

¿Es el transhumanismo un humanismo? ‘Autoafirmación’ y ‘*animal laborans*’ en el desarrollo del proyecto (post)moderno

Is Transhumanism a Humanism? ‘Self-affirmation’ and ‘*animal laborans*’ at the Rise of the (post)modern Project

**Guillermo Torroglosa Giner**

Graduado en Derecho y Criminología y Máster en Estudios Avanzados en Filosofía

Universidad de Salamanca, [guillermo.t.giner@gmail.com](mailto:guillermo.t.giner@gmail.com)

### RESUMEN

Partiendo de las categorías de ‘autoafirmación’ y ‘*animal laborans*’ propuestas por H. Blumenberg y H. Arendt, se dirime el tipo de relación entre transhumanismo y humanismo moderno. Su contextualización permite encuadrar este movimiento dentro de la lógica del capitalismo de consumo, y definirlo como un paso más hacia la mercantilización de las distintas esferas de la vida. Se concluye que el transhumanismo es efectivamente un *más allá del humanismo*, si atendemos a las condiciones culturales y existenciales heredadas del proyecto emancipatorio moderno y sus consecuencias en el desarrollo e innovación tecnológicos.

*Palabras clave:* humanismo; transhumanismo; autoafirmación; animal laborans; modernidad.

### ABSTRACT

From the categories of ‘self-affirmation’ and ‘*animal laborans*’ suggested by H. Blumenberg and H. Arendt, we guess if transhumanism is somehow related to modern humanism. Its contextualization allows us to place this movement inside the logic of consumer capitalism and also define it as one more step into the commoditization of different spheres of life. We conclude that transhumanism indeed means something *beyond humanism*, if we consider the cultural and existential conditions inherited from the emancipatory modern project and its consequences in technological development and innovation.

*Keywords:* humanism; transhumanism; self-affirmation; animal laborans; modernity.



## Introducción

El transhumanismo, junto con su proyección posthumanista<sup>1</sup>, se ha hecho un indudable hueco en el debate intelectual de las primeras dos décadas de nuestro siglo. Desde hace ya algunos años, y sobre todo tras la desgarradora experiencia del 2020, resuenan los ecos de un discurso que pone la tecnología al frente de la toma de cualquier decisión política. Es el ariete por antonomasia en la conquista de la libertad, que supuestamente nos ayudará a escapar y sortear los baches de un universo que nos pone trabas y nos demuestra —como ha quedado claro— que somos vulnerables.

Hablamos de tecnología respecto a las ya bien conocidas TICs, las telecomunicaciones y el surgimiento de sistemas e instrumentos informáticos que se han alzado como una de las mayores herramientas creadas por el ser humano en su historia. Y este avance no ha cesado, hasta el punto de que hoy ya podemos hablar de una cuarta revolución industrial, una auténtica ‘revolución bio-artefactual’. Como expone J. Linares, en tanto que la relación del ser humano con la naturaleza ha alcanzado niveles completamente insospechados:

Esta es la gran transformación biotecnológica y bioinformática que podemos esperar en la *era de la bioartefactualidad*, pues se caracteriza por la nueva y poderosa capacidad técnica de transmutar la materia viva, así como por introducir cambios sustanciales en las representaciones sociales y concepciones teóricas sobre la naturaleza, los seres vivos y nuestra propia naturaleza humana (2019, p. 16)

Hoy no sólo tratamos con los insumos del medio natural para fabricar una amplia gama de productos, ni simplemente nos servimos de determinadas fuentes de energía para establecer sistemas de producción y de (tele)comunicaciones que transmiten información y medios por todo el globo a velocidades nunca imaginadas. Hoy hablamos, también, de la posibilidad de crear auténticos *bioartefactos*, en el sentido de híbridos entre natural y artificial, con una inmensa variedad de aplicaciones. Son las nuevas y conocidas *NBIC* —nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y la comunicación, y la ciencia cognitiva que engloba la robótica y las inteligencias

---

<sup>1</sup> Aunque transhumanismo y posthumanismo hagan referencia a dos concepciones distintas, entendemos que una puede concebirse como extensión de la otra. Si el transhumanismo hace referencia a la progresiva hibridación entre humanos y tecnología, el posthumanismo puede definirse como “una expresión fuerte de los límites de la prospectiva transhumanista” (Hottois, 2013, p. 180) que culminaría en la ya famosa ‘singularidad’ propuesta por Raymond Kurzweil. En adelante, cuando nos refiramos al transhumanismo, lo haremos pensando en estas dos proyecciones o estadios.

artificiales— sumadas a la polémica biología sintética, la ingeniería genética y sus innumerables aplicaciones en agricultura, ganadería, industria, etc.

Con este panorama tan reciente en la historia del ser humano, las tesis transhumanistas pueden —y muy probablemente lo harán— afianzarse en el ideario de las investigaciones, y de la academia en general, todavía con más fuerza tras la desnuda incertidumbre en la que el COVID-19 nos ha dejado. Se hace, por tanto, urgente reflexionar sobre los orígenes e implicaciones de este movimiento, que se está expandiendo sobre el ideario común en una multitud indefinible de formas y microconcepciones, pero que, si se observa, todas comparten y tienden hacia un objetivo claro: cambiar, huir, escapar, superar... hacer algo distinto con el ser humano. Lo cierto es que, dentro de la diversidad de variantes argumentativas, el transhumanismo es capaz de justificar el concepto de “mejora” independientemente de la noción de naturaleza humana desde la que partamos. En términos de A. Marcos:

En última instancia, si la naturaleza humana es plenamente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente (2018, p. 111)

No está claro el qué se quiere inventar concretamente, pero en cualquier caso sí que podemos constatar la creciente demanda de un mundo con más tecnología, con más herramientas, que liderarían ese cambio hacia algo “mejor” a todos los niveles, justificado siempre y en cualquiera de los escenarios posibles. El trans- y post-humanismo viene así pregonándose como bandera de la nación tecnófila, que avanza ocupando territorios de conocimiento por todo el globo, sin más límite que su propia imaginación.

Sin embargo, algunas preguntas surgen de todos estos planteamientos: ¿Es el transhumanismo un proyecto emancipador del ser humano? ¿Se alza como nueva —o no tan nueva— concepción antropológica que opere como marco teórico bajo el cual toda la humanidad se desarrolle hacia un objetivo común? ¿Podemos decir, en suma, que el transhumanismo es un humanismo? ¿Es un proyecto antropológico equiparable al acaecido durante la Modernidad ilustrada? Para abordar esta cuestión recurrimos a las propuestas de dos autores conocidos, H. Blumenberg y H. Arendt, cuyas categorías histórico-fenomenológicas desgranar y analizan las

condiciones políticas y existenciales del ser humano desde la Modernidad. Es en esta época donde, *a priori*, podemos encontrar respuestas a las lagunas y demás arcanos que el transhumanismo deja entrever en sus muchas y muy variadas manifestaciones. Rastrear la génesis del transhumanismo en el movimiento emancipatorio moderno nos permitirá entender mejor el sentido y propósitos de esta “ideología”, sobre todo en lo que atañe a sus repercusiones sociales y ecológicas.

Lo que se pretende, en definitiva, es sentar las bases de una crítica que no parta únicamente de un cuestionamiento moralista acerca de la conveniencia o no de la tecnología, rozando el ludismo. No podemos pretender criticar el transhumanismo con el propósito de encajar otros discursos de corte conservador, reduccionista, o excesivamente escéptico, pasando de la tecnofilia excesiva a la injustificada tecnofobia.

## 2. Hans Blumenberg y el proceso de tecnificación moderno.

¿Qué ocurrió en la Modernidad? ¿Cuál fue el salto que dio paso a eso que conocemos como Humanismo, el Proyecto Ilustrado y la gran época de las máquinas y la Industrialización? ¿Qué ocurrió para que el ser humano, casi de súbito, pasara de estar sometido a los designios divinos a hacerse con el control de su propia existencia? De la noche a la mañana, el ser humano se atrevió a *crear*, y se lanzó a inventar nuevos aparatos y técnicas que le ayudarían en la consecución de sus objetivos, ahora más personales que nunca.

El historiador y filósofo alemán H. Blumenberg, en su compilación de textos traducida como *Historia del espíritu de la técnica*<sup>2</sup>, observa que en la época moderna acaece un proceso de tecnificación desmesurado en comparación con épocas anteriores. Ese proceso va de la mano, como es sabido, de una concepción antropocéntrica que sitúa al ser humano como eje central de todas las ideas, sucesos y cosmovisiones. Ciertamente, la época moderna siempre se definió a sí misma como antagónica y contraria a las grandes concepciones reinantes de la Edad Media, que usualmente se ha percibido como un periodo de retraimiento y minusvaloración de lo humano. Pero H. Blumenberg sospecha de esto. Para el historiador no era suficiente aquella tesis de que la sobrevaloración del ser humano

---

<sup>2</sup> Tenemos en cuenta a todo lo largo del análisis que este libro es una compilación de escritos, no un texto uniforme, encontrados en una carpeta con las siglas *GT* mencionadas en la portada. Además, la traducción exacta del término referiría más bien a una ‘historia cultural de la técnica’ y no tanto a una ‘historia del espíritu’, término que puede inducir consideraciones equivocadas respecto a las ideas del autor.

moderno hubiese surgido de la nada, o simplemente como antítesis de una sumisión sistemática a lo divino y a la naturaleza propias de la época anterior<sup>3</sup>.

Blumenberg entiende que el proceso de tecnificación moderna va de la mano de otro proceso histórico, *espiritual* si quiere llamarse, que él denomina ‘autoafirmación’. Esta consiste en:

Un programa existencial bajo el cual el hombre arma su existencia histórica y en el cual el propio hombre se bosqueja a sí mismo cómo quiere tomar la realidad que le salga al encuentro y cómo quiere asumir sus posibilidades (Blumenberg, 2013, p. 109)

La autoafirmación vendría a ser una categoría histórica que hace referencia, en primer lugar, a un *periodo de transición*, de crisis, que tiene unas particularidades propias y a través del cual se fue definiendo una nueva concepción del ser humano y su proyecto vital en la historia. Insistimos en que esa autoafirmación, como fase de búsqueda de una autodefinición, propia de los inicios de la Modernidad, sería consecuencia de una *merma de orden* que el autor califica como una “crisis, que hace época, determinante de la impronta espiritual de la Edad Moderna” (Blumenberg, 2013, p 113). La autoafirmación vendría a ser la herramienta conceptual de la cual este autor se sirve para explicar y comprender la génesis de las condiciones antropológicas y existenciales de ese periodo de transición crítica que transcurre entre la Edad Media y la Edad Moderna.

Sin embargo, H. Blumenberg sabe que este periodo de crisis no es el único en la historia. También puede considerarse como un episodio de merma de orden aquel acaecido durante el periodo helenístico de la Antigüedad, donde igualmente encontramos un replanteamiento de posturas antropológicas respecto al otrora venerado *kosmos* griego. Ante la constatación de ciertas similitudes entre el periodo helenístico y el tardomedieval que dio paso a la Modernidad, acude al análisis comparativo de dos tradiciones filosóficas clave de cada época, para identificar sus diferencias y comprender por qué esa autoafirmación de la que nos habla es tan característica de esta última. Procede, por tanto, a la comparativa entre ‘epicureísmo’ y ‘nominalismo’.

En términos acotados, para el autor, desde el epicureísmo no se da una *indigencia antropológica* con respecto a un orden cósmico estable, como sí se dio en el nominalismo; para los primeros, ese

---

<sup>3</sup> La época moderna derivó “su legitimidad histórica de su anexión a la Antigüedad, presuntamente interrumpida por el medievo. En cambio yo intento mostrar que la Edad Moderna no se formó como antagónica a la Edad Media, sino como una réplica de las discusiones inmanentes a la misma” (Blumenberg, 2013, p. 138).

cosmos se mantenía estable y finito a pesar de no poder ser enteramente conocido. H. Blumenberg entiende que Epicuro no quiso escudriñar las implicaciones de un cosmos incontrolable, porque lo que realmente le interesaba era subordinar su Física al objetivo de *neutralizar* la pregunta por la verdad, mostrar indiferencia y rehuir de cualquier explicación teórica sobre lo que es o no el mundo<sup>4</sup>. Sin embargo, en el nominalismo tardomedieval encontramos un cuestionamiento más radical.

Las reflexiones sobre la relación del hombre con Dios nos condujeron al ‘absolutismo teológico’, que bajó al ser humano del pedestal cósmico en el que concepciones de otras tradiciones, como la cristología o el isomorfismo de los dioses griegos, le habían puesto. En el periodo tardomedieval, Dios comienza a verse como un poder absoluto, tan inmenso que ni siquiera el ser humano puede compararse con él; conduciendo por tanto a una inquietud, indigencia, desarraigo y desasosiego que devinieron en un problema existencial en toda regla. Ni el mundo ni el hombre estaban tan hechos a imagen y semejanza de Dios, y eso puso a los nominalistas al filo de una navaja en la que necesitaban desesperadamente un punto de apoyo<sup>5</sup>.

H. Blumenberg resume este dilema al mencionar que a partir de la actitud helenística de neutralización de la verdad no surgió ninguna preocupación por las certidumbres; tan sólo por la mejor manera de vivir con uno mismo. Por su parte, en las propuestas nominalistas empezaron a observarse empeñados esfuerzos por *objetivar* una realidad mínimamente cognoscible, que permitiera superar esa indigencia ontológica y existencial respecto al Dios creador. Surgió entonces una *obsesión de corroboración*, –y no de verdad–, que puede resumirse mediante la diferencia entre la ‘alétheia’ griega y la ‘veritas’ latina.

La conexión entre ‘autoafirmación’ y ‘tecnificación’ sólo se entiende si complementamos este análisis que hace H. Blumenberg sobre el epicureísmo y el nominalismo con las consecuencias que aquella crisis existencial trajo para la relación entre el hombre y la naturaleza. Ante semejante estado de indiferencia del universo, los modernos se vieron en la necesidad de invertir su relación para con el mundo natural, y la autoafirmación surge así, en segundo lugar, como *respuesta existencial intramundana* –respuesta que obvia o decide ignorar el aspecto teológico– mediante la cual Occidente

---

<sup>4</sup> La *ataraxia* epicúrea encontraría en este componente de indiferencia y neutralización de la verdad ciertas similitudes con la *epojé* de los escépticos. (Blumenberg, 2013, pp. 130-131).

<sup>5</sup> La idea de *imago dei* garantizaba la semejanza del hombre con Dios, complementada con la encarnación de este en Cristo. Según Blumenberg, en la Alta Escolástica este planteamiento se invierte al considerar que Dios creó el mundo, no para el hombre, sino para sí mismo. Esto puede verse ya en la doctrina de la predestinación de Duns Escoto: el hombre estaba predestinado a salvarse desde el comienzo de los tiempos, no quedando espacio para la redención que le unía con Dios (Blumenberg, 2013, pp. 126-128; 132-134).

decide volcarse sobre la propia naturaleza, que ya no está sujeta a las prescripciones de Dios, para comprenderla, examinarla, tratarla y, en fin, dominarla. Si el orden cosmológico abandona al hombre en la inmensidad de lo desconocido, entonces la única salida es apropiarse de lo que nos rodea:

(...) se traducía así en una actitud igualmente indiferente y desconsiderada con ella –la naturaleza– por parte de un ser humano acuciado por la necesidad de escrutarla y dominarla para salvaguardar sus posibilidades existenciales (Hernández Marcos, 2014, p. 17)

No se entiende la crisis existencial nominalista sin este giro antropológico que corresponde a la autoafirmación como respuesta intramundana, que justificaría el dominio y posesión técnicos de la naturaleza circundante. Ese interés teórico-práctico será lo que dé lugar a la bien conocida ‘ciencia natural’ moderna.

La autoafirmación, como nuevo paradigma cultural, permite comprender tanto la concepción teórica del hombre moderno sobre el mundo –paso de la indigencia y el desasosiego a la exaltación y reconocimiento humano– como la actitud práctica por la que opta para relacionarse con él –indiferencia para con lo natural que da paso a una voluntad de dominio y sometimiento. La ‘técnica’, en todo este proceso histórico singular, es el medio por el cual el hombre moderno va a realizar su pretensión de autoafirmación, construyendo un estilo de vida científico-técnico y sirviéndose de una razón puramente instrumental, ya completamente despreocupada de lo que se entiende o no por verdad. Blumenberg era consciente de que el relato extendido en y por la propia Modernidad de que esta era una época de liberación, desarrollo y exaltación del ser humano no era del todo convincente. En la génesis de la época moderna se gestaba una crisis existencial que puede explicarse desde otras instancias diferentes a la propia técnica en sí. El relato aquí descrito clava sus garras en las raíces más profundas de las actitudes para con la naturaleza y la técnica desde los comienzos de la Modernidad. Es necesario comprender esto para comprender lo que vino después, cuando ese progreso técnico ya iniciado nos llevó hacia la Revolución Industrial y el surgimiento de lo que hoy llamamos ‘tecnología’.

### 3. El surgimiento del *animal laborans* en la época industrial

Una autora conocida que parece navegar en líneas similares a H. Blumenberg es H. Arendt. Ella supo ver que el pensamiento y la razón emancipadora propios de la Ilustración se deben más a una crisis que a una revaloración de lo humano, surgida de la nada. En su caso sitúa esta crisis, no en una concepción filosófico-existencial, sino en la aparición de un nuevo invento: el telescopio<sup>6</sup>. Con este, la verdad ya no supone algo que está dado y que puede ser desvelado, o que se presente a los sentidos de forma inequívoca y sublime. Ahora queda demostrado que sólo a través de la técnica puede el hombre hacerse con una idea del mundo.

El telescopio supone una revolución y un cambio en la concepción que el ser humano tenía de sí mismo en la Modernidad: si no puedo conocer los objetos directamente a través de los sentidos, de lo único que estoy seguro es de que dudo, luego *dubito ergo sum*<sup>7</sup>. La invención del telescopio y la duda cartesiana son las que propician una inversión de la *vita activa*, que pasa a valorarse más que la *vita contemplativa*, pues la razón técnico-práctica es la única que demuestra ser efectiva para conocer y tratar con el mundo. Esta propuesta bien puede ser complementada con la de Blumenberg, y afirmar que el telescopio no hizo sino confirmar las sospechas que desde el nominalismo se tenían: la indigencia del ser humano ante un cosmos inescrutable, y el papel de la técnica como único medio de emancipación, que se revela como posibilidad de dominio y sometimiento del entorno natural. H. Arendt sabía que con esta racionalidad llegó la humanidad hasta la primera Revolución Industrial, en donde esos avances técnicos alcanzaron otra escala cualitativa y cuantitativa de desarrollo. Su fenomenología política pone de manifiesto las repercusiones de este proceso desde el punto de vista de las relaciones interpersonales, es decir, de las organizaciones sociales, y es así como analiza el concepto de *'animal laborans'*.

H. Arendt critica que a lo largo de la historia no se ha hecho una distinción apropiada entre 'labor' y 'trabajo'. Ella las distingue según los frutos de cada actividad: hablamos de labor si se dirigen a la mera satisfacción de necesidades básicas para la vida, encaminadas al mantenimiento y perpetuación de la misma —un pan—. Por el contrario, si se orientan a la creación de productos que vayan más allá de la mera existencia, que pretendan pervivir y durar en el tiempo, dejando herencia de lo que el ser humano *hace* en el mundo, entonces hablamos de trabajo —una mesa—. Lo que

---

<sup>6</sup> “No era la razón, sino un aparato construido por el hombre, el telescopio, el que cambiaba el punto de vista sobre el mundo físico; no eran la contemplación, la observación y la especulación las que llevaban al nuevo conocimiento, sino la intervención activa del *homo faber*, su capacidad de fabricar.” (Arendt, 2020, p. 302).

<sup>7</sup> El famoso *cogito ergo sum* no proviene de una certeza sobre el pensamiento, sino de la duda. Arendt sabe que Descartes hizo una generalización (por lo pronto, no muy justificada) al creer que de la duda se desprenden unos procesos cognoscitivos que tienen certeza por sí mismos. (Arendt, 2020, pp. 304-306; 354).



diferencia los productos del trabajo de los bienes de la labor es la ‘mundanidad’: las cosas fabricadas por medio del trabajo crean un mundo de útiles a nuestro alrededor, que trasciende la existencia individual

Considerados como parte del mundo, los productos del trabajo –y no los de la labor– garantizan la permanencia y *durabilidad*, sin las que no sería posible el mundo. Dentro de este mundo de cosas duraderas encontramos los bienes de consumo que aseguran a la vida los medios para su propia supervivencia. Necesarias para nuestro cuerpo y producidas por su laborar, pero sin propia estabilidad, estas cosas de incesante consumo aparecen y desaparecen en un medio ambiente de objetos que no se consumen sino que se usan (...). Lo que los bienes de consumo son para la vida, los objetos de uso son para el mundo. (Arendt, 2020, pp. 107-108)

La autora nos dice, entonces, que con la industrialización lo que se da no es una división del trabajo, sino de la labor:

La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de productos del trabajo destinados a usarlos. (2020, pp. 133-134)

La producción industrial es la producción del *animal laborans*. Tras la inversión de la *vita activa* sobre la contemplativa y el descubrimiento de que el mundo no encuentra su fundamento en ningún trascendental, al animal laborante ya no le interesa cuidar de él por medio de útiles que trasciendan su existencia. Los únicos frutos del trabajo de los que el ser humano industrializado dispone son las propias máquinas, que le permiten sumergirse en ese incesante proceso cíclico de labor en las fábricas. Por lo demás, todos los bienes que allí se crean no son más que objetos de consumo: volátiles, perecederos, aniquilables en cuanto salen al mercado. La técnica industrial es por tanto una técnica de consumo, de lo inmediato, pues precisamente lo que hace es *acortar las mediaciones* entre el ser humano y la naturaleza de la que se sirve para fabricar productos, despojándolos de todo

significado, experiencia, trato o cuidado con el que tradicionalmente se habían producido *mundanamente* las cosas. El obrero laborante se encuentra mucho más cerca técnicamente de las cosas que el artesano trabajador, precisamente porque los bienes industriales le sirven mejor para satisfacer sus necesidades vitales. Sin embargo, H. Arendt sabía que el mundo de útiles del trabajo es lo que media en la esfera pública, y que algo ocurría con el tipo de técnica industrial que estaba afectando a las relaciones del ser humano consigo mismo y con ese mundo:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. (Arendt, 2020, p. 62)

#### **4. Transhumanismo y Humanismo tecno-científico: el producto esperado de una lógica consumista**

Si atendemos a los orígenes del proyecto moderno hasta aquí expuestos, podemos observar que la concepción de la técnica como única forma de adquisición de conocimiento sigue vigente, solo que llevada al extremo. Podemos decir que el movimiento trans- y post-humanista continúa promoviendo la razón tecno-científica del humanismo moderno: una razón instrumental en la que la ciencia se ve reducida al desarrollo de técnicas que permitan una mayor posibilidad de actuación. Ahora ocurre que esas técnicas se pretenden aplicar al cuerpo humano, dando lugar a las ‘antropotecnias’, destinadas a la mejora humana (Marcos, 2017, pp. 115-121). Sin embargo, ahondando más en las condiciones existenciales heredadas del proyecto moderno, observamos que el ideal del transhumano, igual que el ideal de abundancia y consumo moderno, parece haber interiorizado profundamente las pesadillas cartesianas (Palomar, 2010, pp. 355-356). Nos encontramos entonces con un sujeto que está alienado del mundo porque cree que lo único real es su propia conciencia. La diferencia es que ahora, gracias a la tecnociencia, esa conciencia se revela igual de maleable, controlable, computable y transferible que la propia naturaleza, dando cabida a más posibilidades de conocimiento introspectivo. En estos términos, el transhumano no está alienado de sí mismo —no es que no conozca la realidad de su propio cuerpo—, sino que está *disperso*: focalizando en los infinitos procesos de su red neuronal, cree que ésta es la única realidad

virtual en una ilusión de irrealidades físicas y biológicas, y que dentro de ella podrá moverse por un espacio ilimitado, completamente sometido a su voluntad.

Llevado al aspecto político, vemos también que el transhumanismo es producto y consecuencia esperada del sistema social y económico en que el aquel humanismo ha derivado. Diremos, por ende, que este movimiento es un producto completamente coherente con la lógica capitalista de consumo iniciada desde la gestación de la conciencia autoafirmativa moderna: una lógica que explota al ser humano y a su medio ambiente en nombre de una supuesta libertad mal definida (Latouche, 2019, p. 36). Mediante la exaltación de las tecnociencias como el mayor invento jamás ideado en la historia de la humanidad, se nos propone lanzarnos a un futuro incierto, completamente suelto de riendas, que se regulará solo, tal y como supuestamente lo hace el mercado. Ocurre, sin embargo, que aquel *cyborg* posthumano no será nada más allá del humano, sino que se convertirá en un producto como todo lo demás. Su ‘pastiche’ (Jameson, 2006, pp. 168-175) de partes robóticas conformará una mercancía que se mostrará al mundo como algo original, exótico y genuino, pero que en el fondo no estará haciendo otra cosa que participar de un sistema que deifica la libertad individual, sin tener en cuenta nada del mundo que rodea y constituye al ser humano.

En este mundo transhumano consumista, la esfera pública, la de los frutos del trabajo, ha sido colmada por una multidimensionalidad de esferas privadas, una red de pantallas y otros bienes fútiles y obsoletos que conectan cada micro realidad con una (ir)realidad virtual global. El capitalismo fruto de aquella racionalidad tecno-científica ha ido paulatinamente invadiendo esferas de la vida humana: desde el tiempo de trabajo en la sociedad industrial de K. Marx al tiempo de ocio en el capitalismo de consumo del *animal laborans* que describe H. Arendt (García Ferrer, 2019, pp. 137-138). No sería insensato pensar que las tesis transhumanistas culminarán, o al menos, darán un paso más allá en la expansión del mismo, pudiendo hablar ahora de una *invasión del tiempo de pensamiento*. Esto se ha venido a identificar como un ‘capitalismo de ficción’ (Espinosa, 2007, p. 13), en donde el objeto de mercancía ya no son los bienes, sino las sensaciones y el bienestar psicológico. Se trata, en fin, de una auténtica ‘psicopolítica’, en la que ya no cuenta el esfuerzo por construir un espacio común, sino el juego y la manipulación de las sensaciones percibidas inmediatamente por los sentidos, a un nivel prerreflexivo (Han, 2014, pp. 65-75).

Así es como en nuestro tiempo se expanden y se reproducen los objetos de mercancía hasta alcanzar el nivel psico-biológico, con la consecuente explotación de una aparente libertad que se entiende como infinitas posibilidades de identidad. Sin embargo, ocurre que esa libertad no escapará

nunca de la lógica fetichista del producto que es fabricado para inmediatamente ser aniquilado. Elegir el ADN que uno quiere para escapar de la lotería genética no es un ejercicio de libertad que la tecnología nos permite; es una maquinación absurda de un ideal de felicidad humana, completamente ingenuo y desentendido de la contingencia inherente al simple hecho de existir. Lo que hará con ello será propiciar hasta el extremo un sistema de acumulación individualista, de explotación y consumo desmesurados en el que el propio cuerpo en su totalidad se convierta en mercancía. En una sociedad transhumanista, por tanto, el cuerpo humano perdería su completa utilidad, no porque pertenezca a una forma de *homo* involucionada, sino porque bajo la lógica capitalista se convertiría en un fútil y banal objeto de consumo. En este sistema los sujetos podrán librarse de su sustrato biológico, sí, pero posiblemente no puedan deshacerse nunca de las cadenas del ciclo incesante de la vida del *animal laborans* tardomoderno, ese que labora y consume, y que no puede saborear la verdadera libertad de construir algo más trascendente que la simple satisfacción de sus necesidades vitales.

## 5. Conclusiones: definir, criticar y construir

Respondiendo a la pregunta inicial, podríamos decir que el transhumanismo no es exactamente lo contrario a un humanismo, pero tampoco su igual. En esencia lo que busca es su prolongación hasta tal extremo que pueda superar aquella naturaleza que los modernos, con su ímpetu autoafirmativo, querían alcanzar. Ahora comprendemos de dónde proviene ese espíritu identitario tan propio de este movimiento, y es que en su génesis no ha habido cambios significativos respecto a las condiciones culturales y existenciales del proyecto moderno: seguimos sintiéndonos solos y desamparados, y en esa búsqueda de un punto de apoyo decidimos lanzarnos ciegamente a lo desconocido, con la esperanza de convertirnos en algo mejor, algo *más humano*. Es por todo esto que consideramos acertada la referencia a algo *más allá del humanismo*: el transhumanismo es una superación del proyecto humanista, y algo que viene después, siendo así que la definición del concepto coincide con el uso de sus prefijos. Únicamente recalcamos que el sentido de ese “trascender” los límites de la herencia moderna no siempre se hace explícito en los discursos de sus principales exponentes —como la utopía de la ‘singularidad’ orquestada por Raymond Kurzweil, o la posibilidad de una ‘mejora humana’, ya mentadas anteriormente— que se venden como propuestas y proyectos antropológicos novedosos basados en nuevos descubrimientos y aportaciones de las tecnociencias. Precisamos de análisis más rigurosos que nos permitan encuadrar

y contextualizar los distintos enfoques del transhumanismo. Las categorías de ‘autoafirmación’ y ‘*animal laborans*’ nos permiten ahondar mejor en su génesis y explorar una perspectiva crítica de sus implicaciones y objetivos, observando que la propuesta transhumanista no es tan novedosa como parece, ni tan propia de nuestro siglo XXI.

No obstante, debemos aclarar que lo expuesto en estas líneas no pretende aludir a una respuesta tecnófoba ante el imparable desarrollo tecnológico que movimientos como el transhumanismo abanderan. Al contrario, su origen radica precisamente en una preocupación sobre el uso irresponsable de la tecnología, así como las consecuencias que esto pueda tener en las sociedades humanas y su entorno natural. Una crítica al transhumanismo es escasamente fructífera si tiene la intención de retomar, sin revisión alguna, los valores del humanismo ilustrado, de otro tiempo y claramente desfasados, ignorando con ello el desafío de complejidad e incertidumbre que las nuevas tecnologías nos plantean (Espinosa, 2010, pp. 19-20). Precisamente, esta época histórica de cuestionamiento de relatos y discursos –desde la Modernidad hasta lo que ahora identificamos como Post- o Tardo- modernidad destaca por la capacidad de asimilar y discutir una posible naturaleza humana más abierta, indefinida, compleja y contingente. Sin embargo, vemos también que ciertas ideas como las del transhumanismo se sirven de esa indeterminación de la naturaleza, así como del juego con los límites de lo que entendemos por *humano*, para inyectar un discurso elitista, nada interesado en solucionar los grandes problemas que atañen a la humanidad. Se están sacralizando los avances en tecnología para utilizarla, no como herramienta encaminada al bienestar, sino como ídolo y objeto de devoción que nos proporcionará la salvación en un futuro completamente ajeno a nuestra voluntad –abandonada, eso sí, a los caprichos y designios del mercado y sus grandes magnates.

Debemos estudiar, criticar e inmiscuirnos en un debate con estas propuestas si queremos dar un paso más en el desarrollo de una sociedad humana que, cada vez más y conforme se van sucediendo los acontecimientos, adquiere el carácter de *planetaria* (Morin y Kern, 1993, pp. 15-43). Es por esto que hoy se hace necesaria la promulgación de un uso sensato de la tecnología, una *innovación responsable* que no esté sujeta a los designios de unas élites político-económicas que buscan las mejores estrategias para garantizar su acumulación de capital. Para ello se muestra necesaria, no sólo la generación de conciencia crítica, sino el fomento de estilos de vida que rompan con esta dinámica narcisista antes de que las brechas y conflictos sociales se hagan más patentes e insalvables –empezando, como no puede ser de otro modo, por la crisis ecológica derivada del *Antropoceno*–.

Lo que se ha llamado una ‘ciencia bien ordenada’ (Diéguez, 2013, pp. 76-79) requiere fundamentalmente la incorporación de esferas donde se fomente el debate político, ético, sociológico e incluso antropológico. Se trata, retomando a H. Arendt, de recuperar esos espacios para la acción que permitan el diálogo y el discurso, en una esfera pública donde los seres humanos compartan los logros de su trabajo, tomen conciencia de lo que es común —ahora, en muchos aspectos, relativo a la humanidad— y dejen de sacralizar la individualidad como garante de una supuesta libertad de elección ilimitada.

Queda demostrado, entonces, que el tipo de tecnología que propicia el transhumanismo no permite el establecimiento de adecuadas mediaciones entre el ser humano, su entorno, ni consigo mismo, como para que un cambio de paradigma pueda emerger. Por su parte, propuestas derivadas del ecologismo y movimientos de transición eco-social, como las de J. Riechmann y su principio de ‘biomímesis’ —imitación, o más bien asimilación, de la naturaleza y su complejidad inherente en el diseño y fabricación de cualquier tecnología (Riechmann, 2014, pp. 165-189)—, abren la puerta a nuevos marcos teóricos más sustentables y con mayor fundamento científico. El problema estriba en hacerlos efectivos y abordar una acción política y social en el sentido aquí remarcado: ese tipo de tecnología *inmediadora* que aquí rechazamos proviene de la lógica consumista del capitalismo moderno. Por tanto, el primer paso para reformular su producción es cuestionar la forma en que la consumimos.

Esta toma de conciencia podría comenzar, por ejemplo, con el derribo de aquel muro infranqueable que divide las ciencias y las humanidades en Occidente, estableciendo puntos de conexión, cada vez más evidentes, que permitan un avanzar cauteloso hacia el futuro y hacia la construcción de un proyecto humano que, si bien es completamente incierto y se resiste a falaces generalizaciones, al menos podrá estudiarse y deliberarse en aquellos aspectos que permitan una organización intercomunitaria. Sería interesante comenzar por analizar ese clásico concepto de *naturaleza* —humana o no-humana— y ver qué complejidades presenta para orientar el progreso técnico y social, más allá de las simples ensoñaciones de unos cuantos gurús y magnates tecnócratas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (2020). *La condición humana*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2013). *Historia del espíritu de la técnica*. Pre-Textos.
- Diéguez, A. (2013). Biología sintética, transhumanismo y ciencia bien ordenada. *Viento Sur*, 131, 71-80.
- Espinosa Rubio, L. (2007). El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica. *Agora. Papeles de filosofía*, 26(2), 79-101.
- Espinosa Rubio, L. (2010). El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías). En Aullón, P. (coord.), *Teoría del humanismo* (Vol. 3, pp. 583-615). Verbum.
- García Ferrer, B. (2019). La metamorfosis del capitalismo. Una aproximación histórica a las técnicas de poder contemporáneas. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 23, 135-144.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Herder.
- Hernández Marcos, M. (2014). Teocentrismo, naturaleza inhóspita y autoafirmación humana. La génesis del estilo de vida moderno según H. Blumenberg. *Mundo Nuevo. Caracas, Venezuela, Año VI*(14), 107-135.
- Hottois, G. (2013). Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo. *Universidad El Bosque. Revista Colombiana de Bioética*, 8(2), 167-192.
- Jameson, F. (2006). Posmodernismo y sociedad de consumo. En Foster, H. *La posmodernidad* (pp. 165-187). Kairós.
- Latouche, S. (2019). *La décroissance*. Que sais-je?. Humensis.
- Linares, J. E. (2019). *Adiós a la naturaleza. La revolución bioartefactual*. Plaza y Valdés.
- Marcos, A. (2017). Antropotecnias y naturaleza humana. En Sanmartín, J. y Gutiérrez, R., *Técnica y ser humano* (pp. 101-130). Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, 7(2), 107-125.
- Morin, E., & Kern, A. B. (1993). *Tierra Patria*. Kairós.

Palomar Torralbo, A. (2010). Conformismo, banalidad y pensamiento: Figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 349-358.

Riechmann, J. (2014). *Un buen encaje en los ecosistemas. Segunda edición (revisada) de Biomimesis*. Los libros de la catarata.