonía de la razón técnica en nuestro tiempo nos está privando de la posibilidad de encontrar un método adecuado para armonizar las ciencias y recuperar el espíritu filosófico, aquel que tiene como fin la unidad del conocimiento, el amor a la sabiduría.

CONCLUSIONES

Este artículo tiene por objeto el estudio y comparación del *transhumanismo* de Julian Huxley y del *trasumanar* de Dante Alighieri. Al llegar hasta aquí, creemos que podemos llegar a las siguientes conclusiones.

Puede decirse, en primer lugar, que hay una semejanza entre ambos autores. Comenzando por las palabras empleadas para expresar sus filosofías —*transhumanismo* y *trasumanar*—, ambas son empleadas con el mismo fin: ofrecer una nueva forma de sabiduría que permita al hombre trascender su condición humana y divinizarse. Sin embargo, aunque tengan el mismo fin, no tienen el mismo contenido. En la obra de Huxley encontramos una ausencia de trascendencia que hace imposible la mejora humana que se propone. Al negar la existencia y la trascendencia de un Dios personal, el ser humano no tiene nada superior a él con lo que compararse y tampoco tiene ningún respecto con el que orientarse.

Sin Dios no hay divinización posible ni autoconciencia universal. Por su propia naturaleza, tal conciencia solamente puede ser *por sí y en sí misma*. Esto significa que es *necesaria* y *preexistente* a la mente humana. Además de que es condición de posibilidad de la misma. Para que el *Logos* aparezca en la historia debe estar por encima de ella, es decir, es eterno. Su negación es la suspensión de toda ciencia posible, porque el conocimiento del Universo cabe en tanto que es *inteligible* y su inteligibilidad viene dada por un conocimiento anterior que le da el ser. Por ello, el fundamento de la ciencia humana es el *Logos* divino y no al revés.

No cabe un despliegue de la conciencia humana en la historia si no hay *algo* que la atraiga hacia sí. Ese *algo* es la Mente Divina, que hace inteligible el Universo para la mente del ser humano. En este sentido, el acto de ser de Dios atrae hacia sí, desde la eternidad, el acto de ser de las criaturas, que son movidas por la vida divina cuando son seres personales, pues el Dios que es persona es su verdadero *hábitat*. Esto lo encontramos de manera palmaria en la obra de Dante.

Así, la gran diferencia entre Julian Huxley y Dante Alighieri estriba en la articulación de los conceptos de Dios, cosmos y hombre. Si en la cosmovisión de Huxley se confunden y se acaba con toda ciencia posible al carecer de la distinción de objetos, en la cosmovisión de Dante hay un respeto por los distintos objetos del saber que le permite ofrecer una verdadera sabiduría que mejore la vida humana. La distinción entre teología, filosofía y ciencia que hace Dante en su obra, aunque sea de manera alegórica o simbólica, es más profunda que la que elabora Huxley.

La vida humana en la obra de Dante es vista con un optimismo intelectual que es urgente recuperar. El ser humano es capaz de mejorar si tiene la posibilidad de trascender su naturaleza sin negarla. Esa transcendencia cabe lograrla a través de una correcta armonía entre los saberes, si se conjugan adecuadamente las ciencias contemporáneas con una filosofía abierta a la Metafísica y a la intelección de la fe, la teología.

Se concluye, por tanto, que es necesario entrar en diálogo con toda la historia de los saberes humanos para comprender que nunca nos encontramos en una situación lo suficientemente alta como clausurar la historia de la humanidad. Tal ambición es un síntoma de la *hybris* que causa la ignorancia de los límites del conocimiento humano. Límites que se hacen evidentes si se recorre el camino de la filosofía. En la obra de Dante encontramos ese itinerario y, aunque lo recorriera en un contexto diferente al nuestro, su inspiración puede convertirse en la nuestra si nos fijamos en su mensaje central: el progreso de la historia cabe porque el ser humano es capaz de Dios, *capax Dei*, y tiene futuro precisamente porque su morada es la intimidad de las Personas de la Santísima Trinidad.

El principio y el fin de la persona humana es el corazón de Dios. El tiempo de la historia es fecundo precisamente porque en el horizonte se encuentran los latidos del ser divino, que atraen hacia el interior de la eternidad a todas las personas creadas. De este modo, la *filosofía del corazón*, como camino abierto a todas las personas en cualquier momento de la historia, es una *sabiduría perenne* que puede inspirarnos ahora para construir un mundo en el que la vida humana pueda ser plena porque el futuro está verdaderamente abierto. Así, puede que la mirada de Beatriz aún pueda iluminarnos y elevarnos *trasumanando*, ahora, nuestra naturaleza y anticipando, de alguna manera, la vida eterna. Así podremos, como Dante, ser auténticos *fedeli d'Amore*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alighieri, D. (2021). *Monarchia*. Madrid: Cátedra.
Alighieri, D. (2021). *Vida Nueva*. Madrid: Cátedra.
Alighieri, D. (2005). *Convivio*. Madrid: Cátedra.
Alighieri, D. (2018). *De Vulgari Eloquentia*. Madrid: Cátedra.
Alighieri, D. (2018). *Comedia*. Barcelona: Acantilado.
Huxley, J. (1967). *Religión sin revelación*. Buenos Aires: Editorial sudamericana.

- Huxley, J. (1970). *Memories I*. London: George Allen & Unwin LTD.
- Huxley, J. (1959). *Nuevos odres para el vino nuevo*. Buenos Aires-México: Editorial Hermes.
- Monterde-Ferrando, R. (2020). «El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad», en: *Cuadernos de Bioética*, 31(101), pp. 71-85.
- Monterde-Ferrando, R. (2021). «Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea», en: *Cuadernos de Bioética*, 32(105), pp. 141-148.
- Monterde-Ferrando, R. (2021). «Nostalgia de futuro: el transhumanismo y la libertad trascendental», en: *Studia Poliana*, 23, pp. 129-150.
- Nietzsche, F. (2018). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Cátedra.
- Panikkar, R. (1999). *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta.
- Von Balthasar, H. U. (2000). *Gloria. Una estética teológica. Vol 3*. Madrid: Encuentro.

Universidad Católica de Ávila
rafael.monterde@ucavila.es

RAFAEL MONTERDE FERRANDO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]