



EL TRANSHUMANISMO Y LA EDAD OMEGA: EL FUTURO DEL HUMANISMO EN OCCIDENTE

TRANSHUMANISM AND THE OMEGA AGE: THE FUTURE OF HUMANISM IN THE WEST

RAQUEL VERA GONZÁLEZ
Universidad Francisco de Vitoria

Recibido: 21-7-2023

Aceptado: 22-1-2024

RESUMEN

El discurso en torno al transhumanismo en el ámbito académico se ha centrado especialmente en las posibles consecuencias bioéticas de este planteamiento. En este texto se intenta presentar el transhumanismo en un marco más amplio de continuidad con la historia del pensamiento occidental, pero refiriendo las razones por las cuales se considera necesario situarlo en una edad todavía no definida dentro de dicha historia. Para ello se han puesto de relieve los posibles fundamentos del transhumanismo en las principales filosofías occidentales, y se establece la percepción de sí del hombre en cada época como elemento de distinción entre las épocas de dicha historia. Desde este análisis se señalan algunos límites antropológicos básicos para poder seguir hablando de pensamiento humanista en una época con horizonte transhumanista.

Palabras clave: antropología, dignidad, historia de la filosofía, humanismo, personalismo, transhumanismo.

ABSTRACT

The discourse around transhumanism in the academic field has focused especially on the possible bioethical consequences of this approach. This text tries to situate transhumanism in a broader framework of continuity with the history of Western thought, but referring to the reasons why it is considered necessary to situate it in an age not yet defined within the mentioned history. To this end, the possible foundations of transhumanism in the main Western philosophies have been highlighted, and the self-perception of man in each era is established as an element of distinction between the eras of said history. From this analysis, some basic anthropological limits are indicated to be able to continue talking about humanist thought in an era with a transhumanist horizon.

Keywords: Anthropology, Dignity, History of philosophy, Humanism, Personalism, Transhumanism.

I. INTRODUCCIÓN

¿Hemos sobrepasado la Edad Contemporánea? ¿Estamos en la era tecnológica o más bien entrando en la transhumanista? ¿Podemos situarnos en la Edad del pensamiento líquido o gaseoso, donde ya, no es que todo fluya, sino que está en la nube, en el aire? Cada una de estas preguntas podría ser objeto de un estudio extenso aparte; nuestro objetivo es más modesto. Mucho se habla ya de transhumanismo en ámbitos académicos, pero el discurso no es inmediatamente reciente, aunque sí la posibilidad de sistematizar esta corriente como visión antropológica nueva en sus aspiraciones reales, si bien no en su planteamiento¹. En general, se entiende el transhumanismo como una visión del hombre según la cual este no sólo puede, sino que debe mejorar sus condiciones existenciales transformando su realidad en alguna, varias o todas sus dimensiones; o como “la dirección consciente de la evolución humana”².

Ahora bien, ¿pertenece exclusivamente al siglo XX esta pretensión del hombre de transformar su realidad para mejorarla? A lo largo de la historia de la humanidad, el discurso en torno al hombre ha aspirado individual y socialmente a alcanzar una excelencia en algún sentido a partir de sus propias capacidades y de los productos que de estas han surgido, la *techné* o *poiesis*. El hombre

1 Cf. Rafael Monterde Ferrando, “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea”, *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 146, doi: 10.30444/CB.93.

2 Rafael Monterde Ferrando, “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea...”: 142.

nace inacabado, con la capacidad de ir más allá de sí mismo, objetualizando, transformando y dando o descubriendo el sentido de la realidad que le rodea. En su condición de *homo faber*, tiene la posibilidad de contribuir a su perfeccionamiento, excelencia o humanización, con independencia de cómo se entiendan estas categorías de la propia realización en las diferentes corrientes filosóficas. Esta aspiración de mejora está, por tanto, presente en el pensamiento precedente al transhumanismo. La búsqueda de mejora del hombre es un tema compartido con las grandes antropologías occidentales precedentes, se consideren o no humanistas, aunque varíen los medios propuestos para alcanzar dicho fin.

II. TRANSHUMANISMO Y PRINCIPALES HUMANISMOS PRECEDENTES

Nos desbordaría intentar contraponer el transhumanismo a todos los tipos de humanismo, en especial si se aborda este último en sentido lato y no ligado exclusivamente al movimiento renacentista. Un breve recorrido histórico por las cosmovisiones antropológicas puede justificar nuestra opción por contraponer el transhumanismo a un humanismo de corte más bien personalista integrador³. Los autores principales de la Edad Antigua así como de la Edad Media de la historia del pensamiento en Occidente presentaban un enfoque del ser humano como a realizar en función de unos parámetros objetivos y universalizables, dado que estos dos aspectos caracterizaban el conocimiento científico. El mundo de las ideas platónicas; la virtud aristotélica como medio para alcanzar una felicidad definida como resultado categorizable de un perfeccionamiento de las capacidades humanas; la iluminación agustiniana aunada con la gracia del amor divino; la amistad con Cristo como culmen o inicio del camino virtuoso hacia la beatitud en Santo Tomás; pueden o no ser compartidos como fines de la acción humana por el lector, pero se presentaban como algo previo o independiente respecto del fin de nuestro deseo coyuntural. Es decir, se presentaban como lo conveniente aunque no fuesen fines deseados de facto. Bien puede objetar el lector que esto no tiene por qué presentarse como algo incompatible con la pre-

3 Si bien Juan Manuel Burgos utiliza la expresión *personalismo integral* para desarrollar este tipo de humanismo, se pone aquí el foco en la necesidad de integrar las dimensiones de la persona que destacan en la época actual por su énfasis y desarrollo. En este sentido, preferimos emplear un término más general hablando de personalismo integrador, que no integral, como un tipo de humanismo que puede abarcar diferentes autores de diferentes épocas, en su pretensión común de llevar a plenitud a la persona, sin entrar en los matices propios de la acepción de personalismo propia del autor mencionado. Cf. Juan Manuel Burgos Velasco, “¿Qué es el personalismo integral?”, *Quien: revista de filosofía personalista* 12 (2020): 9-37, <https://bit.ly/3xndQpO>.

tensión transhumanista, pues lo conveniente en esta cosmovisión puede plantearse en términos de que el hombre quede mejorado por la técnica suplantando o no sus propias capacidades, con independencia también del deseo. Pero en esto se muestra una de sus posibilidades más totalitarias: modificar al ser humano sin tener en cuenta sus deseos estructurales o coyunturales, no para sacar lo mejor de sí asumiendo su contingencia, sino para eliminar al menos parte de su condición contingente humana. Se le promovería desde esta modificación, exponiendo a discriminación a aquellos que no se atengan a ella para su correcta eficacia productiva, social, afectiva, o de otra índole⁴.

Dentro de un discurso colectivista del transhumanismo, puede quedar en entredicho la dignidad de la persona, por ejemplo en tanto que trabajador; su derecho a la intimidad, a la igualdad de oportunidades, etc. Dentro de un discurso liberal de opción personal por el transhumanismo donde lo que prime no sea la modificación deseable, sino la deseada, puede quedar en entredicho la integridad de la persona, como se desarrolla en el siguiente apartado⁵.

El nominalismo que ya en la Edad Media rechaza la objetividad de las esencias o naturalezas, junto con el subjetivismo de la modernidad, aunque nos parezca muy remoto, pone las bases para la aceptación del pensamiento transhumanista. La Edad Moderna retoma el dualismo platónico bajo el prisma subjetivista⁶. Se mantiene la pretensión de universalidad del conocimiento sobre lo conveniente para el hombre, pero esta universalidad se alcanza por medio del fenómeno que aparece ante la conciencia, no del nómeno objetivo en sí, enfrentado a mí. Desde esta perspectiva, Descartes considera el cuerpo no como una dimensión personal que ha de ser llevada a la excelencia junto con el espíritu, sino como una máquina manipulable, por tanto, transformable que ha de ser subordinada a la mente, más que integrada. Se resuelve ya aquí, por tanto, la cuestión de la integración de todos los dinamismos de la persona como no necesaria, y la percepción del cuerpo más como un estorbo, máquina o instrumento sin significado propio, de valor neutro, o incluso *post-queer* por definición,

4 “Esta desigualdad ontológica separará a quienes se adaptan de aquellos que se resisten, es decir, a los ganadores y perdedores materiales en todo el sentido de la palabra. Los primeros pueden beneficiarse incluso de algún tipo de mejora humana radical generada por ciertos segmentos de la cuarta revolución industrial (como la ingeniería genética), de la cual se verán privados los perdedores.” Klaus Schwab, *La cuarta revolución industrial* (Ciudad de Méjico: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017), 126.

5 Cf. Luis Miguel Pastor, “La aplicación de la tecnociencia al hombre: discernimiento ético en relación con la propuesta transhumanista-posthumanista”, *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 183-193, doi: 10.30444/CB.97.

6 Cf. Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo* (Madrid: Biblioteca Homo Legens, 2019), 98-ss.

como cborg, el cuerpo deviene lo ajeno a lo definitorio del ser humano. Nuestra identidad en esta última acepción, no sólo sexual, no depende de nuestro cuerpo⁷: el transhumanismo no necesita adaptar la técnica a las necesidades del cuerpo humano, sino el cuerpo humano a los requerimientos de la sociedad tecnológica en caso de que resulte, por ejemplo, más productivo o emocionalmente estable⁸ con las transformaciones biotecnológicas que se puedan llevar a cabo.

En la Edad Moderna no sólo nos topamos con un humanismo racionalista, también lidiamos con el empirismo. Recordando que para Hume el yo es un haz de percepciones y para Kant, salvando sus distancias con el empirismo, es necesaria la continuidad de los estados de conciencia para la asunción de la permanencia de la misma⁹; a la cuestión por la dignidad humana, su integridad y el papel del cuerpo para su identidad, se le suma la pregunta por la función de la mente para la definición del ser humano. Qu sucede si el haz de percepciones cambia o si pierde la memoria? nos encontramos ante un humano diferente al que, por ende, no podrán serle imputadas sus acciones previas al cambio? El punto de partida antropológico afecta directamente a la filosofía del derecho, a los cambios socio-culturales en tanto que es asumido de manera más o menos conscientemente; promovido frente a otros acercamientos a la realidad humana. Afecta, en resumidas cuentas, a nuestra realidad cotidiana, a la manera de afrontar la propia existencia con sus posibilidades y límites o sin ellos, en el caso de renunciar al concepto de identidad. Bajo esta ausencia de identidad, lo que pienso, quiero o amo depende en todo momento de lo que percibo, y de cómo me percibo; me defino desde la percepción de mí mismo, no desde un ser dado al que sumo lo que adquiero por mis actos, circunstancias, y relaciones. Si desde el racionalismo se puede justificar la modificación del cuerpo en aras a un mayor

7 Cf. Laura Palazzani, "Genderless y ciborgs: Towards a dissolution of sexual differences", en *Transhumanismo: ¿homo sapiens o cyborg?* 1, ed. por María Lacalle Noriega, (Madrid: UFV, 2022), 139-150.

8 Cf. Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo*, ... 36-48, donde se citan estudios que legitiman el uso de la oxitocina para regular la xenofobia, otros relativos al consumo de *love drugs* para conseguir la disminución de divorcios, así también la administración generalizada de fármacos para aumentar la concentración de los alumnos, o la selección de individuos en el proceso de la fecundación.

9 Así se puede interpretar a partir de algunas de sus citas:

"la fuerza vital, si no fuese en el sueño mantenida siempre en acción por los sueños, no podría menos de extinguirse, y el sueño muy profundo traería consigo la muerte."

"Pero bien se puede tener por seguro que no puede haber sueño sin sueños, y que quien se figura no haber soñado, ha olvidado simplemente sus sueños." Inmanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (Madrid: Alianza, 1991), 82 (B81); 102 (B106).

Para una interpretación más amplia de la necesidad de estados de conciencia para la pervivencia del yo personal, cf. Raquel Vera González, "Crítica a la ontología y gnoseología del yo en Paul Natorp desde la perspectiva de la fenomenología realista" (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2009), <https://hdl.handle.net/20.500.14352/47162>.

alcance de desarrollo de la mente humana, desde el empirismo queda justificada también la modificación de la mente, o de las dimensiones psíquicas, en aras a una más agradable percepción del sí mismo o un mejor funcionamiento social.

Encontramos así, fundamentos antropológicos del transhumanismo en la Edad Moderna. Pero no podemos afirmar que la Edad Moderna sea fundamentalmente transhumanista en su visión antropológica. La separación entre cuerpo y mente es una cuestión teórica, no se percibe como manipulable en la práctica, y tanto el cuerpo como la mente son asumidos como algo dado que hay que aceptar, sin poder traspasar su índole propia o naturaleza. El transhumanismo supone la percepción como real de la posibilidad de trascender lo dado al ser humano en tanto que ser humano, un ir más allá fáctico que amenaza con desembocar en la desaparición misma de la especie humana, en su superación, no sólo en su modificación.

En cuanto a la Edad Contemporánea, la teoría de la selección natural se presenta como paradigma imparable de explicación del devenir de la historia también humana. El darwinismo influirá en las filosofías de esta época. Así, siguiendo el sentido de la dialéctica hegeliana de la historia, el paso del transhumanismo al posthumanismo sería una cuestión de tiempo. El transhumanismo se presenta como parte del devenir que, mediante una selección artificial, consciente, nos dirige hacia el posthumanismo¹⁰, la superación de la especie humana, y no únicamente su mejora. La humanidad camina hacia el autoconocimiento de sus posibilidades y, con ello, a alcanzar una mayor libertad. Ahora bien, se trata de una libertad supeditada a la técnica que dejaría de estar al servicio del hombre en el momento en que se convirtiese en el criterio último de decisión sobre la legitimidad o no de las acciones individuales o sociales. La libertad interna de la persona que se alcanza mediante el ejercicio del autodomínio, podría ya no ser necesaria y sospechosa. La libertad externa se arrogaría la pretensión de superioridad: si puedo alcanzar el sosiego interno por medio de implantación de chips en el cerebro, o con parches hormonales monitorizados ¿para qué esforzarme en controlar la ira o tener un orden en la vida que me permita alcanzar logros con los que sentirme bien conmigo mismo? El ciudadano que no se sometiese a este control podría resultar peligroso porque no resultaría previsible.

10 “El hombre que dio pie a las especulaciones eugenésicas fue Francis Galton, quien, inspirándose en las ideas evolucionistas de su primo, Charles Darwin, pensó que la libertad humana sería tal cuando tuviera bajo su control su propia evolución. Así, partiendo de una *evolución natural*, tras su acción providente el ser humano estaría comenzando su *evolución artificial*, que Galton denominó *eugenésia*.” Rafael Monterde Ferrando, “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea...”, 143.

Los filósofos de la sospecha de la Edad Contemporánea, más que una filosofía sobre el hombre, lanzaban a la humanidad a una revolución, transmutación de valores y liberación de alienaciones. Los ideólogos y militantes del transhumanismo reclaman una revolución, ahora una cuarta revolución industrial, marcada por elementos netamente transhumanistas e incluso posthumanistas¹¹. Esta revolución, en su posición más radical, precisa de nuevos valores, o, al menos, de una transmutación de los mismos. Los valores de la dignidad humana en base a lo dado han de ser superados por una humanidad mejorada o sustituida por otra especie híbrida o simbiótica. Lo deseable o nuestros deseos encontrarán su realización cuando nos liberemos de lo dado y partamos de una noción neutral del ser humano e, incluso, peyorativa de su condición limitada por la chatarra biológica¹² que supone su cuerpo. Para el superhombre de Nietzsche, la humanidad no es la meta de la acción individual o social, sino parte de la trayectoria de manifestación de la voluntad de poder. La humanidad, si quiere ser auténtica, está abocada a realizar dicha voluntad. No se trata de conocer al hombre para ayudarlo a alcanzar su perfección intrínseca o dada y llamada a plenitud; sino de transformar y/o sustituir al hombre según la voluntad o el deseo no coaccionado por cosmovisiones del ser humano que integren la voluntad con el entendimiento, la memoria o la afectividad, y las dimensiones asociadas a cada uno de estos centros de la persona que otrora definieron a la misma. Emergió así la época de la postverdad sobre un ser humano que se presenta como construido artificialmente, al menos en parte. Pero ¿qué autodominio podrá regular los fallos técnicos que puedan producirse en la simbiosis o sustitución del hombre por la máquina consciente? ¿quién controla al controlador? En su afán por superar los límites humanos, el transhumanismo -de aspiración posthumanista-, parece olvidar los límites de la técnica. Si sustituimos por aparatos la *chatarra biológica*¹³ que, conforme a un transhumanismo de corte radical, constituye el cuerpo del ser humano: ¿qué garantía de pervivencia tendrán dichos aparatos? ¿podrán estar también sujetos a obsolescencia programada reciclable por razones ecológicas? ¿es viable y sostenible la profecía transhumanista según la cual los traba-

11 Cf. Yuval Noah Harari, *Homo Deus: breve historia del mañana* (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017); también Klaus Schwab, *La cuarta revolución industrial...* 126.

12 Francisco Martorell Campos, "Al infierno los cuerpos: el transhumanismo y el giro postmoderno de la utopía", *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012 - Segundo semestre): 489-496, http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_45.pdf.

13 Cf. Elena Postigo Solana, "Transhumanismo, mejoramiento humano y desafíos bioéticos de las tecnologías emergentes para el siglo XXI", *Cuadernos de bioética* 32/105 (2021): 134, doi: 10.30444/CB.92.

jos humanos serán sustituidos en su gran mayoría por superinteligencias artificiales y cíborgs¹⁴? Ya hay voces que afirman que se trata de una profecía irrealizable en cuanto a recursos¹⁵ si no se le pone otros límites distintos a la imaginación.

III. TRANSHUMANISMO Y DENOMINACIÓN DE LA ÉPOCA ACTUAL DESDE LA PERCEPCIÓN DE SÍ

Cuestiones como estas hacen que podamos concebir un planteamiento distinto del ser humano a aquel que se encontraba en el horizonte de las filosofías de la Edad Contemporánea y anteriores cosmovisiones antropológicas. Se reconoce una trayectoria evolutiva del pensamiento desde la Edad Moderna que puede dar fundamento teórico a la aplicación de la técnica en el ser humano conforme a términos transhumanistas: se cuestiona la esencia de las realidades naturales, se ha definido el cuerpo como máquina y la mente como subproducto de la materia, y la voluntad de poder se ha instalado como criterio de discernimiento sobre la acción humana. Pero el hombre se percibe ahora de manera distinta, no sólo como elemento de una evolución, sino como artífice de la misma en su propia humanidad, con los dinamismos que hasta ahora le habían definido. Incluso el existencialismo sería superado por la acción autómatas de la técnica: la definición de sí por los propios actos podría ser ahora una definición teledirigida o legalmente reversible. Esta autopercepción más o menos consciente del hombre actual, más o menos asumida como horizonte de la humanidad, puede no ser total o mayoritariamente técnicamente posible, pero no deja por ello de ser un horizonte de aspiración no sólo individual o cultural, sino también política¹⁶.

14 Cf. Manuel Alfonseca et al., “Superintelligence Cannot be Contained: Lessons from Computability Theory”, *Journal of Artificial Intelligence Research* 70 (2021): 65-76. Cf. también Manuel Alfonseca, “El Papa Francisco, la tecnocracia y la Inteligencia Artificial”, *Divulgación de la ciencia*, 21 de marzo de 2024, <https://divulciencia.blogspot.com/2024/03/el-papa-francisco-la-tecnocracia-y-la.html>.

15 “Los que anuncian el advenimiento de las superinteligencias artificiales y de los cíborgs para justificar sus profecías se basan en unas curvas de desarrollo tecnológico que prolongan alegremente para los próximos decenios. Pero ignoran otras curvas que hacen prever que no se darán las condiciones materiales necesarias para que continúe dicho desarrollo.” Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo...* 148. En las páginas sucesivas a esta cita se reseñan diferentes estudios que refrendan esta posición.

16 Cf. Klaus-Gerd Giesen, «Le transhumanisme comme idéologie dominante de la quatrième révolution industrielle», *Journal International de Bioéthique et d'éthique des sciences*, 29/ 3-4 (2018): 189-203, doi: 10.3917/jibes.293.0189.

Cada cambio de época en la historia de la filosofía occidental, supone un cambio de autopercepción del hombre ligado a cambios externos en la sociedad. En la horquilla entre la Edad Antigua y la Edad Media, con la irrupción del cristianismo, el hombre percibe la necesidad de integrar la gracia en la consecución de su plenitud. Más adelante, con la aparición de las distintas confesiones cristianas en Europa se ahonda en la búsqueda de la verdad desde el interior del sujeto, sin la garantía ya de un magisterio unificador. El hombre se percibe fundamentalmente como sujeto que se entiende desde la conciencia y la razón ya sea cartesiana o empírica, la interpretación correcta de la verdad religiosa es ahora fundamentalmente objeto de la exégesis, en especial en los reinos cristianos no católicos centroeuropeos. Las distintas revoluciones a partir del siglo XVIII y el evolucionismo darwiniano, abren la puerta en la Edad Contemporánea a la primacía de la voluntad, la gracia queda aquí relegada al ámbito privado. El hombre ya no se concibe necesariamente como un ser cualitativamente distinto al resto de seres vivos. Lo que le define es más bien lo que el hombre quiera hacer de sí partiendo de una libertad psicológica frente a la alienación o dominación; más que libertad espiritual sobre sus pasiones. Pero el avance de las comunicaciones y la digitalización de la técnica, junto con la capacidad de supervisión remota de las actividades humanas que de esta combinación se deriva, abren al hombre a una percepción distinta de sus propios límites y posibilidades. “There is [...] no limit in principle to the desire to transcend the limits of our own nature”¹⁷. [En principio no hay límite al deseo de trascender los límites de nuestra propia naturaleza.] Las posibilidades actuales de la biomedicina difuminan la percepción de los límites de nuestro cuerpo, parece que cualquier efecto adverso en el cuerpo es reversible, al menos en parte y durante un lapso de tiempo razonablemente asumible. A esto se añade el que, además, se puede potenciar el cuerpo y la psicología de las personas por intervención no necesariamente invasiva, es decir, menos traumática. La balanza entre los riesgos y los beneficios de modificar el propio cuerpo parece cada vez más equilibrada dando paso a una gestión más condescendiente con los deseos creativos del hombre, sin necesidad de orientarlos para adaptarlos a la integración de unos dinamismos supuestamente definitorios del ser humano. La primacía de la imaginación parece, por tanto, abrir la puerta a una nueva Edad Omega¹⁸, no por ser necesariamente la última cosmovisión del ser humano en la historia del pensamiento; sino porque, de desarrollarse en su aspiración posthumanista, podría acabar con la especie

17 The President’s Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*. A Report of the President’s Council on Bioethics (Washington, 2003), 148, <https://bit.ly/3xcw9hy>.

18 Cf. Rafael Monterde Ferrando, “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea...”, 145.

humana tal y como la conocemos. De esta manera, daría comienzo una nueva historia no ya de la humanidad, sino de la posthumanidad, sea que con ello nos refiramos a una hibridación o a una situación en la que el ser humano ya no pueda reconocerse en ninguno de los elementos propios de los seres vivos en general que pervivan en el universo, o del ser humano en particular.

Las siguientes puntualizaciones tampoco ponen en cuestión la denominación de la actual cosmovisión antropológica en términos de Edad Omega:

1) Si separamos el transhumanismo de la aspiración posthumanista, el fin de la especie humana podría reducirse a la transformación de la misma, y la denominación de *Omega* no tendría por qué entenderse en términos tan drásticos como la desaparición del ser humano en tanto que tal. Lo cierto es que, en cierto grado, socialmente somos ya transhumanistas. Se pueden contar excepciones más bien aisladas, pequeñas comunidades como los amish, pueblos indígenas, o estilos de vida individuales como los amantes de la supervivencia que, por otro lado, no renuncian completamente al mundo tecnológico en caso de necesidad o temporalmente por comodidad.

2) Aún en el caso de que el transhumanismo no pueda darse conceptualmente separado de la aspiración posthumanista ¿es técnicamente posible la completa sustitución de los seres humanos por superinteligencias artificiales y cibernorgs? ¿tiene sentido? ¿merece la pena? De nuevo: ¿qué autodominio podrá regular los fallos técnicos, averías, roturas, obsolescencia de la nueva realidad que soportará la presunta inmortalidad cibernética? ¿Qué sucedería, por ejemplo, si el controlador decide programar a distancia las realidades tecnológicas humanoides para que se dirijan al mar haciendo procesar en ellas información errónea acerca de las consecuencias de la presión en el fondo marino? ¿quién controla al controlador? Sea o no viable, este es el horizonte de la interpretación de la historia predominante en la sociedad actual.

Para aceptar la denominación de Edad Omega faltaría justificar que la percepción del hombre en cada época es suficiente para dar lugar a una nueva denominación. Como ya se ha indicado, esta autopercepción viene ligada históricamente a una serie de cambios económicos, políticos, religiosos, etc., en definitiva socio-culturales. El hombre se conoce como distinto de lo otro, y lo otro va variando sus matices a lo largo de la historia de la humanidad. La realidad en la que el hombre está inserto y desde la que el hombre se conoce a sí mismo cambia, y, con ello, cambia también mi acercamiento, mi actitud hacia mí mismo como distinto de lo otro. Cuando en la Edad Antigua, lo otro fue analizado desde la primacía objetual, el sujeto fue comprendido como objeto, desde

una comprensión más abstracta¹⁹. En otras épocas ha primado más el aspecto religioso de la realidad, y el hombre se ha mostrado más propenso a entenderse desde su necesidad de salvación individual y colectiva. El arte en general, pero especialmente la literatura recoge muy bien este hecho. Encontramos obras de varios tipos en las diferentes épocas, pero es fácil reconocer obras emblemáticas más representativas de cada una de ellas²⁰. La percepción de sí, de mis límites y posibilidades, guía la acción humana desde un contexto que impulsa más a reconocer unos límites que otros o unas posibilidades que otras. Este contexto causa, en parte, esa autopercepción, pues el ser humano trata de adaptarse a él para vivir o sobrevivir, entendiéndose desde dentro de un relato mayor que su propia biografía.

También puede suceder que la conciencia humana busque una percepción de sí distinta a la que le ofrece la coyuntura socio-cultural, y produzca cambios sociales a su alrededor de modo que se genere una nueva percepción de lo otro, como sucedió en la modernidad. En este caso, el contexto se contempla como efecto de la propia autopercepción. En cualquiera de las dos direcciones, el cambio generalizado en la percepción de sí es necesario para que se reconozca el cambio de época, pues es el hombre el que reconoce y busca su lugar en la historia, el que se piensa a sí mismo, y no la época. Los temas que se estudian como relevantes en cada época pueden ser los mismos, no necesariamente antropológicos, y ser abordados de maneras similares; pero se sitúan en una u otra época por la comprensión que el hombre tiene de esos temas desde la primacía que otorgue a unos u otros aspectos en su eco dentro de la percepción de sí. Así, por ejemplo, las conceptualizaciones aristotélica y tomista corresponden a edades distintas porque en la tomista resulta relevante destacar la necesidad de hacer compatible la fe con la razón; el hombre se entiende primariamente como un don del Creador, desde la gracia.

19 Cf. Karol Wojtyła, *El hombre y su destino*, 4ª ed. (Madrid: Palabra, 2005), 25-39.

20 Cf. Julián Marías, *La educación sentimental* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

IV. EDAD OMEGA: EL CUERPO COMO LUGAR DE LA DIGNIDAD, INTEGRACIÓN E IDENTIDAD DE LA PERSONA HUMANA

El hombre se percibe en esta época como modificable sustancialmente. Ahora bien, si lo que define principalmente en cada época al ser humano es la percepción de sí, y esta percepción es posible por la autoconciencia que parece no poder reproducir ninguna tecnología²¹, podríamos estar hablando de una época de aspiración contradictoria si no la desligamos del posthumanismo. Pretenderíamos definirnos desde algo que no podemos percibir desde dentro, que no puede decir nada acerca de nuestra subjetividad, y que la volvería irrelevante, al servicio del progreso del mundo cibernético, aspirando a la destrucción de nuestra característica más peculiar. Sólo si mantenemos lo que hace posible la percepción de sí en general, aunque no se manifieste, o aunque no seamos especialmente conscientes de nuestra propia particularidad; podremos seguir hablando de épocas de la humanidad, y frenar así la deriva autodestructiva del pensador posthumanista. Es esta particularidad la que nos introduce en el discurso en torno a la dignidad, la plenitud -en términos de integración- y la identidad de la persona humana²². Elementos centrales para elaborar un discurso humanista en el pensamiento occidental europeo. Se trata de elementos todavía presentes en el ámbito socio-político, aunque admitan diferentes acepciones²³. No obstante, y dada la politización de determinadas teorías de género, el enfoque humanista de nuestro tiempo suele reducirse a la dimensión psíquica de la persona²⁴.

¿Podemos como humanos prescindir del cuerpo para desarrollar un discurso adecuado en torno a dichos elementos centrales? ¿podemos mantener la percepción de nosotros mismos sin un cuerpo o con el cuerpo de otra especie sea o no técnicamente posible? Nos hacemos conscientes de nuestra realidad particular a partir del encuentro con el otro mediado por nuestro cuerpo²⁵. La conexión con nuestro cuerpo nos comunica la posibilidad o no de control de sí,

21 Cf. Juan Arana, “Desafíos antropológicos del transhumanismo”, *Pensamiento* 78, 298 (2022): 495-ss., doi: 10.14422/pen.v78.i298.y2022.010.

22 Cf. The President’s Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*,... 285-299. Cf. también Luis Miguel Pastor, “La aplicación de la tecnociencia al hombre: discernimiento ético en relación con la propuesta transhumanista-posthumanista...”, 183-193.

23 La Carta Magna de la ONU traduce estos elementos en derechos fundamentales del hombre, y constituye un documento de reconocida referencia internacional.

24 Cf. Sagrario Crespo Garrido, “Posfeminismo y transhumanismo: una relación histórica”, *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 171-182, doi: 10.30444/CB.96.

25 Respecto a la necesidad del encuentro con el otro para venir a la conciencia de sí, cf. Raquel Vera González, *Ontología y gnoseología del yo personal* (Madrid: FUE, 2011), 303-309.

y, por tanto, de libertad interior; refrenda o no la sensación de bienestar; nos comunica la disposición del otro en la relación, si está o no receptivo, disconforme, alegre por vernos y no sólo por haberse tomado un gintonic o por haberse puesto un parche hormonal para mantenerse en un estado emocional óptimo; en el cuerpo repercuten los efectos de la soledad, impulsándonos a buscar una posibilidad de trascendencia en el encuentro con el otro. El cuerpo humano, aporta así, indicadores de humanidad: “to have an identity is to have limits: my body, not someone else’s” [tener identidad es tener límites: mi cuerpo y no el de cualquier otro]²⁶. La pretensión de sustituir la chatarra biológica por chatarra tecnológica es la pretensión de sustituir la singularidad por la homogeneidad. La chatarra biológica es singular y rara vez similar, mientras que la tecnológica se fabrica preferentemente en serie y cuando se patenta, es para ser copiada aunque sólo sea copiada por el creador. ¿Puede ese creador garantizar un amor incondicional por la chatarra tecnológica de sus criaturas homogéneas? Estructuralmente este es el sentido de la familia humana, aunque no siempre se desarrolle de manera idónea²⁷. ¿Por qué tipo de relaciones vamos a sustituir las relaciones de sangre? El útero materno sustituido por un útero artificial sin razones de peso, como sería un nacimiento prematuro, y con independencia de su viabilidad o sostenibilidad, deja de lado la relación con alguien igualmente singular que le comunica hormonalmente unas emociones que remiten a un medio trascendente. Si se sustituye esta relación por la ficción de la película de *La isla*²⁸, estaremos privando a esos humanos de una oportunidad de crecimiento humanizante en muchos sentidos²⁹. Y si lo que alteramos no son las relaciones sino el mismo cuerpo humano sin necesidad ¿cómo aprenderemos esas experiencias asociadas a la mediación del cuerpo? ¿merece la pena cambiar esas experiencias y devenir en individuos psicópatas para apostárselo todo a una supuesta inmortalidad o alargamiento vital tecnológico no demostrado? Es más, esta supuesta inmortalidad es rebatida con cierta frecuencia por las experiencias de nuestro entorno: la avería eléctrica del coche más moderno que un taller normal no puede reparar y

26 The President’s Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*,... 292.

27 Cf. Raquel Vera González, “Análisis personalista de la relación paterno-materno-filial I”, *Quien: revista de filosofía personalista* 4 (2016): 98-112, <https://bit.ly/3VLPyiG>.

28 Dirigida por Michael Bay, 2005, <https://www.primevideo.com/>.

29 Pensemos sólo en los efectos de la falta de estas relaciones en las primeras etapas de la vida. Cf. Ana Rosser Limiñana, y Agustín Bueno Bueno, “La construcción del vínculo afectivo en la adopción. La teoría del apego como marco de referencia en la intervención post-adoptiva.” *International Journal of Developmental and Educational Psychology* 1, 1 (2011): 333-340, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=349832328033>.

que supondrá sustituir piezas que le identificaban por otras, por otro lado bastante caras; la experiencia de haberme metido en la piscina con el móvil en el bolsillo y tener que repararlo sin garantía, etc. Reconocer la importancia del propio cuerpo biológico y de nuestras relaciones más fundamentales, no implica tener que rechazar la tecnología como instrumento de mejora y amplificación de nuestra condición personal, hasta cierto punto es compatible con el servicio a su humanización³⁰.

Pongamos otro ejemplo para situar la presente objeción: modificaciones neuronales que puedan aumentar nuestra memoria pueden igualmente aumentar otros problemas existenciales. ¿Para ser los mejores estudiantes vamos a tener que aumentar artificialmente nuestra memoria a riesgo de padecer hipermnesia con los problemas asociados a la incapacidad de olvidar o filtrar la información según su importancia? Y si tenemos que modificarnos a su vez para olvidar de manera selectiva ¿qué sucede si luego queremos recordar algo que hemos decidido previamente olvidar y que ahora nos parece que resulta relevante para avanzar en la construcción de nuestra biografía a través de las crisis de identidad³¹? ¿quién o dónde se van a almacenar esos datos? En función de cómo respondamos a estas cuestiones, podemos o no perder el control sobre nuestras vidas, la posibilidad de arrepentirnos o de perdonar y, por ende, la posibilidad de restaurar relaciones rotas que nos definen desde la base y que es necesario sanar para crecer felices e iniciar nuevas relaciones significativas. O podemos cambiar esas posibilidades por una pastilla cuyo suministro puede fallar, dependiendo de condiciones sujetas a intereses o dejando de ser efectiva.

El ser humano pierde humanidad cuando se intenta programar su conducta. Precisamente en esto se distingue del animal: la deliberación y decisión, propias del entendimiento y de la voluntad, le identifican. Nos distingue también de las máquinas la creatividad significativa: la IA puede asociar ideas, pero no comprende el alcance de esta asociación, puede afirmar que se siente feliz, pero no siente su felicidad, y, por ende, tampoco la de otros. No es capaz de ponerse en el lugar del otro, porque no tiene lugar propio desde el que dirigirse, su ámbito es la nube digital, no se encarna. No puede tocar la singularidad del otro y, con ello su dignidad, tan sólo procesa la complejidad de nuestros pensamientos y trata de ofrecer una solución algorítmica. No se adapta a una singularidad, sino a una complejidad abstracta, aunque pueda simular la adaptación a lo singular. Y esta singularidad se manifiesta en el ser humano a través de su cuerpo. Intentar

30 Cf. Tanguy Marie Pouliquen, *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías* (Madrid: Rialp, 2018): 194-197.

31 Cf. Romano Guardini, *Las etapas de la vida*, 2ª ed., (Madrid: Palabra, 2019).

prescindir del cuerpo sin prescindir de la singularidad es partir de un dualismo angélico impropio de nuestra temporalidad. Aprendemos los límites propios y ajenos en el espacio y el tiempo, a través de estas coordenadas, por ensayo y error, con nuestras crisis. No sólo tengo cuerpo, sino que soy cuerpo. Bienvenida sea la tecnología cuando ese cuerpo necesita ser reparado o sustituido en parte para mantener, en la medida de lo posible, esas vivencias, pero esto no impide que pueda quedarme una percepción de haber perdido algo propio, que me definía.

Si en lugar de integrar el cuerpo humano en esos dinamismos propios del ser humano que le permiten trascenderse (entendimiento, voluntad y afectividad espiritual³²), pretendemos suplantarlos creyendo así potenciar dichos dinamismos, entonces estaremos creyendo en el transhumanismo con aspiración post-humanista. Conforme a esta creencia, la Edad Omega recibiría su nombre de la desaparición del hombre en tanto que tal. Pero si entendemos que el cuerpo humano forma parte de la idiosincrasia humana, de su dignidad, y de la posibilidad misma de desarrollar esa trascendencia, entonces la Edad Omega define la desaparición del hombre tal y como lo conocemos hasta la Edad Contemporánea, con una percepción de sí abierta a las posibilidades de las nuevas tecnologías, por cuanto que pueden aumentar las consecuencias de nuestra trascendencia aprendida junto con el cuerpo y gracias a él. Para amar en la distancia es necesario haber amado en la cercanía de los cuerpos, sea un amor familiar o de amistad. Puedo haber conocido a alguien en la lejanía y creer que le amo, pero la comprensión del amor no puede suceder con todo su alcance si no hay un referente próximo en la vida del que ama: la vivencia de la entrega y el compromiso de sus padres, o de otros amigos, etc. Desde la experiencia *offline* es desde la que habitualmente el hombre comprende la realidad *online*. La realidad virtual puede abrirle horizontes de realización concreta que todavía no se había planteado, y llevarlos a la práctica cercana, pero el manejo de lo concreto también es necesario para comprender la viabilidad y significatividad del proyecto virtual³³.

32 Siguiendo en esta distinción los centros espirituales propuestos por Dietrich von Hildebrand en su *Ética*.

33 Cf. Cathérine L'Écuyer, *Educación en la realidad* (Barcelona: Plataforma, 2015).

El peligro del transhumanismo es el peligro de la absolutización de dos facultades de la persona al margen del resto de dimensiones de la misma: la imaginación³⁴ y el deseo. Dos facultades fecundas humanamente cuando se integran con la trascendencia del entendimiento, la voluntad y la afectividad espiritual; pero potencialmente destructivas cuando encierran al individuo en un narcisismo virtual que pretende encarnarse sin límites ni estructura en una realidad limitada, estructurada y, por ello, singular. Imaginación y deseo forman parte de la realidad humana, y desechar estas facultades, no elimina el reto, quizás incluso acelera el proceso de la instauración de un transhumanismo quasi-religioso. Cuando la imaginación no se desborda, sino que encuentra cauces de enriquecimiento que proyectan a la par que una trascendencia humanizante, y el deseo es canalizado como motor de realización integradora de la propia vocación; la persona puede encontrar caminos integradores de plenitud personal. Cuando la imaginación no cuenta con la realidad concreta, y el deseo se impone al otro y a la propia estructura, la frustración en una u otra dirección espera su turno en el dintel de la puerta para entrar sin avisar. En la justa medida está la virtud, la fuerza personal e histórica de la humanidad; en la capacidad de discernir qué puede contribuir al ser que muestra una extraña grandeza respecto del resto de los seres vivos que habitan nuestro planeta; en la capacidad de acertar con los medios para aplicar los principios discernidos; y en la capacidad de ser afectado por el bien que ello suponga para seguir con el deseo de mejorar a partir de los principios, los medios, los errores y correcciones³⁵. Otras épocas han absolutizado otras dimensiones de la persona, pero eso no convertía en perversas las dimensiones, sino en desbocadas, en parte por haberlas dejado de lado y no haberlas integrado lo suficiente en la acción humana en épocas predecesoras, pero también porque determinadas coyunturas socio-culturales dieron pie a repensar su papel en dicha acción.

En la Edad Omega tenemos el reto de repensar la imaginación y el deseo, para volverlas a integrar en la persona a partir de las nuevas posibilidades desde las que actualmente pueden proyectar al ser humano hacia nuevos horizontes.

34 Cf. Mátyás Szalay, “La transformación de la persona: fantasía o imaginación”, *Quien: revista de filosofía personalista* 4 (2016): 67-87, <https://bit.ly/4cAhVGr>.

35 Cf. Sara Lumbreras Sancho, “Una perspectiva del mal en la ciencia y en la tecnología”, *Cauriensia* 18 (2023): 677-692, doi: 10.17398/2340-4256.18.677.

V. OTRAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO QUE SE PUEDEN ENMARCAR EN LA IDIOSINCRASIA DE LA EDAD OMEGA: FEMINISMO, EUGENISMO, ECOLOGISMO Y OTRAS TENDENCIAS

Encontrar en el ámbito socio-cultural actual otras tendencias que refrenden la denominación de una época, ayuda a señalar dicha denominación como suficientemente justificada. En este sentido, el feminismo, el eugenismo y el ecologismo son algunos de los lugares comunes del discurso actual. No son reivindicaciones exclusivas del presente siglo, pero sí se presentan con nuevas posibilidades, fruto principalmente de la aplicación fáctica de la tecnología a estas tendencias.

Podemos señalar otros enfoques propios de nuestra época como son el populismo o el globalismo, pero estas tendencias no se enmarcan primariamente en la filosofía antropológica. Se trata de perspectivas que afectan a las relaciones entre individuos y son consecuencia de la aplicación de la tecnología a dichas relaciones a través de las redes sociales y, en general, del avance de las comunicaciones. Populismo y globalismo afectan a la percepción de sí, de la propia identidad diluida en el grupo; un grupo difícilmente delimitable dentro de dicha autopercepción como perteneciente a una globalidad tan amplia como la totalidad de la realidad del planeta Tierra. Estas tendencias apuntan, por tanto, a la difuminación de los límites en las relaciones, disolviendo nuestra identidad individual en la comunitaria con mayor relevancia que en otras épocas o haciéndola depender de una imagen expuesta en las redes sociales y que no tiene por qué ser real. Sería una imagen, por tanto, a merced de la imaginación, del deseo propio, o dependiente de la imaginación y del deseo de los que otorgan los *likes*. Retrotraerse a estos efectos se presenta como privilegio cuestionable de pocas personas. Para entrar en el mercado laboral y empresarial resulta casi imprescindible tener un perfil en varias de estas redes sociales, de modo que inevitablemente, para sobrevivir, necesitamos percibirnos desde este tipo de relaciones virtuales, con perfiles que podemos hacer y deshacer hasta cierto punto. Se trata de espacios que pueden convertirse en oportunidades para crecer, o en lugares destructivos de otros o de la propia persona, como no había sucedido en otras épocas. La imaginación y el deseo encuentran cauces de realización de la propia ideación que antes no eran tan accesibles, o se encontraban con escollos intermedios que hacían repensar la integración de las susodichas facultades (imaginación y deseo) en el proyecto vital³⁶. Populismo y globalismo son, por ende,

36 Cf. Luis Fernando López Martínez, "Suicidio, adolescencia, redes sociales e internet", *Norte de salud mental* XVII/ 63 (2020): 25-36, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7553715>.

objeto de reflexión filosófica, aunque se presenten en un primer momento como tendencias exclusivamente sociales o políticas³⁷, precisamente porque el hombre es un ser en relación.

A diferencia de estas tendencias, el transhumanismo como movimiento que propone la necesidad de mejora de la condición humana por medio de la tecnología, trastoca las tendencias, ya anteriormente presentes en nuestra cultura, del feminismo, el eugenismo y el ecologismo en su base antropológica. Respecto al feminismo, en la clasificación de Peter Ludwig Berger y Brigitte Berger, se nombran cuatro tipos de feminismo³⁸: 1) el que reconoce que las diferencias varón-mujer son innatas; 2) el que afirma que son en buena medida construcciones socioculturales; 3) el que considera que las mujeres son superiores; y 4) el que postula la naturaleza innata de las mujeres como diferente e igual. Simone de Beauvoir dialogaba con Betty Friedan en los siguientes términos: “No woman should be authorized to stay at home to raise her children. Women should not have that choice, precisely because if there is such a choice, too many women will make that one”³⁹. [Ninguna mujer debería estar autorizada a quedarse en casa para cuidar de sus hijos. La sociedad debería ser totalmente diferente. Las mujeres no deben tener esa opción, precisamente porque si existiese una opción tal, demasiadas mujeres la elegirían]. Simone de Beauvoir quería señalar así la necesidad de separar sexo de procreación para que la mujer pudiera ponerse al nivel de la libertad sexual y laboral del varón. Según la clasificación anterior, esta afirmación encaja en el feminismo del segundo tipo y, eventualmente también en el tercero. De hecho, las mujeres posponen su embarazo en países occidentales para poder hacer carrera profesional⁴⁰. Posponer sin correr el riesgo de perder la posibilidad de ser madre, presenta como deseable la congelación de óvulos, y como avance el futurible uso de úteros artificiales, ya en experimentación⁴¹. Por otro lado, la externalización de la maternidad conlleva

37 Cf. Juan Manuel Burgos Velasco, J. M. “Personalismo y populismo: dos visiones de la democracia”, en *La vitalidad del personalismo. Nuevos retos y perspectivas*, coord. por R. Casales, R. Sánchez, J. O. Real (México: UPAEP, 2018), 331-344, <https://bit.ly/45rwUQC>.

38 Cf. *In difesa della famiglia borghese* (Bologna: Il Mulino, 1984), 81.

39 “Sex, Society, and the Female Dilemma: a dialogue between Simone de Beauvoir and Betty Friedan”, *Saturday Review*, 14 de junio de 1975, 18, <https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1975jun14-00012>.

40 Cf. Instituto Nacional de Estadística, “Encuesta de Fecundidad 2018. Datos definitivos.”, *Notas de prensa*, 9 de abril de 2019, 6, https://www.ine.es/prensa/ef_2018_d.pdf; cf. también Schweizerische Eidgenossenschaft, *Familien in der Schweiz. Statistischer Bericht 2021* (Neuchâtel: BFS, 2021), 25, <https://bit.ly/45qkFnq>.

41 Cf. Elisenda Eixarch et al., “An Artificial Placenta Experimental System in Sheep: Critical Issues for Successful Transition and Survival up to One Week”, *Biomedicine* 11/3 (2023): 702, doi: 10.3390/biomedicine11030702.

la posibilidad de ser padre sin madre o, cuanto menos, difuminando tanto la maternidad, como la paternidad y, por ende, la filiación, la masculinidad y la feminidad, aunque biológicamente sea necesario contar con el material genético correspondiente a un padre y una madre. En definitiva, nuestros cuerpos, identidades y relaciones más básicas se muestran manipulables en función del deseo y la imaginación⁴². El significado del cuerpo humano como llamado a desarrollar unas funciones a partir de las cuales se establecen unas relaciones definitivas, deja de ser tenido en cuenta. Y, cuanto menos se tenga en cuenta, más cerca estamos de cumplir con la aspiración posthumanista del transhumanismo, de modo que la Edad Omega devenga en una homogeneidad deshumanizante⁴³ más que en el fin del modo contemporáneo de autoperibirse pero todavía susceptible de ser humanizado. Podremos seguir siendo pensadores omegáricos y humanistas, si se permite el neologismo, en la medida en que esta autopercepción esté mediada también por los centros espirituales de la persona capaces de trascendencia como son la inteligencia, la voluntad y la afectividad, y no sistemáticamente de manera primaria por los dinamismos más inmanentes de la imaginación y el deseo. Nuestro cuerpo, nuestra psique, nuestro espíritu, nuestras relaciones, precisan la integración de todos los dinamismos de la persona⁴⁴. Absolutizar uno o dos de ellos ha sido una constante histórica a partir especialmente de la modernidad: la insatisfacción que ha producido tales absolutizaciones ha impulsado el continuo cambio de énfasis en otros dinamismos. Del racionalismo hemos pasado al emotivismo, del emotivismo a la angustia vital del existencialismo, y de la angustia vital al énfasis de la voluntad de poder en el nihilismo. La realidad no tiene nada que decirnos sobre sí misma, o no podemos conocer su significado; luego hablemos sobre ella desde el deseo, porque necesitamos relacionarnos con ella de alguna manera. Sin embargo, si indagamos acerca de esa necesidad humana de relación, podemos construir un discurso desde el que reconocer la correspondencia entre la realidad y nuestros diferentes dinamismos. Se presentará como un camino más arduo tener que desentrañar un significado que hemos ido sometiendo a la absolutización de una perspectiva parcial, pero también más abierto a relaciones identitarias desde las que entender nuestro lugar en el mundo.

42 Cf. Sagrario Crespo Garrido, “Posfeminismo y transhumanismo: una relación histórica...”, 171-182.

43 Cf. Antonio Enrique Pérez Luño, “El posthumanismo no es un humanismo”, *Cuadernos de Filosofía del Derecho* 44 (2021): 291-312, doi: 10.14198/DOXA2021.44.12.

44 Cf. Juan Manuel Burgos Velasco, *Antropología: una guía para la existencia*, 6ª ed. (Madrid: Palabra, 2006).

En cuanto al eugenismo, cuando lo que interesa a la ciencia no es conocer e integrar esos conocimientos, sino ante todo transformar; cuando el cuerpo humano se considera chatarra biológica; y cuando el fin último de las transformaciones sociales es el perfeccionamiento de la condición humana para alcanzar una sociedad perfecta, por cuanto que elimina sus límites hasta hacer desaparecer dicha condición si fuese necesario ¿qué sentido tiene la existencia de seres humanos más incapaces que la media? Si el destino es la tecnología para una mayor eficiencia, poco lugar pueden encontrar en dicha sociedad; muy de otra manera será si se emplea la tecnología no como fin, sino como medio para hacer más digna su condición. Si el fin es la eficacia, un cuerpo discapacitado se muestra como una máquina más difícilmente manipulable; y una discapacidad psíquica no aportará siquiera lo que el ser humano puede aportar a diferencia de la máquina. La eugenesia como medio para realizar la aspiración posthumanista quedó ya claramente postulada en el siglo XX⁴⁵. La tendencia eugenista de las leyes que se están implementando en Europa respecto de ancianos o incluso niños⁴⁶, y el modo de llevarlas a la práctica, así como la justificación de dicha tendencia, nos sitúa de nuevo en un discurso que justifica el cambio de denominación de una época.

Por último, la tendencia ecologista podría interpretarse como una contrapartida al transhumanismo. En cierto modo así es, pero aquí depende de la acepción de ecologismo que tengamos en consideración. Si entendemos la especie humana como parte del ecosistema a conservar por ser producto de una venerada evolución biológica, la contraposición es patente. Pero si el ecologismo se entiende como movimiento que supedita la especie humana misma a la salvación del planeta por considerarla el origen culpable de cambios meteorológicos perniciosos, entonces transhumanismo y ecologismo pueden establecer un punto de encuentro. El planteamiento es distinto, pues el fin aquí no es la tecnología, sino el ecosistema, pero el medio es el mismo: supeditar la especie humana. El fin del cuidado del planeta o de la eficacia del progreso deja de ser el bien del ser

45 Cf. Rafael Monterde Ferrando, R., “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea...”, 142-146.

46 Países como Canadá, Colombia y Holanda plantean ampliar la eutanasia para niños. Cf. Isai Vjosa, “La muerte asistida podría ser una realidad para personas con trastornos mentales en Canadá”, *The New York Times*, 2 de enero de 2024, <https://www.nytimes.com/es/2024/01/02/espanol/muerte-asistida-canada.html>; Agencia EFE, “Países Bajos impulsará una ley para extender la eutanasia a niños de entre 1 y 12 años con enfermedades terminales”, *RTVE*, 15 de abril de 2023, <https://www.rtve.es/noticias/20230415/paises-bajos-regula-eutanasia-ninos-muerte-sea-inevitable/2438850.shtml>; Marcial Guillén, “Eutanasia para niños y adolescentes en Colombia, lo que dice el proyecto de Ley que comienza su trámite en el Congreso”, *Infobae*, 27 de julio de 2022, <https://www.infobae.com/america/colombia/2022/07/27/eutanasia-para-ninos-y-adolescentes-en-colombia-lo-que-dice-el-proyecto-de-ley-que-comienza-su-tramite-en-el-congreso/>.

humano mismo, y los que hasta ahora se consideraban medios se convierten en fines. Si bien pueden considerarse fines antagónicos, o más o menos casualmente reaccionarios el uno respecto del otro, ecologismo en esta acepción y transhumanismo comparten una percepción del ser humano como *al servicio de*, con la posibilidad de tener que desaparecer o disminuir la acción humana. Ambas perspectivas apuntan hacia un cambio de paradigma en la manera de entender al ser humano desde su dignidad como fin en sí, o como energía vitalista y existencialista que ha de construir su sentido, ahora su sentido está supeditado a una causa periférica, sea al nivel de lo deseable o de lo sostenible. El deseo de facto corre el riesgo de supeditarse a lo deseable, lo políticamente correcto o los dictados de la técnica según los cuales: si se puede, se debe. ¿Quién marcará entonces las pautas de la acción humana necesarias para ajustarse a lo deseable o sostenible? De nuevo, ¿quién controla al controlador? Siendo tendencias dispares, nos abren interrogantes similares.

VI. CONCLUSIÓN

El ser humano ha dejado de estar en el centro tanto colectiva como individualmente. Los pensadores omegáricos occidentales que quieran seguir reivindicando un lugar relevante en nuestra actualidad, tienen que desarrollar su planteamiento sobre el hombre desde esta pérdida de importancia. Para recuperarla, tendrán que emplearse a fondo, pudiendo dar muy poco por supuesto más allá de la experiencia y lo que plantee el deseo humano. La reivindicación del humanismo en esta época dejó de ser evidente; pero también es cierto que formalmente sigue siendo el referente de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no deja de ser relevante. Sólo si podemos recuperarla, podremos responder del deseo profundo del ser humano de que todo nos vaya bien. Desde ese deseo humano menos periférico podemos cuestionarnos qué significa que nos vaya bien, cómo se puede alcanzar partiendo de lo dado y, en que medida la transformación de lo dado puede mantener la aspiración a ese bien o no.

En definitiva, el pensador actual que considere importante seguir insuflando humanismo a la cultura, ha de señalar los límites que hay que poner a la tecnología para que se convierta en un servicio para el hombre y no en una esclavitud de nuevo cuño⁴⁷. Sólo desde los límites que pueda marcar la comprensión del

47 Cf. David Salinas Flores, "Transhumanism: the big fraud-towards digital slavery", *International Physical Medicine & Rehabilitation Journal* 3/5 (2018): 381-392, doi: 10.15406/ipmrj.2018.03.00131.

hombre omegárico de su dignidad, necesidad de integración y plenitud, podremos seguir hablando de transformación del humanismo y no de desaparición del mismo. La convergencia de tendencias seguidas desbocadamente en las que el hombre actual abandona estos tres horizontes de comprensión de su ser, son el indicativo de una nueva época. En otras épocas encontramos también el cuestionamiento de la dignidad humana, de la necesidad de su integración y plenitud, pero generalmente se trata de cuestionamientos en torno a su fundamentación, no en torno a su relevancia. En algunas de las tendencias analizadas propias de nuestra época encontramos el transhumanismo postulado como destino. Ahora bien, no necesariamente ha de tratarse de un transhumanismo de aspiración post-humanista donde se cuestiona la importancia de los horizontes mencionados. Es por ello, que se puede afirmar, que la tendencia transhumanista no necesariamente ha de suponer la desaparición del humanismo en nuestra época, ya la denominemos Edad Omega o de otra manera distinta a la de Edad Contemporánea. El deseo de excelencia que performa la actividad humana desde la Antigüedad⁴⁸ en el uso de la tecnología, ha de distinguir con el entendimiento entre una acción terapéutica y una de mejora que suplante nuestros dinamismos más definitorios y, con ello, parte de nuestra propia valía y autoestima. Si el deseo integra los dinamismos principales más propiamente humanos en la intervención tecnológica, no tiene por qué sustituirnos convirtiéndose en fin por encima de nuestra dignidad, aunque varíe nuestra autopercepción. El deseo de inmortalidad que también constata la Antigüedad, tendrá que buscar por medio de la inteligencia respuestas al sentido del ser, más que sustituir el ser para devenir inmortal. La sustitución del propio ser para alcanzar la inmortalidad resulta un tanto problemática: sostenibilidad, viabilidad biomédica y técnica, pérdida de control y del ser personal en su conjunto son algunas de las cuestiones de más difícil resolución. Si la persona deja de ser para que la inmortalidad sea un hecho ¿quién o qué disfrutará de dicha inmortalidad? ¿quién dará sentido y disfrutará de dicha inmortalidad? La búsqueda de respuestas trascendentes pertenece a nuestra condición humana, y en su pretensión de crear un cielo en la tierra con la eliminación de los límites humanos por medio de la biotecnología, pretendemos ofrecer una respuesta definitiva a esta búsqueda incesante, la respuesta definitiva, la respuesta omegárica. La cuestión que queda abierta, y que ya ha sido abordada por diferentes pensadores, es la de si con la eliminación de los límites humanos,

48 Cf. Platón, *El Banquete* (Madrid: Tecnos, 2006), 59 (206A).

eliminamos también lo humano o no, o qué límites hemos de poner a tal pretensión para que no se vuelva en contra del ser humano, y podamos seguir sosteniendo un humanismo en nuestra época⁴⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfonseca, Manuel, Cebrian, Manuel, Fernández A., Antonio, Coviello, Lorenzo, Abeliuk, Andrés, y Rahwan, Iyad. “Superintelligence Cannot be Contained: Lessons from Computability Theory”. *Journal of Artificial Intelligence Research* 70 (2021): 65-76. doi: 10.1613/jair.1.12202.
- Arana Cañedo-Argüelles, Juan. “Desafíos antropológicos del transhumanismo”. *Pensamiento* 78/298 (2022): 485-501. doi: 10.14422/pen.v78.i298.y2022.010.
- Bay, Michael, dir. *La isla*, 2005, <https://www.primevideo.com/>.
- Berger, Peter Ludwig y Berger, Brigitte. *In difesa della famiglia borghese*. Bologna: Il Mulino, 1984.
- Burgos Velasco, Juan Manuel. “¿Qué es el personalismo integral?” *Quien: revista de filosofía personalista* 12 (2020): 9-37. <https://bit.ly/3xndQpO>.
- Burgos Velasco, Juan Manuel. “Personalismo y populismo: dos visiones de la democracia”. En *La vitalidad del personalismo. Nuevos retos y perspectivas*, coord. por R. Casales, R. Sánchez, J. O. Real, 331-344. México: UPAEP, 2018. <https://bit.ly/45rwUQC>.
- Burgos Velasco, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. 6ª ed. Madrid: Palabra, 2006.
- Crespo Garrido, Sagrario. “Posfeminismo y transhumanismo: una relación histórica”. *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 171-182. doi: 10.30444/CB.96.
- De Beauvoir, Simone y Friedan, Betty. “Sex, Society, and the Female Dilemma: a dialogue between Simone de Beauvoir and Betty Friedan”. *Saturday Review*, 12-21, 14 de junio de 1975. <https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1975jun14-00012>.
- Eixarch, Elisenda, Illa, Miriam, Fucho, Raquel, Rezaei, Kambiz, Hawkins-Villarreal, Ameth, Bobillo-Pérez, Sara, Randanne, Paula C., Moran, Miguel, Chorda, Marina, Sanchez-Martinez, Sergio, de Roo-Puente, Yolanda J.D., Velilla, Maria del Mar, Del Rio, Ruth, Gallego, Marc, Sanin-Ramirez, Daniel, Narvaez Victor, Crispi, Fatima, Bonet-Carne, Elisenda, y Gratacos, Eduard. “An Artificial Placenta Experimental

49 Cf. The President’s Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*,...; Luis Miguel Pastor, “La aplicación de la tecnociencia al hombre: discernimiento ético en relación con la propuesta transhumanista-posthumanista...”, 183-193; Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo*,... 98-ss.; Antonio Enrique Pérez Luño, “El posthumanismo no es un humanismo...”.

- System in Sheep: Critical Issues for Successful Transition and Survival up to One Week”. *Biomedicines* 11/3, 702,
- Giesen, K.-G. «Le transhumanisme comme idéologie dominante de la quatrième révolution industrielle». *Journal International de Bioéthique et d'éthique des sciences* 29 (2018/3-4): 189-203. doi: 10.3917/jibes.293.0189.
- Guardini, R. *Las etapas de la vida*. 2ª ed. Madrid: Palabra, 2019.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: breve historia del mañana*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991.
- L'Écuyer, Cathérine. *Educación en la realidad*. Barcelona: Plataforma, 2015.
- López Martínez, Luis Fernando. “Suicidio, adolescencia, redes sociales e internet”. *Norte de salud mental* XVII/63 (2020): 25-36. doi: 10.3916/C71-2022-08.
- Lumbreras Sancho, Sara. “Una perspectiva del mal en la ciencia y en la tecnología”. *Cauriensa* 18 (2023): 677-692. doi: 10.17398/2340-4256.18.677.
- Mariás, Julián. *La educación sentimental*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Martorell Campos, Francisco. “Al infierno los cuerpos: el transhumanismo y el giro post-moderno de la utopía”. *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012-Segundo semestre): 489-496. http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_45.pdf.
- Monterde Ferrando, Rafael. “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea”. *Cuadernos de Bioética*, 32/105 (2021): 141-148. doi: 10.30444/CB.93.
- Notas de prensa*. https://www.ine.es/prensa/ef_2018_d.pdf.
- Palazzani, Laura. “Genderless y ciborgs: Towards a dissolution of sexual differences”. En *Transhumanismo: ¿homo sapiens o cyborg?* 1, ed. por María Lacalle Noriega, 139-150. Madrid: UFV, 2022.
- Pastor García, Luis Miguel. “La aplicación de la tecnociencia al hombre: discernimiento ético en relación con la propuesta transhumanista-posthumanista”. *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 183-193. doi: 10.30444/CB.97.
- Pérez Luño, Antonio Enrique. “El posthumanismo no es un humanismo”. *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 44 (2021): 291-312. doi: 10.14198/DOXA2021.44.12.
- Platón. *El Banquete*. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2006.
- Postigo Solana, Elena. “Transhumanismo, mejoramiento humano y desafíos bioéticos de las tecnologías emergentes para el siglo XXI”. *Cuadernos de bioética* 32/105 (2021): 133-139. doi: 10.30444/CB.92.
- Pouliquen, Tanguy Marie. *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías*. Madrid: Rialp, 2018.
- Rey, Olivier. *Engaño y daño del transhumanismo*. Madrid: Biblioteca Homo Legens, 2019.
- Rosser Limiñana, Ana y Bueno Bueno, Agustín. “La construcción del vínculo afectivo en la adopción. La teoría del apego como marco de referencia en la intervención post-adoptiva”. *International Journal of Developmental and Educational Psychology* 1/1 (2011): 333-340. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=349832328033>

- Salinas Flores, David. "Transhumanism: the big fraud-towards digital slavery". *International Physical Medicine & Rehabilitation Journal* 3/5 (2018): 381-392. doi: 10.15406/ipmrj.2018.03.00131.
- Schwab, Klaus. *La cuarta revolución industrial*. Ciudad de Méjico: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Schweizerische Eidgenossenschaft. *Familien in der Schweiz. Statistischer Bericht 2021*. Neuchâtel: BFS, 2021. <https://bit.ly/45qkFnq>.
- Szalay, Mátyás. "La transformación de la persona: fantasía o imaginación". *Quien: revista de filosofía personalista* 4 (2016): 67-87. <https://bit.ly/4cAhVGr>.
- The President's Council on Bioethics. *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*. A Report of the President's Council on Bioethics. Washington, 2003. <https://bit.ly/3xcw9hy>.
- Vera González, Raquel. "Crítica a la ontología y gnoseología del yo en Paul Natorp desde la perspectiva de la fenomenología realista". Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2009. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/47162>.
- Vera González, Raquel. *Ontología y gnoseología del yo personal*. Madrid: FUE, 2011.
- Vera González, Raquel. Análisis personalista de la relación paterno-materno-filial I. *Quien: revista de filosofía personalista* 4 (2016): 98-112. <https://bit.ly/3VLPyiG>.
- Wojtyła, Karol. *El hombre y su destino*. 4ª ed. Madrid: Palabra, 2005.

Raquel Vera González
Facultad de Formación Humanística
Universidad Francisco de Vitoria
Ctra. M-515 Pozuelo-Majadahonda, Km. 1800
28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)
<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-1299-4474>

