



## El transhumanismo a la luz de la antropología filosófica

Julián P. Natucci Cortazzo<sup>1</sup>

Recibido: 15 de noviembre de 2019 / Aceptado: 19 de marzo de 2020

**Resumen.** El propósito de este artículo es mostrar algunos aspectos ideológicos de la concepción de la tecnología y del ser humano que subyacen en el transhumanismo. Se intentan demostrar estos aspectos a la luz de la antropología filosófica de Scheler, Plessner y otros autores mediante los siguientes argumentos: la crítica a la concepción neutral de la tecnología, el rechazo de la idea del ser humano como *homo faber* y la errónea comprensión transhumanista de la vida y la muerte. A partir de una puesta en discusión de este movimiento con la antropología filosófica se comprueba que no hay ningún cambio de paradigma dentro del transhumanismo y que las viejas concepciones del ser humano que habían sido defendidas por la Modernidad siguen estando presentes.

**Palabras clave:** antropología filosófica; Scheler; Plessner; transhumanismo; tecnología; ideología; religión; *homo faber*.

### [en] Transhumanism in the light of philosophical anthropology

**Abstract.** The purpose of this article is to show some ideological aspects of the conception of technology and the human being that underlie transhumanism. It attempts to demonstrate these aspects in the light of the philosophical anthropology of Scheler, Plessner and other authors through the following arguments: the criticism of the neutral conception of technology, the rejection of the idea of the human being as *homo faber* and the transhumanist misunderstanding of life and death. From a discussion of transhumanism with philosophical anthropology it is verified that there is no change of paradigm within it; the old conceptions of the human being, that had been defended by Modernity, are still present.

**Keywords:** philosophical anthropology; Scheler; Plessner; transhumanism; technology; ideology; religion; *homo faber*.

**Sumario:** 1. La crisis de identidad del ser humano: los saberes positivos y la antropología filosófica; 2. Transhumanismo y antropocentrismo; 3. La crítica de la interpretación del ser humano como *homo faber*; 4. La mezcla de saberes en el transhumanismo y su errónea comprensión de la vida y de la muerte; 5. El transhumanismo como nueva forma de radicalismo; 6. Consideraciones finales; 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Natucci Cortazzo, J.P. (2020) “El transhumanismo a la luz de la antropología filosófica”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 81-98.

---

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid  
juliannatucci@hotmail.com

## 1. La crisis de identidad del ser humano: los saberes positivos y la antropología filosófica

Actualmente, quien se posiciona contra el imperativo incuestionable de la tecnología y las tecnociencias es tachado de tecnófobo, reaccionario o, a lo sumo, es condenado irremisiblemente a la marginalidad. Existen sus acérrimos, fanáticos defensores, y otros, más moderados, que intentan ponerle cotos cuando amenazan la libertad y la dignidad humanas; pero parece que, en el fondo, nadie en su sano juicio pueda posicionarse contra estos saberes dado que para la mayoría son *neutrales*. El presente trabajo es un intento de distanciarse de esta tesis y esclarecer algunos fundamentos del transhumanismo que se apoyan en ella. De la mano de la antropología filosófica, trataré de demostrar que el transhumanismo y la neutralidad que lo sustenta es un tipo de ideología. Sus bases se encuentran en el antropocentrismo moderno, es decir, en la idea del *homo faber*, el mecanicismo y el radicalismo filosófico.

En el pasado siglo, varios autores advirtieron que la supuesta neutralidad de la tecnología era en realidad un marcado determinismo tecnológico que hermanaron con el nihilismo, la atomización de la sociedad, la desconexión de los saberes entre sí, el declive del amor y la enajenación humana. Muchos filósofos y sociólogos alemanes del siglo XX<sup>2</sup> hicieron una profunda reflexión sobre el paralelismo entre tecnología y decadencia cultural. Esta meditación no solo se enmarcó en el ámbito germánico. También en Francia o en Estados Unidos<sup>3</sup> (por nombrar solo algunos países), se llevaron a cabo claros distanciamentos de la supuesta neutralidad tecnológica y la cosmovisión que la arropaba, defendiéndose lo que hoy podríamos llamar una ecología de los medios y, más concretamente, de los medios de comunicación (Neil Postman). Más allá de la filosofía y la sociología, la película *Metrópolis* representaba, con sus desgarradoras y bellas imágenes, un fantástico ejemplo de los males de una sociedad tecnológicamente esclavizada y mediatizada. Muchos autores, a comienzos del siglo XX, ya habían comenzado a abandonar el paradigma positivista, la ciega fe en el *progreso* y otras creencias afines de la centuria anterior. Más se acentuó esta tendencia con las guerras mundiales. En la literatura, la obra de Hermann Broch, Thomas Mann o Hermann Hesse ofrecía una clara muestra de escepticismo hacia la sociedad tecnificada y deshumanizada. Asimismo, y antes que ellos, pensadores y literatos de finales del siglo XVIII y el siglo XIX como Goethe, Novalis, los hermanos Schlegel, Lord Byron, William Blake, William Morris, Thomas Carlyle, John Ruskin, Honoré de Balzac, Gustav Flaubert, etc.<sup>4</sup> se habían posicionaron en contra del *progreso* industrial y tecnológico. ¿Debemos desechar entonces estas ideas como meras ocurrencias románticas e infantiles? ¿Cómo es que, a pesar de tantas advertencias de hombres ilustres, seguimos inmersos en la mentalidad decimonónica anclada en el *progreso* tecnológico?

Cierto es que en el polo opuesto encontramos también una larga lista de pensadores

<sup>2</sup> Por ejemplo, autores tales como Georg Simmel, Max Weber, Werner Sombart, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Hannah Arendt, Erich Fromm, Hans Jonas, Günther Anders, etc.

<sup>3</sup> Jacques Ellul en Francia, Lewis Mumford o los discípulos de Marshall McLuhan en Estados Unidos. En este sentido, Neil Postman afirma que es ingenuo pensar a estas alturas que la técnica sea neutral y que ella sea una amiga de la cultura. Cf.: Postman, N., *Amusing Ourselves to Death*, Methuen, Viking Pinguin, 1985, Cap. 11.

<sup>4</sup> Cf.: Postman, N., *Die Zweite Aufklärung. Vom 18. ins 21. Jahrhundert*, Berlin, BvT, 2007, pp. 47-48 (tít. o.: *Building a Bridge to the Eighteenth Century*, New York, A. A. Knopf, 1999).

que defienden la neutralidad de la tecnología<sup>5</sup>. Menor o prácticamente nula es la presencia de los poetas. A pesar de sus divergencias, creyeron estos autores, en mayor o menor medida, que los avances de la tecnología representaban un acercamiento a la libertad y un pilar irrenunciable de los ideales ilustrados, una especie de destino racional universal. Subsumiendo sus ideas a la cosmovisión mecanicista, afirmaron que la tecnología debía fluir como un río hacia un mar de felicidad a través de sus incuestionables conquistas, más allá del bien y del mal, siempre persiguiendo lo mejor para la *humanidad* y mediante un *progreso* continuo hacia un mayor *bienestar*. Los tropiezos y problemas de estas conquistas eran vistos solo como efectos colaterales que tarde o temprano serían subsanados por una aplicación más racional e ilustrada de la tecnología. Estos autores consideraron a los detractores de la tecnología como luditas, pesimistas o escapistas, y a sus críticas como poco serias.

¿Qué posición adoptó la antropología filosófica ante esta cuestión? Si tomamos como punto de partida de esta disciplina la obra de Max Scheler (1874-1928), hay razones más que suficientes para comprobar que Scheler (claro antagonista de las corrientes positivistas, marxistas y pragmatistas de su época), supo ver el peligro que suponían los avances tecnológicos. Bajo esta supuesta neutralidad de la tecnología se encontraba un claro sistema de valoración emergido en la Baja Edad Media y consolidado en la Modernidad mediante el espíritu burgués. El gran torrente de avances tecnológicos, la omnipresencia de los saberes técnico-científicos frente a otras formas de saber (saberes de las costumbres, del arte, de la filosofía y, sobre todo, de la religión), el ideal del *progreso*, el ideal del *beneficio* económico, etc. obedecían, según Scheler, a un marcado impulso de dominación asentado en una nueva manera de valorar los hechos y una nueva intencionalidad que partía del tipo de hombre burgués. Para Scheler, esta transformación en la forma de valorar se debía, además, a una decadencia vital asociada al aumento del resentimiento de la burguesía contra las clases improductivas y, especialmente, contra el control religioso de la vida. Así nos lo refleja en muchos de sus escritos, como, por ejemplo, en *El resentimiento en la moral* (1912) o sus *Tres ensayos sobre el problema del espíritu capitalista* (1914).

Por otro lado, Helmuth Plessner (1892-1985) (reconocido heredero de las reflexiones schelerianas y cofundador de la antropología filosófica junto con Scheler), también llevó a cabo una profunda reflexión sobre la relación entre la tecnología y la sociedad<sup>6</sup> e inquirió un nuevo concepto de ser humano acorde a la altura de los tiempos. Tanto Scheler como Plessner publicaron respectivamente, en el mismo año 1928, *El puesto del hombre en el cosmos* y *Los estratos de lo orgánico y el hombre. Introducción a una Antropología filosófica*, obras clave en la formación de esta disciplina. En estos escritos los dos autores se preocuparon al máximo de alejarse de una concepción reduccionista del ser humano y, muy atentos a las investigaciones más recientes de la ciencia, se distanciaron de una definición parcial y científicista del hombre y de la vida. Así, junto con el proyecto antropológico, también encontramos

---

<sup>5</sup> Por ejemplo: Pico della Mirandola, Francis Bacon, Adam Smith, Benjamin Franklin, los materialistas franceses (La Mettrie, Barón de Holbach, Helvetius, Diderot, etc.), algunos socialistas utópicos como Saint-Simon, August Comte, David Ricardo, Jeremy Bentham, Herbert Spencer, Karl Marx y Julian Huxley (quien parece ser el primero que introdujo el término “transhumanismo” en la obra de 1927 *Religion without revelation*) y un largo etcétera.

<sup>6</sup> Por ejemplo, en escritos como *La utopía de la máquina* (1924) o *El desencantamiento del progreso* (1936). Estos artículos están recopilados en sus *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, GS X, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, y todavía no han sido traducidos al castellano.

el esbozo de una nueva biología filosófica que Plessner pudo plasmar en la obra antes aludida.

La aparición de la antropología filosófica en 1928<sup>7</sup> no fue fortuita ni preliminar. Se venía gestando en la obra anterior de Scheler con la triple crisis que atravesaba el saber acerca del hombre. Esta crisis se debía, por un lado, a la irrupción de la biología, la psicología y la historia con su tendencia a la especialización y mecanización y, por otro, al auge de las ideologías. De este modo, la antropología filosófica nacía en relación con una serie de problemas de las ciencias positivas: el problema del evolucionismo y la distinción materia viva e inerte (biología), el problema del dualismo mente-cerebro (psicología), y el problema de la variabilidad y durabilidad de los aspectos humanos (naturaleza vs. historia)<sup>8</sup>; pero también debido a la insuficiencia de las ciencias sociales para explicar el complejo fenómeno humano. Si nos fijamos, esta problemática vuelve a repetirse hoy con los retos que se inscriben dentro del transhumanismo y sus ciencias afines (la ingeniería genética, las neurociencias, la inteligencia artificial, etc.), que, mediante un marcado reduccionismo, dejan completamente de lado el nivel espiritual del ser humano o lo explican a partir del nivel molecular o informático. Debido a esta reducción de lo espiritual humano a lo biológico e informático, podemos establecer también que se hace necesaria en la actualidad una reflexión filosófico-antropológica en torno estas ciencias. Por consiguiente, tanto si nos referimos a las ciencias dominantes en 1928 como a las actuales, creo que el problema sigue siendo el mismo: la crisis de identidad del ser humano.

Con el florecimiento de las ciencias experimentales en el siglo XIX, la consiguiente especialización y la predisposición a hacer neutral no solo la tecnología, sino todo ámbito de la realidad natural, el ser humano se convertirá cada vez más en un enigma. Así, Plessner afirmará que la pregunta por el ser humano se volverá escandalosa, incómoda, y que la carencia de una visión de conjunto, de una intuición de la totalidad humana, hará de nosotros seres perdidos en la vorágine de los datos empíricos, la sobreinformación e hiper-especialización. A raíz de ello, Plessner piensa el ser humano como un ser sin identidad, un ser que está en el aquí y el ahora y no está en él, un ser con y sin centro, es decir, excéntrico, un continuo ir fuera de sí, distanciándose de sí mismo y de las cosas que le rodean, tomando así diversos caminos.<sup>9</sup>

Uno de los rasgos más característicos del transhumanismo es que adopta uno de estos caminos ahondando todavía más en el cisma del hombre moderno con la naturaleza. Todo lo que la naturaleza ha perdido en valor lo gana el ser humano en desarrollo tecnológico. El transhumanismo, en el fondo, es una manifestación más de las continuas contradicciones del hombre moderno burgués. Eleva la creencia en el *progreso* tecnológico al nivel de la salvación, emulando la doctrina de la

<sup>7</sup> La antropología filosófica no es una disciplina que podamos retrotraer hasta los griegos, ni siquiera hasta al siglo XVIII. Lo mismo sucede con la sociología o la psicología. Los aspectos sociológicos o psicológicos, dentro de la obra de grandes pensadores como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, etc. no tienen equivalencia con el emerger de la psicología y la sociología en el siglo XIX como ciencias independientes. Cf.: Plessner, H., *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2019, pp. 9-42.

<sup>8</sup> Cf.: Plessner, H., *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2019, pp. 17-30.

<sup>9</sup> Me refiero a la tres leyes antropológicas de la "artificialidad natural", la "inmediatez mediata" y la "posición utópica." Cf.: Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, de Gruyter, 1975. Cf.: Menegazzi, T., "Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX", *Thémata. Revista de Filosofía*, 43, Sevilla, 2010, pp. 289-315.

providencia divina. Y en esto sus defensores afirmarán que no hay marcha atrás y que la perfección biológica humana es solo cuestión de tiempo.

¿De dónde proviene la supuesta neutralidad tecnológica en la que se fundamenta el transhumanismo? A este respecto actualmente se nos ha dicho que:

[...] la ciencia y la tecnología no son neutrales u objetivas, y, muy por el contrario, muestran valores, intereses comerciales y económicos, así como toda una lógica de poder, propia de nuestro contexto social y temporal.<sup>10</sup>

Este pensamiento no es nuevo. Lo podemos encontrar ya en Heidegger y otros autores que hemos mencionado anteriormente. Por consiguiente, esta supuesta neutralidad que eleva el transhumanismo a la categoría de un dogma de salvación tiene que analizarse desde la cultura y el tiempo desde donde emerge. Bien se puede alegar que China, India, y otras culturas antiguas realizaron profundos avances tecnológicos y que Occidente se limitó a imitarlos. Pero esto supondría una mirada superficial, externa, y no interna a la propia voluntad fáustica de Occidente. No es comparable la fe en el *progreso* ilimitado occidental (que hoy se ha contagiado a otras culturas), con lo que nos muestran las civilizaciones pasadas con sus formas específicas de relacionarse con la naturaleza.

En este sentido, Herbert Marcuse (1898-1979)<sup>11</sup>, destacando la omniabarcante fuerza del *progreso* tecnológico en el siglo XX, caracterizará nuestra época como aquella donde la tecnología se ha convertido en la forma más sutil de ideología. Según el autor frankfurtiano, la racionalidad tecnológica no se vincula exclusivamente con los sujetos y objetos que intervienen en la producción económica, sino que caracterizaría las formas de pensar de la sociedad, incluso sus variadas maneras de oponerse y rebelarse contra ella, siendo una ideología total para opresores y oprimidos. Así, Marcuse advierte que vivimos en una sociedad sin oposición, en una sociedad unidimensional, precisamente porque la tecnología, con su inocente neutralidad, es la principal forma de represión que afecta a todas las capas sociales. Pienso que este fenómeno fue desvelado, antes que Marcuse, por Scheler a partir de varios de sus escritos sobre ética, sociología del saber y antropología filosófica<sup>12</sup>. Apoyándome en algunos de estos escritos, intentaré demostrar que la supuesta neutralidad que otorgamos a la tecnología proviene de una cierta actitud ante la vida y un *ethos* característicos del hombre occidental. En conexión con este *ethos*, se desarrollará un sistema de valoración en torno al *trabajo*, el *bienestar* y la *humanidad*, que será compartido por el transhumanismo.

## 2. Transhumanismo y antropocentrismo

Es preciso presentar ahora, antes de adentrarnos en su crítica a través de la antropología

<sup>10</sup> Piedra Alegría, J., “Transhumanismo: un debate filosófico”, *Praxis. Revista de Filosofía*, 75, Costa Rica, 2017 p. 60.

<sup>11</sup> Cf.: Marcuse, H., *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, Schriften 3, Springer, zu Klampen, 2004, pp. 286-319 y *Der eindimensionale Mensch*, ed. cit., 7, pp. 21-39.

<sup>12</sup> Importante es advertir aquí que la antropología filosófica, en el caso de Scheler, debe ser comprendida desde su obra anterior, especialmente desde su ética y su sociología. El problema del hombre fue, además, un problema fundamental a lo largo de todas sus etapas filosóficas.

filosófica, alguna de las definiciones del transhumanismo. Veamos lo que nos dicen algunos de sus defensores:

El transhumanismo es, por lo expuesto en el primer acápite, una filosofía futurista, no fantástica, pues halla sustento y base en la razón. Por ende, al estar ligada a esta, lo está también a la tecnología, la cual interpreta como expresión de la ciencia en forma de herramientas a favor del desarrollo del hombre. Esta filosofía adopta una visión de futuro como consecuencia directa de la reflexión sobre el uso y manejo del adelanto tecnológico para el bienestar del hombre y de su entorno. Gracias a ello logra proyectar estrategias racionales de concreción de los anhelos e ideas pasadas y vigentes de bienestar sin dejar de lado las medidas de prevención necesarias para las eventualidades y factores de riesgo existentes en sus propuestas<sup>13</sup>

Por su parte, Nick Bostrom afirma que el transhumanismo es:

El movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y conveniencia de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente mediante el desarrollo y fabricación de tecnologías ampliamente disponibles para eliminar el envejecimiento [...]<sup>14</sup>.

Y Max More:

El transhumanismo es una clase de filosofías que buscan guiarnos hacia una condición posthumana. El transhumanismo comparte muchos elementos del humanismo, incluyendo un respeto por la razón y la ciencia, un compromiso con el progreso, y una valoración de la existencia humana (o transhumana) en esta vida<sup>15</sup>.

Finalmente, Albert Cortina Ramos, en referencia a Raymond Kurzweil, nos dice:

Kurzweil pronostica que el siglo XXI marcará la liberación de la humanidad de sus cadenas biológicas y la consagración de la inteligencia como el fenómeno más importante de nuestro universo. Los ordenadores tendrán una inteligencia que los hará indistinguibles de los humanos. De esta forma, la línea entre humanos y máquinas se difuminará como parte de la evolución tecnológica<sup>16</sup>.

Estas definiciones o aproximaciones al transhumanismo lo clasifican como una “filosofía futurista basada en la razón”, un “movimiento intelectual y cultural”, una clase de “filosofía humanista” o una “liberación de la humanidad de sus cadenas biológicas”. Son definiciones que se apoyan en el ideal de *progreso* y comparten un hedonismo y pragmatismo ingenuos cuya finalidad es la ampliación del *bienestar* humano hasta un tope absoluto (como si la comodidad no siempre exigiese

<sup>13</sup> Gayozzo, P., ¿Qué es el *transhumanismo*?, Lima, Instituto de Extrapolítica y Transhumanismo, 2019, pp. 5-6.

<sup>14</sup> Piedra Alegría, J., *art. cit.*, p. 51.

<sup>15</sup> Marcos, A., “Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo”, *Artefactos, Revista de Estudios de la Ciencia y la Tecnología*, 2, vol. 7, Salamanca, 2018, p. 110.

<sup>16</sup> Cortina Ramos, A., “Transhumanismo y singularidad tecnológica: superinteligencia, superlongevidad y superbienestar”, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Curso de Verano: *Singularidad tecnológica, mejoramiento humano y neuroeducación*, Santander, 2015, pp. 5-6.

acrecentarse siempre más y más). Conciben, además, la evolución biológica como una evolución tecnológica, pues la vida misma se rige para ellos según la misma estructura que la máquina y los ordenadores. Por último, bajo la engañosa idea de que el aumento de la eficiencia y el *trabajo* implican un aumento de *bienestar*, los partidarios del transhumanismo afirman, además, que el sufrimiento y la muerte en sí mismos, incluso la vida orgánica, son realidades negativas que deben ser erradicadas o, en lo posible, acopladas a la máquina. Busca así la salvación, es decir, la inmortalidad, a través del perfeccionamiento tecnológico.

Frente a lo que en un primer momento podría parecer, estos ideales no son tan ajenos a los ideales de la Ilustración. De hecho, el transhumanismo se podría entender como un paso más de este movimiento cultural que interpreta al ser humano como centro, dueño y señor del mundo. Las raíces del transhumanismo se encuentran en: 1. La Revolución Científica, 2. La idea de hombre-máquina de La Mettrie, 3. El utilitarismo anglosajón, 4. La teoría evolucionista de Darwin, 5. La inteligencia artificial (IA) y 6. Las creencias de los futuristas norteamericanos (criogenización). Asimismo, el transhumanismo parte de una ontología que se inscribe dentro del materialismo, el dinamicismo, el sistemismo y el emergentismo; y la gnoseología que defiende es la del realismo científico.<sup>17</sup> No ataca la dignidad humana, sino que, por paradójico que parezca, piensa que con un aumento del *bienestar*, con un aumento de las capacidades humanas, con mayor perfeccionamiento biológico, aumentaría también la dignidad y el valor absoluto del hombre. Defensores de estas convicciones son, por ejemplo, además de los autores aludidos, David Pearce, James Hughes, Julian Savulescu, etc.

Por consiguiente, la idea de dignidad, del ser humano como fin en sí mismo, no es eliminada por el transhumanismo, sino que es entrelazada con la utopía tecnológica, con la idea de un paraíso del *bienestar* y la consiguiente desvalorización de la naturaleza. Es una nueva forma de antropocentrismo en la medida que no elimina al hombre, sino que lo reafirma, rechazando solamente su parte caduca, natural, imprevisible e incontrolable. La cuestión que se plantea es la de si somos el centro o no somos el centro del universo, la de si somos el fin último de todas las cosas o existen otros fines independientemente de nosotros. Y si, ciertamente, el transhumanismo, claro deudor de la Revolución Científica, sostiene que nuestro sistema planetario no ocupa el centro, esto es, que físicamente no ocupamos ningún centro, sí que defiende una actitud ética profundamente egocéntrica, actitud que se mide exclusivamente en las decisiones y las transformaciones llevadas a cabo por el hombre. En este sentido, afirma Hannah Arendt en *La condición humana* (1958):

Sólo en un mundo estrictamente antropocéntrico, donde el usuario, es decir, el propio hombre, pasa a ser el fin último que acaba con la interminable cadena de medios y fines, puede la utilidad como tal adquirir la dignidad de la significación. Sin embargo, la tragedia es que en el momento en que el *homo faber* parece haberse realizado en términos de su propia actividad, comienza a degradar el mundo de cosas, el fin y el producto final de su mente y sus manos; si el hombre es el fin más elevado, la «medida de todas las cosas», entonces no sólo la naturaleza, tratada por el *homo faber* como casi el «material sin valor» sobre el que trabajar, sino las propias cosas «valiosas» se convierten en simples medios, perdiendo con ello su intrínseco «valor»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Cf.: Gayozzo, P., *op. cit.*, p. 6.

<sup>18</sup> Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 173-174.

Conviene resaltar aquí que la misma idea de dignidad humana como valor absoluto, nace solamente en un mundo que ya se ha desvalorizado y es antropocéntrico, donde todo, excepto el ser humano, se ha vuelto *neutral* y se ha puesto a su servicio. Si antes, en la cosmovisión griega y medieval, cada ser natural tenía su valor propio, intrínseco, otorgado por orden divino, ahora, en la cosmovisión mecanicista moderna, parece que únicamente al ser humano le corresponde este privilegio. El mundo y lo divino pierden el valor que tenían de suyo y el ser humano reafirma su poder y valor. Pero esta ventaja es solo aparente. El hombre también se cosifica y desvaloriza en la medida en que cosifica la naturaleza y se desvincula de ella, objetivándola. Es evidente, pues, que tras convertir a la naturaleza en un mecanismo neutral, el paso siguiente será subsumir al ser humano en ese mismo mecanismo, tal como hace el transhumanismo. La equiparación del hombre con la máquina, por tanto, no es una desviación, un disparatado discurso del transhumanismo, sino la consecuencia lógica de, por un lado, el antropocentrismo y, por otro, la cosmovisión mecanicista emergidos en la Modernidad. La no presencia de lo divino en el mundo, la eliminación de lo sagrado en él y el encumbramiento del hombre y su vida como único ser sagrado, es lo que acelerará este proceso.

Pero, por otro lado, ¿no significó la teoría de la evolución de Darwin una clara ruptura de la visión antropocéntrica del mundo, del carácter exclusivo y sagrado del ser humano? ¿No fue un revés contra esta superioridad del ser humano frente al resto de seres naturales? Precisamente el darwinismo, al seguir anclado en una cosmovisión mecanicista heredera de la Revolución Científica, ahora proyectada a la vida, no pudo salirse de una interpretación del ser humano como *homo faber* y, en cuanto tal, siguió inmerso en esta lógica antropocéntrica.<sup>19</sup> Es más, si el transhumanismo se muestra hoy como aquel movimiento que quiere cambiar las leyes evolutivas de la vida, lo hace precisamente dentro de este marco antropocéntrico del *homo faber* que es compartido también por el evolucionismo darwinista; lo hace desde los presupuestos de la cultura científica y tecnológica en la que vivimos inmersos, donde el hombre ocupa el centro absoluto.

### 3. La crítica a la interpretación del ser humano como *homo faber*

La antropología de Scheler es todo lo contrario a una visión antropocéntrica de la realidad. Su pensamiento es una oposición a la idea de que la cultura se mide y se valora exclusivamente en función de sus logros científicos y tecnológicos. En su obra *El resentimiento y la moral* (1912)<sup>20</sup>, Scheler había denunciado que los valores que la sociedad moderna intuye emocionalmente como absolutos y definitivos son los más relativos, los más manipulables y subjetivos de todos: el valor de lo útil y el valor del agrado. A esto lo denominó un “derrocamiento de los valores” (*Umsturz der Werte*), pues los valores más altos (los espirituales y religiosos) pasaban a un segundo plano. Scheler sentenció que nuestra época era una época dominada por

<sup>19</sup> El alejamiento de Scheler del darwinismo, al igual que muchos contemporáneos suyos (Ortega y Gasset en España, por ejemplo), no se debe tanto a la ineficacia de sus teorías sino a que todas ellas muestran una concepción parcial de la vida que se fija más en lo exterior y no en lo interior, equiparando lo orgánico con lo útil. Cf. Rodríguez Duplá, L., *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Madrid, Avarigani, 2019, pp. 73-108.

<sup>20</sup> Cf.: Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1993.



un tipo de moral, la moral burguesa, que, guiada por el resentimiento, nos impedía captar la vida más allá del mero hecho biológico, nos impedía comprender la vida en su dimensión espiritual. Evidentemente, la ciencia y la tecnología no estaban exentos de esta influencia. Mediante el profundo impulso de *trabajo y beneficio*, propulsado por el malestar provocado por el resentimiento, se habría producido paulatinamente un cambio profundo de nuestra actitud y manera de estar en el mundo, una actitud que centraba el foco de atención en el *bienestar* y el control para perpetuarlo. El enorme desarrollo tecnológico acaecido en la sociedad moderna no sería, por tanto, *neutral*, sino que tendrían como fundamento último la preferencia valorativa por lo útil y las emociones del agrado que lo acompañan.

La consecuencia de esta nueva forma de estar en el mundo fue un arraigado subjetivismo y la auto-comprensión del ser humano como *homo faber*, que alcanzará su máximo desarrollo con el positivismo, el marxismo y el pragmatismo anglosajón. Según esta interpretación, somos seres volcados a la fabricación de herramientas y a proyectar nuestras carencias en instrumentos y artefactos. Toda diferenciación con el resto de los animales se reduciría a esto. Esta visión, que se ha relacionado (desde mi punto de vista, erróneamente) con el mito de Prometeo o con el famoso coro al comienzo de *Antígona* (donde se habla del inmenso poder del ser humano para someter los elementos de la naturaleza), es la que también se esconde detrás del transhumanismo. El hombre es el único ser que controla su destino y su entorno y que concibe sus ideas con el exclusivo fin de otorgarles provecho y utilidad. Por consiguiente, el transhumanismo, en tanto que toma como modelo al *homo faber* en su cara más pragmática, es una nueva forma de antropocentrismo. Para este movimiento, nadie ni nada está por encima del ser humano, ni siquiera la muerte. Él es la medida de todas las cosas, él es el centro absoluto en función de su inteligencia técnica. Cualquier fenómeno cultural es visto desde esta perspectiva. Dicha visión (que no se encuentra ni en los griegos ni en los medievales), es exclusiva de la Modernidad y, como afirmó Scheler, propia de la cosmovisión mecanicista emergida de la burguesía. Solo gracias a ella se pondrá en acción el espíritu capitalista.

Por consiguiente, la definición del ser humano como *homo faber* es una definición altamente parcial y problemática. No solo difumina los límites diferenciales entre la vida humana y la vida animal, o entre los diferentes tipos de vida animal, sino que también comprende la misma materia como una entidad “que trabaja ciegamente”, cayendo en un marcado reduccionismo antropocéntrico con miras a la producción. Además, si nos fijamos detenidamente, es un error pensar que la inteligencia técnica sea una propiedad exclusivamente humana. Por el contrario, habría que decir que tenemos inteligencia técnica por nuestra naturaleza biológica, no por nuestra condición de humanos. Y esta condición biológico-técnica, además, no agota en absoluto el rico fenómeno de la vida. Como afirma Oswald Spengler, la técnica pertenece al dominio y al ritmo de la vida, con sus tácticas de dominación o de cuidado que nos muestran muchos animales<sup>21</sup>, desde el pájaro que construye su nido hasta la caza de los felinos. La inteligencia técnica, por consiguiente, forma parte de la vida, por lo menos en sus formas más desarrolladas.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Cf.: Spengler, O., *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München, C.H. Beck, 1971.

<sup>22</sup> Los defensores de la concepción del hombre como *homo faber* nos dirán, emulando a Marx, que la araña fabrica su tela de araña, pero no sabe que lo hace, ni tiene una idea previa de la tela, algo que el hombre sí tiene al fabricar sus herramientas y sus máquinas. Pero, precisamente, esta visión del ser humano como el ser que tiene

Sin embargo, Werner Sombart (autor cuya influencia sobre Scheler es muy importante y que también desarrolla una antropología filosófica<sup>23</sup>), afirmará que no podemos extrapolar la capacidad de fabricar herramientas al reino animal. Esto significaría una humanización de este reino, igual que cuando se afirma que los animales poseen lenguaje o sociedad. En todos estos caso, observa Sombart, hay una reducción de lo animal a lo humano o de lo humano a la animalidad. La definición del ser humano como *homo faber* sería para Sombart entonces correcta, pero extremadamente parcial y reduccionista.<sup>24</sup> Scheler, por el contrario, y siguiendo aquí a Spengler, sostiene que la interpretación del ser humano como *homo faber* responden a un impulso de dominación y a una inteligencia técnica que ya encontramos en el reino animal<sup>25</sup>. Nuestra cultura científica y tecnológica, sin embargo, le ha otorgado al *homo faber* un significado simbólico completamente peculiar a partir de sus valores (los valores de la civilización), interpretando erróneamente al ser humano como un producto de la evolución tecnológica.<sup>26</sup> Desde este punto de vista, cualquier idea, cualquier pensamiento, estarían ahí exclusivamente para ponerse en práctica con el fin de dominar algo, de ejercer cierto poder:

No es cierto, como antes se creía, que la inteligencia práctica y técnica sea lo que hace al hombre hombre, en el sentido esencial. Lo que sucede es que en el hombre esta inteligencia ha aumentado enormemente en cantidad, hasta alcanzar el grado de un Siemens o un Edison. Pero lo que constituye la novedad del hombre es la posesión de actos, sujetos a una ley autónoma, frente a toda causalidad vital psíquica (incluso la inteligencia práctica, dirigida por los impulsos)<sup>27</sup>.

Estos actos exclusivos del ser humano son los actos de ideación realizados por el “espíritu” (*Geist*)<sup>28</sup>, actos que trascienden la vida, la causalidad y el “mundo circundante” (*Umwelt*), y que se corresponden con la estructura esencial de la realidad y el “mundo” (*Welt*). Mediante ellos, el ser humano se desprendería del aquí y el ahora propios de la vida y del *homo faber*:

Un ejemplo estupendo para un acto de ideación semejante lo tenemos en la conocida historia de la conversión de Buda. El príncipe ve a *un* pobre, a *un* enfermo y a *un* muerto después de haber estado alejado en el palacio de su padre de toda impresión negativa, pero toma en seguida aquellos tres hechos contingentes que «ocurren en un momento y lugar concretos» [*jetzt-hier-so-seienden*] como simples ejemplos de una cualidad *esencial* del mundo que se revela en ellos<sup>29</sup>.

---

ideas para luego llevarlas a la práctica, es decir, como un ser que continuamente transforma la realidad a su antojo, solamente confirma que el ser humano, como ser espiritual, tiene diferentes interpretaciones de sí mismo y que una de ellas es la del punto de vista pragmático.

<sup>23</sup> Por ejemplo, en su interpretación del origen del capitalismo.

<sup>24</sup> Cf.: Sombart, W., *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 2006, pp. 84-85.

<sup>25</sup> Cf.: Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017, pp. 117-123.

<sup>26</sup> Esta crítica a la interpretación tecnológico-evolutiva de la cultura la encontramos también en antropólogos culturales como Franz Boas (1858-1942) o Marshall Sahlins (1930). Cf.: Sahlins, M., *Kultur und praktische Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994.

<sup>27</sup> Scheler, M., *El saber y la cultura*, Madrid, Revista de Occidente, 1926, pp. 39-40.

<sup>28</sup> Este concepto lo adopta Scheler del cristianismo y del idealismo alemán, principalmente del “personalismo especulativo” de Fichte, pero también de Schelling y Hegel. Otros autores que influyeron en su obra respecto a esta idea fueron: B. Spinoza, J.W. Goethe, A. Schopenhauer, E. von Hartmann, W. Dilthey, G. Simmel, E.R. Curtius, etc.

<sup>29</sup> Scheler (2017), *op. cit.*, pp. 141-142.

Como podemos desvelar a partir de esta cita, para Scheler, el acto espiritual es un acto dirigido a las esencias, realidades que en absoluto son abstracciones o construcciones humanas a partir del aquí y el ahora, sino que son independientes de estas coordenadas. Solamente una mentalidad guiada por el impulso de *trabajo*, por el antropocentrismo y subjetivismo, es la que piensa que, en el fondo, toda esencia del ser o del valor es un *producto* de nuestra psique, es decir, que nuestro yo se proyecta en el mundo.

El acto espiritual más genuino, el fundamento de todos nuestros actos espirituales, es para Scheler el acto religioso. Por tanto, el fundamento último de esta objetividad, de la ruptura con el sujeto antropocéntrico, es la apertura a la divinidad. De este modo, Scheler define al ser humano como aquel ser que se relaciona con la divinidad y la busca y, frente al antropomorfismo dominante en su época, aboga por una teoría teomórfica del hombre.<sup>30</sup> El ser humano sería el ser que se encuentra en constante relación con la divinidad, sea de ello consciente o no, y todo fenómeno cultural se retrotraería a este tipo de relación. Por ello, el ser humano es el ser capaz de decir no a su entorno y a su propio ser al tomar contacto con lo divino; es el ser que se sale de la naturaleza y se posiciona en un nivel distinto a ella. Ahora bien, en el transhumanismo, lo divino ha adoptado la forma de máquina perfecta.

Si observamos, el transhumanismo, al pretender salirse del estado biológico ancorado en la finitud, corrobora estas definiciones. Sin embargo, este movimiento cientificista se inscribe en una determinada *relación* del ser humano con la naturaleza y consigo mismo, una forma de comportarse y relacionarse que se caracterizará por una *lucha* constante, por un querer superar sus capacidades tanto físicas como mentales. Este comportamiento, sin embargo, según Scheler, nace, como hemos aclarado, de un *ethos* que se inscribe en una cultura cegada por el valor de lo útil. Pues, ¿no se esconde en el deseo de prolongar indefinidamente la vida, de eliminar el sufrimiento, de aumentar nuestras capacidades tanto psíquicas como físicas, no se esconde, digo, una evidente subordinación a lo útil y al *trabajo*? Sus defensores nos dirán, por el contrario, que el transhumanismo pretende ampliar el *bienestar* y el tiempo libre con el alargamiento de la vida. Sin embargo, no reparan en que siguen inmersos en el utopismo decimonónico de que las máquinas harán el *trabajo* por nosotros y nos ahorrarán tiempo; no perciben que justamente es el ser humano el que se adapta y termina por transformarse en una máquina.

A partir de lo dicho podemos afirmar que el movimiento transhumanista y las creencias que lo sustentan son solo una nueva faz de la ideología dominante emergida en la Modernidad que es sustentada por el valor del *trabajo* y el *bienestar*.<sup>31</sup> De este modo, cae en un engaño, en una inversión de la valoración, posicionando la tecnología como el fin último y absoluto de los actos espirituales. Mediante ello, construye su propia utopía de un paraíso en la tierra y de un futuro *hombre perfecto*<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Cf.: Scheler, M., *Zur Idee des Menschen*, GW 3, Bonn, Bouvier, 2007, pp. 171-197.

<sup>31</sup> Recientemente, desde otro punto de vista, se ha defendido esta tesis. Cf. Asla, M., “El transhumanismo (TH) como ideología. Ambigüedades y dificultades en la fe en el progreso”, *SCIO, Revista de filosofía*, 15, Valencia, 2018, pp. 63-96.

<sup>32</sup> Años más tarde, Hans Jonas volverá a insistir en la necesidad de despedirnos de este ideal utópico y la idea del ser humano como un ser que todavía-no-es: «Como expresión fundamental de la concepción progresista del mundo puede servir la fórmula de Ernst Bloch “S no es todavía P”, donde “P” es lo deseado y propuesto como estado universal, y el hacerlo realidad es nuestra tarea. El estado en cuestión es el del hombre. En cuanto estado del *hombre en general*, el no-ser-todavía de “P” significa que el hombre auténtico está por llegar y que el hombre anterior no es todavía hombre auténtico y no lo fue nunca. Toda historia anterior es pre-historia del verdadero

que tomará como modelo al *homo faber*. Ahora se hace necesario desvelar los supuestos ideológicos de esta tesis.

#### 4. La mezcla de saberes en el transhumanismo y su errónea comprensión de la vida y la muerte

Si queremos adentrarnos un poco más en la presentación que hemos hecho del transhumanismo como una ideología de nuestro tiempo, es necesario acercarnos a los escritos de Scheler sobre sociología del saber que él mismo vio como parte de su proyecto antropológico. En sus *Problemas de una sociología del saber* (1926), nuestro filósofo y sociólogo caracteriza la ideología como una deformación del saber, es decir, como un “saber aparente” (*Scheinwissen*) o su “figura mezclada” (*Mischgebild*)<sup>33</sup>. Este saber engañoso que es la ideología se configura a partir de un discurso prometedor para la *humanidad* y su futuro que desvaloriza el presente y pospone el valor en un estado ulterior que necesariamente deberíamos alcanzar. Para Scheler, tanto la ideología como el saber no ideológico se fundamentan en tres aspectos de la sociedad: sus impulsos, sus emociones y sus valores más altos. Pero, al contrario que el saber, la ideología invierte la jerarquía de los valores y sus emociones correspondientes. Esta inversión es provocada por el resentimiento.

Dentro de los saberes que componen una sociedad, Scheler destaca tres formas supremas: el saber religioso, el saber metafísico o filosófico y el saber técnico-científico. El primero es un saber que se apoya en el sentimiento de carencia y sufrimiento y la consiguiente búsqueda de amparo y salvación; el segundo es un saber que parte del sentimiento de admiración y la consiguiente búsqueda de la verdad; por último, el tercero es un saber apoyado en el sentimiento de querer manipular o trabajar sobre la realidad, su búsqueda de control y eficiencia<sup>34</sup>. Siguiendo este esquema, el ser humano tendría una triple dimensión impulsiva y emocional. En la ideología, sin embargo, se daría una mezcla de estas formas supremas del saber que acabamos de nombrar. El discurso ideológico confundiría así las emociones e impulsos espirituales con las emociones más bajas, asociadas al agrado y al impulso de dominación, considerando así los saberes técnico-científicos como los únicos válidos y absolutos. De este modo, los iguala al saber de salvación o religioso. Mediante un odio hacia el mundo y los saberes improductivos (representados por el saber religioso y el saber metafísico o filosófico), odio que parte del resentimiento, nacería la ideología. El *ordo amoris*, es decir, el orden del amor, de lo que es imprescindible valioso, quedaría trastocado. Pero, una lucha tecnológica continua contra el mundo y su orden para alcanzar la salvación es un contrasentido. El deseo de liberarse del aquí y el ahora con el objetivo de encontrar un *bienestar* definitivo, absoluto (y, precisamente, dentro del aquí y del ahora), es un absurdo. La salvación se pospondría siempre y la sensación de insatisfacción sería continua. Esta visión, sin embargo, es la que defiende el transhumanismo, otorgando a las ciencias positivas y a la técnica la función que antes cumplían los saberes religiosos.

---

hombre, tal como puede ser y debe ser.» Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995, p. 237.

<sup>33</sup> Cf.: Scheler, M., *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, Bern, Francke, 1960, p. 32.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

Aparte de ello, Scheler establece que el poder del hombre sobre sus semejantes se ha dado a lo largo de la historia en tres formas predominantes: la primera a través de la sangre (las culturas primitivas y sus lazos de parentesco); la segunda a través de la política (los Estados antiguos y medievales); la tercera a través de la economía (los Estados modernos), donde ganarían enormemente el terreno los avances tecnológicos. Según Scheler, los saberes técnico-científicos y su paulatina especialización habrían surgido en la Modernidad a partir de dos grupos sociales que, en origen, estaban distanciados: los hombres contemplativos y los hombres volcados a la producción (el burgués y el emprendedor). La especialización de ciencia y la técnica modernas, por consiguiente, no habrían emergido sin este nuevo tipo de hombre económico, el burgués, con un *ethos* característico, dispuesto a “liberalizar” el *trabajo* y a dividirlo cada vez más. Existe, por tanto, un paralelismo entre los saberes técnico-científicos y la sociedad burguesa capitalista.

Así, cuando en el siglo XIX y sobre todo a partir del XX la ciencia comience a dominar la vida con apoyo de los nuevos avances tecnológicos, se llevará a cabo su descomposición en partículas cada vez más elementales y ello conducirá a una engañosa comprensión de la vida a partir de lo inerte. De ahí que, para Scheler, desde las ciencias positivas no podamos asir en su integridad el fenómeno vida, y que siempre se nos escape. En este sentido, afirma Leonardo Rodríguez Duplá:

Este proceder prepara el camino para la tesis de que la «vida» de un organismo, no es en realidad sino el resultado de la acción recíproca de las numerosas partes que lo componen, cada una de las cuales lucha denodadamente por su propia existencia. No habría, por tanto, una vida en el organismo, sino muchas. O, mejor dicho, no habría ninguna, pues la ciencia dirige la mirada a esas unidades orgánicas últimas y descubre que la «vida» que palpita en ellas no es sino un conjunto de reacciones químicas inorgánicas, las cuales han de ser explicables a última hora con los solos instrumentos teóricos de la física de partículas<sup>35</sup>.

A partir de la reducción de la vida al mecanicismo de la materia, Scheler sostendrá que también habrá, como consecuencia, una engañosa interpretación de la muerte por parte del hombre moderno burgués que hoy es reflejada por el transhumanismo con su rechazo frontal hacia ella. La muerte, como la vida, dejará de ser algo bello, divino, enigmático y será interpretada ahora como un hecho empírico más, una casualidad extrínseca a la vida que provoca que la máquina deje de funcionar. En este sentido, afirmará Scheler:

La muerte no es, por tanto, simplemente una parte empírica de nuestra experiencia, sino que es la *esencia* de la experiencia de toda vida, inclusive de la nuestra propia, el hallarse dirigida hacia la muerte. La muerte pertenece a la forma y a la estructura únicas en que nos está dada cualquier vida, la nuestra como otra cualquiera, y esto *desde dentro* y *desde fuera*. No es un marco casualmente añadido al cuadro de cada uno de los procesos psíquicos y fisiológicos, sino un marco que pertenece al cuadro mismo, y sin el cual no sería el cuadro de una *vida*<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Rodríguez Duplá, L., *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>36</sup> Scheler, M., *Muerte y supervivencia*, Madrid, Encuentro, 2001, p. 27.

Asimismo, desde otra perspectiva, Hans Jonas sostendrá:

Que la vida sea mortal es su contradicción fundamental, pero pertenece inseparable a su esencia y no puede separarse de ella ni siquiera con el pensamiento. La vida es mortal no aunque, sino porque es vida; es mortal en su más originaria constitución [...] <sup>37</sup>.

La muerte, por consiguiente, es esencial a la experiencia vital. Por el contrario, el transhumanismo considerará la muerte, el sufrimiento y el envejecimiento como un mal causado exteriormente. Se trata de erradicarlos para poder salvarnos en un supuesto paraíso del más acá, es decir, eliminar las condiciones externas que los hacen posible para vivir en el *bienestar* eternamente. Las técnicas del mejoramiento humano defendidas por el transhumanismo (técnica genética, técnica quirúrgica, los avances farmacológicos, etc.) se manifestarían también dentro de este contexto.

Pero, ¿hasta qué punto la muerte o el envejecimiento son sinónimos de imperfección? ¿Desde qué criterio se lleva a cabo esta valoración? Y ¿hasta qué punto podemos seguir hablando de la vida cuando esta no enferma, ni envejece, ni muere? ¿Es realmente deseable la inmortalidad en este mundo material? Basta con leer el famoso cuento de Borges *El inmortal* para rechazar esta idea. Cualquier cultura de nuestro alrededor y nuestro pasado elevaron la muerte hacia un sentido espiritual. Nuestra cultura la convierte en un hecho empírico imperfecto. Y ello porque nuestra época se ha desencantado de la vida. El transhumanismo, adoptando la ideología de la productividad y el *bienestar ad infinitum*, confundiendo los valores más bajos con los más altos, interpretando la vida exclusivamente de forma utilitaria y mecanicista, situará la vida en el marco ideal de un *perpetuum mobile*. <sup>38</sup>

Ciertamente, Scheler, en estos análisis, es también un hijo de la Ilustración y sus teorías no se pueden comprender fuera de este ámbito. Su propio concepto de “intencionalidad” y la influencia de la fenomenología provienen claramente de esta tradición. Pero su obra pretende ir más allá de la fenomenología subjetivista y de los aspectos kantianos y cartesianos de la filosofía de su época. Es una llamada de atención sobre la engañosa comprensión del ser humano que vienen a establecerse con el “desencantamiento” (*Entzauberung*) y el “desalmamiento” (*Entseelung*) del mundo promovidos por la Ilustración y su arraigue en el subjetivismo. Su obra, así, es un intento de salirse de esta lógica de la razón y del optimismo antropocéntrico de corte europeo (que Scheler identifica con un ídolo). Siguiendo los pasos de Pascal, Nietzsche, Weber, Sombart y otros muchos pensadores, Scheler trata de vislumbrar los efectos que, desde los ideales ilustrados, conducen necesariamente a la racionalidad instrumental, cuantificadora y tecnológica, y el alejamiento y ruptura que esto supone con la naturaleza. Se afana en una nueva actitud del ser humano hacia la naturaleza (mundo) y lo divino, y es consciente de que la ciencia y la tecnología no están exentas de ideología porque, fijándonos exclusivamente en ellas como los únicos saberes válidos, perdemos el sentido y el valor que la realidad y el ser humano tienen en sí mismos. El caso más paradigmático lo encontramos en la desvalorización de la vida y la muerte a partir de la comprensión cuantificadora y eficiente de los saberes técnico-científicos.

<sup>37</sup> Jonas, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Valladolid, Trotta, 2000, p. 18.

<sup>38</sup> Desde sus planteamientos egocéntricos, se posiciona así a favor de la idea de una energía inagotable del cuerpo individual, sin considerar el segundo principio de la termodinámica.

## 5. El transhumanismo como nueva forma de radicalismo

Al igual que Scheler, Plessner también intentó superar el antropocentrismo dominante del hombre moderno que tiende a comprender la vida desde lo que él denomina la “utopía de la máquina”. No le convencieron a Plessner las posiciones existencialistas de Heidegger y Jaspers, que, buscando soluciones a este problema, dejaron de lado el aspecto antropológico, tomándolo, como mucho, solo como un mero medio para acceder al problema del ser y al análisis de la existencia. Si bien para Plessner la antropología filosófica es contemporánea al existencialismo y está guiada por cuestiones afines como ¿qué puesto ocupa el ser humano en el cosmos? o ¿qué relación establece el ser humano con su determinación natural?<sup>39</sup>, estas cuestiones las aborda la antropología filosófica de manera distinta. Si nos fijamos, son preguntas que están atravesadas por el conflicto de la doble realidad o posicionalidad que arraiga en el ser humano como ser natural y ser artificial o cultural. Es el mismo conflicto que vuelve a aparecer en el transhumanismo en cuanto busca salirse de la condición biológica humana y adaptarse a la máquina. Pero, este empeño no es más que un síntoma de la disconformidad del ser humano actual, de no poder encontrarse a sí mismo. Además, si analizamos el término “transhumanismo” más al detalle de la mano de la filosofía Plessner comprobaremos que, en el fondo, todo ser humano, toda actividad humana, puede entenderse como transhumana. Pues el ser humano, como tal, tiende a trascender su estado humano presente, a auto-transformarse. No solo porque es un ser espiritual (Scheler), sino también porque no tiene un “mundo circundante” (*Umwelt*) claramente determinado, como afirmaría Plessner. La modificación genética, la intervención en la evolución biológica, no cambia un ápice su carácter excéntrico. Más bien al contrario, lo único que hace es confirmarlo.

En su obra de 1924 *Límites de la comunidad: crítica al radicalismo social*<sup>40</sup> Plessner afirma que el radicalismo, el gran mal de nuestra época, tiene como enemigo a la naturaleza, ya que ella pone límites al anhelo infinito de dominación de nuestra especie. Así, el radicalismo interpreta la naturaleza como un ser sin vida propia, sin autonomía, erradicando la idea de los entes naturales como fines en sí mismos. De este modo, se fomenta una escisión entre la existencia natural y el espíritu, ruptura que se fundamenta en una serie de prejuicios sobre la vida. Aparte del anhelo por una comunidad humana perdida apelando al nacionalismo o al comunismo, el radicalismo también parte del individualismo, de la idea de que el individuo siempre se puede bastar a sí mismo y que, cuanto más se baste, más ganará en valor. Comparte así la idea de la superioridad de la autonomía humana frente a la heteronomía, la superioridad del hombre frente a lo enigmático-divino y su superioridad frente a lo enigmático que hay en la naturaleza. Es decir, cree en la emancipación del ser humano de cualquier realidad oculta, inexplicable, pensando que puede descubrir todos los secretos que ella esconda. Para el radicalismo, no hay nada que no pueda ser dominado por el ser humano. Por ello es una manifestación del antropocentrismo y una negación de cualquier límite impuesto desde fuera.

<sup>39</sup> Cf.: Plessner, H., (2019), *op. cit.* p. 28.

<sup>40</sup> Plessner, H., *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, pp. 14-27; trad. cast.: *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, trad. Tommaso Menegazzi y Víctor Granado Almena, Siruela, Madrid, 2012.

Si bien es cierto que Plessner tenía en mente los movimientos políticos y sociales de su época, ¿no encaja perfectamente esta descripción del radicalismo con el transhumanismo? ¿No es el transhumanismo una aparente forma de autonomía basada en la tecnología? El transhumanismo niega la naturaleza, sus límites y enigmas, y se apoya en la idea (racional o irracional) de querer romper todas las barreras de la naturaleza e instaurar un mundo nuevo, perfecto (lo mismo que antaño había hecho el radicalismo político). Parece ser que además este movimiento, al igual que el radicalismo, también emerge de un profundo dualismo de herencia luterana: aquel que hay, por un lado, entre el hombre y el mundo, y, por otro, Dios y la naturaleza. Es el dualismo que expulsa lo pasado caduco y mira por el futuro prometedor. Radicalismo y utopismo van de la mano, y el transhumanismo es una de sus expresiones actuales, pues este también se mueve dentro de la negación del pasado humano y la naturaleza, todo ello en pro de la utopía tecnológica.

## 6. Consideraciones finales

Como espero haber demostrado, el transhumanismo, a la luz de algunos planteamientos de la antropología filosófica, se nos revela como una ideología, como una forma de radicalismo y utopismo dominado por la idea de un ir más allá de la condición biológica presente. Somos conscientes, sin embargo, que hoy en día, el vocablo “más allá” tiene una connotación profundamente negativa. El mismo proceso de secularización de Occidente se caracterizaría por una paulatina eliminación de un más allá. Ahora bien, ¿no se ha instalado precisamente este más allá en el ámbito de los avances tecnológicos, tal como nos lo revela el transhumanismo? Desde mi punto de vista, la sociedad secularizada no es que se haya liberado del más allá, de lo trascendente, sino que, parafraseando a Scheler, sigue buscando lo divino, pero en un callejón sin salida.

Si nos fijamos con mayor detenimiento, el rechazo de la sociedad occidental de otros mundos espirituales o sobrenaturales, y su consiguiente búsqueda de mayor certeza, *bienestar*, objetividad, seguridad, etc. en el más acá material, obedece a un arraigado impulso de dominación. Este impulso se lleva a cabo desde la angustia burguesa ante la muerte y el resentimiento hacia lo que es superior a sus fuerzas. Aquello que representa un ámbito misterioso, ilógico, sagrado, inexplicable, la muerte por ejemplo, son ignorados. Pues según esta lógica, lo que es trascendente, lo incontrolable, no puede aportar ningún *beneficio* directo, ninguna utilidad. El transhumanismo solo considera verdaderos los hechos empíricos de una naturaleza y un ser humano que se han vuelto tecnológicos, esto es, ve lo que hay de manipulable, medible, aprovechable, y desecha lo sagrado y lo divino que se esconden en ellos. El ser humano se convierte así en un hecho más que puede y debe ser moldeado por él mismo. No es consciente, sin embargo, de la contradicción que esto implica, pues “[...] el hombre *no quiere* ser solo un hecho, solo un fenómeno y nada más. Y este no querer indica que, en realidad, no es solo un hecho, no es solo un fenómeno, sino algo mayor. Pues ¿qué significa un hecho que no quiere ser hecho, un fenómeno que no quiere ser fenómeno?”<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Soloviev, V., *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 38.



## 7. Referencias Bibliográficas

- Anders, G., *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. 2, München, C.H. Beck, 2018.
- Arendt, H., *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993.
- Asla, M., “El transhumanismo (TH) como ideología. Ambigüedades y dificultades en la fe en el progreso”, *SCIO, Revista de filosofía*, 15, Valencia, 2018, pp. 63-96.
- Bostrom, N., “Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective”, *Journal of Value Inquiry*, 4 (37), 2003, pp. 493-506.
- Cortina Ramos, A., “Transhumanismo y singularidad tecnológica: superinteligencia, superlongevidad y superbienestar”, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Curso de Verano: *Singularidad tecnológica, mejoramiento humano y neuroeducación*, Santander, 2015.
- Gayozzo, P., *¿Qué es el transhumanismo?*, Lima, Instituto de Extrapolítica y Transhumanismo, 2019.
- Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Herder, 1995.
- Jonas, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, trad. J. Mardomingo, Valladolid, Trotta, 2000.
- Marcos, A., “Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo”, *Artefactos, Revista de Estudios de la Ciencia y la Tecnología*, 2, vol. 7, Salamanca, 2018, pp. 107-125.
- Marcuse, H., *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, Schriften 3, zu Klampen, Springe, 2004.
- Marcuse, H., *Der eindimensionale Mensch*, ed. cit., Schriften 7.
- Menegazzi, T., “Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 43, Sevilla, 2010, pp. 289-315.
- Piedra Alegría, J., “Transhumanismo: un debate filosófico”, *Praxis. Revista de Filosofía*, 75, Costa Rica, 2017 pp. 47-61.
- Plessner, H., *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2019.
- Plessner *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, GS X, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003.
- Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, de Gruyter, 1975.
- Plessner, H., *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003.
- Plessner, H., *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, trad. Tommaso Menegazzi y Víctor Granado Almena, Madrid, Siruela, 2012.
- Postman, N., *Amusing Ourselves to Death*, Methuen, Viking Penguin, 1985.
- Postman, N., *Die Zweite Aufklärung. Vom 18. ins 21. Jahrhundert*, Berlin, BvT, 2007.
- Rodríguez Duplá, L., *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Madrid, Avarigani, 2019.
- Sahlins, M., *Kultur und praktische Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994.
- Scheler, M., *Muerte y supervivencia*, trad. Xavier Zubiri, Madrid, Encuentro, 2001.
- Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. M. O. Rioboó, Madrid, Escolar y Mayo, 2017.
- Scheler, M., *El saber y la cultura*, trad. J. Gómez de la Serna y Favre, Madrid, Revista de Occidente, 1926.
- Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, ed. José M. Vegas, trad. José Gaos, Madrid, Caparrós, 1993.

- Scheler, M., *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, Bern, Francke, 1960.
- Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW 2, Bonn, Bouvier, 2000.
- Scheler, M., *Zur Idee des Menschen*, GW 3, Bonn, Bouvier, 2007.
- Soloviov, V., *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*, trad. Manuel Abella, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Sombart, W., *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 2006.
- Spengler O., *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München, C.H. Beck, 1971.