

PRESENTACIÓN

Transhumanismo y posthumanismo

VIRGINIA FUSCO*

Universidad Carlos III de Madrid

FERNANDO BRONCANO**

Universidad Carlos III de Madrid

“Transhumanismo” y “posthumanismo” son dos términos que se han introducido en nuestro vocabulario filosófico tal vez como signos de un tiempo de cambios culturales sucesores del posmodernismo. No es sencillo distinguir los dos conceptos a partir de los usos de ambos términos en la ya inmensa literatura. Una literatura, por cierto, que desborda los estrechos límites de la academia y ocupa los estantes de la cultura de superventas e innumerables páginas de la red. Agrupando estadísticamente estos usos de forma que podamos orientarnos en esta selva, “transhumanismo” refiere mayoritariamente a las tesis descriptivas y normativas, a favor y en contra, de las técnicas de mejoramiento humano, tanto en lo que se refiere a los aspectos fisiológicos como a los mentales, incluyendo los morales. “Posthumanismo”, en el otro grupo, refiere a posiciones filosóficas más generales que llevan el transhumanismo a una línea de debate con el humanismo, bien como una tesis sobre la obsolescencia de lo humano, bien como una crítica cultural del humanismo.

El término correlativo “humanismo” es aún mucho más ambiguo que sus presuntas superaciones. Refiere, fundamentalmente, a corrientes culturales históricas que tienen un cierto aire de familia en la reivindicación de las letras y las artes, pero también a una actitud filosófica que subraya la importancia de la cultura y de sus logros, extendiéndolos y entendiéndolos como logros uni-

* <https://orcid.org/0000-0003-1598-3022>.

** <https://orcid.org/0000-0001-8316-8885>.

versales de la especie humana. Desde el humanismo renacentista de Lorenzo Valla al ilustrado tardío y romántico de Schiller, el humanismo ha estado asociado a una visión optimista y perfeccionista del ser humano, como si el desarrollo cultural produjese un florecimiento de los potenciales contenidos en la naturaleza humana. Sin embargo, al compás de la revolución industrial y de las derrotas de las revoluciones sociales, ya en el siglo XIX nace y crece una sospecha filosófica radical sobre la versión promisoriosa y utópica del humanismo. El *Übermensch* nietzscheano se une a la crítica de Marx en *La ideología alemana* y al *Malestar en la cultura* de Freud. La sospecha alcanza varios supuestos del humanismo clásico, pero sobre todo al que enlaza la pretensión de universalidad con un esencialismo de una presunta naturaleza humana. Influidos por Nietzsche, la pérdida de hogar heideggeriana y la sustitución orteguiana de la naturaleza por la historia mostrarán una visión más oscura del ser humano que anticipa ya el antihumanismo del posestructuralismo, posmodernismo y sus epígonos transhumanistas.

No obstante, el humanismo como actitud filosófica no desapareció bajo la avalancha de las sospechas filosóficas, por el contrario, a lo largo del siglo XX tuvo un renacimiento que se ha conservado hasta nuestros días bajo diversos formatos. La publicación en 1932 de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx permitió unir la teoría crítica con una suerte de posromanticismo humanista. Así, Albert Camus o Sartre, desde el existencialismo, la escuela de Frankfurt, desde una forma de marxismo, ciertas derivas de la fenomenología de Husserl y de la hermenéutica, todas estas líneas de pensamiento con discursos y estilos diferentes reman en la corriente humanista, aunque, ciertamente, ya haya desaparecido de ella el optimismo romántico. En el siglo XX y XXI, los restos de humanismo, del humanismo que nació en la Baja Edad Media para enfrentarse al acartonamiento de la escolástica de universidades y abadías, se agrupan hoy en la resistencia contra el prestigio de la cultura de economistas y tecnopropagandistas. Un humanismo de las letras y la sensibilidad que promovían las *Cartas de la educación estética de la humanidad* contra una la degradación instrumentalista de los valores vigentes en las sociedades tardocapitalistas.

En el campo de Marte filosófico del siglo XXI la pregunta cósmica por el lugar del ser humano en la historia se ha convertido en una contienda difusa en la que se enfrentan entrecruzadamente escuelas y argumentos entrecruzados que se alinean de formas cambiantes dependiendo de la cuestión que esté en juego. Bajo el paraguas del transhumanismo hemos querido convocar este monográfico con la intención de introducir alguna luz conceptual en la red de controversias que teje el espacio de lo que se ha llamado a veces en los ámbitos aca-

démicos “antropología filosófica”. Jon Rueda Etxeberría, en su artículo “De la libertad morfológica transhumanista a la corporalidad posthumana: convergencias y divergencias” levanta una topografía de este confuso paisaje centrándose en el tema de la morfología como perspectiva desde la que examinar las posiciones más relevantes. Nos propone una distinción clara entre “transhumano” y “posthumano” para, a continuación, centrarse en los puntos nodales del campo: en primer lugar, el grado de libertad que tenemos para la modificación morfológica de los seres humanos y con él, los límites de la autonomía agencial para auto-modificarse. En segundo lugar, refiere a los procesos de “ciborgización” del cuerpo a través de la integración de humanos y máquinas empleadas no ya como herramientas sino como incorporaciones, protésicas o no, al cuerpo humano. El ciborg como figura cultural saltó de espacio de experimentaciones técnicas al mucho más amplio de las controversias culturales bajo la sombra del influyente artículo de Donna Haraway *Manifiesto ciborg* (Haraway 1985/1991) convirtiéndose en un icono de la experiencia tecnológica de la historia reciente (Broncano 2009). Por último, Jon Rueda se refiere a lo que es la conjetura más escatológica del posthumanismo: la posibilidad del “uploading” informacional de la mente y quizás del cuerpo humano en una suerte de inmensa nube en la que se realizaría algo así como la comunidad de los cuerpos y mentes virtuales de la especie, en una forma de inmortalidad desencarnada. En estas, entre otras derivas similares, aparecen resonancias teológicas que parecen presentar a las nuevas tecnologías como sustitutos de las viejas religiones. En el capítulo de notas, José Ignacio Galparsoro aporta también valiosos datos para una topografía de este espacio en su “Posthumanismo, inmortalidad y naturaleza humana”, recorriendo algunos de los autores que han recibido más atención del público no académico, como Kurzweil, Fukuyama o Pinker, que, independientemente de lo discutible de sus posiciones, a favor o en contra, han contribuido a la popularización de la discusión.

¿Qué hay tras el transhumanismo como apelación e incluso promesa tecnológica de *mejoramiento* de la especie humana? Antonio Diéguez, autor de un iluminador libro sobre el tema (Diéguez 2007), esclarece en su artículo “La función ideológica del transhumanismo y algunos de sus presupuestos” las luces y sombras de los discursos transhumanistas. Lo primero que hay que considerar es que las diversas y a veces contradictorias afirmaciones transhumanistas se asientan sobre una base muy real: el avance de las bioingenierías, que comenzaron su edad de oro con la decodificación del genoma por métodos rápidos y automáticos, y que hoy, mediante las técnicas CRISPR pueden intervenir en la construcción de variantes del genoma, hace visible un amplio espacio de posibilidades de intervención terapéutica o simplemente de mejora

del cuerpo humano actual y, sobre todo, de los embriones futuros. Si el darwinismo ya había criticado irreversiblemente cualquier esencialismo de especie (una especie, afirma el darwinismo ortodoxo, es un conjunto de poblaciones que pueden reproducirse, sin que sea posible definir de modo preciso qué hay necesaria y suficientemente en común entre los genotipos y fenotipos de los miembros de esas poblaciones o a través del tiempo de existencia de la especie), las biotecnologías permiten extender de forma dramática esta indeterminación a la especie humana. Pero, sobre todo, plantean preguntas inquietantes sobre los límites que las sociedades y los laboratorios puedan establecerse a sí mismos dado que existe un poder efectivo de intervención sobre genotipos y fenotipos de seres humanos futuros. Es aquí donde Diéguez nos plantea la pregunta de cuál es la función ideológica que cumple lo que parece ser una cierta promesa: que la sociedad actual está capacitada para tomar el control de la evolución de la especie. Una promesa que excede con mucho lo que son las parsimoniosas innovaciones bioingenieriles y médicas y plantea escenarios de deseo que, a veces, afirma el autor, ocultan intereses muy materiales de grandes corporaciones.

El caso es que el complejo transhumanismo/posthumanismo está trayendo al escenario de la filosofía contemporánea nuevos temas que trascienden lo que en otros tiempos hubiéramos calificado de controversia entre idealismo y materialismo y hoy situamos simplemente en el territorio de la ontología. Diego Parente, filósofo de la técnica con varios libros sobre la naturaleza híbrida y artefactual del ser humano, aporta un trabajo titulado: “El giro posthumanista en las humanidades y sus implicaciones para la filosofía de la técnica”. Afirma el importante calificativo de “giro” en las trayectorias últimas de las humanidades y las ciencias sociales en lo que se refiere a las ontologías de lo humano y lo social. El principal resultado es lo que el autor denomina como “inmanentismo” respecto a la relación entre medios técnicos y naturaleza humana. El medio técnico, independientemente de cuáles fueran los objetivos de los artefactos componentes en particular, genera un efecto no intencional de modificación notable de la identidad de quienes habitan este medio. Este inmanentismo tiene dos direcciones: de un lado, la transformación individual y social, del otro, ciertas líneas de evolución de los artefactos en la dirección de acoplarse cada vez más estrechamente con personas y sociedades. “Hibridación” y “ensamblamiento” son términos que han sido propuestos para explicar estas nuevas realidades. En su artículo, Parente explica la forma en la que la hibridación nos permite hablar de artefactos con naturaleza social y de sociedades constituidas por el medio técnico a través de la mediación de las prácticas y de sus habilidades resultantes.

A pesar de que los prefijos “trans” y “post” pudieran hacer creer en una irreversible *Aufhebung* del humanismo y de su era, lo cierto es que los postulados del humanismo contemporáneo no han abandonado la escena. Virginia Ballesteros en su artículo “De Günther Anders al transhumanismo: la obsolescencia del ser humano y la mejora moral”, recorriendo el pensamiento de Günther Anders y de los más recientes Julian Savulescu e Ignmar Persson, delibera sobre el hiato o la creciente separación entre las posibilidades técnicas y las capacidades morales para ordenarlas o, simplemente absorberlas. El posthumanismo, al menos en alguna de sus formas, ha elaborado el adagio de la “obsolescencia de la especie humana”, convertido en una suerte de meme filosófico. Günther Anders (2011a, 2011b) ofrece una respuesta anticipada muchos de estas proclamas. Desde la perspectiva del humanismo, Anders y sus seguidores plantean una posibilidad de mejora (*enhancement*) pero no de las capacidades fisiológicas o mentales, sino de las capacidades morales de la especie. El carácter humanista de estas propuestas proviene de que las biotécnicas que propugnan tienen poco que ver con las bioingenierías o la computación avanzada sino con las mucho más tradicionales de la educación y formación que siempre estuvieron en el corazón humanista.

Pero el humanismo no está falto de críticas más que justificadas. Isabel Balza, en su artículo “Escritura animal para una ética posthumana (salvaje y feminista)” se refiere a ellas. Situada en la constelación derrideana, Balza aboga por la *reescritura*, un término del arte para la resignificación y transformación conceptual, de todos los temas humanistas. Porque, ciertamente, el humanismo clásico estaba marcado por el androcentrismo y, más allá, por el antropocentrismo que dejaba fuera del ámbito de lo humano lo femenino y lo animal. El animal y la mujer que somos puede ser el horizonte semántico de esta reescritura. En el apartado de notas y discusiones, Jorge León e Iván Closa, en su nota “Ontología posthumanista bio-ciber-deleuziana. El agenciamiento hombre-máquina como rizoma de plataforma” aportan la otra corriente del poshumanismo crítico próxima pero no asimilable a la de tradición derrideana. Me refiero a la línea spinoziana y deleuziana que sitúa el *devenir* allí donde antes reinaba el *ser*. El feminismo contemporáneo ofrece eminentes y luminosas representantes de estas dos tradiciones tan complementarias como son Judith Butler desde la perspectiva derrideana y Rosi Braidotti desde la deleuziana. Conforman estas dos autoras la vanguardia de otra forma de posthumanismo, el posthumanismo crítico, dirigido contra las formas de humanismo excluyentes. La afirmación de la alteridad en Butler y de la vida en Braidotti muestran que hay mucho de humanismo en sus críticas posthumanistas. Anna Bugajska, en “Sobre la posibilidad de una ética posthumana: Propuesta de un enfoque nor-

mativo combinado” sigue esta senda postulando una ética posthumanista del reconocimiento que incluya a posibles y futuros posthumanos productos de una aceptable libertad morfológica, del mismo modo que incluimos a quienes no siguen la heteronormatividad patriarcal definitoria de algunas modalidades de humanismo. Marcos Alonso en “Una posibilidad posthumana. Reflexiones en torno a *La posibilidad de una isla* de M. Houellebecq” nos acerca a un artefacto literario vindicando el valor central de la literatura como herramienta de comprensión de las posibilidades filosóficas, éticas y sociales que este paso a lo posthumano ofrece a nuestro horizonte evolutivo.

En definitiva, cabe preguntarse por qué partes del humanismo más crítico han sobrevivido en las formas de transhumanismo y posthumanismo menos superficiales, aquellas que plantean problemas y dilemas filosóficamente genuinos y prácticamente relevantes. El humanismo de Walter Benjamin, Albert Camus, Simone Weil o Hannah Arendt tal vez pervive en estas nuevas formas de alternativa cultural e incluso civilizatoria. Si es así, las etiquetas y categorías serán una útil herramienta para pensar cuestiones permanentes y sin embargo urgentes en el mundo contemporáneo

REFERENCIAS

- Anders, G. (2011a). *La obsolescencia del hombre. Vol. I. Sobre el alma en época de la segunda revolución industrial*. (Josep Monter Pérez, trad.). Valencia: Pre-Textos. (Obra original publicada en 1956).
- Anders, G. (2011b). *La obsolescencia del hombre. (Vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. (Josep Monter Pérez, trad.). Valencia: Pre-Textos. (Obra original publicada en 1980).
- Broncano, F. (2009) *La melancolía del ciborg*, Barcelona: Herder.
- Diéguez, A. (2017), *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona: Herder.
- Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs, and women. The reinvention of nature*. London: Free Association Books.