

Raíces humanistas del transhumanismo tecnocientífico

David Quevedo Martín¹

Recibido: 28 de mayo de 2020 / Aceptado: 26 de octubre de 2020 [Open peer reviews](#)

Resumen. El objetivo de este artículo es determinar en qué sentido el proyecto del transhumanismo tecnocientífico supone una revolución teórica que termine alterando radicalmente nuestra concepción tradicional del ser humano. Para ello, primero se presenta el debate contemporáneo entre las posturas bioconservadoras y posthumanistas con el propósito de señalar los argumentos más comunes que sostienen ambas. Después se discuten los principales conceptos que articulan este debate y que pueden reducirse a dos: la naturaleza y el humanismo. Para analizarlos son examinados a la luz de la tradición en la que se enmarcan y de los últimos desarrollos tecnocientíficos, mostrándose como sumamente problemáticos y multívocos como para poder dar una contestación suficiente al fenómeno transhumanista. A continuación, se muestra hasta qué punto el transhumanismo se halla imbricado dentro de la tradición del humanismo filosófico, examinando la consideración del ser humano que se desprende de éste y las distintas vertientes presentes. Al analizar minuciosamente el pensamiento humanístico clásico es posible encontrar el marco de ideas y creencias necesarias para acabar definiendo al transhumanismo como la apoteosis y consumación del proyecto metafísico y antropocéntrico del humanismo teórico antiesencialista. Finalmente se propone reorientar el proyecto transhumanista primando las cuestiones políticas con el objetivo de que responda a intereses emancipatorios, necesarios para establecer un desarrollo de tipo humanista en sentido práctico que inspire la construcción de un sistema socio-económico alternativo.

Palabras clave: antihumanismo; bioética; esencialismo; naturaleza.

[en] The humanist roots of technoscientific transhumanism

Abstract. The objective of this paper is to consider in what sense the technoscientific transhumanist project represents a theoretical revolution that radically alters our traditional conception of the human being. The article starts by presenting the key arguments and concepts of the contemporary debate between bioconservatism and posthumanism, which can be reduced to two positions: naturalist and humanist. In order to analyze each of these positions they are considered within the frame of their philosophical traditions and recent technoscientific developments. As responses to the transhumanist phenomenon, both are found to be highly problematic and multivocal. Subsequently, the article contemplates the extent to which transhumanism is embedded within the tradition of philosophical humanism by examining the concept of the human being that emerges in relation to different aspects of its arguments. By carefully analyzing classical humanistic thought, it is possible to identify the framework of ideas and beliefs that lead to a definition of transhumanism as the apotheosis and consummation of the metaphysical and anthropocentric project of anti-essentialist theoretical humanism. The paper concludes by proposing a reorientation of the transhumanist project that would give priority to political questions that respond to emancipatory interests, which is necessary for the establishment of a practical humanism that can inspire the development of an alternative socio-economic system.

Keywords: antihumanism; bioethics; essentialism; nature.

Sumario. 1. Introducción. 2. El debate contemporáneo entre el humanismo y el transhumanismo. 3. ¿Qué naturaleza? 4. ¿Qué humanismo? 5. El transhumanismo como culminación del humanismo. 6. Conclusiones. 7 Referencias.

Cómo citar: Quevedo Martín, D. (2021). Raíces humanistas del transhumanismo tecnocientífico. *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, 18(1), 45-51.

1. Introducción

En este artículo se analiza el movimiento interdisciplinar conocido como transhumanismo tecnocientífico en tanto que “proyecto revolucionario” de la condición humana, para lo cual es preciso observar la presencia y la confi-

guración del pensamiento del humanismo filosófico. Al tratarse de un movimiento heterogéneo cabe señalar que, siguiendo la clasificación de Armesilla Conde (2018), la noción de transhumanismo que se emplea en este artículo se refiere principalmente a las vertientes extropianas, singularistas y posthumanistas de este pensamiento,

¹ Universidad Complutense de Madrid (España)
E-mail: davidque@ucm.es

las cuáles constituyen la configuración contemporánea más conocida y extendida del mismo (también llamado H+). Una consideración preliminar al respecto es que este artículo no versa acerca de la posibilidad o imposibilidad técnica de los planteamientos transhumanistas, sino de las dimensiones reflexivas que plantean. Por otra parte, huelga decir que de momento el transhumanismo no pasa del plano hipotético en sentido técnico, pero sin lugar a dudas su análisis puede aportar indicios del tipo de desarrollo tecnocientífico que se está priorizando, así como de la tendencia del pensamiento contemporáneo respecto a los anhelos depositados en nuestro quehacer técnico-tecnológico. A pesar de tratarse de un tema de debate iniciado hace tiempo, lo cierto es que el proyecto transhumanista ha cobrado recientemente interés debido a la pandemia causada por el SARS-CoV-2, pues mientras que por una parte se puede ver a esta pandemia como la prueba definitiva del fracaso de cualquier aspiración inminente de inmortalidad, los partidarios más acérrimos del transhumanismo vislumbran la oportunidad ideal para iniciar sus pretensiones tecnocientíficas utópicas, mejorando o sustituyendo finalmente el cuerpo biológico mortal del ser humano (Diéguez, 2020).

Actualmente el debate sobre el transhumanismo se circunscribe generalmente a las transformaciones del ser humano que suscita, principalmente desde la bioética. Desde el pensamiento denominado bioconservador se objeta que las propuestas del transhumanismo albergan un carácter marcadamente deshumanizador en tanto que buscan la consecución de una especie posthumana alejada de la “naturaleza humana”, contraponiéndolo tácitamente a cierta comprensión de la tradición humanística occidental. Por otra parte esta crítica es contestada desde el transhumanismo apelando al sentido de mejora tanto a nivel individual como al de especie para justificar sus propuestas de superación de la biología humana vigente. Sin embargo este debate tiende a dejar impensada la doctrina y concepción del ser humano propia del humanismo filosófico y de su contrario, el antihumanismo teórico. Es necesario por tanto volver a analizar ambos tipos de pensamientos filosóficos con el objetivo de determinar en qué tipo de planteamiento se podrían enmarcar las propuestas del transhumanismo tecnocientífico y de esta manera entender qué proyecto revolucionario está sustentando, además de observar si bajo esas premisas puede responder realmente a un interés emancipatorio común.

2. El debate contemporáneo entre el humanismo y el transhumanismo

En primer lugar, hay que presentar el debate entre el humanismo contemporáneo y el transhumanismo tecnocientífico. En su vertiente bioética, este debate puede verse reflejado principalmente en dos posturas definidas generalmente como bioconservadoras y posthumanistas. La primera rechaza implícitamente cualquier tipo de intervención biotecnológica en la biología humana con fines perfeccionadores, considerando que suponen un ataque frontal a la concepción misma de naturaleza

humana. La segunda defiende la potencial mejora del ser humano que se podría conseguir mediante la aplicación de esas tecnologías, siendo razón suficiente para ser legítimas moralmente aunque se pudiera alterar la propia concepción sobre el ser humano. Lo que interesa ahora subrayar de este debate es la crítica principal realizada por el sector bioconservador al posthumanista, como señala Parra-Sáez (2017), pues entiende que la mejora perfeccionadora se construye sobre la peligrosidad de un cambio radical, por lo que sería necesaria la reivindicación contemporánea del pensamiento humanista que evite estos peligros desnaturalizadores.

Kass (2004) es uno de los autores más representativos de la postura bioconservadora al defender que ningún uso de la biotecnología debería exceder la motivación terapéutica, tal y como señala el investigador López-Frías (2014). Sus reflexiones se centran en la dignidad humana, señalando cómo el dominio tecnológico aplicado sobre nuestra propia naturaleza tendría un potencial deshumanizador que cuestionarían los significados que han configurado tradicionalmente la condición humana, como por ejemplo los concernientes a la vida, al trabajo o al sexo (Bostrom, 2011, p. 184). En su libro *Life, liberty & the defense of dignity*, Kass (2004) plantea las consecuencias que tendría para la humanidad un hipotético triunfo de la conquista de la naturaleza humana por medios tecnológicos empleando como ejemplo a la figura nietzscheana del “último hombre” y el libro de Aldous Huxley *Un mundo feliz*. Este pasaje fue respondido por el autor transhumanista Bostrom (2011), el cual defiende el desarrollo de los medios necesarios para la superación de las limitaciones biológicas del ser humano a fin de la posibilidad de ampliar nuestros modos de ser. Bostrom entiende que la postura de Kass muestra una visión demasiado pesimista del proyecto transhumanista y considera errónea la comparación con la sociedad distópica que se describe en *Un mundo feliz* en tanto que muestra un tipo de sociedad autoritaria en la que las capacidades de sus habitantes en su mayoría no serían en ningún caso sobrehumanas, por lo que entiende que este ejemplo sería en realidad la antítesis del proyecto transhumanista. En su lugar Bostrom (2005) señala que en estas propuestas de mejora, al evitar que sean impuestas desde la autoridad del Estado, primarán las decisiones individuales de las personas instruidas mediante la información, el debate público y la educación. Finalmente argumenta frente a la ansiedad por la deshumanización que las pretensiones posthumanistas pueden generar que, a los ojos de un ser humano de la época en la que imperaba el paradigma cazador-recolector, ya podríamos parecer en nuestra situación actual cómo posthumanos sin que por ello nos hallamos deshumanizado, por lo que el proceso evolutivo que puede acontecer en un futuro con el desarrollo transhumanista tampoco puede considerarse como algún tipo de pérdida de dignidad o moral.

Una polémica en términos similares fue la mantenida entre Habermas y Sloterdijk a raíz de la publicación de la conferencia de este último *Normas para el parque humano*. Al igual que Bostrom, Sloterdijk personifica el pensamiento posthumanista, sin embargo su análisis

es más radical en algunas cuestiones como por ejemplo al respecto de la educación, pues mientras Bostrom todavía considera que era importante a la hora de decidir acerca de la mejora humana por medios tecnológicos, Sloterdijk la engloba dentro de la tradición humanista iniciada por Platón y continuada por el humanismo de corte ilustrado (encarnado en la figura metafórica de “las cartas para los amigos”), definiéndola como un proyecto de “cría y domesticación” del hombre por el hombre (Parra-Sáez, 2017, p. 57). Ante la insuficiencia del proyecto del humanismo en tanto que productor de cohesión social (debido en parte a las revoluciones tecnológicas recientes), Sloterdijk (2000, pp. 28-73) considera que el paradigma humanista podría ser superado con la aplicación de las nuevas “antropotécnicas” que permiten situar el proceso evolutivo del ser humano en el campo de la elección personal. Termina señalando la necesidad de establecer un “código de antropotécnicas”. Por otra parte se encuentra la respuesta bioconservadora de Habermas (2002), el cual alude tácitamente a Sloterdijk al principio de su obra *El futuro de la naturaleza humana* al tildar los planteamientos de corte posthumanista de especulaciones temerarias que promueven el ejercicio eugenésico y que estarían atacando directamente a nuestras concepciones morales y normativas como especie en condiciones de igualdad y pluralidad. Para poder abordar estas cuestiones, Habermas (2002) reivindica la necesidad de criterios que nos permitieran establecer un hipotético diálogo en segunda persona con las generaciones que recibirían estas mejoras, un espacio comunicativo en el que cobraría especial relevancia el concepto de dignidad y cómo se podría ver afectado, pues entiende que su respeto y reconocimiento recíproco son una condición *sine qua non* para las relaciones de manera simétrica.

Como hemos señalado, ambas posturas por regla general aceptan la diferencia ontológica entre las categorías de lo natural y lo artificial, priorizando lo natural por encima de lo artificial en el planteamiento bioconservador y viceversa de acuerdo a la exposición posthumanista. A su vez apreciamos que un cierto tipo de concepción humanista del ser humano configura ambas posturas, ya sea para defenderla en el caso del bioconservadurismo o para superarla de acuerdo al pensamiento posthumanista.

3. ¿Qué naturaleza?

En primer lugar, la jerarquía basada en la distinción ontológica entre lo natural y lo artificial es una caracterización que de acuerdo con Stiegler (2002) tendría su origen en la división entre *techné* y *epísteme* que se produjo en la filosofía griega clásica y que estableció el análisis de la técnica en términos de fines y medios. De hecho se podría definir la diferencia entre ambas posturas del debate sobre el transhumanismo dependiendo del orden preferente que se otorgue, pues mientras Kass (2004) estaría reconociendo cierto tipo de guía moral en la naturaleza humana misma, Bostrom mostraría un optimismo general al respecto de que la mejora por medios tecno-

lógicos de la naturaleza humana (entendida en sentido biologicista) conduciría a una sociedad mejor. Por otra parte la crítica de Habermas (2002) señala la destrucción categorial que se daría entre lo natural y lo artificial debido a la realización de las propuestas posthumanistas de manipulación del genoma humano. Además indica que esta situación podría generar relaciones asimétricas entre los distintos miembros de la comunidad moral.

Sobre este argumento parece cabal compartir que la aplicación de la biotecnología y la cibernética en el ser humano pueden suponer una transformación de nuestras categorías. Sin embargo este hecho no implica necesariamente efectos nocivos para las relaciones y la moral humana. La transformación de las categorías que empleamos es una constante histórica como podemos observar en la cuestión sexo/género, que ha ido sufriendo re-categorizaciones y en algunos casos han supuesto una emancipación importante. Es importante remarcar, en este sentido, como señalaba Mendieta (2002) que, la propia diferencia entre lo natural y lo artificial responde a una distinción cultural y no ontológica que va modificándose de acuerdo a los cambios tecnológicos y conceptuales. También Sloterdijk se pronunció en una línea similar en la conferencia “El post-humanismo: sus fuentes teológicas, sus medios técnicos” tal y como recoge Vásquez Rocca (2003), defendiendo la superación de este tipo de dialéctica debido al desarrollo de la biotecnología, lo que nos llevaría inevitablemente a prescindir de la interpretación humanista del mundo y a adoptar una relación xenolátrica con los animales, las plantas y las máquinas. Por último, Haraway (1995) señalaba el potencial emancipador que tendría la figura del *cyborg* al respecto del lastre metafísico-humanista occidental a pesar de su surgimiento en el marco de las dominaciones occidentales, pues se alejaría de las narrativas occidentales acerca de la unidad original que subyugarían la construcción de los individuos a cierto tipo de identificación con la naturaleza.

Sin embargo con excepción de Sloterdijk, lo cierto es que, como señala Campos (2010), desde el transhumanismo contemporáneo no hay una crítica de esta jerarquía y de sus presupuestos normativos (el prejuicio naturalista), sino simplemente una inversión de la misma en la que se desprecia lo natural, lo que termina poniendo al hombre *autoproducido* ocupando el lugar de la centralidad teórica que otrora ocupaba la naturaleza y posteriormente Dios. Esta circunstancia sucede bajo una concepción humanista (como se expone en el siguiente apartado) que imposibilita cualquier oposición o alternativa al respecto, lo que podría acabar suponiendo una naturalización del sistema económico vigente que prime antes la consecución de la inmortalidad (en tanto que símbolo por antonomasia del desprecio a la naturaleza y la biología humana) que la protección política del cuerpo social. Por lo tanto la crítica que se sustenta en el argumento al respecto de la transformación categorial que efectivamente podría producir la consecución del transhumanismo tecnocientífico no es primariamente el sitio en el que habría que localizar el análisis a la hora de abordar las relaciones asimétricas entre individuos que se pudieran generar con la realización del proyec-

to transhumanista, pues presenta suficientes problemas conceptuales cómo para priorizar su análisis desde un punto de vista político.

4. ¿Qué humanismo?

El humanismo es un concepto muy amplio que ha tenido muchas formulaciones distintas a lo largo de la historia, desde el humanismo ilustrado hasta el existencialismo de Sartre por lo que, a fin de proporcionar una definición de mínimos sirva de momento la proporcionada por Kolenda (2004) de la Universidad de Rice recogida en el *Diccionario Akal de Filosofía*. Siguiendo esta definición, el humanismo se define como un conjunto de presupuestos que asignan al ser humano una posición especial en el esquema general del mundo, configurándose principalmente como una perspectiva general desde la que se contempla el mundo. Además, otro rasgo distintivo del humanismo sería el de discernir en el ser humano capacidades y habilidades únicas dignas de ser valoradas por sí mismas, concediendo a su vez una importancia fundamental a la educación como medio para el desarrollo integral de los individuos.

En este punto es interesante introducir la distinción entre la vertiente práctica y la teórica dentro de este pensamiento. De acuerdo con el análisis que realiza el investigador portugués Sardinha (2018), el humanismo práctico o corriente buscaría principalmente la denuncia de la servidumbre y de las injusticias que aquejan al hombre, mientras que el teórico o filosófico se definiría por establecer en un lugar ontológicamente privilegiado al hombre respecto a la construcción teórica, situándole como principio y/o fundamento del conocimiento del mundo. Es en oposición a este último como debe interpretarse el concepto acuñado por Althusser de antihumanismo teórico, que no debe confundirse con la vertiente práctica que remite a la negación de los derechos humanos o a las pretensiones eugenésicas de ciertos regímenes totalitarios. El antihumanismo teórico buscaría la denegación de la posición ontológicamente privilegiada del ser humano y de su esencia, que le designa como estatuto principal de un pensamiento del mundo. Por último cabe señalar una matización final dentro del humanismo que se define cómo teórico y que ya se apuntaba en el párrafo anterior: la diferencia entre el humanismo esencialista y el antiesencialista. Como señala Campos (2012) el humanismo filosófico tal y como se entiende generalmente y sobre el que reflexionaron Kant o Hegel es esencialista, por lo que no sería estrictamente humanista en tanto que no cumpliría el requisito de ser *antropocéntrico*. Esto es así puesto que al reconocer la existencia de una esencia superior o *Grund* que ocupa el verdadero papel de instancia superior de valoración (ya fuera la naturaleza, Dios o el *Geist* hegeliano), la elección humana pasa a ser secundaria aunque se sitúe en un lugar preferente respecto al resto de entes. Por otra parte el humanismo antiesencialista o *sensu stricto* pondría al hombre mismo como la esencia suprema que, liberado de cualquier otro candidato a ocupar la centralidad de la valoración del mundo, posiciona su propia voluntad

como juez supremo en un ejercicio de *autorreferencialidad*.

Una vez realizada esta distinción, es preciso volver a analizar la tradición histórica del pensamiento humanista para observar si en su vertiente teórica antiesencialista o *sensu stricto* ya albergaba una potencial relación con el proyecto del transhumanismo tecnocientífico contemporáneo. Empezando con el recorrido histórico, varios autores transhumanistas han buscado referentes clásicos a sus propuestas, coincidiendo la mayoría de ellos en que el *desiderátum* de la consecución de la inmortalidad ya estaría presente desde la obra sumeria *Épica de Gilgamesh*, la cual data aproximadamente del año 1700 a.C. (Cordeiro y Wood, 2018). Dentro de los autores del humanismo ilustrado se suelen citar como precursores transhumanistas a Bacon, Newton o Condorcet, lo que lleva a Bostrom (2011) a afirmar que el transhumanismo hunde sus raíces en el humanismo racionalista. Sin embargo, el pensamiento humanístico que antecedió a estos y que mejor refleja la noción de autotransformación del ser humano es el del autor renacentista Pico della Mirandola. Recurriendo a la doctrina del *imago Dei* reivindicaba la infinita plasticidad del hombre para justificar su propuesta de transformación ya no solo del mundo, sino del propio hombre por el hombre en su papel como co-creador divino (Mendieta, 2002). De esta manera, a pesar de mantener a Dios como la esencia suprema que dota al ser humano de la *autorreferencialidad*, lo cierto es que habría sentado las bases para el posterior desarrollo de la concepción contemporánea del ser humano de manera humanista antiesencialista (Campos, 2012). Aun así este pensamiento todavía no hace una referencia explícita a la creencia de que la tecnología pueda servir de manera directa para mejorar al ser humano. Una actualización desde el punto de vista materialista a este respecto se puede observar en un primer momento en la teoría de *l'homme machine* de La Mettrie que entendía que, en el momento en que se descartan conceptos no materiales como el alma, la constitución humana puede ser manipulada de igual manera que los objetos externos que siguen las leyes de la física (Bostrom, 2011).

En la actualidad el humanismo teórico contemporáneo no habría cambiado estas propuestas y de hecho habría alcanzado su culminación con el existencialismo de Sartre, pues como indica Campos (2012), representa la articulación más explícita de la concepción *autocreadora* del ser humano. Esta circunstancia fue observada por Heidegger (2000) en su *Carta sobre el humanismo* en la que realizó una crítica directa a todo tipo de humanismo filosófico al entender que establece previamente una determinación de la esencia del ser humano y del ente sin preguntar por la relación del ser con el hombre ni por la verdad misma del ser (pregunta que de hecho quedaría velada por el propio origen metafísico de la concepción humanista). Además, señala que todo humanismo filosófico incluyendo el existencialismo sartreano dispone al ser humano como un ente más entre el resto, lo que acabaría dejando impensado su origen esencial al reducir su *humanitas* a una *animalitas* desde la cual pasa a ser concebido. En consecuencia como señala Campos (2012, p. 374), se podría entender que el transhumanismo es la

evolución lógica del humanismo teórico antiesencialista. De hecho la efectuación de la concepción metafísica de la esencia humana como ente se estaría consumando con el transhumanismo de dos maneras al introducir la técnica en este proceso: por un lado ejecutando el destino nihilista presente en el humanismo al aumentar la disponibilidad del resto de entes para el control del ser humano y por el otro apuntalando el olvido del ser entendido como última instancia autónoma donadora de sentido respecto al ser humano. Por tanto el pensamiento humanista *sensu stricto* al poner al ser humano como instancia suprema de valoración y establecerlo como un ente más, llevaría inevitablemente a su metamorfosis en una materia a manipular técnicamente caracterizado en la figura del *cyborg* transhumanista.

5. El transhumanismo como culminación del humanismo

Es momento de observar si el transhumanismo tecnocientífico remitiría más a un humanismo *sensu stricto*, como propone Campos (2012) siguiendo la investigación de Heidegger y Duque, o más bien a un antihumanismo práctico, como sostienen sus críticos bioconservadores. Cabría señalar una diferencia entre la versión corriente del transhumanismo tecnocientífico y la vertiente singularista. De acuerdo con el análisis de Zimmerman (2008), la versión singularista podría interpretarse como un esencialismo en tanto que concibe la autorrealización de la IA y de las máquinas autónomas, configurándolas de esta manera como una especie de *Grund* materializado al que el ser humano quedaría subyugado. Por otra parte el transhumanismo general en principio se limitaría a considerar el potencial presente en el desarrollo tecnológico para la autotransformación del ser humano, mostrándose antiesencialista en este sentido.

Como hemos visto anteriormente, Habermas (2002) concebía las propuestas del posthumanismo como un proyecto antihumanista que niega la dignidad humana, ante lo cual propugna la defensa de la “autocomprensión ética de la especie preexistente” como principio en el que insertar la moral y los derechos humanos. Sin embargo este planteamiento, a raíz de lo visto respecto al humanismo teórico *sensu stricto*, bien puede acabar interpretándose como un alegato a favor de la transformación transhumanista. Como indica Mendieta (2002), dentro de esta tradición de pensamiento inaugurada por Mirandola se transmutaría en una ética del imperativo de la autocreación y de la autotransformación, siendo la culminación del dogma humanista de la auto-determinación como también señala Campos (2012). De hecho al observar la *Transhumanist Declaration*, un escrito al que se remiten la mayoría de autores de esta corriente para exponer sus planteamientos, encontramos algunos puntos que podrían ser secundados por la mayoría de filosofías humanistas. Este hecho se puede apreciar en concreto en el segundo punto en el que se alude explícitamente al concepto de realizar el potencial de mejora del ser humano (Humanity+, 2012), constatando su tendencia a consolidar la “voluntad de voluntad” humana al conceder a su autotransformación una dignidad mayor

que la de cualquier otro humanismo histórico. A este respecto es pertinente citar las palabras de Campos (2012, p. 377) en las que se recogen las similitudes presentes en ambos pensamientos:

El transhumanista y sus allegados deberían considerar cuatro matices: A) El transhumanismo certifica su rango humanista justamente al preconizar (...) la autosuperación de lo humano, signo prominente del autorreferencialismo. B) Que dicha autosuperación emplee medios tecnológicos (y no pedagógicos o políticos) no sólo no cambia la coyuntura un ápice, sino que la consume. C) Nada más humanista en este orden de cosas que el supuesto transhumanista de que la tecnología sirve cual sirvienta al hombre, limitándose a ejercer de instrumento pasivo de éste (para “ir más allá de lo que la mayoría describiría como humano” o para lo que sea). D) Desafiar o negar la condición humana e intentar trascender sus limitaciones naturales en pos del perfeccionamiento ha sido siempre el proceder del genuino humanismo. Nada nuevo hay en ello.

Por lo tanto, si se es riguroso con la doctrina humanística y humanista clásica, el transhumanismo acaba resultando la realización efectiva de su proyecto original, alejado de la concepción filosófica de antihumanismo. El transhumanismo resulta en un humanismo teórico *sensu stricto* o antiesencialista, único humanismo que puede ser propiamente considerado como tal, que vuelve a poner al ser humano como medida de todas las cosas, eclipsando cualquier otro candidato fuera de éste a ser tomado como paraje de centralidad del pensamiento y la acción (Campos, 2012, p. 376-378). Este planteamiento antropocéntrico antiesencialista fue denunciado por Artaud que entendía que, volviendo al planteamiento nietzscheano, con la “muerte de Dios” se pondría al ser humano en su lugar como *instancia superior de valoración*. Este suceso de “deificación de la humanidad” es el que señala Sardinha (2018, pp. 62-63) como propio del humanismo del siglo XIX y XX y después del análisis del humanismo *sensu stricto* se podría aplicar también a los planteamientos actuales del transhumanismo tecnocientífico, por lo que, citando las palabras del propio Artaud, después de haber muerto Dios, “es preciso castrar al hombre” que lo reemplazó.

El problema principal que puede surgir al adoptar la herencia del humanismo teórico es que en la búsqueda del desarrollo posthumano se acaben aplazando la realización de los intereses humanos. Ilustrándolo con Rousseau, se podría decir que por mucho humanismo teórico sobre el que se teorice, sigue habiendo “pueblos desgraciados gimiendo bajo un yugo de hierro” (Rubio-Carracedo, 1997, p. 365), es decir que seguiría faltando humanismo en sentido práctico. En consecuencia no se puede hablar de que el transhumanismo sea una utopía revolucionaria a nivel social pues para ser considerado como tal es necesario que su proyecto se aleje del humanismo teórico o *sensu stricto*. Los errores y prejuicios heredados de los planteamientos teóricos del humanismo como el antropocentrismo han acabado derivando en una relación de tensión entre el ser humano y el mundo,

con la consecuencia visible de una potencial catástrofe ambiental antropogénica en constante acecho y una situación económica que presenta de manera reiterada desigualdades, situaciones que desde un humanismo genuinamente práctico serían las cuestiones principales a abordar.

6. Conclusiones

Esta investigación ha tratado de observar la revolución del movimiento transhumanista tecnocientífico en el contexto más amplio de la filosofía humanista, demostrando que las críticas realizadas a aquella son aplicables a éste. Este tipo de filosofía que ha acompañado a parte del desarrollo tecnológico occidental, lejos de desaparecer con la llegada del pensamiento transhumanista, seguiría estando presente y de hecho se intensificarían al dotarlas de un cariz de facticidad inaudito en la historia de la humanidad. Frente a esta concepción, aún es posible realizar un proyecto político dentro del marco del humanismo práctico que permita encauzar el progreso tecnológico y socio-económico a una escala humana, priorizando los intereses emancipatorios a los trascendentales y conciliando el desarrollo social y la reducción de injusticias con el cuidado del mundo. Tal y como decían los profesores Campos y Puelles (2019) al respecto de la IA asistencial, existe la posibilidad tanto de que nos acabe por gobernar tiránicamente como de que pueda servirnos para proyectar un mundo más libre, cosmopolita y dinámico, todo lo cual dependerá de las posibilidades sociales que se estén explorando desde el desarrollo de este tipo de tecnologías.

A nivel político considero que un ejemplo contemporáneo de una situación muy similar a la que podría acontecer con la consecución del programa transhumanista puede observarse en la cuestión de los alimentos transgénicos. De acuerdo con el investigador Mendieta (2002), en el mercado actual de los transgénicos (organismos principalmente vegetales modificados mediante ingeniería genética) se da una situación oligopolística multinacional en la que los productos desarrollados se terminaron lanzado a los supermercados sin una experimentación apropiada y sin una deliberación del conjunto de la sociedad. Esta circunstancia ha generado fuertes

protestas de agricultores y diversos gobiernos en Europa, África, India y México, lo que hace que surja la pregunta: ¿por qué el oligopolio de las empresas multinacionales que se ha acabado imponiendo en la manipulación genética de alimentos no se iba a terminar imponiendo también en la manipulación bio-tecnológica de los individuos? Considero que el problema que se plantea desde la discusión de los transgénicos es extrapolable al proyecto transhumanista, pues no se trata de si son desarrollos técnicamente posibles (en el caso de los transgénicos vemos que de hecho lo son), sino de si las decisiones al respecto las siguen tomando principalmente las élites económicas monopolísticas.

En conclusión es necesario ir más allá de la ansiedad por la deshumanización que estas propuestas generan, dejando en un segundo plano las últimas preguntas del humanismo teórico (que versan acerca de la problemática moral sobre la naturaleza humana) para volver la mirada hacia las penúltimas preguntas propias del humanismo práctico. Estas preguntas interrogarían acerca de quién ostentaría la propiedad de este poder técnico, para qué fines políticos, qué tipo de desarrollo tecnológico se va a priorizar en detrimento de qué otro o cómo ayudan estas propuestas a un proyecto emancipatorio, a fin de que, como concluía Mendieta (2002, pp. 113-114), se pueda convertir la “revolución de la información” en una cornucopia social más que una caja de Pandora. Una de las posibilidades para que el transhumanismo pueda adquirir este contenido sería, como concluía el profesor Campos (2012, p. 379), “inscribir su proyecto en el *corpus* de una utopía más amplia de justicia social, pues no es lo mismo la mejora humana (referida principalmente a su dimensión biológica) que la mejora de la condición humana. Para la mejora de la condición humana se precisa de humanismo práctico, no siendo necesario ningún tipo de humanismo teórico antiesencialista o *sensu stricto* como el que se termina derivando de la postura transhumanista”. Finalmente podríamos decir que mucho más revolucionario que “terraformar” Marte sería humanizar (en sentido práctico) la Tierra pues, como señalaba Liria (2020) citando a Vaneigem, más milagroso que la consecución por medios técnicos de la inmortalidad (o amortalidad) y que la mejora de las capacidades biológicas sería la supresión del suicidio y del deseo de morir del ser humano por las situaciones de injusticia sufridas.

7. Referencias

- Armesilla Conde, F. J. (2018). ¿Es posible un transhumanismo marxista? *Eikasía-Revista de filosofía*, 82, 47-86.
- Bostrom, N. (2005). In defense of Posthuman dignity. *Bioethics*, 3 (19), 202-214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de Razón Técnica*, 14, 157-191.
- Campos, F. M. (2010). «La naturaleza se ha ido para siempre». Esbozo de una ontología del presente a propósito de Frederic Jameson. En *XVIII Congrés Valencià de Filosofia* (pp. 423-437). Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Campos, F. M. (2012). Meditaciones sobre el humanismo a propósito del transhumanismo. En *XIX Congrés Valencià de Filosofia* (pp. 369-380). Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Campos, F. M. y Puelles, A. A. (2019). Asistidos por el soberano electrónico. Utopías y distopías de la inteligencia artificial. *Dilemata*, 30, 111-127.
- Cordeiro, J.L. y Wood, D. (2018). *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*. Barcelona: Ediciones Deusto.
- Diéguez, A. (2020, 7 abril). La lección distópica del coronavirus: somos mortales, no hay alternativa. *El Confidencial*. Recuperado de: https://blogs.elconfidencial.com/cultura/tribuna/2020-04-07/transhumanismo-religion-tecnologia-coronavirus_2536547/
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.

- Haraway, D. (1995). Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 251-312). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Humanity+ (2012). *Transhumanist Declaration*. Recuperado de: <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.
<https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch4>
- Kass, L. (2004). The problem of technology and Liberal democracy. En *Life, Liberty & the defense of dignity* (pp. 29-54). San Francisco: Encounter Books.
- Kolenda, K. (2004). Humanismo. En R. Auti (Ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*. (pp. 507-508). Madrid: Ediciones Akal.
- Liria, C. F. (2020, 27 febrero). El coronacapitalismo. *El Cuarto poder*. Recuperado de: <https://www.cuartopoder.es/ideas/2020/02/27/el-coronacapitalismo-carlos-fernandez-liria/>
- López-Frías, F. J. (2014). Aclaraciones sobre la mejora humana. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 62, 7-23. <https://doi.org/10.6018/daimon/163861>
- Mendieta, E. (2002). El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal. *Isegoría*, 27, 91-114. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2002.i27.556>
- Parra-Sáez, J. (2017). La mejora humana. Más allá de la radicalidad. *Actas II Congreso Internacional de la Red española de Filosofía, Vol. II*, 57-70.
- Rocca, A. V. (2003). Peter Sloterdijk; El post-humanismo: Sus fuentes teológicas y sus medios técnicos. *Revista observaciones filosóficas*, 1-14.
- Rubio-Carracedo, J. (1997). Principios del derecho de la guerra. Jean-Jacques Rousseau. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 2, 355-381. <https://doi.org/10.24310/contrastescrastes.v2i0.1860>
- Sardinha, D. (2018). El ser humano, entre humanismo y especulación. En *La querrela del humanismo en el siglo XX*, 45-63). Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo, tomo I: El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Ediciones Hiru.
- Zimmerman, M. (2008). The singularity: a crucial phase in divine self-actualization? *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 4(1-2), 347-370.