

TRANSHUMANISMO Y CULTURA. UNA HERMENÉUTICA PARA EL CÍBORG

ALFREDO MARCOS

Alfredo Marcos es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona y catedrático de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Valladolid. Su docencia e investigación se centran en la filosofía de la ciencia, historia y comunicación de la ciencia, filosofía de la biología, ética ambiental, bioética y estudios aristotélicos. En la Universidad de Valladolid ha sido director del Departamento de Filosofía y coordinador del Doctorado en Lógica y Filosofía de la Ciencia. Ha pertenecido a diversos comités hospitalarios de bioética. Ha impartido clases y conferencias en numerosas universidades europeas y americanas. Ha dirigido diecisiete tesis doctorales. Ha publicado una veintena de libros y cerca de doscientos artículos y capítulos.

Universidad de Valladolid. amarcos@uva.es

«El eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre [...], la imagen multiplicada de un arquetipo, el hombre».¹

1. Introducción: transhumanismo y cultura

El transhumanismo (TH) es un producto cultural. En la **sección 2** veremos cuáles son sus precedentes históricos. En términos más concretos, puede ser considerado como una ideología, que incluye una cierta cosmovisión y un programa de operaciones. Al igual que otros muchos resultados de la cultura humana, está sometido a la dinámica de las modas. Hasta hace muy poco recababa una enorme atención académica y mediática. Apoyado en la eclosión de las nuevas tecnologías —como veremos en la **sección 3**—, ha conocido un intenso desarrollo. En la **sección 4** presentaremos los centros y las personas que más han contribuido a dicho desarrollo y en la **sección 5** trataremos sobre los matices que lo distinguen del posthumanismo.

Sin embargo, el nicho cultural que venía ocupando ha sido asaltado en el último año por la llamada inteligencia artificial, ante la cual el TH va perdiendo foco. No es que sean incompatibles. De hecho, el TH espera obtener del desarrollo de la inteligencia artificial un apoyo para el logro de sus metas. Lo que sucede es que la atención constituye un bien escaso, por el cual fatalmente compiten cualesquiera elementos culturales. Y quizá hasta resulte una ventaja para nosotros el hecho de que el programa transhumanista esté pasando hoy a segundo plano. Tal vez esto nos permita una reflexión más serena y un primer balance de su función cultural. A tal fin, veremos las conexiones del TH con el arte, la ciencia y la técnica (**sección 6**), así como las principales cuestiones filosóficas que plantea, relativas a su hermenéutica (**sección 7**), a la imagen del ser humano (**sección 8**) y a la vivencia del

¹ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 28-29.

tiempo (**sección 9**). La **sección 10** —conclusiva— incorpora una muy sucinta propuesta sobre la creación cultural en nuestros días.

La ideología transhumanista interactúa con numerosos ámbitos de la cultura, que van desde las artes más diversas al deporte, pasando por la tecnología, la ciencia, la filosofía e incluso la teología y la política. En todos estos dominios podemos rastrear las raíces históricas del TH y en todos ellos observamos una cierta influencia de este programa.

Incluso se podría decir que esta ideología, abogando por desbordar lo humano, pone en cuestión el propio concepto de cultura, ya que el ser humano y la cultura son realidades estrechamente entrelazadas. De un modo algo laxo, se podría atribuir cultura a ciertos animales, pero no cabe duda de que la cultura en su sentido más propio resulta ser obra humana, del mismo modo que el ser humano es, en gran medida —aunque no exclusivamente—, producto de la cultura. Por no hablar del hecho de que el contenido intencional de innumerables elementos culturales refiere al propio ser humano. En estos elementos oímos, como sentencia Nietzsche, «el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre». Es lícito sospechar, pues, que si dejásemos atrás lo humano, dejaríamos atrás también los modos tradicionales de producción cultural, si no la cultura misma.

Desde antiguo hemos tratado de potenciar y de mejorar nuestras capacidades naturales. Ya Cicerón se refirió con el término «cultura» a este cultivo de las mejores posibilidades de lo humano, que se ha sustanciado históricamente en diversas técnicas e instituciones. Mediante el juego de la imitación y del ejemplo, los humanos hemos tratado de mejorarnos los unos a los otros; los progenitores han tendido siempre a potenciar las capacidades y saberes de sus descendientes. La tradición oral, en forma de cuento o de canción, ha moldeado el cerebro de muchas generaciones. La escuela, como institución, ha resultado un elemento potentísimo de promoción humana.

Análogo papel han desempeñado otras instituciones de todo carácter, desde las políticas y legales hasta las religiosas y académicas. La escritura, como técnica, acrecienta nuestra memoria y el entendimiento de las cosas, nuestra capacidad de conservación y de transmisión de la información, nuestro acúmulo de experiencia milenaria, nuestras posibilidades de diálogo a través de las generaciones. En la misma línea, el entrenamiento deportivo o el ensayo en las disciplinas artísticas buscan potenciar las propias capacidades naturales, llevándolas a veces a realizaciones que sin estas técnicas serían inimaginables. Y la mejora mediante prácticas guiadas se ha intentado también en el terreno moral, a través del cultivo de hábitos y de virtudes. Aristóteles llegó a sostener que los hábitos conforman en nosotros una «segunda naturaleza» que, gestada libremente por cultivo, no niega ni anula la primera, sino que la diferencia, la respeta, la toma a veces como canon, la orienta y la integra.

Sin embargo, esta venerable campaña de mejora humana mediante la cultura parece tener sus límites. Con cultura o sin ella, erramos a menudo, también enfermamos, sufrimos, morimos. Y, lo que es peor, a veces mentimos, matamos... Al parecer, el aprecio de la más refinada de las músicas, del más elegante de los teoremas, puede resultar perfectamente compatible con un violento afán de invadir el país vecino. El pensador alemán Peter Sloterdijk extrae consecuencias de estos hechos: caracteriza al ser humano como una extraña criatura, cargada de enfermedades y de limitaciones que podría quizá superar gracias a la bioingeniería y a la inteligencia artificial. En su libro *Normas para el parque humano* da por muerto el humanismo y propone una «nueva estructura de cultivo»,² de tipo posthumanista, desarrollada a través de las recientes antropotecnias. Lo que hoy «llamamos hombre —precisa— es, en verdad, la forma de vida aporética, sin salida. Es el ser que tiene que hacer algo consigo para soportar su falta de salida [...] En eso, son

los hombres, de la cabeza a los pies, criaturas de la huida hacia delante».³ El ser humano es visto aquí como un animal fracasado. Fracasado como animal y fracasado en su intento de embridar culturalmente sus impulsos animales. ¿Qué nos queda? La búsqueda de una nueva estructura de cultivo, apoyada en las tecnologías biológicas e informacionales.

Cierto, Sloterdijk es más un posthumanista que un transhumanista. Pero de momento podemos asignar a ambos el mismo proyecto de superación de lo humano. Y comprendemos, a través de las palabras de Sloterdijk, que dicho proyecto implica inmediatamente la reconsideración de lo que llamamos cultura, tal vez hasta el reemplazo de la misma por fórmulas tecnológicas de cultivo.

2. Precedentes culturales del transhumanismo

Recordemos, no obstante, que las ideas post o transhumanistas no han sido implantadas en nuestro cerebro como un chip, al estilo *Black Mirror*. Ni siquiera han llegado a nosotros por edición genética CRISPR. Antes bien, constituyen un típico producto cultural con remotos antecedentes históricos. El más antiguo de ellos, en lo que al nombre se refiere, hay que ir a buscarlo entre las páginas de Dante Alighieri. En su *Divina comedia* emplea el verbo «transhumanar». Con él, se refiere a la experiencia que siente el ser humano al ascender a un estado de comunión con Dios. El contexto, como puede verse, es a un tiempo literario y teológico. Todavía no hay aquí asomo de tecnociencia. No afirma el poeta haber pasado propiamente por dicha experiencia, que ni siquiera se atreve a describir con palabras, pero sí reconoce haber atisbado la misma en la mirada de Beatriz: «Beatriz miraba hacia la eterna esfera [...] y yo la contemplaba [...] y mi interior su aspecto transformaba [...]

² Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2003, pp. 55-56.

³ Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, Pretextos, Valencia, 2001, p. 73.

Transhumanar, significar *per verba*, / es imposible; que el ejemplo baste / al que tal experiencia Dios reserva».⁴

Fue Julian Huxley (1887-1975), primer director de la Unesco y asiduo lector de Dante, quien trajo el término, ahora como sustantivo, al contexto contemporáneo.⁵ La interpretación introducida por Huxley responde ya a la inversión de valores nietzscheana. Transhumanar aquí no significa tanto unirse a Dios, sino convertir al humano en un dios,⁶ o bien contribuir, mediante el crecimiento de la conciencia y del poder humanos, a la realización cósmica de un dios inmanente. Los medios para el logro de esta transhumanización no excluían, según la mirada de Huxley, la aplicación eugenésica de los conocimientos genéticos disponibles ya en sus tiempos. Como vemos, el contexto cultural de los afanes transhumanistas comienza a girar desde lo literario y teológico hacia lo tecnocientífico. En sintonía con Huxley, se podría citar a su amigo Teilhard de Chardin (1881-1955), quien emplea en su obra términos de la misma familia que TH.⁷ En el caso de Chardin, no faltan las connotaciones teopolíticas. Para él, el crecimiento y la unificación de la conciencia humana, a través de sistemas democráticos tendentes, en última instancia, hacia un único Gobierno mundial, acabarán por formar la *noosfera* o mente de Dios.

«La continuación cultural del transhumanismo tras la obra de Julian Huxley —afirma Rafael Monterde— la llevó a cabo el escritor Fereidoun M. Esfandiary (1939-2000), quien popularizó el término *transhumanismo* a partir de los años

⁴ Dante Alighieri, *Divina comedia. Paraíso*, I, 63-72 (consultado en http://www.traduccionliteraria.org/biblib/D/D102_Paraiso.pdf).

⁵ Julian Huxley, *Religión sin revelación*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967, p. 103.

⁶ En esta línea se sitúa también la propuesta de Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, Debate, Barcelona, 2016.

⁷ Pierre Teilhard de Chardin, *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid, 1962.

sesenta»,⁸ en sus cursos de inspiración futurista impartidos en la New School for Social Research de Nueva York. Como comprobaremos, la figura de Esfandiary es importante en esta historia, dado que conecta ya directamente con algunos de los más conspicuos transhumanistas en activo, tales que Max More, Natasha Vita-More y Ray Kurzweil.

Ya al margen de las palabras concretas que se empleen, es obvia la conexión de estas ideas con las tradiciones gnósticas y herméticas de los primeros siglos de nuestra era, también con la temporalización de Dios expresada en la teología de Joaquín de Fiore (1135-1202), así como con diversas ideas filosóficas que van desde el despliegue hegeliano del espíritu hasta la inversión nietzscheana de los valores, pasando por el cosmismo ruso. Nick Bostrom,⁹ uno de los más influyentes transhumanistas actuales, aprecia también precedentes del TH —bajo distinta terminología— en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola (1463-1494), e incluso, mucho más atrás, en la *Epopéya de Gilgamesh* (2500-2000 a. C.).

3. El transhumanismo contemporáneo y la tecnociencia

Pero la modalidad contemporánea de estas ideas, que fueron en su origen teológicas, literarias, filosóficas o políticas, conecta ya decididamente con la ciencia y con la tecnología e influye muy notablemente sobre diversas prácticas artísticas. Dicho de otro modo, es el avance reciente de la ciencia y de la (bio)tecnología el que ha insuflado nuevos ánimos al viejo proyecto de trascender lo humano. Ahora parecería que estamos a punto de

⁸ Rafael Monterde, *El ocaso de la humanidad: La singularidad tecnológica como fin de la historia*, tesis doctoral, UCV, Valencia, 2021, pp. 76-77.

⁹ Nick Bostrom, «Una historia del pensamiento transhumanista», *Argumentos de la Razón Técnica*, n.º 14, 2011, pp. 157-191.

desarrollar, por fin, las herramientas tecnológicas para proceder con ello. No es extraño que, en estas nuevas condiciones, el TH se haya convertido por un tiempo en moda cultural.

Veamos, en lo que sigue, cuáles son los rasgos esenciales del TH actual, tan marcado por los desarrollos tecnocientíficos.¹⁰ De hecho, esta corriente de pensamiento se sitúa en la etapa final de un arco histórico que nos ha llevado desde las técnicas tradicionales, pasando por la tecnología, la tecnociencia y la biotecnología, hasta las antropotecnias más ambiciosas.

La evolución del ser humano, tanto en su aspecto de hominización como en el de humanización, ha estado siempre mediada por *lo técnico*. Nuestro propio cuerpo está configurado en correlación con nuestras *técnicas* más primitivas, como el fuego y las herramientas líticas, y no sería funcional sin ellas. No es extraño, pues, que los desarrollos de la técnica hayan incidido en todo momento, para bien o para mal, sobre la vida humana. Mas, en la historia de la relación de la técnica con la vida humana, hay un punto de inflexión prominente. Se trata del momento en que la técnica entró primero en colaboración y después en simbiosis con la ciencia. Es el momento en que nace, a comienzos de la modernidad, la *tecnología*. Esta modalidad de lo técnico evoluciona a su vez durante los tiempos modernos hasta transformarse en *tecnociencia*. Con la llegada de estas nuevas modalidades, el efecto cultural de lo técnico se vuelve mucho más contundente y profundo.

Hacia finales del siglo pasado conocimos un nuevo punto de inflexión en cuanto al impacto de lo técnico sobre la vida: con el nacimiento de las *biotecnologías* empezamos a operar sobre los seres vivos en unos niveles nunca antes tocados por nuestra mano. El conocimiento de las bases moleculares de la vida puso a nuestra disposición

una herramienta nueva y poderosa, así como una nueva y pesada responsabilidad.

El último punto de inflexión importante, en lo que respecta a las consecuencias culturales de lo técnico, es el que nos lleva desde las biotecnologías hasta las *antropotecnias*. Se trata ahora de hacer converger toda nuestra panoplia técnica sobre el propio ser humano. Con esta nueva contorsión, lo técnico, que está, como decíamos, profundamente enraizado en lo humano, se vuelve sobre —¿contra?— su propio autor para modificarlo.

Incluso hay quien sostiene que la política se estructurará en función de la actitud de cada cual hacia las antropotecnias. Los ejes tradicionales, izquierda-derecha o conservadores-liberales, quedarán obsoletos —se dice— y serán sustituidos por el eje precaucionistas-proaccionistas (*precautionaries-proactionaries*).¹¹ Los unos defenderán un uso restringido o nulo de las antropotecnias, mientras que los otros abogarán por la implantación irrestricta de las mismas. Y el TH ya ha tomado posición en el debate: lidera las propuestas más favorables a las antropotecnias, es decir, a la intervención técnica profunda sobre el propio ser humano. El objetivo declarado de esta intervención consiste en lograr la llamada mejora humana (*human enhancement*). Aclaremos inmediatamente que el TH no es una antropotecnia, no es tampoco una ciencia ni una tecnología, es una ideología que promueve el empleo profuso de las antropotecnias en pos de una supuesta mejora humana.

Ahora bien, ¿qué entiende el transhumanismo por mejora humana? Se trata del intento de desbordar los límites naturales constitutivos del ser humano mediante una serie de tecnociencias aplicadas convergentemente sobre el mismo. Las referidas tecnociencias serían: la nanociencia y

¹⁰ Para una caracterización ponderada del TH y de sus relaciones con la tecnociencia véase Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, Herder, Barcelona, 2017.

¹¹ Véase Steve Fuller y Veronika Lipinska, *The proactionary imperative. A foundation for transhumanism*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2014; Albert Cortina, *¡Despertad! Transhumanismo y nuevo orden mundial*, Eunsa, Pamplona, 2021.

la nanotecnología, la biotecnología y las ciencias de la vida, las tecnologías de la información y de la comunicación, así como las ciencias cognitivas y las neurotecnologías, la inteligencia artificial y la robótica. En conjunto, abarcan cuatro grandes ámbitos: *nano*, *bio*, *info* y *cogni*. Con frecuencia este conglomerado se conoce por las correspondientes siglas NBIC, o bien como CT (*converging technologies*), o incluso como HET (*human enhancement technologies*). El punto en el que convergen estas disciplinas es precisamente la posible intervención sobre el ser humano, convirtiéndose así en antropotecnias.

En realidad, podríamos simplificar más las cosas sin faltar en lo esencial a la verdad. Por un lado, tenemos antropotecnias *bío*, como por ejemplo las derivadas de la biología sintética, de las neurociencias o de la ingeniería genética. Estas tienden —digámoslo así— a mejorar las prestaciones del cuerpo humano. Por otro lado, encontramos antropotecnias que podríamos agrupar bajo el rótulo *info*, como las que se orientan a la producción de cibernéticos y, en general, a la sustitución de nuestro cuerpo biológico por otro soporte pretendidamente más duradero y fiable.

Los aspectos en los que se busca esta presunta mejora del ser humano abarcan desde las capacidades físicas, morales e intelectuales, hasta las emociones, la longevidad y prolongación de la juventud. Para ello se piensa en la modificación de las estructuras moleculares u orgánicas, de las bases genéticas, o bien en el empleo de diversas sustancias químicas, en el desarrollo de prótesis motoras o sensoriales, externas o internas, en forma de *hardware* o de *software*, en la potenciación del crecimiento de la corteza cerebral... Se busca llegar, por ejemplo, al «mejoramiento» de las capacidades sensoriales, de modo que podamos ver en la oscuridad y quizá en la franja del infrarrojo o del ultravioleta, así como oír fuera de las frecuencias habituales.

Si lo miramos con perspectiva, nos damos cuenta de que el TH querría poner en marcha un proceso hacia lo posthumano. Tendríamos una

primera fase *bío*, tendente a la mejora del cuerpo humano en su salud, longevidad y prestaciones, mediante diversas biotecnologías. La segunda fase —llamémosla *info*— apuntaría ya hacia una simbiosis de nuestro cuerpo biológico con los artefactos digitales procedentes de la inteligencia artificial y de la robótica. En una tercera fase, se podría aspirar incluso a una sustitución plena del soporte biológico, siempre sospechoso, por otro aparentemente más fiable.¹² Y en el límite, encontraríamos ya la desmaterialización o digitalización plena de la mente. Se sueña, así, con la migración de las mentes individuales (*mind uploading*)¹³ para hacerlas converger, en última instancia, hacia una única y omnisciente mente cósmica.

Las primeras fases resultan acordes con la actitud de una sociedad individualista, que valora por encima de todo la autonomía de cada cual para decidir sobre su cuerpo y su vida. Pero poco a poco van apareciendo las ambiciones más profundas del TH, que superan con mucho el horizonte vivencial del urbanita medio contemporáneo para adentrarse en la *terra incognita* de lo posthumano, al margen ya del cuerpo biológico. Aquí la cosa empieza a ponerse demasiado distópica, incluso para el gusto del urbanita medio en su versión progresista. Resulta muy iluminadora al respecto la serie británica *Years and Years* (Reino Unido, 2019), que refleja el choque generacional en cuanto a las antropotecnias más radicales. Pero hay que estar preparados para emociones aún más fuertes. A nadie debería sorprender que, al final, acaben entrando en juego también las ensoñaciones de carácter cosmológico —y hasta teológico— que han servido siempre de inspiración a las ideologías que proponen sobrepasar lo humano.

¹² Véase Antonio Diéguez, *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*, Herder, Barcelona, 2021; Sara Lumbreras, *Respuestas al transhumanismo: cuerpo, autenticidad y sentido*, Digital Reasons, Madrid, 2019.

¹³ Véase Mariano Asla, «Yo, mi cerebro y mi otro yo (digital): muerte e inmortalidad humanas en el horizonte de la transferencia mental», *Investigación y Ciencia*, n.º 506, 2018, pp. 90-91.

4. El transhumanismo actual: centros y personas

Entre los pensadores transhumanistas actuales, destaca el núcleo de Oxford y, dentro del mismo, las figuras de Julian Savulescu y Nick Bostrom.¹⁴ Este último, junto con David Pearce, fundó en 1998 la World Transhumanist Association (WTA), que constituye hoy, bajo el nuevo nombre de Humanity+, otro de los núcleos claves en la defensa del proyecto transhumanista.

En Estados Unidos, Max More, muy influenciado por Esfandiary, fundó en 1990 el Instituto Extropiano, dedicado a la promoción de las ideas transhumanistas. En la órbita de este centro hay que situar a otros pensadores influyentes, autores algunos de populares *bestsellers*. Hablamos, por ejemplo, de Natasha Vita-More, influida también por Esfandiary, así como de Ray Kurzweil, quien ha popularizado el concepto de singularidad, o de José Luis Cordeiro, quien sostiene que la inmortalidad tecnológica está cerca.

Debemos a Max More esta definición del TH: «Es una clase de filosofías que buscan guiarnos hacia una condición posthumana. El transhumanismo comparte muchos elementos del humanismo, incluyendo un respeto por la razón y la ciencia, un compromiso con el progreso y una valoración de la existencia humana (o transhumana) en esta vida». Reconocemos aquí abiertamente el componente científicista, racionalista y progresista propio del humanismo ilustrado, pero combinado con un claro afán de rebasamiento de la naturaleza humana: «El transhumanismo —continúa More— difiere del humanismo en reconocer y anticipar las alteraciones radicales en la naturaleza y las

posibilidades de nuestras vidas resultado de varias ciencias y tecnologías».¹⁵

Por su parte, Humanity+ abunda en esa orientación al definir el transhumanismo como «el movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y la deseabilidad de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente desarrollando y haciendo disponibles tecnologías».¹⁶ Sigue presente el componente de optimismo tecnocientífico y la voluntad de desbordar la naturaleza humana, entendida siempre y solo en términos de limitaciones constrictivas.

5. Transhumanismo y posthumanismo

Además del frente transhumanista anglo-americano, con núcleos a uno y otro lado del Atlántico, existe otro frente de defensa de la antropotecnia profunda. Está formado por los filósofos posthumanistas continentales, entre los que podemos citar, por ejemplo, a Peter Sloterdijk o Giorgio Agamben.

¹⁵ Max More, *Transhumanist FAQ*, <http://www.extropy.org/resources.htm/>. Consultado el 19 de marzo de 2018.

¹⁶ Humanity+, *The transhumanist FAQ*, <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>. Consultado el 19 de marzo de 2018. La voluntad de desbordar la naturaleza humana se ha ido matizando en los últimos años. En la versión actual del sitio web de Humanity+ podemos leer: «We envision a more **humane humanity** that supports health care and justice» (<https://www.humanityplus.org/>). Consultado el 9 de enero de 2024. Negritas enfáticas en el original). Si realmente fuese esta la propuesta actual de Humanity+, habría que aceptar que han derivado, desde el TH inicial, hacia planteamientos humanistas. Del mismo modo, en el sitio web de Natasha Vita-More aparece ahora, entre corchetes, esta curiosa enmienda al manifiesto transhumanista: «The [humanitarian] transhumanist manifesto» (<https://natashavita-more.com/>). ¿Está virando el TH hacia un humanismo más clásico, o se trata de un simple *humanitarian-washing*?

¹⁴ Véase Julian Savulescu y Nick Bostrom (eds.), *Human Enhancement*, OUP, Oxford, 2009; Francisco Lara y Julian Savulescu (eds.), *Más (que) humanos: Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*, Tecnos, Madrid, 2021.

Respecto del posthumanismo, se requiere una aclaración, ya que puede tener aún dos sentidos distintos. En el primero de ellos, sería simplemente una corriente filosófica posterior al humanismo y crítica con este. En su segundo sentido, el posthumanismo puede ser entendido como una invitación a la acción para alcanzar la condición posthumana, es decir, como una ideología que propone la producción de algo distinto y posterior a lo humano, de algo así como una mente individual digitalizada o bien una mente cósmica. En el primer sentido, el posthumanismo contrasta con el tradicional humanismo; en su segunda acepción, en cambio, busca culminar o superar las aspiraciones del transhumanismo.

La relación entre lo humano, lo transhumano y lo posthumano podría ser perfectamente ilustrada mediante una alegoría que debemos a Søren Kierkegaard.¹⁷ «Había una vez —fabula el autor danés— un lirio en un lugar apartado, junto a un arroyuelo [...] Estaba vestido más hermosamente que Salomón en toda su gloria [...] despreocupado y alegre todo lo que duraba el día. El tiempo pasaba sin darse cuenta y felizmente». Pero un día llegó a su vera un pajarillo charlatán que le habló de esto y de lo otro. «Este pajarillo —escribe Kierkegaard— era un mal pájaro [...] lo que quería es darse importancia [...] haciendo sentir al lirio lo atado que estaba al suelo». Le contó que existía un campo lejano de lirios «completamente maravillosos», al lado de los cuales nuestro humilde lirio «aparecía como una nada». Con estas razones, el lirio comenzó a preocuparse, «no volvió a dormir tranquilo [...] ni a despertarse alegre [...] se sentía encarcelado y atado al suelo». Acabó por pedir ayuda al pajarillo para proceder a un trasplante. Y una mañana, el pajarillo escarbó con su pico en torno al lirio, desenterró sus raíces y voló, lirio en pico, hacia el campo de los lirios completamente maravillosos. «¡Ay! —concluye Kierkegaard—, el lirio se marchitó por el camino».

¹⁷ Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo*, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 46-51.

«El lirio es el hombre», declara Kierkegaard con deliberada ingenuidad. Y la aclaración resulta enternecedora por innecesaria: en todas las parábolas o fábulas el protagonista es, de un modo u otro, el ser humano, cuya vida florece en el arraigo de lo propiamente humano, gracias a un cultivo humanista. Podríamos interpretar, ahora, el campo de los lirios completamente maravillosos como un utópico paisaje posthumano, y el lirio ya desarraigado, volandero, finalmente marchito, haría aquí el papel del transhumano.

En resumen, el frente anglo-americano, como hemos visto, se apoya en la tradición científicista y tecnologista, con gotas de futurismo visionario, según la cual la transformación de la humanidad llegará por la vía de la tecnociencia. La base filosófica incluye una completa naturalización del ser humano, que no pasa de ser visto como un producto transitorio de la evolución biológica. Sería, como tal, un producto desechable mediante una prolongación tecnocientífica de la evolución. La intervención profunda sobre la naturaleza humana se defiende desde la naturalización plena de la misma. En el caso de los posthumanistas continentales, de filiación existencialista y neitzscheana, las bases son diferentes, aunque las consecuencias prácticas sean las mismas. Aquí se parte más bien de la negación de la naturaleza humana: «El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética —afirma Agamben— es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia».¹⁸ En última instancia, si la naturaleza humana es plenamente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente. Desde ambos frentes se predica el asalto técnico al ser humano.

¹⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Pretextos, Valencia, 2003, p. 43.

6. El complejo ACT (arte, ciencia y técnica) y la posición cultural del transhumanismo

Hemos presentado ya la diversidad de conexiones culturales de la cual depende el TH. También hemos visto que, en sus versiones más actuales, busca conectarse de modo especialmente intenso con la ciencia y con la tecnología. Sin embargo, muchas de sus expresiones se sitúan en territorios que calificaríamos de artísticos. Se entiende que la intervención antropotécnica, ya sea como simple modificación de lo humano, o bien como producción de seres trans o posthumanos, podría abrir una ventana de oportunidad para las artes. Al igual que las nanotecnologías sugieren la posibilidad de una escultura molecular, del mismo modo que las biotecnologías invitan a pensar inmediatamente en el bioarte, así las antropotecnias remiten a la posibilidad de una especie de autodiseño no carente de connotaciones estéticas.

Es decir, en cuanto intentamos pensar la posición cultural del transhumanismo, nos vemos lanzados hacia un segundo problema más general y profundo, el de las relaciones entre los diversos ámbitos de la cultura y, en especial, entre la ciencia, la técnica y el arte. Sin el planteamiento de esta segunda cuestión, difícilmente podríamos afrontar con lucidez la primera.

Para empezar, ¿qué es lo que nos dice el tópico? Las relaciones entre ciencia y arte han sido pensadas sobre todo desde la imagen de la polaridad, como actividades que encarnan valores antitéticos, que brotan de fuentes antropológicas opuestas y que se ejercen gracias a facultades psíquicas distintas, que cumplen para las personas y para la sociedad funciones dispares, que se desarrollan en ambientes muy disímiles. La visión estereotípica insiste en que el arte crea, mientras que la ciencia descubre; que el arte hace, mientras que la ciencia conoce.

¿Es sostenible hoy esta dicotomía? Lo cierto es que tanto el arte como la ciencia hacen y

conocen, pues todo conocimiento es (inter) activo y toda (inter)acción enseña. Tanto la ciencia como el arte hacen descubrimientos creativos. Homero, por ejemplo, descubre/crea la semejanza entre el guerrero y el león. Newton descubre/crea la semejanza entre la caída de una manzana y el movimiento lunar. A partir de estos descubrimientos creativos el arte explora espacios de posibilidad, traza metáforas, produce obras y las puede reproducir o representar. Sobre análogas bases, la ciencia produce conceptos, leyes, clasificaciones, teorías y aplicaciones. Sin descubrimiento creativo no tendríamos ni arte ni ciencia.

Hay que hacer ahora algunas precisiones respecto de *lo técnico*, que va, como se ha dicho, desde las técnicas tradicionales hasta las antropotecnias de vanguardia, pasando por las muy diversas tecnologías. Todos estos términos incorporan la raíz griega *techne*, que tranquilamente podríamos traducir al latín como *ars*. En la dicotomía que se da entre ciencia y arte, lo técnico caía tradicionalmente del lado de las artes y de las artesanías. Pero, con la llegada de la modernidad, la cooperación entre ciencia y técnica se fue estrechando hasta el punto de requerir términos híbridos como *tecno-logía* y *tecno-ciencia*. Desde entonces, lo técnico ha ido migrando desde el campo de las artes al de las ciencias, con las cuales de un modo u otro ha quedado asociado.

Ahora bien, la propia posibilidad de migración de lo técnico nos sugiere ya la existencia de conexiones: precisamente en el terreno de lo técnico se dan grandes zonas de solapamiento entre ciencia y arte. Las ingenierías y las diversas variantes del diseño presentan aspectos científicos y artísticos que son difícilmente deslindables. La arquitectura ha sido pensada históricamente como una de las artes y también como un campo apto para la aplicación de la ciencia. Damos, asimismo, con zonas de solapamiento en el dominio de la medicina, que requiere ciencia y que desde muy antiguo fue llamada también arte o *techne*. Pensemos, además, que hoy día numerosos tipos

de producción artística y científica están mediados por las mismas o parecidas herramientas tecnológicas de tipo digital y que, por añadidura, se dan múltiples aplicaciones de las tecnociencias a la propia producción artística.

Una vez aclarado el contenido del campo semántico de lo técnico, en sus diversas variedades, emerge con claridad la existencia de un complejo tejido de relaciones entre lo propiamente técnico, lo científico y lo artístico. Nótese ahora las relaciones que el TH mantiene con la innovación tecnológica, las apelaciones que hace al conocimiento científico, así como la inspiración que ha podido proporcionar a la creación artística en campos muy diversos, como el cine, la literatura, las artes escénicas, las *performances*...

Si queremos entender, pues, la posición cultural del TH, tendremos que situarlo dentro de este nuevo de tejido de convergencia ACT. En el momento en el que alguien propugna la intervención tecnocientífica profunda sobre el propio ser humano, se embarca en una tarea poética. Dicho de otro modo, quizá la mirada más perspicaz sobre el TH sea aquella que adopta el punto de vista de la crítica de arte. Tratemos, en lo que sigue, de profundizar en esta sugerencia.

7. Una hermenéutica para el cibernauta

El TH resulta ser uno de esos lugares de cruce y de conexión entre arte, ciencia y técnica. Lo interesante ahora sería identificar la clase de conexión de la que hablamos. Ya se ha aclarado más arriba que el TH no es ciencia ni tecnología. Los productos clásicos de los centros de difusión del TH se parecen, en principio, a los informes y recomendaciones de cualquier *think tank* o *lobby* al uso. Da la impresión de que su objetivo es influir sobre las políticas, sobre la configuración social y antropológica. Para ello, hacen apelación a los posibles desarrollos tecnocientíficos futuros, que, obviamente, no esperan producir ellos mismos.

Pero se trata solo de una primera impresión. El futuro al que apela el TH ya es, en buena medida, pasado. Desde los primeros textos de Julian Huxley han transcurrido más de cien años. Esfandriary se hacía llamar FM 2030. Y este año 2030 no es ya futuro remoto, sino que, por así decirlo, está al caer. La fundación del Instituto Extropiano, así como la de la World Transhumanist Association (hoy Humanity+), datan del siglo pasado. Todo esto significa que podemos empezar ya a hacer balance.

¿Qué ha sucedido desde los tiempos de Huxley? Ha crecido notablemente la población humana mundial siguiendo, en su inmensísima mayoría, el método clásico de reproducción de los mamíferos. Nuestra esperanza media de vida ha mejorado, gracias sobre todo al desarrollo económico y a los cuidados perinatales. Ello no quiere decir que los seres humanos mueran hoy a los doscientos años, sino que son menos los niños que mueren antes de cumplir los cinco años y que disponemos de mejor alimentación, higiene y cuidados médicos que hace un siglo. Sin embargo, el horizonte extremo de una vida humana sigue estando, como ha estado siempre, en el entorno de los ciento veinte años. La mayor parte de los humanos, hasta donde se puede intuir, aspiran a una vida más propiamente humana, en compañía de familia y amigos, en un ambiente natural saludable, con acceso a comida, agua, cobijo y alguna que otra comodidad añadida, dentro de entidades políticas seguras y justas. En cambio, no parece muy común ni muy vehemente el anhelo de una vida transhumana o posthumana. Seguimos teniendo problemas bien reales y acuciantes, pero se refieren al logro de una vida propiamente humana para todos, al respeto debido a todas y cada una de las personas que formamos la familia humana.

Además, el regreso de los criopreservados no se ha producido. Ni siquiera se ha intentado descongelar a ninguno de ellos, a pesar de que la técnica comenzó a emplearse hace más de medio siglo y de que los avances de la medicina han sido apabullantes en estas últimas décadas.

Tampoco hemos conseguido la autonomía de ninguna neocolonia extraterrestre. Ni siquiera hemos huido a otro planeta, aunque sea manteniendo el cordón umbilical con la Tierra. No se han visto multitudes agolpadas a la puerta de los transportes a Marte. Sí, en cambio, al pie de los aviones que despegan de Kabul o de los cayucos que zarpan de Senegal.

Por otro lado, la mente cósmica no ha aparecido aún. Es más, en el último año hemos sido testigos de los asombrosos logros lingüísticos del programa ChatGPT y de otros sistemas análogos, que no entienden absolutamente nada, ni poseen conciencia, ni han intentado tomar el mando de la nave. En 1968 se estrenó *2001: Odissea en el espacio*. Sigue siendo una gloriosa pieza clásica, pero su futuro 2001 es, para nosotros, pasado, muy pasado: y ni rastro de nada parecido a Hal 9000.

Si interpretamos la actividad del TH como la de un clásico *think tank*, habría que reconocer que ha resultado un fiasco. Pero quizá, aplicando el principio de caridad hermenéutica,¹⁹ podamos rescatar un valor cultural genuino en este tipo de ideología. Lo mejor que podemos hacer por ella es ponerla en el marco del activismo performativo. Todo el movimiento transhumanista podría ser leído como una gran *performance*, constituida por diversas acciones más restringidas. Dicho de modo simbólico, el nicho cultural del TH no es el laboratorio de física o de biología, ni el centro de robótica avanzada, ni la Estación Espacial Internacional, no es el departamento de Ciencias Sociales, ni el de Antropología, no es la ONU ni el Parlamento local, como tampoco ha de serlo la Unesco. Su nicho cultural es el museo de arte contemporáneo, la galería de moda, la estantería de ficción, el *bestseller* y el *show business*, el plató, la tarima *TED Talk* y las secciones futuroscópicas en medios y redes.

¹⁹ El principio lingüístico de caridad aconseja que se intente interpretar las declaraciones del interlocutor como racionales, hasta donde sea posible.

Nada hay de extravagante en la propuesta hermenéutica que formulo. Esta clave interpretativa se nos revela con solo leer a Natasha Vita-More, una de las personas que lideran el actual transhumanismo: «This future body prototype —podemos leer en su sitio web— was motivated by forming new relationships between design, science and technology».²⁰ El centro de gravedad es, aquí, el diseño, la ambición estética, la creatividad artística. Mi interpretación: Natasha Vita-More es una (auto)diseñadora que se inspira, para hacer su trabajo artístico, en algunos avances de la ciencia y de la tecnología, así como en la ficción futurista sobre la vida humana. Es todo, y no es poco. ¿Sus productos valen o no la pena? Esta es una cuestión apropiada para la crítica de arte.

Podemos vislumbrar el rendimiento de esta clave hermenéutica aplicándola, por ejemplo, al universo cibernético. Recordemos el caso de Neil Harbisson, quien porta sobre sí un transductor que transforma diferencias cromáticas de la luz en diferencias tonales del sonido. El primer objetivo de este aparato tiene un carácter terapéutico, pues permite al usuario compensar sus dificultades para la discriminación cromática. Pero, a partir de ahí, Harbisson ha logrado una *performance* que consiste en la exploración artística de las funcionalidades del artefacto. Logra, al mismo tiempo, atención mediática gracias a la llamativa declaración de que la prótesis sensorial lo ha convertido en un cibernético. Mi interpretación: no estamos ante un cibernético, sino ante un artista, en concreto, ante un *performer*. Se declara cibernético con la misma legitimidad con la que Salvador Dalí situaba el centro del mundo en la estación de Perpiñán. Con afirmaciones de este tenor conformaba Dalí un carismático personaje público y promovía el interés por su genial obra pictórica. ¿Es genial la *performance* de Harbisson? No lo sé. La crítica de arte tendrá que pronunciarse.

²⁰ <https://natashavita-more.com/innovations/>. Consultado el 9 de enero de 2024.

Algo análogo podríamos decir respecto de otras personas que se reclaman cíborgs. Es el caso de la artista Moon Ribas, que cuenta con sensores sísmicos conectados a su cuerpo. También el de Manel de Aguas, quien se ha hecho instalar unas aletas que le proporcionan información meteorológica. Son artistas que actúan sobre su propio cuerpo para producir una *performance*. Algo similar sucede, por ejemplo, en el *body painting*. Los medios que emplean son obtenidos a partir de instrumentos tecnológicos. Nada tiene esto que ver con ningún tránsito hacia una condición posthumana, sino con la construcción performativa de personalidades que generan interés público. De nuevo: están tan lejos del cíborg, como Perpiñán del centro del universo. Y, por cierto, tanto sentido tiene el término «cíborg» como la expresión «centro del universo». Este género de *performances* suscitan un interrogante: ¿estamos ante un tipo de arte valioso? Preguntemos a la crítica de arte.

Un argumento de peso a favor de la hermenéutica que propongo lo encontramos en la profusa interacción entre el TH y las más diversas modalidades artísticas.²¹ Curiosamente —o no tanto—, la propuesta transhumanista de Julian Huxley es contemporánea de la distopía clásica *Un mundo feliz* (*A Brave New World*), ingenjada por su hermano Aldous Huxley. A partir de ahí, la tradición transhumanista ha inspirado numerosas obras de arte, muchas de ellas formuladas en tono crítico para con el proyecto de tecnotransformación del ser humano. Autores como Isaac Asimov o Arthur C. Clarke, por citar solo dos de entre los más señeros, han explorado con maestría este filón novelístico. Otros géneros literarios, como la poesía, se han interesado por los horizontes tecnofuturistas y por la consiguiente mutación de lo humano.²² El cómic, en sus distintas variantes,

²¹ Dejo aquí al margen la reflexión sobre una posible mecanización de la creatividad artística. Es una reflexión hoy día muy necesaria, pero nos llevaría demasiado lejos del tema de este artículo.

²² Sobre poesía de inspiración transhumanista véase <https://www.poetrysoup.com/poems/best/transhumanism>.

desde los álbumes de superhéroes al estilo Marvel hasta el manga y el anime, ha constituido un foro habitual de exploración de universos transhumanistas. Sirvan como ilustración los títulos *Ghost in the Shell* y *Evangelion*.

Por supuesto, el aroma del TH se percibe en un buen número de obras cinematográficas: desde la elegantísima *Gattaca* hasta filmes ya legendarios como *2001: Odisea en el espacio*, *Matrix* o *Blade Runner*, pasando por otros de diversa valía, como *Avatar*, *Downsizing*, *The island* y un largo etcétera. Lo mismo ocurre en el mundo de las series televisivas, con piezas como *Black Mirror*, *Years and Years* o *H+: The Digital Series*, entre otras muchas. Aun dentro de lo audiovisual, no podemos olvidar la presencia de videojuegos que se desarrollan en mundos abiertamente transhumanos. Es el caso de la saga *Deus Ex* o del universo *Cyberpunk 2077*. Tampoco las artes escénicas son ajenas al influjo transhumanista. Podemos detectarlo, por ejemplo, en distintos proyectos de danza interactiva con robots, como *ABB Robotics – Dancing with Robots*²³ o el espectáculo coreográfico *Huang Yi & Kuka*.²⁴ En las artes plásticas encontramos, asimismo, casos de inspiración en horizontes antropotécnicos, como el de la escultura de Filip Custic. De hecho, las antropotecnias están más que presentes en el arte experimental, ya difícilmente analizable por géneros. Por ejemplo, la iniciativa *No One is an Island*²⁵ se desarrolla en torno a una pieza central dinámica, de carácter escultórico, e incluye componentes robóticos en coreografía interactiva con seres humanos, paisajes sonoros, así como alusiones a los dibujos de luz de Pablo Picasso. Hasta la arquitectura, al menos en el plano teórico, contempla la posibilidad de nuevos espacios de habitación para seres humanos transformados.²⁶

²³ <https://www.youtube.com/watch?v=Meh2NTdaK-k>

²⁴ <https://youtu.be/Yye7EgKSHyM>

²⁵ <https://bmwgrouppculture.com/no-one-is-an-island?partner=HslhhV81ND>

²⁶ Josep Muntañola, «Arquitectura y transhumanismo», *Arquitectonics*, 2001, pp. 49-57.

8. La pregunta antropológica

Hemos revisado la situación del transhumanismo respecto del complejo ACT, pero su posición cultural no quedaría cabalmente aquilatada si no lo pusiéramos en relación también con la filosofía. Atendamos ahora a dos cuestiones filosóficas, de entre las muchas posibles. En este apartado hablaremos de la primera de ellas, o sea, de la cuestión antropológica, y dejaremos para el próximo la segunda, que atañe a la filosofía del tiempo.

Si el resultado del TH hubiera sido, realmente, la abolición de la naturaleza humana, entonces no podríamos hablar de mejora en ningún sentido. Sucede que es la naturaleza humana la que nos da un índice de lo que es peor y mejor. Sin ella, nos situamos más allá del bien y del mal, en la simple indiferencia, donde no puede haber mejora, sino mero cambio.

La naturaleza humana incluye nuestros aspectos animales, sociales y racionales. Por el hecho de que somos vivientes, y en concreto animales, con un cuerpo biológico vulnerable, conocemos lo que resulta bueno para nosotros en este aspecto, a saber, la supervivencia en un entorno natural sostenible, la salud, la posibilidad de reproducción... Al reconocernos sociales, es decir, mutuamente dependientes, entendemos que la convivencia en entornos familiares, pacíficos y justos nos conviene. Por ser racionales, nos importa aprender, contemplar, acercarnos en la medida de lo posible al bien, a la verdad y a la belleza. Sin esta brújula que constituye nuestra naturaleza humana común, difícilmente podríamos comunicarnos y formar comunidades.

La negación de nuestra propia naturaleza nos condenaría a la indiferencia. Pero esta constatación no hace aún completamente inútil la moda transhumanista. Interpretada en su conjunto como acto artístico, como *performance*, puede aportarnos algo valioso. En general, toda obra de arte constituye una exploración de espacios de posibilidad. El teatro, el cine, la novela..., nos muestran configuraciones posibles de la

peripecia vital humana. El «engaño» que hay en estas artes no consiste en hacer pasar por verdadero lo que es falso, sino en mostrarnos como actual lo que es meramente posible. Ponen ante nuestra vista, como en acto, algunas de las posibilidades de la vida humana y nos las dan a conocer. Así entendida, la *performance* transhumanista nos enseña qué podría ser de nosotros si nos autoinfligiésemos sin criterio las posibles antropotecnias. Y el paisaje que aparece suele resultar más bien distópico.

Dicho de otro modo, la mera pretensión de reemplazar al ser humano por un ente posthumano nos impulsa a valorar de inmediato nuestra naturaleza humana común, nos muestra la urgencia ético/política de su cuidadosa preservación. De este modo, el TH retiene una cierta utilidad y un valor cultural. Cumple la clásica función catártica del arte. Como *performance*, manifiesta algo crucial que podríamos expresar de nuevo con Kierkegaard: aprendemos a contentarnos con ser humanos, «y no es que con ello hablemos de manera empuñecedora, al revés, afirmamos lo supremo».²⁷

9. La pregunta por el tiempo

La ola transhumanista también nos ha obligado a pensar de nuevo la cuestión del tiempo, ya que dicha ideología incorpora una actitud decididamente futurista, así como una vivencia del tiempo tecnológicamente acelerada.

Respecto del futurismo, hay que recordar algo trivial: el futuro no existe *de facto*, tan solo hay diversas posibilidades de futuro *en el presente*. El futuro, como tal, no está presente y a la vista. No sirve su presunta visión como guía para nuestras acciones presentes. La ciencia actual convive con la incertidumbre y la tecnología trata de reducir el riesgo a sabiendas de que no llegará a anularlo absolutamente. Pero los más señeros transhumanistas afirman conocer con precisión el futuro.

²⁷ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 51.

Verbigracia: Cordeiro ya ha visto el año de la inmortalidad, 2045, y Kurzweil el de la singularidad, 2045 también (no nos extrañe, por cierto, que este horizonte se vaya alejando de nosotros cual zanahoria). El resto de los (todavía) mortales solo conocemos lo incierta que es la vida, lo sorprendente que nos resulta el mundo cada día. «Hemos de contar siempre con la novedad —escribe con humildad intelectual Hans Jonas—, pero no podemos calcularla».²⁸ Así pues, solo una hermenéutica caritativa, como la que vengo esbozando, podría rescatar cierto valor para las ensoñaciones futuristas. Interpretemos las mismas como ficciones exploratorias.

¿Qué nos enseñan estas ficciones? Nos hablan de una tensión temporal no resuelta. La *performance* transhumanista pone de manifiesto la tensión entre el tiempo de la aceleración tecnológica y el tiempo de la creación cultural. El cambio tecnológico aporta mucho y bueno a nuestras vidas, pero no cabe duda de que acelera muchos procesos y, en general, el ritmo de nuestra vida. Hay pensadores que vinculan, en cambio, la creación cultural con una vivencia más reposada y hasta contemplativa del tiempo: «La *hiperkinesia* cotidiana —afirma Byung-Chul Han— arrebatada a la vida humana cualquier elemento contemplativo, cualquier capacidad para demorarse».²⁹ Es decir, la tensión temporal ya está con nosotros. Pero el TH nos muestra hasta qué punto podría agravarse. Al presentarnos una posible aceleración descontrolada de nuestras vidas, una aceleración de la aceleración hasta la disincronía, la *performance* transhumanista, en realidad, nos empuja a preservar y a proteger una temporalidad aún vivible, aún compatible con la creatividad propia de la cultura humana. Hemos de evitar lo que Han se teme, es decir, que nuestra civilización, por falta de sosiego, desemboque en barbarie.

²⁸ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, p. 200.

²⁹ Byung-Chul Han, «Introducción», en *El aroma del tiempo*, Herder, Barcelona, 2009.

10. Perspectivas: la creación cultural y el tiempo de las personas

Con lo dicho hasta aquí, debería estar ya claro que todo intento de establecer perspectivas ha de entenderse como expresión de deseos, no como predicción futuroscópica. Bajo esta restricción, admitamos que la moda transhumanista ha podido resultar inspiradora en muchos sentidos para los creadores, artistas y gestores culturales. Aun así, su carácter de moda cultural debería invitarnos a todos a mirar *a través* de la misma, con ayuda del prisma hermenéutico sugerido, con más profundidad, hacia fuentes de inspiración más potentes y capaces de generar dinámicas culturales más robustas. Entre estas posibles fuentes, destaca la dignidad propia de nuestra común naturaleza humana, así como una vivencia del tiempo menos apresurada, más contemplativa, menos futurista, más centrada en la riqueza y densidad del presente.

Referencias bibliográficas y recursos digitales

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio, *Homo sacer*, Pretextos, Valencia, 2003.

Alighieri, Dante, *Divina comedia. Paraíso, I*, 63-72 (consultado en http://www.traduccionliteraria.org/biblib/D/D102_Paraiso.pdf).

Asla, Mariano, «Yo, mi cerebro y mi otro yo (digital): muerte e inmortalidad humanas en el horizonte de la transferencia mental», *Investigación y Ciencia*, n.º 506, 2018, pp. 90-91.

Bostrom, Nick, «Una historia del pensamiento transhumanista», *Argumentos de la Razón Técnica*, n.º 14, 2011, pp. 157-191.

Cortina, Albert, *¡Despertad! Transhumanismo y nuevo orden mundial*, Eunsa, Pamplona, 2021.

Diéguez, Antonio, *Transhumanismo*, Herder, Barcelona, 2017.

— *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*, Herder, Barcelona, 2021.

Fuller, Steve, y Lipinska, Veronika, *The proactio-nary imperative. A foundation for transhumanism*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2014.

Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo*, Herder, Barcelona, 2009.

Harari, Yuval Noah, *Homo Deus*, Debate, Barcelona, 2016.

Huxley, Julian, *Religión sin revelación*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.

Kierkegaard, Søren, *Los lirios del campo*, Guadarrama, Madrid, 1963.

Lara, Francisco, y Savulescu, Julian (eds.), *Más (que) humanos: Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*, Tecnos, Madrid, 2021.

Lumbreras, Sara, *Respuestas al transhumanismo: cuerpo, autenticidad y sentido*, Digital Reasons, Madrid, 2019.

Monterde, Rafael, *El ocaso de la humanidad: La singularidad tecnológica como fin de la historia*, tesis doctoral, UCV, Valencia, 2021.

Muntañola, Josep, «Arquitectura y transhumanismo», *Arquitectonics*, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.

Savulescu, Julian, y Bostrom, Nick (eds.), *Human Enhancement*, OUP, Oxford, 2009.

Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Pretextos, Valencia, 2001.

— *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2003.

Teilhard de Chardin, Pierre, *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid, 1962.

Recursos digitales (consultados el 9 de enero de 2024)

ABB Robotics – Dancing with Robots, <https://www.youtube.com/watch?v=Meh2NTdaK-k>

Best Transhumanism Poems, <https://www.poetrysoup.com/poems/best/transhumanism>

Extropy Institute, <https://www.extropy.org/>

Future of Humanity Institute, <https://www.fhi.ox.ac.uk/>

Humanity+, <https://www.humanityplus.org/>

Huang Yi & Kuka, <https://youtu.be/Yye7EgKSHyM>

Natasha Vita-More, <https://natashavita-more.com/>

No One is an Island, <https://bmwgroupculture.com/no-one-is-an-island?partner=HslhhV8iND>

The Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics, <https://www.practicaethics.ox.ac.uk/>

Transhumanismo. Una Crítica Filosófica, <https://www.youtube.com/watch?v=xelZBWSw19o>