

## ¿TIENE EL TRANSHUMANISMO SUEÑOS POLÍTICOS?

### *DOES TRANSHUMANISM HAVE POLITICAL DREAMS?*

DAVID QUEVEDO – ANDONI ALONSO  
davidque@ucm.es - andonial@ucm.es  
Universidad Complutense de Madrid (España)

RECIBIDO: 03/09/2019

ACEPTADO: 31/10/2019

**Resumen:** El transhumanismo defiende la fabricación de un hombre nuevo. La mejora biológica de los individuos se convierte así en un proyecto tecnológico para alcanzar su correspondiente utopía. Sin embargo, no es la primera vez que se ha pensado en esta posibilidad. En el siglo XX, los totalitarismos de tendencias distintas buscaban la creación de un “hombre nuevo”. En su caso, la mejora se realizaba sobre todo desde la psique y no desde la biología. Esa tendencia no existe en el transhumanismo, que parece despreciar las implicaciones sociales y políticas que tales circunstancias tendría. No se plantea, en un entorno de escasez, cómo debería justificarse la distribución de los recursos de mejora humana. No se tiene en cuenta el poder disruptor de estas tecnologías.

**Palabras clave:** transhumanismo, totalitarismo, consecuencias sociales.

**Abstract:** Transhumanism proposes to build a new human being. Biological improvement for individuals becomes a technological Project in order to achieve Utopia. But this is not the first time that human improvement was proposed. During the 20<sup>th</sup> century, different totalitarian tendencies looked for the creation of a “new human”. For them, improvement was basically psychological and not biological. That psychological trend does not apply for trans-humanism and, at the same time there is not consideration for social and political changes that proposal have. There is no advancement for how to justify distribution of such improvements, given a context of scarcity. How disruptive that technology could be is not taken into account.

**Keywords:** trans-humanism, totalitarianism, social consequences.

## Introducción

En este artículo se indagará brevemente el carácter político del planteamiento transhumanista tecnocientífico por la vía de su nexos con los movimientos políticos surgidos en el siglo pasado (principalmente el fascismo y el comunismo). Éstos tienen en común la propuesta de ir *más allá* del ser humano y forjar algo así como un «hombre nuevo», aunque ésta corra el riesgo de acabar en algo inferior a sí mismo. Se procurará exponer cómo en esta premisa política compartida, subyace la idea de que el ser humano viene “mal de fábrica”, que es necesario emprender su reforma y “mejora”. Sin embargo, también se señalará el

tipo de reforma específica en este sentido que quiere llevar a cabo el planteamiento del transhumanismo tecnocientífico. A diferencia de la política tradicional, éste se centra en la transformación de la propia *physis* del sujeto, a la manera de una “auto-eugenesia”. Finalmente se planteará el tipo de sociedad que se desprendería de estas pretensiones, caracterizada principalmente por un individualismo de corte neoliberal que se presenta por sus defensores como inevitable (afirmación basada en el llamado “determinismo tecnológico”) y deseable, convirtiéndose en una teoría que acaba por eclipsar el debate político en torno a qué tipo de desarrollo tecnológico queremos promover.

Como consideración preliminar, es importante señalar a qué se refiere al hablar de transhumanismo (en concreto tecnocientífico, a diferencia del cultural). Sirva de momento la definición de Antonio Diéguez en su libro *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (Diéguez, 2016; 42-46):

El transhumanismo no es, desde luego, un movimiento homogéneo. (...) Es útil asimismo distinguir entre un transhumanismo cultural o crítico (que suele preferir el apelativo de «posthumanismo») y un transhumanismo tecnocientífico. (...) En cuanto al transhumanismo tecnocientífico (...) tiene a su vez dos vertientes. La primera de ellas, y quizás la más difundida, está inspirada en los trabajos especulativos de científicos e ingenieros provenientes en buena parte del campo de la Inteligencia Artificial, de la ingeniería de software y de la robótica. (...) La segunda vertiente del transhumanismo tecnocientífico es la que tiene una base biológica y médica, sobre todo farmacológica y genética. (...) En última instancia, lo que busca el transhumanismo tecnocientífico es la superación tecnológica del ser humano y su conversión en un (ciber) organismo genéticamente rediseñado y potenciado. (...) Pese a las diferencias entre el transhumanismo cultural y el tecnocientífico, subyace una idea común a ambos: la eliminación de las fronteras entre el ser humano y la máquina (y entre lo real y lo virtual) es considerada como una forma de liberación.

En primera instancia, podría parecer que los planteamientos transhumanistas son una cuestión netamente técnica, desde la llamada «visión instrumental de la técnica», según la cual ésta es un medio neutral de la actividad humana que usamos para conseguir ciertos fines (Diéguez, 2016; 175), y que, por tanto, sería políticamente neutra. Sin embargo, como muestra Langdon Winner (Winner, 2008; 58) en su obra *La ballena y el reactor*, la tecnología de nuestro tiempo se ha convertido en política, pues: “existen buenas razones para creer que la tecnología es importante en un sentido político por propio derecho” y que ciertas tecnologías “pueden encarnar formas específicas de poder y autoridad” (Winner,

2008; 55), por lo que deben ser analizadas y entendidas desde categorías políticas.

También se debe utilizar un análisis filosófico-político en este acercamiento a la proposición del transhumanismo, pues tal y como ya señalaba Mitcham “incluso Sócrates reconoció que el conocimiento matemático podría ser empleado para crear «los vientos, las aguas, las estaciones y varias cosas más». Sin embargo, afirmó que una persona solamente puede desarrollar tales actividades si piensa que todas las preguntas éticas y políticas están ya plenamente respondidas” (Mitcham, 1989; 87). Una reformulación más contemporánea de esta afirmación en torno a la importancia de este tipo de análisis de la tecnología más ajustado al transhumanismo tecnocientífico actual lo encontraríamos en Hannah Arendt, quien en el prólogo de su obra *La condición humana* afirma: “Este hombre futuro (...) parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado (...). La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales” (Arendt, 1993; 15).

El presupuesto sobre el que se asientan las propuestas del transhumanismo tecnocientífico analizado desde un punto de vista político es el del tipo de reforma y “mejora” del ser humano. Ésta aspiración es compartida por algunos movimientos políticos surgidos en el siglo pasado que habrían propuesto emprender esa reforma del ser humano mediante el adoctrinamiento moral de la población. Por tanto, lo que parecía en primera instancia una cuestión netamente técnica empieza a adquirir una clara connotación política en torno a la decisión de qué puede ser considerado como una “mejora” del hombre. Ésta siempre se circunscribe a una sociedad determinada. Se trata de mostrar, de esta manera, que la “mejora” específica que propone el transhumanismo tecnocientífico se dirige a la *physis* en la forma de una “auto-eugenesia” o “auto-liquidación” del propio hombre. Este hecho es radicalmente nuevo, pues las propuestas de “mejora” históricas del ser humano han ido dirigidas a modificar su *psyche*, como señalaba Günther Anders, aunque para Peter Sloterdijk esta diferencia sea menor.

Finalmente, se esbozará el tipo de sociedad que se desprende del planteamiento de “mejora” humana que propone el transhumanismo tecnocientífico, que se puede vislumbrar como un modelo de sociedad individualista-neoliberal en la que el progreso tecnológico sea visto como inevitable desde la forma del llamado “determinismo tecnológico”.

### El «hombre nuevo» y el ideal transhumano.

El ideal político de la consecución del «hombre nuevo» como idea central se podría observar en algunos movimientos políticos surgidos en el siglo pasado, en concreto en el fascismo y en el comunismo. Esta búsqueda de un *más allá* del hombre, sin embargo, habría desencadenado algunos de los peores episodios de la historia occidental, volviéndose esta búsqueda en un retroceso social. Como señala el profesor Carlos Fernández Liria (Fernández Liria, 2007; 182):

En realidad, los intentos de superación del Derecho llevan siempre emparejado un intento de superar la noción misma de «ciudadanía». (...) Al pretender desembocar en un «más allá del Derecho» se pretendía desembocar también en un «más allá de la ciudadanía». Tanto el fascismo como el comunismo abordaron la tarea de forjar algo así como un «hombre nuevo». Pero las diversas tentativas de introducir en el mundo este «hombre nuevo», lejos de desembocar en un más allá del derecho «burgués», acabaron desembocando, saltando por encima de la condición de la ciudadanía, en una u otra atrocidad política. Como era de esperar, al dejar atrás el Derecho, no se lograba avanzar hacia ninguna tierra prometida, sino retroceder hacia viejas formas de adoctrinamiento moral, oscurantismo religioso y ortopedia política.

Por tanto, el ideal del «hombre nuevo» habría llevado a la búsqueda de una humanidad ideal, tan ideal que poco o nada tendría que ver con los humanos, provocando un “empeoramiento” de la condición humana. Además, considera que (Fernández Liria, 2007; 182-184):

Los intentos de creación de este «hombre nuevo» conforman, en efecto, uno de los capítulos más siniestros de la historia del llamado «socialismo real». Aquí también la revolución educativa maoísta es el ejemplo más sobrecogedor (si bien Kim Il Sung, en Corea, y Pol Pot, en Camboya, demostraron que podía llegarse aún más lejos). Pero, en realidad, el mito del hombre nuevo sigue calando todavía en muchos movimientos de izquierda, a veces bajo tintes guevaristas y a veces cristianos, sin advertir hasta qué punto se está jugando con fuego. En el fondo, el objetivo al que apuntaban las doctrinas del hombre nuevo era a la conformación de un hombre tan moralmente edificado, tan militante y adoctrinado, que ya no echara en falta el Derecho, ni tuviese tampoco ninguna nostalgia de la condición de ciudadano. (...) La tarea de edificar un atleta moral capaz de colmar el agujero dejado por la ausencia del ciudadano, se mostraba, una y otra vez, interminable. Y de este modo, ocurría aquí lo mismo que ocurría con la búsqueda de algo *más allá* del Derecho: que el *más allá* resultaba ser un irrespirable *más acá*. La búsqueda de una nueva mayoría de edad de la

población, más allá de la mayoría de edad que la Ilustración había resumido en el concepto de ciudadanía, no dio como resultado nada inesperado: nos dio de narices con el *más acá* de una minoría de edad archiconocida, algo parecido al infantilismo de la mentalidad puritana, rigorista y militante de las sectas religiosas. (...) Frente a todo este desatino y esta calamidad humana, haríamos bien en reconocer que el verdadero «hombre nuevo», tan incesantemente anhelado por los movimientos comunistas durante el pasado siglo, no es otro, después de todo, que *el ciudadano ilustrado de toda la vida*.

Esa búsqueda del “mejoramiento” del ser humano que habrían intentado realizar tales movimientos políticos podría ser compartida por las propuestas del transhumanismo tecnocientífico; éste buscaría “transformar sustancialmente a los seres humanos mediante la aplicación directa de la tecnología. (...) Al cabo de un tiempo, aquellos individuos que tengan la voluntad de profundizar en esas transformaciones más allá de cierto límite (...) quizás incluso den lugar a una especie nueva y mejorada, una especie posthumana (...) a la que ya se ha querido bautizar con el nombre de *Homo excelsior*. (...) en este caso el advenimiento [de una especie más evolucionada que el ser humano] vendría dado en un proceso acelerado y dirigido según nuestras decisiones y no por el azar genético. (...) Puede decirse, de hecho, que está moralmente obligado a ello, puesto que procura la mejora constante de nuestra condición. Esto, se ha venido haciendo siempre a través de la tecnología y se convierte en un deber inexcusable” (Diéguez, 2016; 40-42). Pero es importante señalar que tal y como se nos indica en el artículo “Aclaraciones sobre la mejora humana” de López Frías, siempre debemos hablar de “supuestas mejoras” y no de “mejoras”, pues este concepto presupone que estas medidas son deseables por sí mismas (López Frías, 2014; 10):

el concepto «mejora» puede entenderse de modo ingenuo si se toma de un modo literal, pues si bien el propio término, como algunos autores transhumanistas han defendido, indica algo positivo: mejorar es alcanzar un estado más satisfactorio. No queda nada claro que todas aquellas intervenciones que se englobarán bajo este término sean *verdaderas mejoras* de la condición humana. Es más, debería hablarse siempre de supuestas mejoras –o de búsqueda de mejora, al menos, hasta que el debate bioético aclare de qué modo estas intervenciones de corte biotecnológico pueden servir al ser humano para vivir mejor.

Además, se deberá tener presente como se ha visto en el caso de los experimentos políticos del pasado siglo que esa pretensión de ir *más allá* del hombre mediante su reforma o mejora puede acabar resultando en un “empeoramiento” de nuestra condición (un *más acá*): “A lo largo de la Historia,

siempre ha habido intervenciones con las que el hombre ha tratado de mejorar las condiciones con las que se encontraba, pero ni todas ellas fueron mejoras como tal, por ejemplo, la decisión de lanzar la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki, ni todas pueden incluirse en un todo, llamado «mejora humana» o «técnicas de mejora humana», que aceptemos o rechacemos de forma global ¿por qué no hablar de «peoras» o «empeoramiento»?» (López Frías, 2014; 10).

Ciertamente se podría observar en el planteamiento transhumanista una motivación política de búsqueda del «hombre nuevo» que, como ya observó Hannah Arendt en *La condición humana* (1958) en su «Prólogo», tendrían como motivación fundamental el deseo de escapar de la condición humana, refiriéndose a los experimentos tecno-científicos de su época, como el alunizaje a la Luna, la fecundación *in vitro* y la extensión de la longevidad (Arendt, 1993; 15). Por su parte, Langdon Winner, al referirse a la modificación genética (uno de los modos de transformación del ser humano que se propone desde el movimiento transhumanista) y a los asentamientos en el espacio exterior en su libro *La ballena y el reactor*, ya señaló que son un tipo de tecnología que significarían un cambio y una modificación fundamental de la propia concepción del ser humano y en sus condiciones de vida, poniendo en cuestión lo que constituye «la condición humana» (Winner, 2008; 47).

Para el transhumanismo, sin embargo, este “movimiento de fuga” de la condición humana se suele presentar como totalmente deseable e inevitable. Por ejemplo, Pilar Pedraza cita al artista *performance* Stelarc en su libro *Máquinas de amar. Secretos del cuerpo artificial* para exponer esta cuestión (Pedraza, 1998; 238):

Considerar obsoleto el cuerpo en la forma y en la función, podría parecer el colmo de la bestialidad tecnológica, pero también podría convertirse en la mayor realización humana. Porque sólo cuando el cuerpo es consciente de su propia condición, puede planificar sus propias estrategias post-evolutivas. No se trata ya de perpetuar la especie humana mediante la reproducción, sino de perfeccionar al individuo mediante la proyección. Lo significativo no es la relación macho-hembra, sino el interfaz hombre-máquina. El cuerpo está obsoleto. Estamos al final de la filosofía y de la fisiología humana

Otro autor transhumanista que propone una huida similar de la condición humana es Hans Moravec (Moravec, 1986), para el que nuestra especie estaría destinada a la extinción, pero que esto no era tan dramático pues “después de todo dejaríamos descendencia. Una descendencia inesperada, eso sí: los robots inteligentes” (Diéguez, 2016; 56). Señalaba también que para poder competir en esta situación, deberíamos “liberar a nuestra mente del cuerpo mortal que la

encierra y (...) hacer de los seres humanos algo radicalmente nuevo, una síntesis de humano y máquinas” (Diéguez, 2016; 56-57). Pedraza cuestiona este planteamiento y entiende que la “unión del cuerpo biológico y la máquina en un solo ser –cyborg-, al que la medicina actual ha llegado hace tiempo con el progreso de la biomecánica, es un viejo sueño del hombre, tan viejo como las prótesis. (...) El gran sueño de los actuales futuristas radicales es el de hacer realidad en el futuro la metáfora de la desaparición del cuerpo, prescindir del cuerpo obsoleto y transferir la mente a un disco duro o viajar por las redes, convertidos en pura energía (...). Casi todos estos ciborg son masculinos, siguiendo la tradición futurista de que la máquina es macho, es dura, es potente” (Pedraza, 1998; 240-241).

En resumen, como señala Diéguez en su libro *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (Diéguez, 2016; 67-68):

suele haber dos razones bastante socorridas a la hora de justificar un proyecto semejante de liquidación del ser humano (...). Pero las dos son bastante débiles. En primer lugar se insiste en que si no lo hacemos nosotros, lo harán otros peores que nosotros. En segundo lugar se dice que el progreso tecnológico es imparable y que ninguna limitación o control puede modificar su curso. La primera razón es moralmente inaceptable y resulta incapaz de justificar ninguna acción responsable. La segunda razón da por sentado lo que está en cuestión, a saber, que el control de la tecnología no es posible. Esta tesis resulta empíricamente refutable, ya que vemos habitualmente cómo ciertas líneas de desarrollo tecnológico no llegan a su ejecución (...) porque chocan con la opinión pública o con otros factores sociales

Éstas serían algunas de las propuestas del transhumanismo tecnocientífico que consideran como inevitable la necesidad de alejarnos de lo humano como la mejor vía para nuestra reforma. Sin embargo, como señala Diéguez, “muestran que incluso en ausencia de obstáculos tecnológicos, el ciborg radical estaría lejos de ser una entidad admirable y deseable. Es más, podría ser tan destructivo de la personalidad humana que equivaliera a la muerte, o incluso a algo peor que ella” (Diéguez, 2016; 99), es decir, que podría resultar en un insoportable *más acá* que reproduzca los peores anhelos de la humanidad. Además, señala que “el transhumanismo (...) en su búsqueda del «hombre nuevo» (tan nuevo que ya no es hombre), solo persigue algún tipo de salvación en este mundo. Claro que, como esta vez lo que hay que corregir de raíz es la propia condición humana, la redención y el nuevo comienzo solo le aguarda a la especie posthumana que nos sustituya. Nuestra especie no tiene futuro en esa tierra de promisión” (Diéguez, 2016; 193). Desde esta perspectiva, la pregunta necesaria que se desprende será

“¿se puede realmente favorecer de algún modo a los seres humanos deseando el cumplimiento de ideales posthumanos?” (Diéguez, 2016; 197).

Visto desde una perspectiva antropológica, este planteamiento del «hombre nuevo» conlleva una novedad radical al respecto de la concepción tradicional de cuerpo, pues al querer escapar de la condición humana, el cuerpo físico pasa a ser un elemento perturbador del cambio necesario. Uno de los autores que primero observaron este cambio de paradigma fue Günther Anders, quien en 1953 ya señaló cómo “en el lugar de la “teoría del cuerpo” ha entrado, pues, una *praxis*, una *fisio-técnica* (si se puede acuñar esta expresión en paralelo con la “psicotécnica”). Pero no una fisiotécnica de un tipo que conocemos, como la medicina, sino de un tipo revolucionario, cuya meta es trastocar y abolir el “sistema” dominante de la *physis* como tal (...). Siguiendo un conocido modelo se podría formular su consigna así: *No basta con interpretar el cuerpo; también hay que cambiarlo*. Y renovarlo a diario y de forma diferente para cada aparato” (Anders, 2011; 53-54). Diéguez señala este cambio de paradigma referido a la biología sintética en concreto (Diéguez, 2016; 114-115):

El componente práctico es tan claro y prominente que en ocasiones se presenta a la biología sintética como la disciplina que finalmente conseguirá el control de la evolución biológica y su conducción hacia los objetivos que los seres humanos deseen establecer –uno de los sueños que caracteriza al transhumanismo-. (...) La biología toma con ello un camino nuevo, o que antes solo se había atrevido a iniciar con timidez. Ya no intenta únicamente comprender el origen, el funcionamiento y la evolución de los seres vivos; ahora busca su manufactura, su fabricación, como elemento imprescindible de esa comprensión

Por tanto, la operación que se plantea para cumplir el objetivo de escapar de la condición humana es el de transformar, reformar y sustituir el cuerpo físico humano por el artificial. Sin embargo, como ya criticó Günther Anders, este anhelo por instrumentalizar el cuerpo de la *Human Engineering* (que sería similar a la actual modificación genética) indica que “esta característica del aparato [agotarse en su función] define también el ser que hay que producir en la *Human Engineering*. Ésta no ha de consistir más que en su especialización (...). Por “sobrehumana” que pueda ser esa prestación (comparada con lo que le es propiamente posible al cuerpo), el resultado esperado consiste en algo *sub-humano*, en una pura función propia del aparato, en una “habilidad” aislada, a la que se adjunta el “verdadero hombre” (en la medida en que no puede ser eliminado) sólo como un apéndice “que entra en el precio”.” (Anders, 2011; 57), por lo que si el transhumanismo tecnocientífico pretende ir hacia el «hombre

nuevo» seguramente acabe convirtiéndolo en un *sub-humano*. De hecho, siguiendo el planteamiento del concepto andersiano de la “vergüenza prometeica” es precisamente con esa *Human Engineering*, que denotaría el deseo final del hombre por auto-reformarse en un aparato que supere los límites propios de su cuerpo, como acabaría aconteciendo de esta manera una especie inferior a la humana (como habíamos visto con la advertencia de Fernández Liria al respecto de los movimientos políticos del siglo pasado que buscaban ir *más allá* del hombre), pues se le reduce a un mero apéndice de la tecnología incapaz de conservar su humanidad, al producirse una negación total del propio ser humano y del único criterio con el que puede contar en su vida: él mismo (Anders, 2011; 57). Sin embargo, es importante señalar que para Anders este hecho es censurable no tanto por la modificación de la “naturaleza humana” que supone en sí (pues Anders crítica mucho este planteamiento (Anders, 2011; 60) al considerarlo como el de un “conservador metafísico”), sino por la pérdida de libertad que conlleva (Anders, 2011; 60):

No, la alteración de nuestro cuerpo no es radicalmente nueva e inaudita porque renunciemos a nuestro “destino morfológico” o trascendamos los límites previstos de nuestras capacidades, sino porque llevamos a cabo la autotransformación para complacer a nuestros aparatos y los convertimos en modelo de nuestras alteraciones; o sea, que renunciemos a nosotros mismos como medida y, con esto, limitamos o damos por perdida nuestra libertad

Esta concepción del *sub-humano* que podría terminar surgiendo si se aplican las propuestas transhumanistas se podría complementar con otro planteamiento andersiano, el que dice que el problema es de “escala”, es decir, respecto a qué nos estamos comparando y qué utilizamos como referencia a la hora de definirnos y entendernos: “Desde el punto de vista de los aparatos, esta incapacidad para dejarse ajustar tiene que aparecer naturalmente como “arrogancia”, como escandalosa sublevación y revuelta. Y como un fallo humillante a los ojos de quien ha hecho propia la escala de los aparatos” (Anders, 2011; 48). De hecho, es desde esta “escala” desde donde mejor sería posible ver al hombre considerando que viene “mal de fábrica” (o como *faulty construction*) por no haber sido construido a la manera de sus aparatos, por lo que su “mejora” o superación pasa a convertirse en algo deseable (Anders, 2011; 47-48).

Hasta aquí se ha realizado un pequeño esbozo sobre uno de los caracteres políticos achacables al transhumanismo tecnocientífico, la “mejora” del hombre por considerarlo como un ser defectuoso. Sin embargo, habría una diferencia sustancial entre la reforma del Sujeto que postula esta propuesta y el que se

habría venido realizando históricamente, pues mientras que la transformación del sujeto que se procuraba llevar a cabo en los movimientos políticos que hemos visto vendría impuesta por una educación moral concreta principalmente y se dirigiría a la *psyche*, la diferencia con el transhumanismo es que éste exige un tipo específico de transformación, una especie de “auto-eugenesia” voluntaria.

### **La autoeugenesia y la auto-liquidación del Sujeto como presupuesto en el planteamiento político transhumanista**

A continuación se expondrá cómo el Sujeto que se precisa para cumplir el ideal transhumano requiere de una negación propia, un tipo de “liquidación” voluntaria específica que ha sido señalada como inherente a nuestra época y observada ya en el siglo pasado por Günther Anders, que postuló algunas cuestiones antropológicas que, a pesar de ser escritas a mediados del siglo pasado, se podrían aplicar a la actualidad de manera más satisfactoria inclusive que en su época para entender la característica auto-eugenésica del transhumanismo tecnocientífico. Una de las humillaciones propias que señala que sufre el hombre de su época es la *Human Engineering*, enunciada en el apartado anterior. Anders considera que “la tendencia fáctica de la época va en la dirección de forzar las metamorfosis con medios exagerados” (Anders, 2011; 35) y que, en este contexto, la *Human Enginneering* es la degradación final del ser humano, pues se busca la conformación plena de éste para con los objetos que le rodean, además que este tipo de transformación del hombre sería esencialmente diferente a la que había acontecido hasta el momento. A este respecto, Diéguez señala que no toma en consideración el mejoramiento biomédico radical del ser humano por entender que se trata de la “versión suicida o genocida del movimiento transhumanista”, al poseer un carácter netamente “«antropófugo», como los ha llamado Jorge Riechmann” (Diéguez, 2016; 15).

En el planteamiento andersiano, la auto-liquidación del Sujeto viene dada por el sentimiento de la “vergüenza prometeica” propio de su época (aunque en el segundo volumen se desmarca de este concepto (Anders, 2011; 35) entendiendo que no se ha podido demostrar como tal, transformándolo en el *factum* de la “Afrenta prometeica”), según la cual no estaríamos a la altura de la perfección de nuestros productos. Este hecho provocaría en el hombre la necesidad de someterse a sus productos (que reconoce como superiores) y conformarse a ellos, pues ya no es capaz de soportar la imperfección y lenta actualización de su cuerpo frente a la de lo producido por él, por lo que deduce que *los sujetos de libertad y no libertad se han intercambiado. Libres son las cosas; no libre es el*

*hombre*” (Anders, 2011; 49). Además, esta circunstancia conllevaría un *nuevo escalón* de la “cosificación del hombre” (Anders, 2011; 45), al realizarse de manera voluntaria. De esta manera acontecería el “fenómeno de Hidra”, según el cual el hombre intentaría solucionar este problema (y estar a la altura de sus productos) produciendo más productos, lo que haría que a su vez se multiplicase su miseria (Anders, 2011; 51).

Por tanto, para Anders la “vergüenza prometeica” sería en el fondo el modo con el que nos relacionamos con el mundo, un sentimiento de constante inferioridad respecto a lo que producimos y señala que lo diferente de la *Human Engineering* como técnica de modificación de nuestra especie es que en el fondo se trata de que “autohumilla arrogantemente”, debido a que procura suprimir al hombre y provocar sucesos que nunca habrían tenido lugar en su existencia, por lo que en vez de acabar con sus privaciones añade una nueva a la vez que considera el hecho de estar preformado como una limitación: “[El hombre] Ha de intentar ya demostrar su devoción a las cosas, una *imitatio instrumentorum*, una autorreforma; al menos, ha de intentar mínimamente “mejorarse” para reducir a lo más mínimo imaginable el “sabotaje”, que *volens nolens* practica basado en su “pecado original”, el nacimiento” (Anders, 2011; 52). Desde un punto de vista antropológico, es debido a esta concepción generalizada del ser humano por la que en la sociedad tecnológica el “rito de iniciación para la mayoría de edad” sería la asimilación del Sujeto por parte de los objetos (Anders, 2011; 56-57):

lo que la persona del experimento, que expone su cuerpo a semejante prueba llena de sacrificios, espera de la superación de ese examen, es realmente una especie de investidura: la admisión en la comunidad de los “adultos”, en el grupo de los que “cuentan”. Sólo que, para ella, son los aparatos los que cuentan como “adultos”. *Los experimentos de la Human Engineering son realmente los ritos de iniciación de la era robótica*; y las personas del experimento son los candidatos y, en definitiva, los neófitos, que están orgullosos de haber dejado atrás su “infancia” y la debida “educación del género humano”. Ahora bien, si los aparatos son considerados “adultos”, “dejar atrás la niñez” y “educación del género humano” significa tanto como “dejar atrás el ser hombre”. (...) Y la expresión “clímax de la deshumanización” no es ninguna exageración en la medida en que no repara en esfuerzos y sacrificios, (...) para extinguir la espontaneidad y humanidad de sus capacidades; lo apuesta todo para hacer realidad su condición de pasividad y su cosificación; y espera hacer saltar los amenazadores límites de su falta de libertad y, en definitiva, conseguir el *summum bonum* de la posibilidad total de ser utilizado

Un ejemplo paradigmático que señala Anders sobre esta cuestión y que ya acontecía en su época es el del *make-up* o maquillaje (Anders, 2011; 46), una práctica que Pilar Pedraza también analizó al señalar que “el arte contemporáneo y la publicidad han inventado una nueva Galatea. La Galatea comestible, golosina visual creada por un Pígalión que ni siquiera es cocinero” (Pedraza, 1998; 264), por lo que en “esta tendencia entre el canibalismo y la auto-destrucción, situaríamos una de las perversiones femeninas menos inteligentes de nuestro tiempo: la de Galatea modelándose a sí misma a fuerza de dinero y sufrimiento para coincidir con un canon de belleza en algún caso relacionado explícitamente con la muñeca Barbie” (Pedraza, 1998; 264), que se afianzaría con los programas de televisión al poner énfasis en las diferencias entre los géneros. Considera que “a estas alturas, los problemas no son sólo de género sino sobre todo de civilización. Estamos inmersos en un capitalismo proteico que (...) recicla, imita y clona continua y automáticamente lo que le echen. El narcisismo inherente al mito de Pígalión ha sido transferido por el sistema a las mujeres, en el sentido de impulsarlas a ser sus propias Galateas” (Pedraza, 1998; 278-279). Además, considera que se tendría que tener en cuenta que “constituye una nueva claudicación [en la vida real]: convertir los cuerpos en materia para que la industria del deseo nos proporcione los moldes de unas formas cada vez más caras y más estrechas” (Pedraza, 1998; 279).

Desde una perspectiva más contemporánea al respecto, encontramos al autor del artículo “¿Es posible un transhumanismo marxista?”, Santiago Javier Armesilla Conde, que señala que este hecho se trataría de una “auto-eugenesia” (Armesilla Conde, 2018; 66):

Las opciones ofertadas de despersonalización individual en el transcapitalismo son variadas, y tan importantes como la gestación subrogada, el tráfico de órganos o el tráfico de personas. (...) Auto-eugenesia comete quien gratuitamente [o a cambio de dinero, añadimos nosotros] se destruye para favorecer el advenimiento de alguien mejor, que todavía no existe y al que nunca se conocerá. (...) En este caso se daría a la vez una eugenesia negativa (un individuo acepta destruirse al considerarse menos apto que los demás) y una eugenesia positiva (pues se permite el surgimiento de alguien que se considera más apto socialmente). (...) El problema de la BTA-política del transcapitalismo (...) es que (...) generaría una minoría de seres indefinidamente longevos y económica y políticamente poderosos (...) apartados del resto de seres humanos con menos mejoras, las cuales serían desarrolladas para mantener la apropiación de la propiedad capitalista.

Por su parte, Diéguez entiende que la novedad que estaría entrando en juego con esta serie de métodos de transformación humana sería una especie de “nueva eugenesia” o eugenesia 2.0, aunque advierte que ésta podría desarrollar el mismo tipo de problemas que los de la eugenesia antigua y terminaría por igualar las características deseables por parte de los individuos con las que sean socialmente aceptables (Diéguez, 2016; 160-163):

La selección por parte de los padres de los rasgos más deseables para sus hijos conducirá a una humanidad mejor. (...) Esto, en realidad, sería el cumplimiento de la vieja aspiración de la eugenesia positiva; una «eugenesia 2.0», como algunos la han llamado. Un buen número de sus defensores así lo creen, aunque subrayan a continuación que esta nueva eugenesia no es totalitaria, sino liberal o basada en la libre decisión de los individuos, y, por tanto, sin ningún tipo de imposición por parte del Estado, que es lo que hacía detestable a la eugenesia puesta en práctica en el pasado. (...) una posibilidad que se ha de tomar muy en cuenta es que, por el contrario, y manteniéndonos en un escenario en el que primen las decisiones de los individuos y no las de poderes superiores, se termine por instaurar un supermercado genético en el que las modas, los sesgos ideológicos o las presiones sociales impongan los rasgos que han de ser elegidos. (...) Los problemas podrían surgir del modo en que la eugenesia liberal se practicase, de los criterios que se aplicasen, del respeto que se tuviese al bienestar y a las posibilidades de autonomía futura de los descendientes, y de los objetivos que se persiguiesen

Sin embargo, ante esta reforma del Sujeto contemporáneo, algunos autores han defendido que habría una continuidad con los medios tradicionales de reforma del ser humano y con las propuestas filosóficas de algunos autores de diversas épocas (uno de los autores transhumanistas que más han defendido esta continuidad histórica sería Nick Bostrom, que la analizó en su artículo “Una historia del pensamiento transhumanista”). Como afirma Diéguez (Diéguez, 2016; 30-32):

Aclaro desde ahora que creo que el transhumanismo tiene razón al proclamar que el ser humano es una entidad manifiestamente mejorable (...) y que la tecnología puede proporcionar muchas de las mejoras que necesita (...) esta no es una idea nueva. (...) es larga también la tradición filosófica que ha visto en el ser humano a un animal enfermo, con o sin remedio posible (Rousseau, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Lessing, Freud, Unamuno, Ortega, Gehlen). (...) Si el ser humano es un animal enfermo, prisionero en un cuerpo sufriente, su mejoramiento ha de ser entonces una forma de terapia de exigencia irreprochable. (...) Hasta ahora, a lo largo de nuestra historia, las mejoras aplicables al ser humano habían sido confiadas a «técnicas sociales»,

como la educación o las leyes (para las mejoras morales o mentales), o a técnicas tradicionales relacionadas con el ejercicio físico, la ingesta de plantas medicinales, las costumbres alimentarias (para las mejoras físicas) (...) –que actúan como influencias externas-, y algunos han decretado su simple fracaso. (...) Han surgido voces diversas que sostienen (...) que ha llegado la hora de dejar que sean las tecnologías biomédicas o incluso las cibernéticas las que tomen el asunto de la mejora humana en sus manos, efectuando las transformaciones mediante la intervención directa e interna en los individuos

Uno de los planteamientos más conocidos al respecto es el de Peter Sloterdijk en su obra *Normas para el parque humano*. Sloterdijk señala que (Sloterdijk, 2008; 68-69):

no cabe duda de que la lectura ha constituido una gran potencia educadora de hombres -y, en dimensiones más modestas, todavía lo es-; pero, a pesar de ello, la selección, igual da de qué forma se realizara, siempre entraba en juego como el poder oculto tras el poder. (...) La misma cultura literaria, hasta el reciente logro de la alfabetización general, ha acarreado unos efectos fuertemente selectivos. Ha fraccionado profundamente sus sociedades de patronos, ha abierto entre los hombres letrados y los iletrados una fosa cuyo carácter insalvable estuvo a punto de alcanzar la dureza de una verdadera diferenciación de especies

Consecuentemente, el proyecto de “selección” (mediante la domesticación y el amansamiento (Sloterdijk, 2008; 77) principalmente) sería consustancial al proyecto humanista y, por tanto, las nuevas formas que se proponen para la transformación del ser humano (como, por ejemplo, la ingeniería genética o la eugenesia selectiva) serían una continuación de éstas, pues se englobarían en lo que Sloterdijk llama «antropotécnica» (Sloterdijk, 2008; 70-71):

Es el signo de los tiempos de la técnica y la antropotécnica que, cada vez más, los hombres van a parar por casualidad a la parte activa o subjetiva de la selección, incluso sin haber tenido que esforzarse intencionadamente por alcanzar el papel del seleccionador. Cabe además afirmar lo siguiente: existe un malestar en el poder de elegir (...) probablemente de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código de antropotécnicas

Ahora es el momento de elaborar una posible respuesta que se podría proponer desde el planteamiento andersiano. Para Günther Anders, en la base de la técnica

de manipulación genética se encontraría la transformación simultánea del antiguo *homo faber* (el hombre que introducía novedades técnicas en la naturaleza en cierto modo “previsibles”) en *homo creator* y *homo materia* y que permite llevar a cabo lo más inhumano al tratar a este exclusivamente en su dimensión fisiológica como materia prima (Anders, 2011; 26-31). La diferencia radical que encuentra Anders entre estos métodos de transformación y la antigua práctica de la educación reglada es que la educación supone una modificación previsible de la *psyche*, mientras que la del *cloning* es una transformación dirigida a la especie misma como tal (Anders, 2011; 29-30):

Hasta hoy los seres vivos sólo se habían transformado dentro del abanico de variaciones a disposición de todas las especies. Esto vale también para los intentos (por ejemplo, nacionalsocialistas) de transformar el tipo psicológico de los hombres, como ellos decían: para mejorar (campana de cultivo *Lebensborn*). O lo que se cambió fue no el tipo del ser vivo, sino el método indirecto de la reproducción, a saber, mediante *artificial insemination*. A esto se añade que las transformaciones llevadas a cabo en los hombres la mayoría de las veces no fue una transformación de la  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  [physis], si no de la  $\psi\upsilon\chi\eta$  [psyche], y que ésta, de acuerdo con su naturaleza, es “plásticamente” modelable, por tanto, no sólo *capaz*, sino también *necesitada* de aprender, experimentar y formarse; de por sí, comporta no sólo la posibilidad pasiva de ser transformada, sino que está *dispuesta a la transformación*. A diferencia de esto, los actuales *cloners* tratan de transformar *el tipo psicológico del ser vivo*. Esto significa: mezclar seres no “previstos” por la naturaleza, de quienes ya no se podría (o podrá) aclarar si es posible incluirlos aún en especies conocidas; o bien, unos seres que eliminan el carácter único, pues serían réplicas vivientes de los individuos (en cierto modo “gemelos”, por no decir duplicados) de otros individuos. *Mientras la guerra atómica significa la aniquilación de los seres vivos, incluidos los hombres, el clonning significa la aniquilación de las especies qua species, tal vez la aniquilación de la especie hombre mediante la producción de nuevos tipos.* (...) ¡Qué ingenuo y humano fue el darwinismo al colocar la “inhumanidad” sólo en la prehistoria del hombre, si se compara con la manipulación genética, que podría *producir lo inhumano*, justo a través de la fabricación de seres, que serían *imágenes y semejanzas* o copias de *tipos deseables por razones políticas, económicas o técnicas!*

Para complementar este planteamiento, habría que recurrir a la concepción del transhumanismo tecnocientífico como BTA-política del transcapitalismo que propone Santiago Javier Armesilla. El autor emplea el pensamiento foucaultiano para explicar la tendencia política del transcapitalismo. De acuerdo a este planteamiento y aplicándolo al transhumanismo tecnocientífico se podría decir

que: “el transhumanismo contemporáneo, en sentido específico el transc capitalismo, es, al mismo tiempo, biopolítica, en tanto que pretende ser una técnica disciplinaria de la especie humana, tanatopolítica, en tanto acaba con el ser humano individual y su especificidad, no matándolo, sino transformándolo en una especie supuestamente superior; y también en anatomopolítica, en tanto administra el cuerpo humano de manera individualizada por medio de la “mano invisible” del mercado capitalista” (Armesilla Conde, 2018; 63). De esta tesis el autor entiende que “las contradicciones del transc capitalismo son las mismas que Marx y Engels analizaron en el modo de producción capitalista, pero añadiendo el sentido bio-tanato-anatomo-político (BTA-político, si lo reducimos a sus iniciales), que el progreso tecno-científico ha implicado” (Armesilla Conde, 2018; 63). Una de las consecuencias principales que se acaban derivando de este planteamiento es que (Armesilla Conde, 2018; 64-68):

la BTA-política del transc capitalismo (...) nunca pone en cuestión el orden socioeconómico que más óptimamente permitiría, según ellos, el cuidado y mejoramiento de los cuerpos individualizados que constituyen la totalidad de la especie humana. (...) El individuo flotante en la era transc capitalista, víctima de los nuevos hábitos de consumo social de psicofármacos generadores de pasividad personal, no es asunto prioritario a tratar por los think tanks BTA-políticos”, además de que la renovación de las fuerzas productivas bajo este modelo sufriría también modificaciones, pues “nunca más va a ser solo generacional (...) también consistirá en el mejoramiento de las habilidades físicas, psicológicas y biológicas de los trabajadores y de las características del obrero ciborg

De esta concepción del ser humano y de la política intrínseca en el transhumanismo, emana un tipo de sociedad muy concreto (o por lo menos, se incentiva tal modelo en detrimento de otros) en el cual el desarrollo tecnológico se ve como un camino inevitable y en el que prima un individualismo de tipo neoliberal, como se expondrá a continuación.

### **El modelo de sociedad transhumanista.**

Una vez visto qué aspiraciones políticas se pueden atribuir al transhumanismo tecnocientífico basado en la particular transformación que propone del ser humano y en la transformación política que pretende, se esbozará el tipo de sociedad que se podría derivar desde estos planteamientos, pues como señala Langdon Winner “lo que aparentan ser meras elecciones instrumentales son en

realidad elecciones acerca de la forma de la vida social y política que construye una sociedad” (Winner, 2008; 98). Partiendo de la suposición de que el ideal transhumano se cumpla, la sociedad que cabría esperar sería una sociedad en la que primase el llamado “determinismo tecnológico”, que como señala Langdon Winner es “la idea de que la tecnología se desarrolla como único resultado de una dinámica interna y después, sin ninguna otra influencia, moldea a la sociedad para que ésta se ajuste a sus patrones. No han ido muy lejos aquellos que no han reconocido las diversas formas en que las tecnologías están moldeadas por fuerzas sociales y económicas” (Winner, 2008; 58). Esta pretensión del “determinismo tecnológico” acabaría eclipsando otra clase de juicios políticos que vayan más allá del funcionamiento sin contratiempos de la tecnología, haciendo que de esta manera no se reflexionara sobre la totalidad de la vida contemporánea ni se cuestionara la viabilidad del modelo de producción industrial. Otra consideración al respecto sería la que realiza Diéguez, que indica que (Diéguez, 2016; 156-158):

Un asunto relacionado con este, que no recibe, según creo, la suficiente atención en los comentarios sobre el biomejoramiento, es si la suma de individuos mejorados conduce necesariamente a una sociedad mejor. (...) El transhumanismo ha tendido a descuidar el hecho de que los transhumanos, al igual que los humanos, deberán ser seres sociales, al menos hasta que no alcancen la trascendencia total (...) [La cuestión de] cómo se mantendrían los lazos sociales cuando los individuos que compusieran la sociedad fueran organismos superperfeccionados hasta el nivel de una autosuficiencia casi completa, sobre todo si (...) nuestra sociabilidad está intrínsecamente unida a nuestra inseguridad, a nuestra vulnerabilidad. (...) El transhumanismo comparte con el neoliberalismo una gran confianza en la capacidad autoconformadora y transformadora del individuo, pero parece compartir también su despreocupación por la cuestión social. Un descuido que Tzvetan Todorov describe de forma elocuente en el caso del neoliberalismo, pero con palabras que podrían aplicarse igualmente al transhumanismo

Por lo que aunque se hable de un aumento de la felicidad individual por parte de los transhumanistas, faltaría por tener en consideración la necesidad de una nueva armonía social. Además, menciona como una de las críticas que se han vertido sobre el transhumanismo tecnocientífico es que éste pueda convertirse en “un recurso del “establishment” tecnocrático para justificar la continuación de la misma política (económica y tecnológica) que nos ha llevado a la actual situación insostenible y finalmente al borde del colapso ecológico y civilizatorio (...). Desde el otro lado del espectro político, los críticos más conservadores (...)

El transhumanismo es (...) una grave amenaza que se dirige en realidad a la aniquilación del ser humano bajo la excusa de su transformación en un ser superior” (Diéguez, 2016; 48-49).

Armesilla entiende el transhumanismo como “un movimiento filosófico, cultural y político revolucionario” que “propone una transformación radical del ser humano y de la sociedad en que se desarrolla” (Armesilla Conde, 2018; 49). Considera que éste no es solo revolucionario en un nivel filosófico, sino que “es, también, revolucionario a nivel político porque podemos remontarnos al pasado para encontrar ideas proto-transhumanistas en grandes revolucionarios políticos de la Historia”, para a continuación comentar que “la inmensa mayoría de las soluciones ofrecidas por estos transhumanistas a los problemas fruto de las inestables relaciones entre la naturaleza humana, el desarrollo desigual de las sociedades políticas y el espectacular desarrollo tecno-científico de los últimos años, fueron y son soluciones basadas en fundamentos ontológicos individualistas” (Armesilla Conde, 2018; 49-50).

Por tanto, a raíz de lo señalado anteriormente, se podría señalar como principios básicos de esta nueva sociedad un individualismo de corte neoliberal y el “determinismo tecnológico”, entendido como el conjunto resultante entre el *imperativo tecnológico* (que defiende que “todo lo técnicamente posible se debe hacer”) y la aceptación acrítica de la tecnología o, como lo llamaba Langdon Winner, “sonambulismo tecnológico” (Winner, 2008; 43), que habrían permitido la consecución de los objetivos transhumanistas a nivel social. Como señala Armesilla (Armesilla Conde, 2018; 55-56):

los transcapiatalistas hacen algo más en conexión con el individualismo neoliberal extremo que domina hoy día, especialmente en el llamado “mundo occidental”: mejorar sus propias vidas a niveles solo imaginados en periodos prístinos de la Historia. (...) Quieren un desarrollo más rápido, sustentado en filosofías individualistas, que indirectamente ya repercutirá sobre el conjunto de la población. (...) Pero la principal razón de sus acciones, y de la filosofía que las acompaña (...): la asignación de recursos en el campo económico es delegada a instituciones que no ponen en cuestión el capital como la relación social de producción básica del capitalismo

Además, habría que añadir la necesidad de que se creará una nueva élite poderosa que dirigiera esta sociedad de transhumanos, pues como señala Diéguez estaría (Diéguez, 2016; 163-164):

la espinosa cuestión de en qué medida todos estos avances tecnológicos son controlables y quién ejercerá dicho control si es que es posible que lo haya. Los más entusiastas tienden a pensar de forma algo contradictoria en este asunto: por un lado, no se cansan de repetir que todas estas innovaciones tecnológicas son inevitables porque escapan al control de cualquier legislación o al poder de los Estados; por otro lado, y simultáneamente, nos dicen que en su desarrollo y potenciales consecuencias todo estaría siempre bajo control; que podremos (...) quedarnos con los efectos beneficiosos y eliminar los indeseables. (...) Todo ello encierra una extraña amalgama entre determinismo tecnológico y voluntarismo tecnológico no muy convincente

O como se pregunta Santiago Javier Armesilla (Armesilla Conde, 2018; 61), “¿quiénes liderarían a esa especie dividida en clases, Estados, ocupaciones profesionales, géneros, religiones, etc.? Aquellos que tienen poder político y económico, y que tienen el acceso más fácil a los beneficios tecno-científicos del transcapitalismo”.

Finalmente, este planteamiento tendría que tener en cuenta los fines políticos y sociales que guían esta “revolución”, y que como señala Diéguez tendrían un claro matiz conformista, pues “aquella generación que tuviera a su disposición los medios tecnológicos para alcanzar una vida de duración indefinida y decidiera recurrir a ellos de forma generalizada habría decidido *eo ipso* convertirse en el conjunto de los ocupantes permanentes de este planeta. (...) Habría que pensar, por ejemplo, qué implicaciones tendría algo así para la innovación intelectual, científica, artística y cultural. (...) esa última generación correría el peligro de situarse en un nivel de autocomplacencia en el que nadie (...) tuviera demasiado interés por cambiar las cosas” (Diéguez, 2016; 203). A este respecto, Winner entiende que con algunas de las tecnologías que se presentan como “revolucionarias” (él en concreto emplea el ejemplo del ordenador), en el mejor de los casos se alteran las relaciones de poder y los beneficios en favor de las grandes empresas y a las burocracias públicas que estaban bien posicionadas previamente antes que a los usuarios individuales, convirtiéndose así en lo que él llama una “revolución conservadora” (Winner, 2008; 175). Una reflexión muy similar a la que acaba arrojando Carl Mitcham al respecto de la responsabilidad como principal concepto regulador de la práctica tecnocientífica: “En la promoción política popular de la responsabilidad para proteger el statu quo dominante (...) La acción radical puede parecer «irresponsable» por su estrecho énfasis en un solo aspecto de las cosas; la responsabilidad puede fácilmente exhibir un inherente tinte conservador (...) de algún tipo de statu quo” (Mitcham, 1989; 165).

## Conclusiones

Para finalizar se señalan estas conclusiones al respecto de la propuesta política del transhumanismo tecnocientífico entendido como la búsqueda del «hombre nuevo». En primer lugar es claro que si quiere debatir las propuestas del transhumanismo tecnocientífico que vayan encaminadas a la búsqueda de un *más allá* del ser humano, se deberá realizar un debate de tipo político, pues aunque hay otros conceptos implicados (naturaleza, riesgos, valores,...), estos presentan carencias y problemas como los que muestra al respecto Diéguez en el capítulo “La naturaleza humana no tiene la respuesta” (Diéguez, 2016; 133-153) o el extenso análisis que ofrece Langdon Winner en la parte III “Exceso y límite” de su libro “La ballena y el reactor” (Winner, 2008; 183-241), que hacen muy difícil tomarlos como la piedra angular de nuestro análisis.

Paul Lafargue señalaba en su obra “Derecho a la pereza” que el molino de agua supuso para los antiguos griegos una liberación del trabajo que se postulaba como definitiva (Lafargue, 1980). Esta afirmación tan “tecnopositivista” se podría aplicar a las propuestas más entusiastas de los autores transhumanistas. Sin embargo, como nos advierte Winner, si no hay una apropiación social de la tecnología, ésta por sí sola no implicará una mejora para el ser humano, pues como señala (refiriéndose en exclusiva a la expansión en el uso de los ordenadores, aunque también se podría aplicar a las propuestas del transhumanismo tecnocientífico), aunque algunos expertos aseguran que con la implantación y el uso generalizado de algunas tecnologías se llegará automáticamente a una sociedad mejor para el ser humano, esto solo será posible siempre y cuando se establezcan nuevas instituciones y suficientes límites a la concentración de poder, pues más democratizador que un ordenador es el aumento de la participación política: “no es razonable suponer que el entusiasmo por la actividad política se estimulará sólo por la introducción de sofisticadas máquinas de información” (Winner, 2008; 173). Respecto al análisis de las novedades que traerían estos métodos de transformación del ser humano, es acertada la propuesta de Antonio Diéguez (Diéguez, 2016; 195-197):

Habrà que considerar las nuevas desigualdades que surgirían y si estas son aceptables desde una perspectiva democrática. (...) Pero la magnitud de los problemas políticos y sociales que podrían desencadenarse con la aplicación generalizada de estas tecnologías hace que esos análisis de costes y beneficios sean insuficientes para analizar todos los aspectos relevantes de la cuestión. Hay que pensar también con detenimiento sobre «los motivos y fines que conforman estas visiones y, por ende, que

dirigen el desarrollo tecnológico en una dirección en lugar de en otra» (...) En un asunto como este, el habitual análisis de costes y beneficios, además de verse obligado a dar por seguras previsiones por el momento muy inseguras, deja sin plantear las cuestiones previas fundamentales; cuestiones como la concepción del ser humano que subyace en estos planteamientos, la visión de su historia, de su cuerpo y de su relación con el mundo. Estas cuestiones son importantes porque pueden servir para poner de manifiesto algunos de los prejuicios desde los que se planifica, justifica y maneja en la actualidad el despliegue tecnológico, al que quiere darse a toda costa categoría de inevitable y autónomo

Respecto al “determinismo tecnológico”, que niega que sea posible cualquier tipo de control sobre el desarrollo tecnológico (imponiendo de esta manera el llamado *imperativo tecnológico*), nos gustaría señalar que es un planteamiento estéril que nos conduciría inevitablemente a una situación que se podría caracterizar de apocalíptica, por lo que deberían preocuparnos mucho más “las cuestiones relevantes que merecen ser discutidas (quién controla, a qué objetivos se encamina la investigación y por qué razones, qué intereses se satisfacen prioritariamente, qué garantías de seguridad se ofrecen, qué criterios son empleados en la elección,...) (...). Por decirlo de forma escueta, estamos ante problemas de carácter político más que ante problemas éticos, aunque también estos sean relevantes” (Diéguez, 2016; 153). Además, no es verdadero y sí que es posible emprender una acción política respecto al desarrollo tecnológico que lo limite y que lo dirija según la idea de sociedad que queramos desarrollar. Por ejemplo, en la obra narrativa de Francis Bacon ya se habría postulado un contrato de autorregulación ética de la práctica científica: “Hacemos también lo siguiente: celebramos consultas para acordar cuáles son las invenciones y experiencias descubiertas que se han de dar a conocer, y cuáles no; se toma a todos juramento de guardar secreto respecto a la que consideramos que así conviene que se haga, y a veces unas las revelamos al Estado y otras no” (Bacon, 2006; 41).

La consideración final que habría que señalar es que los avances tecnológicos que se proponen principalmente desde el transhumanismo tecnocientífico nos permiten especular con la posibilidad de los viajes a Marte o de prolongar indefinidamente nuestra vida, pero sin embargo no se ha planteado consecuentemente un orden socio-económico alternativo que proporcione una mayor justicia social. A este respecto, Mitcham indica que “un problema es, por ejemplo, cómo han de ser justa o equitativamente distribuidos los beneficios de la tecnología moderna (...) Las preguntas de hoy, sin embargo, son planteadas en torno a qué tipo de seguridad debe ser tenido como meta o a cómo han de ser

distribuidos justamente tanto los costes como los riesgos técnicos. (...) En la actualidad pareciera que emprendemos acciones tecnológicas más por el beneficio que nos proporcionan en el presente que por el bien de nuestros descendientes futuros” (Mitcham, 1989; 120-121).

## Referencias bibliográficas

- Alonso, A., & Arzoz, I., *Carta al homo Ciberneticus: Un manual de Ciencia, Tecnología y Sociedad activista para el siglo XXI*, Madrid, EDAF Ensayo Vol. 17, 2003.
- Anders, G., *La obsolescencia del hombre: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial (Volumen I)*, Valencia, Pre-textos (Ensayo), 2011.
- , *La obsolescencia del hombre: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial (Volumen II)*, Valencia, Pre-textos (Ensayo), 2011.
- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Bacon, F., *Nueva atlántida*, Madrid, Akal Ediciones, 2006.
- Bostrom, N., “Una historia del pensamiento transhumanista”, *Argumentos de Razón Técnica*, 14, (2011), 157-191.
- Conde, S. J. A., “¿Es posible un transhumanismo marxista?”, *Eikasia: revista de filosofía*, 82, (2018), 47-86.
- Diéguez, A., *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder Editorial, 2017.
- Fernández, C., Fernández, P., Alegre, L., & Brieua, M., *Educación para la Ciudadanía. Democracia, capitalismo y estado de derecho*, Madrid, Akal, 2007.
- Haraway, D., *Manifiesto para cyborgs*, Mar del Plata, Puente Aéreo, 2014.
- Lafargue, P., *El derecho a la pereza*, España, Maia Editores, 2011.
- López Frías, F. J., “Aclaraciones sobre la mejora humana”, *Daimon. Revista Internacional De Filosofía*, 62, (2014), 9-24.
- Mitcham, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Moravec, H., “Los vagabundos”, en M. Minsky et al. *Robótica: La última frontera de la alta tecnología*, Barcelona, Planeta, (1986), 99-119.
- Pedraza, P., *Máquinas de amar: secretos del cuerpo artificial*, Madrid, Valdemar, 1998.
- Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid, Siruela (Biblioteca de ensayo Serie menor, 11), 2008.

Winner, L., *La Ballena y el Reactor: Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Madrid, Gedisa Editorial, 2008.

