

Post(homo_
Ludens, videns, excelsior, deus, [sapiens]).

Rodrigo Alberto Delgado Francisco.
Tutora: Inmaculada Perdomo Reyes.
Facultad de Humanidades, sección de Filosofía.
Universidad de La Laguna.
Curso académico: 2021-2022.

Índice.

Introducción.....	4
Antecedentes.....	6
I. Tecnologías y filosofías: una extraña relación.....	6
II. Lo personal es político, y lo tecnológico es personal.....	10
III. Las posibilidades del género <i>homo</i>	13
Estado actual.....	16
I. El Transhumanismo: trascendencia, singularidad y biomejora.....	16
II. Entre ensamblajes posthumanos y cibernéticos.....	20
Discusión y posicionamiento.....	26
I. La cuestión de la naturaleza: posthumanistas y Nietzsche frente a Bacon y los transhumanistas.....	26
II. En la piel de los centauros.....	30
Conclusiones y vías abiertas.....	33
Bibliografía.....	36

*A Eva, afamada antropóloga-cíborg-analógica
de la grotesca autopista humana
del devenir-galáctico-digital.*

“Pero los bastardos son a menudo infieles a sus orígenes.
Sus padres, después de todo, no son esenciales.”

Donna Haraway, *Manifiesto Cyborg*.

Introducción

El artista chipriota Stelarc afirma que vivimos en una época donde lo extraño y lo repugnante es lo común.¹ Imaginar el cuerpo y la situación humana nunca ha sido tan urgente como en nuestro tiempo. Un tiempo marcado por la revolución digital, el antropoceno y las biotecnologías, donde las fronteras entre ciencia ficción y ciencia son cada vez más estrechas.

Vivimos rodeados de un sinfín de aparatos inteligentes, capaces de recopilar grandes cantidades de información sin parar. Tal es la información que producimos y recopilamos, que cada dos años superamos la cantidad de la misma producida y almacenada a lo largo de la historia documentada de nuestra especie. En un mundo acelerado, profundamente inhóspito y marcado por la constante presencia de estas tecnologías, no podemos seguir manteniendo las viejas ideas humanistas sobre un ser humano capaz de controlar su medio a través de la ciencia y el conocimiento.² Quizás, como afirma Haraway, nuestras máquinas están más vivas que nosotros,³ y su integración en todos los procesos y acontecimientos de nuestra vida nos tiene que llevar, necesariamente, a plantear nuestra condición como especie. No podemos seguir manteniendo el viejo binomio occidental que diferencia naturaleza de cultura, ni tampoco podemos seguir pensando que nuestras prótesis son del todo artificiales, materiales y temporales. Ante esta situación han surgido voces que defienden un cambio cultural que afectaría a los marcos normativos por los que nos reconocemos como especie dominante y privilegiada, aludiendo a que tenemos la responsabilidad de preservar y dignificar a aquellos entes no-humanos con los que pagamos nuestro progreso, así como a aquellos *otros* que han sido históricamente expulsados del marco normativo de los que construyen el mundo. Otras voces, sin embargo, prefieren fundirse con nuestras máquinas, cada vez más inteligentes, y poner fin al destino humano de una carne castigada con el peso de sí misma, con su senectud y limitaciones impuestas por una evolución descontrolada e imperfecta a ojos de la soberbia de aquel animal que inventó el conocimiento.⁴

¹ Stelarc en Federico Fernández (ed.) (2020), p.22.

² Braidotti (2015, 2019).

³ Haraway (1995).

⁴ Nietzsche (2012).

En esta encrucijada, entre la reestructuración de un mundo en crisis pero encarnado, y ante la posibilidad de abandonarlo por las promesas tecnotrascendentalistas de un infinito bienestar digital, la filosofía contemporánea deberá plantearse cuestiones que no son sencillas, y que han sido acuciantes para toda la historia de la disciplina. Cuestiones sobre el cuerpo y lo que significa, sobre el lugar de nuestra especie en el mundo o sobre lo que somos, pero, sobre todo, lo que queremos ser en un futuro que cada vez más se nos escapa de las manos y del horizonte de lo pensable.

Antecedentes.

Tecnologías y filosofías: una extraña relación.

Abro la cámara de mi dispositivo móvil conectado a la red global junto con otros dispositivos. Intento sacar una fotografía de la gata de tres patas con la que vivo, y a la que tuvieron que intervenir quirúrgicamente en algún punto de su vida callejera como errante felina. En la parte superior de la pantalla hay dos palabras marcadas en azul turquesa que dicen: "IA". Al lado, del mismo color, surge la imagen de un gato que aparece cada vez que enfoco la cara de Patti, la gata. La Inteligencia artificial de mi dispositivo *reconoce* su figura, su cara, su pelo y sus bigotes, y me lo hace saber reconfigurando los parámetros de luz y enfoque. Incluso me *indica* que estoy muy cerca de ella, recomendándome que me mueva unos centímetros para optimizar mejor la fotografía. Hago el mismo procedimiento con una planta que tengo en mi habitación, regalo de mi abuela. Sale el mismo icono: "IA" y al lado el dibujo de una planta me *interpela*, de nuevo, avisándome de que mi dispositivo *sabe* lo que quiero fotografiar. Si quisiera hacer una fotografía a contra luz de mi cara, me *diría* que estoy a contra luz y que me *identifica* como un ser humano. Si hiciera lo mismo con algún plato de comida, mi cámara, tan inteligente ella, *sabría* que eso que enfoco es un plato de comida. Apago la pantalla de mi dispositivo móvil y veo mi reflejo, pero ningún indicador de que mi móvil me esté *mirando*. Me pregunto: ¿sabrán que lo estoy viendo? Vuelvo a encenderlo y *abro* un procesador de texto. El *teclado* surge de la nada, y empiezo a *escribir*.

No sorprendemos a nadie si decimos que vivimos rodeados de objetos que son obra y producto de la actividad humana. Como bien dice Fernando Broncano, estos objetos estructuran los espacios materiales sobre los que se asienta nuestra vida, y adquieren un valor fundamental para la constitución de nuestra identidad, memoria y cultura.⁵ Tampoco pillaríamos a nadie por sorpresa si dijéramos que la mayoría de esos objetos como, por poner el caso, los que tengo ahora mismo a mi alrededor, son productos directos o indirectos de la industria y la tecnología humana. Es más, el objeto con el que estoy escribiendo en este momento es un aparato tecnológico, como el que probablemente tengan ustedes ahora mismo en sus

⁵ Broncano (2020).

bolsillos. Casi como lo haría Husserl hablando de su mesa y de su casa⁶, puedo decir que a mi alrededor veo libros, una lámpara, una ventana, una puerta, un amplificador de guitarra, mi mesa, mi silla, mi ropa. Lo que tienen en común todos estos objetos son su producción industrial y los lazos personales (íntimos) que he creado alrededor de y con ellos. ¿Sabrán que estoy aquí?

Un rasgo cada vez más generalizado de nuestro tiempo es el que implica que la mayoría de esos objetos estén conectados entre ellos y a través de internet y que, además, integren inteligencias artificiales (IAs en adelante) en su funcionamiento.⁷ La conectividad generalizada a internet y los desarrollos en la IA, hace que hoy podamos hablar, al igual que los *smartphones*, de una *smartfridge* (Nevera inteligente), una *smart-washing-machine* (lavadora inteligente), o de una suerte de “*smartcar*” (coche inteligente, e incluso podemos hablar de un futuro coche asistido).⁸ A este rasgo, que implica la conectividad y un funcionamiento autónomo de los aparatos, es lo que convenientemente se ha llamado “internet de las cosas”, concepto que va ligado a otro: *smarthome* o casa inteligente.⁹ Ante el creciente uso y difusión de las tecnologías digitales, Byung-Chul Han afirma que vivimos en la era de las *no-cosas*. Sí, el filósofo centra su atención en cómo éstas tecnologías inciden en la configuración de los objetos materiales que dan sentido a los espacios, vidas, y personas en los que -y con los que- vivimos y somos. La *desmaterialización* del mundo -como él lo llama- convierte lo material en un simple agregado del lenguaje digital.¹⁰ La idea de que nuestro mundo, mediado por aparatos tecnológicos cada vez más inteligentes y sofisticados, está perdiendo algo de una supuesta esencia que lo constituía, hace que sea relativamente fácil encontrarse en las teorías filosóficas y sociológicas de la sociedad y la cultura que estamos alarmantemente inmersos en la “era de la información”, “la revolución

⁶ Husserl (2013).

⁷ Boden (2017).

⁸ Particularmente los coches asistidos por IAs son un ejemplo clásico en ética aplicada, concretamente en el tratamiento de la agencia humana en los procesos de decisión a la hora de conducir, y en el aprendizaje del coche de patrones de decisión. Una obra muy interesante sobre la relación entre ética e IAs es la de Coeckelbergh (2021) *Ética de la inteligencia artificial*, donde también se explora la dimensión y alcance de las IAs actuales. También Boden (2017) en el segundo capítulo de su obra *Inteligencia Artificial* dedica mucho tiempo en exponer los avances más interesantes en la actualidad.

⁹ Hay autores como Naydler (2020) que hablarían de un “planeta inteligente” (p.20). Por otro lado, el término “hogar inteligente” cobra, cada vez, mayor relevancia. Una muestra muy cotidiana de su presencia en nuestra vida podríamos encontrarla en algo tan (aparentemente) banal como un catálogo de productos de Ikea, que la empresa sueca ya integra en su tienda virtual en una sección que reza “Hogar inteligente y tecnología”, véase: <https://www.ikea.com/es/es/cat/hogar-inteligente-tecnologia-he001/>

¹⁰ Byung-Chul Han (2021). Posturas similares las podemos ver también en Lassalle (2019) y Naydler (2020).

tecnocientífica”, en la “civilización tecnológica”, en la “era de internet”, en la “post-revolución industrial”, en la “era de la pantalla”, etc.¹¹ Sea como sea, todas estas metáforas del mundo en que vivimos aluden a una realidad común: la tecnología y sus consecuencias han provocado una serie de cambios en la forma en la que vivimos, y escapan a nuestra percepción cotidiana de las cosas, del mundo e incluso de nosotros mismos.¹²

Quizás sean las tecnologías de la información y la comunicación (TIC en adelante) y las tecnologías digitales (TD en adelante) las que más presencia y potencial transformador tengan en nuestra vida cotidiana. Hoy todas las disciplinas miran con cierta angustia y esperanza a ese (relativamente) nuevo mundo de las TIC. Los filósofos, incluso, pueden hablar de un giro en los estudios sobre la tecnología causado por la cada vez más alta presencia de aparatos englobados dentro de las TIC.¹³ También se puede hablar de las *humanidades digitales* como un ejemplo explícito de la capacidad transformadora y de la presencia e importancia de la tecnología digital en el siglo XXI.¹⁴ Con este panorama empezamos a vislumbrar que la tecnología es un verdadero quebradero de cabeza para todos los estudiosos de lo humano, da igual la disciplina. La máxima orteguiana la cual afirmaba que la tecnología, que en un principio venía a solventarnos problemas, se ha convertido en un serio y nuevo problema, adquiere toda su vigencia en nuestro siglo.¹⁵

Hay quienes afirman que los filósofos han demostrado un interés por las creaciones humanas desde mucho antes de las revoluciones industrial y digital que han terminado por dar forma al mundo que hoy habitamos. Sin duda las creaciones humanas, y por añadidura las capacidades mismas de los humanos de crear y alterar la materia, fueron llamativas para filósofos como Aristóteles o Platón.¹⁶ De hecho, la filosofía aristotélica fue capital para los debates posteriores sobre lo natural y lo antinatural de las creaciones atribuidas a los alquimistas, quienes afirmaban poder transmutar metales en oro, o crear una suerte de personas a partir de ciertas

¹¹ De esta misma idea habla Wajcman (2006), p.21 y ss.

¹² Wajcman (2006), p.19. También Lyotard (1979) fue sensible a los futuros cambios que provocarían las TIC.

¹³ Así el ejemplo de Echeverría, J. en Mitcham, C. y Mackey, R. (eds) (2004), pp. 513 -520.

¹⁴ Me parece sumamente interesante el texto de Verdú, J. en De la Mota, C. y Puigvert, G. (eds) (2009), pp. 285-298.

¹⁵ Ortega y Gasset (2004).

¹⁶ Véase Ball (2012), p.19.

técnicas.¹⁷ La tecnología en la actualidad no nos permite crear homúnculos ni transmutar metales en oro. Ello no desmerece los increíbles avances tecnológicos que hemos vivido durante el siglo XX, avances que plantearon y siguen planteando serios problemas a las comunidades filosóficas interesadas en la tecnología. Sendas disciplinas, junto con la ciencia, viven en una extraña y estrecha relación. Tanto ciencia como tecnología parten de ciertos presupuestos filosóficos acerca de la realidad del mundo, y la labor de tecnólogos y científicos dista mucho de ser ajena a ciertos tipos de perspectivas filosóficas.¹⁸ Al mismo tiempo, la tecnología plantea nuevos problemas a los que la filosofía no es ajena. Probablemente sea la ética la que más retos haya tenido frente al nuevo mundo que la tecnología nos ofrece.¹⁹ La regulación armamentística, la experimentación en humanos y animales, cuestiones ecológicas o incluso la posibilidad de esgrimir un código ético que regule la actividad de los ingenieros, son cuestiones en las que directamente están involucrados los filósofos.²⁰ Por otro lado, los desarrollos de la IA han generado multitud de debates en la filosofía y en diversas áreas del conocimiento²¹, y las posibilidades y conceptos que se desprenden de la informática, de las TIC y las TD han permitido a filósofos plantear cuestiones realmente interesantes, sobre todo, a mi parecer, en relación con la teoría de sistemas y la simulación con ordenadores.²²

En la actualidad estos problemas siguen siendo de gran calado para los estudios filosóficos, pero con la llegada y relativa democratización de internet, los desarrollos en robótica y las TIC, empiezan a surgir nuevos problemas que antes quedaban relegados a la imaginación de los novelistas. Si al factor TIC le añadimos que vivimos en la época en la que las biotecnologías nos permiten clonar animales, crear los llamados “bebés de diseño”, alterar genéticamente nuestra especie, o cultivar ciertas partes de nuestro cuerpo en otras partes del mismo, la situación se complica, y se abren nuevos problemas legales, políticos y antropológicos. Con estos últimos, sumados a la cuestión del antropoceno, ponemos en duda la situación de

¹⁷ Particularmente la idea de los homúnculos tuvo tanta repercusión que algunas figuras de la Iglesia Católica llegaron a plantearse que Jesucristo podría haber sido una especie de homúnculo divino (entre otros debates francamente intensos sobre la cuestión del pecado original). Véase Ball (2012), p.63-65.

¹⁸ Bunge (2012), pp. 87-103.

¹⁹ Una buena revisión general de los problemas éticos alrededor de la tecnología sería la de Mitcham (1989), pp.108-119.

²⁰ Bunge (2012) llega a hablar, incluso, de una Tecnoética.

²¹ Boden (2017), p.7.

²² Margarita Vázquez contribuye en Broncano (1995) con un texto que introduce algunos de estos conceptos derivados de los desarrollos científico y tecnológico. Así, el mismo Broncano también habla de las posibilidades que abre la teoría de sistemas, por ejemplo, en cuanto a replicar procesos naturales a través de sistemas artificiales, pp. 81-121.

nuestra especie en el mundo. El surgimiento de los movimientos Transhumanista y Posthumanista no dejan de ser reacciones filosóficas, proyectos antropológicos y políticos que deberán guiar a nuestra especie a un punto u otro de una historia escrita por la humanidad o por las inteligencias artificiales.²³ Valoraremos en los siguientes epígrafes dos cuestiones que creo fundamentales para abordar el resto del trabajo: lo político y lo antropológico con respecto a nuestra situación tecnológica actual. Evidentemente hablar de un tema implica hablar de otros tantos que, por limitaciones del mismo trabajo, no podremos desarrollar.

Lo personal es político, y lo tecnológico es personal

Que la investigación tecnológica se haya convertido en uno de los ejes principales de la legitimación del poder en los Estados contemporáneos no es ningún secreto.²⁴ La institución que más dinero destina a la investigación tecnológica y científica en todo el mundo es el Ejército de los Estados Unidos. La guerra es uno de los campos en los que los desarrollos tecnológicos y científicos han jugado (y seguirán jugando más que nunca) un papel esencial.²⁵ Los antiguos griegos, por otro lado, ya contaban historias de auténticos robots como Talos, aquel gigante que defendía la isla de Creta y que fue vencido gracias a la inteligencia de Medea.²⁶

Hablar de tecnología es hablar de política y ética. El buen uso y gestión de los recursos tecnológicos es crucial, y de ello depende el futuro de nuestra especie y de nuestro planeta. Ya hablemos de guerra o del futuro ecológico más cercano, ya hablemos de poner una lavadora a funcionar, o de pensar en la siguiente escapada a algún lugar nuevo al que no sabemos llegar, todo nos remite a nuestros aparatos

²³ Hay ciertas voces dentro del proyecto Transhumanista que plantean la posibilidad de un futuro *postbiológico* donde nuestras creaciones hayan terminado con la humanidad, siendo el mundo colonizado por inteligencias artificiales capaces de gestionarse de manera autónoma, ¿por qué no pensar una historia escrita por las IAs? Para un análisis de esas voces Transhumanistas véase Diéguez (2017).

²⁴ Wajcman (2006) dice que la tecnología responde a “determinados modelos institucionalizados de poder y de autoridad”, p.39. A este respecto también me remito a Echeverría y Almendros (2020), sobre todo el capítulo 5.

²⁵ Para una excelente revisión de esto recomiendo la obra *The future of war. A History* (2017), de Freedman, donde se exploran conceptos como “ciberwar” o “hybrid war” (“ciberguerra” y “guerra híbrida” en español) para designar aquellas modalidades de guerra que nacen por las posibilidades de uso que tienen las TD con respecto a la gestión de la logística, inteligencia y, en general, todo el entramado necesario para la estrategia militar, véase íntegramente la tercera parte del libro.

²⁶ Una obra preciosa sobre los mitos y la robótica griega es *Dioses y Robots. Mitos, máquinas y sueños tecnológicos en la antigüedad*, de Adrienne Mayor (2019).

tecnológicos y a las redes en las que están conectados. Al mismo tiempo que la tecnología se democratiza surgen problemas de primer orden, y con él actores y *personajes* que tienen voces en todo este teatro de unos y ceros que afecta a la vida corporeizada (*embodied*) o material, que tan lejana parece del mundo virtual y de las pantallas de los aparatos digitales.²⁷ La presencia de estos *gadgets* en nuestra vida cotidiana, que ahora miramos casi como con la *actitud natural* husserliana, constituyen los principales elementos del paisaje urbano e íntimo del siglo XXI. Como decíamos al principio, sean cosas o *no-cosas*, estos objetos estructuran la existencia material e inmaterial de la realidad humana. Nuestra identidad se construye, entre otros factores, a través (y con) los aparatos tecnológicos que empleamos. Apple, Huawei, Xiaomi, Lenovo, Acer o Asus forman parte de un paisaje de marcas al que estamos acostumbrados, y al mismo tiempo abren a través de sus pantallas un mundo que bien puede ser la extensión de nuestras intimidades o una extensión protésica de nuestra mente.²⁸ Incluso cabe la posibilidad de pensar que un mundo mediado por aplicaciones que exponen los actos cotidianos de nuestra vida a través de material audiovisual o de los datos recabados por las IAs sobre nuestros hábitos de vida, genera que la división entre lo público y lo privado se desvanezca.²⁹ Es evidente que los aparatos tecnológicos se han convertido en un elemento indispensable de nuestra realidad personal³⁰, y teniendo en cuenta la máxima del feminismo radical con respecto a lo personal y lo político tendremos que aceptar que lo tecnológico también es político.³¹

Hablando más claramente de este asunto, la cuestión es que hoy las

²⁷ Por ejemplo los nómadas digitales.

²⁸ Me estoy refiriendo a la idea de la “mente extendida”, ya clásica en filosofía de la mente, esgrimida por Clark y Chalmers (2011).

²⁹ Echeverría y Almendros (2020) no podrían ser más claras al respecto cuando dicen: “Atendamos al momento del proceso tecnocomunicativo al que atendamos, siempre nos topamos con información privada, sea por exposición voluntaria de lo que pasa en nuestras vidas o por lo que captan las *cookies*. Esto está directamente relacionado con el mensaje (y su referente). Si el contenido de los mensajes, la información, es privada o de la vida privada, el referente es claro: lo íntimo. Las relaciones tecnocomunicativas son así transacciones de intimidad”, pp. 368-369.

³⁰ Por ejemplo, hablamos de un *personal computer*.

³¹ El origen de la frase “lo personal es político” suele ser difusa, pero aludo al significado que emplea Kate Millet (1980). En este sentido, dado que la tecnología forma parte, estructura y fundamenta nuestros espacios íntimos, y más concretamente (la tecnología digital) tiene la posibilidad de reformular las categorías de lo público y lo privado (entendido como íntimo, personal), digo que empleo la frase de esa forma, aludiendo a que ni los contenidos ni la forma que despliegan las tecnologías digitales están exentas de relaciones de poder tanto raciales, como de clase y género. Esta misma idea la encontramos en un libro etnográfico escrito por Linda Leung (2007), titulado *Etnicidad virtual: raza resistencia y world wide web*. Por otro lado, la obra de Remedios Zafra (2017) trata de manera frontal el problema de las relaciones de género respecto a las diferentes discursividades y narrativas que se legitiman en el “mundo *geek*”, pp.191 y ss. Así tampoco puedo evitar seguir citando el trabajo de Judy Wajcman (2006).

tecnologías relacionadas con la ciencia de datos y el desarrollo de las IAs juegan un papel trascendental en el ordenamiento de nuestra vida íntima y en la organización social y política de los Estados³². Se podría hablar de una especie de *data tsunami*, en el cual nosotros, autores y usuarios del contenido informacional que constituye la realidad de las redes virtuales, formamos inevitablemente parte.³³ Remedios Zafra habla de una habitación propia conectada, donde el trabajo que antes se hacía en la intimidad del cuarto, ahora se convierte en un nodo, en un lugar literalmente conectado al *ciberespacio*.³⁴ La idea de esta nueva configuración del espacio íntimo (y cotidiano) es muy importante para nuestro presente, marcado por la pandemia COVID que obligó a un buen número de personas a (tele)trabajar desde sus hogares, y que ha impuesto un nuevo paradigma y protocolos tanto de enseñanza como de trabajo y vida. El ocio contemporáneo es uno de los ejemplos más interesantes de cómo las nuevas tecnologías median nuestra vida cotidiana. Se ha sustituido el espectáculo de las pantallas del cine y la televisión, y se ha impuesto un nuevo modelo de sociedad y ocio basado en el consumo “a la carta” de productos culturales cuya supuesta libertad de elección se ha convertido en un modelo de negocio rentable.³⁵ Es común aludir a cómo las TIC y las TD han modificado por completo los hábitos de vida en todas sus expresiones posibles, desde el trabajo a nuestra sexualidad, a nuestra ontología, a nuestra capacidad deliberativa, de atención y de toma de decisiones³⁶. La tecnología contemporánea, cuando no es un negocio, se presenta como el principal medio de control de la vida privada, como un fiel reflejo de nuestros intereses, deseos y secretos

³² Fíjese que incluso Bunge (2012) relaciona directamente el desarrollo de un país con sus posibilidades tecnológicas, pp. 125-163.

³³ Lassalle (2019), véase el capítulo 1, precisamente con ese nombre “Data tsunami”.

³⁴ De hecho Zafra (2010) señala muy lúcidamente la idea que venimos desarrollando: “No sólo bastaría entender los espacios privados como nodos de una sociedad-Red en toda su potencia, sino no obviarlos como escenarios con historia donde se pueden gestar nuevas formas de poder y condicionamiento desigual para los habitantes de la casa. De todos los cuartos propios de mi vida, es en los cuartos propios conectados donde lo privado se funde literalmente con lo público, y entonces lo político se incrementa”, p.25.

³⁵ Pilar Carrera (2020), dedica el segundo capítulo a reformular las tesis de la sociedad del espectáculo de Guy Debord, planteando el cambio de paradigma existente entre el ocio espectacular y no espectacular, cuya base material es la posibilidad de “interactividad” entre el usuario y las pantallas, pp. 27-53.

³⁶ Isaac Álvarez (2003) habla incluso de una “colonización computacional”; la sexualidad contemporánea se ha visto afectada por el fácil acceso a través de internet de la pornografía, e incluso hoy podemos teorizar sobre la existencia de *sex robots*, tal y como recientemente lo plantea Maurizio Balistreri (2021). En cuanto a la capacidad deliberativa es Habermas (1989) quien ha hecho mucho hincapié en este asunto, señalando cómo la racionalidad tecnológica ha permeado en toda forma de pensamiento y comunicación humana, restringiendo la toma de decisiones a aquellos capaces de manejar los lenguajes técnicos, profesionales, y cerrando la posibilidad de toma de decisiones a través de los medios tradicionales (simbólicos, diría) de las propias comunidades sociales. Hay autores como Lassalle (2019) que incluso hablan de una “libertad asistida” al relegar a nuestros *gadgets* la toma de decisiones que antaño hacíamos nosotros mismos, p. 42.

transmutados a un lenguaje comprensible por algoritmos que regulan y modifican nuestro consumo, y con ello todo el entramado de la vida³⁷. Marcuse vio esto de forma muy clara, si todo los aspectos de nuestra vida están mediados y producidos por nuestra tecnología, cuyo origen es un producto socio-histórico, por fuerza no es que forme parte del mundo, sino que ella misma constituye una totalidad, proyecta un mundo.³⁸ Cabe preguntarse entonces ¿A qué intereses responde la tecnología y su desarrollo? ¿Quién decide cómo y hacia dónde se proyecta ese futuro?

Las posibilidades del género *homo*.

En consonancia con los cambios políticos y con las relaciones de poder que se establecen con el surgimiento de las TIC y las TD, las biotecnologías y la biomedicina han alcanzado un punto de su desarrollo francamente excepcional. Hay una estrecha relación entre los mundos imaginados por la literatura de ciencia ficción y las formas que tenemos de proyectarnos a través de la tecnología. En un mundo cada vez más influenciado y conducido por las IAs, cabe el miedo a una suerte de *Golem XIV* como el que imaginó Stanisław Lem; y al miedo a que nuestra tecnología acabe tomando el control de la vida humana -y que se ponga en contra de nuestros intereses- se le llama “síndrome de Frankenstein”, aludiendo a la maravillosa novela de Mary Shelley.³⁹ Hoy imaginar mejoras corporales, genéticas o químicas en nuestra especie, lejos de ser un debate puramente teórico, especulativo o imaginario, se ha convertido en uno de los tópicos más interesantes en la ética aplicada.

Como decíamos, hay una estrecha relación entre literatura, mito, ciencia y tecnología. Muchos de los prejuicios que surgen alrededor de ciertas biomejoras y de los derechos y deberes que se plantean en torno a su puesta en práctica, provienen de un acervo cultural, de una construcción socio-histórica fundamentada en mitos, historias y leyendas, que terminan por configurar categorías tan políticamente comprometidas como aquello *natural* o *antinatural*.⁴⁰ Estas concepciones forman parte de argumentos que se sitúan en contra de lo que en español se ha convenido en llamar “biomejora”, esto es, la alteración o modificación corporal, genética y/o química del

³⁷ Hottois (1991) es muy tajante al respecto: “Nuestra relación con lo real está, de ahora en adelante, mediada *técnicamente* y no simplemente simbólicamente mediada”, p.24.

³⁸ Marcuse (1964), pp 173 y ss.

³⁹ Y de hecho Frankenstein se ha convertido en una suerte de franquicia conceptual. Hoy hablamos de una “Frankencomida” cuando nos remitimos a comida alterada genéticamente, o a “combustibles Frankenstein”, e incluso hay hasta un “Frankenbicho”, el microbio sintético de Craig Venter. Véase Ball (2012), pp.405-406.

⁴⁰ *Ibid*, p.406.

cuerpo humano con el objetivo de mejorarlo.⁴¹ También se suele aludir a una suerte de "ὑβρις" *prometeica*, en la que el ser humano y sus creaciones están jugando con fuego, y en la que las mismas y los desarrollos científicos y tecnológicos pueden poner en serio peligro al mundo y a la humanidad misma.⁴² Sea como sea, al igual que los desarrollos tecnológicos han traído cambios sociales, económicos y políticos, para algunos autores es indiscutible que también han sucedido cambios o mutaciones en nuestra especie. Se suele especular mucho sobre el impacto que la tecnología va a tener en nuestro cuerpo e incluso, si uno pasa suficiente tiempo en internet, es común encontrarse imágenes que supuestamente reproducen el impacto que las tecnologías tendrán a nivel fisiológico en las futuras generaciones humanas.⁴³

El género *homo* ha tenido muchos apellidos, hay quien habla de un *homo ludens*, idea que vendría derivada de la importante actividad del juego que es inherente a todo hacer humano, y que diferenciaría al acto de fabricar de los animales; Hannah Arendt habla de un *homo faber*, aludiendo a la capacidad de fabricación o trabajo que tenemos los humanos para satisfacer nuestras necesidades interviniendo en el mundo; Jacques Ellul habla de una especie de *homo videns*, cuya preponderancia por el sentido de la vista viene impuesta por un sistema tecnológico totalitario que obliga a nuestra especie a consumir a través de la vista; los transhumanistas hablan incluso de un *homo excelsior*, aludiendo a que las biomejoras que la tecnología nos puede brindar en nuestra especie supondrían un salto cualitativo con respecto al ya pasado de moda *homo sapiens* de Linneo; aunque quizás el más famoso de los *homo biomejorados* sea aquel que Harari llama *homo deus*, una especie humana que ha logrado la "trascendencia", a la que volveremos más adelante en este trabajo.⁴⁴ La condición humana y cómo esta se ve (o puede verse) afectada, es uno de los puntos centrales en los estudios filosóficos de la tecnología. Posthumanistas, Transhumanistas y las Ontologías Cyborg plantean modelos humanos, teorizaciones futuras de nuestra

⁴¹ Julian Savulescu en Francisco Lara y Julian Savulescu (eds.) (2021), p.28. Antonio Diéguez (2021) también sostiene que el argumento de la naturaleza humana suele ser empleado para apelar a una supuesta dignidad de la especie, en contra de las alteraciones genéticas del ser humano, por ejemplo. Mírese el capítulo 3, p.45.

⁴² Es el famoso caso de Hans Jonas (1995) y su heurístico del miedo.

⁴³ El periódico Infobae publica el siguiente artículo: <https://www.infobae.com/tendencias/2019/06/27/impactante-asi-sera-el-cuerpo-del-ser-humano-en-el-futuro-por-el-uso-constante-de-la-tecnologia/>, aunque personalmente disto mucho de considerar esta simulación mínimamente rigurosa, no deja de ser cómico hasta donde pueden llegar nuestras preocupaciones y miedos tecnológicos.

⁴⁴ Bergson fue el primero en hablar de un *homo faber* refiriéndose a la capacidad humana de crear objetos, y Hannah Arendt (2003) lo emplea para señalar la capacidad de intervención que tenemos en el mundo; Ellul (2014), pp. 166-167, aunque es Sartori (2002) quien habla explícitamente de un *homo videns*; Diéguez (2017), p.24; Harari (2016), p.29.

especie. Nuestro desarrollo tecnológico nos permite poner en duda los viejos pares dicotómicos que tantas alegrías dieron a las filosofías estructuralistas. Hoy fundirnos con las máquinas, plantear concepciones de la naturaleza lejos de las relaciones de dominación propiamente modernas, pensar el cuerpo más allá de lo fenomenológicamente posible o plantear identidades que rechazan de plano las viejas categorías binarias y hegemónicas de lo que se supone que somos, es posible gracias a las tecnologías, sean como prótesis, sean alterando directamente el genoma de nuestra especie, o bien sea creando un ciberespacio global construido - aparentemente- en el aire. Quizás las voces más radicales de una obsolescencia del *hombre*⁴⁵ sean ciertas, y ya no podamos hablar de nuestra especie en los mismos términos.

⁴⁵ Günther Anders (2011).

Estado actual.

El Transhumanismo: trascendencia, singularidad y biomejora.

Los mitos de origen más importantes de la cultura occidental tienen algo en común: el castigo de los dioses a la mundanalidad de la humanidad. Tanto Adán como Eva, como aquella especie de hombres de metal de los mitos de Hesíodo, terminan relegados al castigo divino del trabajo y el sudor, al envejecimiento y a la muerte. La naturaleza ya no existe en un estado pasivo, predispuesto, a la mano de quien quiera tomar el fruto que crece sin necesidad de trabajar. Las fuerzas naturales se convierten en algo activo, vivo, y sobre todo hostil al ser humano, como en el caso de Odiseo. Parece que nuestra tecnología es el desgarrado intento de volver a ese estado divino, como tocados por los dioses, en el que el trabajo y los días no pasan, sino que simplemente son medidas para regular el ligero paso del tiempo de un ser cuyo nacimiento y cuya muerte escapan a su voluntad, y quizá a su entendimiento.

Autores como Derrida no podrían ser más explícitos con la relación entre religión y tecnología. Aparentemente antagónicos, lo cierto es que las creaciones tecnológicas humanas trascienden por completo la condición de lo humano. El poder de nuestra tecnología nos permite trascender casi cualquier tipo de limitación, y para Derrida el imperativo del desarrollo tecnológico se convierte en una cuestión religiosa: el ser humano se convierte en creador.⁴⁶ Paradójicamente el Transhumanismo ha encontrado una especie de enemigo en las religiones como el cristianismo, sobre todo en lo que respecta a la superación de las limitaciones mortales de la vida humana a través de la tecnología y no de la fe.⁴⁷ La idea de que con el conocimiento científico y tecnológico podremos trascender las formas de vida mundanas, o sea, que con cierta *gnosis* salvaremos a la humanidad de la horripilante muerte natural, es cercana al pensamiento gnóstico.⁴⁸ Parece que el ser humano es un producto de un demiurgo que, cuando no malvado, es chapucero, imperfecto. Podemos llamarlo demiurgo o podemos llamarlo evolución. Efectivamente, podemos sostener que la evolución por selección natural no es perfecta, que hay partes de

⁴⁶ Un excelente resumen de la filosofía de la tecnología de Derrida lo encontramos en Mitcham (1989), pp.42-48.

⁴⁷ Diéguez (2017), p.17.

⁴⁸ Sobre la relación entre gnosticismo, ciencia y pensamiento moderno véase Gray (2015), pp.11-63.

nuestro cuerpo que tienen diseños francamente mejorables, como el mecanismo de nuestros ojos.⁴⁹ Este mundo demiúrgico, cercano al mundo de las apariencias platónico, puede ser intervenido tecnológicamente. Podemos trascender nuestra especie convirtiéndonos en nuestros propios demiurgos. Si los dioses nos han castigado con la pesadumbre de nuestro cuerpo, si nos han condenado a tener que sudar, sentir dolor, trabajar y envejecer, Prometeo parece habernos dado la posibilidad de reconstruir el camino hacia la divinidad haciendo una suerte de ingeniería inversa y comparada. ¿Llegará el día en que podamos decir adiós a nuestras limitaciones vitales? ¿Llegará el día en que podamos poner freno a la condición humana de nuestra especie?

Tal punto parece ser la base del pensamiento transhumanista. Podemos pensar que históricamente la humanidad ha dispuesto de ciertas técnicas para la “mejora”, y lo que Sloterdijk denomina *domesticación*, de la naturaleza humana. Siguiendo con el autor podemos concluir que estas técnicas han fracasado.⁵⁰ La naturaleza como demiurgo engendra algunas llamadas “imperfecciones”. Problemas como el envejecimiento y la muerte son tópicos filosóficos clásicos, y casi me atrevería a decir que son el motor de la misma filosofía, pero hoy contamos con la posibilidad tecnológica de *paliar* ese pequeño problema, ese cabo suelto de la evolución, y reconducir el destino de la misma, que ya no queda en manos de la naturaleza sino en las nuestras.⁵¹ El transhumanismo es un movimiento filosófico que busca trascender la condición humana a través de la modificación tecnológica bien de su genética, bien de su cuerpo, con el fin de prolongar su vida, o trascenderla a través de la *transbiomorfosis*.⁵² El movimiento transhumanista ha ido cobrando fuerza a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, e incluso se han llegado a fundar partidos políticos, institutos de investigación explícitamente transhumanos, y una universidad transhumanista: la *Singularity University*. El problema principal es la liberación de la condición humana de la muerte y la senectud, y supone una ruptura, hasta cierto punto,

⁴⁹ En Ball (2012), encontramos un resumen sobre el antiguo debate naturaleza/arte donde se discute la cuestión de la perfección de la naturaleza, pp.15-43. Diéguez (2017), también trata este tema, p.91. Una revisión fantástica sobre la historia de los procesos evolutivos de nuestra especie es la de Armand Marie Leroi (2007), sobre todo los dos últimos capítulos.

⁵⁰ Sloterdijk (2006).

⁵¹ Antonio Diéguez (2017), p.24.

⁵² Íbid, pp. 23-24. Por *transbiomorfosis* entendemos: “(...) la transferencia (transbiomorfosis) de la conciencia del individuo al chip de un ordenador obviando el cuerpo, suponiendo la consumación efectiva del idealismo subjetivo” (Teresa Aguilar García, 2008, p.10).

de las concepciones humanistas del ser humano.⁵³ La finitud ha terminado, sea la tierra del transhumano en los tiempos del tecnoinmortalismo.⁵⁴ Como todo movimiento filosófico, el transhumanismo no se presenta homogéneamente, sino que confluyen ciertas perspectivas del mismo que tratan de lograr fines parecidos a través de medios que no tienen porqué ser iguales.

Probablemente los filósofos transhumanistas más famosos sean Raymond Kurzweil y Nick Bostrom, el primero director de ingeniería de Google, y el segundo fundador de la Asociación Transhumanista Mundial junto con Pearce. Kurzweil es mucho más entusiasta que Bostrom en cuanto a planteamientos teóricos del transhumanismo.⁵⁵ Antonio Diéguez diferencia dos tipos de transhumanismos, a saber, aquel que plantea un futuro de la humanidad postbiológico, y podríamos decir que casi apocalíptico; y un transhumanismo de la biomejora.⁵⁶ Quizás sea por el éxtasis y admiración que genera el desarrollo en IA, pero el conjunto de autores del transhumanismo postbiológico consideran dos puntos fundamentales, casi religiosos, en su planteamiento. El primero es la llegada de lo que ellos llaman “Singularidad”, en el que el desarrollo de las IAs nos permitirá pasar de una inteligencia artificial fuerte (IAF) a una inteligencia artificial superinteligente (IAS) que supere a la inteligencia humana.⁵⁷ A partir de ahí las derivas teóricas que se pueden suceder parecen diseñadas para no dejar indiferente a nadie. Autores como Minsky y Moravec plantean un fin del mundo humano en el que las máquinas superinteligentes nos habrán disputado los nichos ecológicos de nuestra especie, obligándonos a reproducir mecánicamente nuestros cuerpos y nuestra mente cuando no a fusionarnos directamente con las máquinas y las IAS.⁵⁸ Lo que tienen en común la mayoría de los autores postbiologicistas o singularistas es la fácil aceptación del volcado de nuestros contenidos mentales en máquinas que puedan reproducir el funcionamiento de nuestro cerebro.⁵⁹

De este modo, a través de la transbiomorfosis, podremos solventar el problema de la mortalidad humana. El volcado de nuestros contenidos mentales nos garantiza

⁵³ Aunque como bien señala Diéguez (2017), la ruptura del transhumanismo con el humanismo se da bien entrado el siglo XX, ya que hay autores como Max More que son explícitamente humanistas.

⁵⁴ Gray (2014) emplea la palabra “tecnoinmortalismo” para referirse a todo proyecto que plantee que la inmortalidad se puede lograr a través de la ciencia y la tecnología, pp.194-195.

⁵⁵ Boden (2017) lo nombra de pasada, p.120.

⁵⁶ Véanse los capítulos 2 y 3 respectivamente en Diéguez (2017).

⁵⁷ Boden (2017), p.119-123.

⁵⁸ Diéguez (2017), p.33-36.

⁵⁹ *Ibid*, p.26.

una nueva humanidad aumentada, una humanidad que habita en un universo virtual reproducido en una máquina, superando la biología y las condiciones naturales. Los transhumanistas están interesados en trascender la condición humana como animal biológico, y hemos aquí el segundo concepto clave para entender los rudimentos básicos del transhumanismo. Kurzweil y compañía no tienen ningún remilgo en aceptar que la solución a la muerte pasa por la fusión humano-máquina, bien sea a través de la transbiomorfosis, o bien sea a través de nano-robots que, introducidos en nuestro cuerpo, puedan llegar a potenciar las capacidades cerebrales y retrasar el envejecimiento del organismo. Los *foglets* también son una propuesta de la impronta personal de Kurzweil, unos *nanobots* que configurarán nuestra corporalidad según nuestra voluntad, por no hablar del universo virtual en el que podremos elegir la corporalidad que nosotros deseemos.⁶⁰ Tenemos que tener claras estas dos ideas, la Singularidad propiciada por el aumento exponencial de los desarrollos en IA, basada en la ley de rendimientos acelerados; y la futura trascendencia de nuestras limitaciones biológicas a través de la fusión humano-máquina.

Otra corriente encuadrada dentro del movimiento transhumanista es la que argumentaría que nuestra tecnología, más concretamente la relacionada con la biología y la ingeniería sintética, nos abre la posibilidad de intervenir nuestro cuerpo bien genéticamente, bien químicamente, en diversas áreas de nuestra actividad.⁶¹ Esto es lo que se ha venido llamando en español biomejoramiento, y se trata de establecer un estado de bienestar y de calidad de vida superior a aquellos que quieran someterse a sus intervenciones. La alternativa a la transbiomorfosis sería, entonces, la alteración de genes de línea germinal; administrar sustancias químicas que alteren el comportamiento moral o cognitivo, o que mejoren la capacidad de atención y rendimiento; mejorar las capacidades corporales en el deporte, etc.⁶² Lo que subyace bajo este planteamiento es que la evolución humana no es perfecta, y podemos mejorar nuestra especie a través de la ingeniería sintética con el objetivo de controlar y diseñar los futuros procesos evolutivos de la misma. Hay incluso quienes plantean que esto debe ser un imperativo moral⁶³. Modelar la naturaleza según nuestro designio casi divino también incluiría la posibilidad de crear nuevas especies, o incluso alterar tanto la nuestra que podamos hablar de una futura especie humana que nada tenga que ver con el actual *homo sapiens*. Los transhumanistas de la biomejora plantean una

⁶⁰ Gray (2014), pp. 198-199.

⁶¹ Una excelente revisión de este asunto la elabora Antonio Diéguez (2017) y Francisco Lara y Julian Savulescu (2021) (eds.).

⁶² Diéguez (2017), p.77.

⁶³ Por ejemplo Julian Savulescu en Francisco Lara y Julian Savulescu (2021) (eds.), pp.37-38.

suerte de biomedicina que en vez de paliar los problemas de salud que hoy podríamos padecer, los erradicarían a través de la alteración genética de nuestra especie.⁶⁴

Se podría argumentar que hoy ya disponemos de muchos de los avances químicos y tecnológicos que nos permiten lograr un estado similar al que prometen los transhumanistas de la biomejora, por ejemplo el Ritalín o el Prozac ayudan (en teoría) a gestionar situaciones cognitivas complejas.⁶⁵ El problema es que sus efectos no son permanentes y desencadenan efectos secundarios que no son deseables. También contamos hoy con ciertos avances tecnológicos que nos permiten “biomejorar” nuestro cuerpo, por ejemplo a través de la cirugía estética.⁶⁶ Sobra decir que sendas formas de pensar el movimiento transhumano han recibido tanto críticas como elogios. Es evidente que se sustentan en una visión muy práctica de lo humano, donde nuestra especie no tiene ningún rasgo natural o esencial que nos impida alterar sustancialmente nuestra genética hasta el punto de crear una nueva especie, o pensar que la transbiomorfosis nos va a salvar de la muerte. Sin duda alguna el transhumanismo nos plantea nuevos retos que aunque no parezcan realistas forman parte de un presagio, de una apuesta a futuro (sea cual sea su lejanía), que tenemos que pensar desde ahora.⁶⁷ Volveremos a tratar los problemas del transhumanismo en relación con la naturaleza y el cuerpo en los siguientes epígrafes, pero haremos una pequeña parada para hablar sobre otros proyectos políticos y antropológicos que se han dado entre el siglo XX y XXI resultantes, entre otros factores, de las posibilidades de repensar el mundo humano (y no humano) que nos abre la ciencia y la tecnología.

Entre ensamblajes posthumanos y cibernéticos.

En el momento de escribir esto Elon Musk, el magnate de la tecnología contemporánea, anuncia en su cuenta oficial de Twitter que ha adquirido la empresa del pájaro por 43 mil millones de dólares. Quitando lo escandaloso del poder adquisitivo de Musk, lo realmente interesante es el tweet que publica anunciando la compra de la red social.⁶⁸ En el mismo se adjunta una imagen con un texto sacado de una entrevista,

⁶⁴ Diéguez (2021).

⁶⁵ Partiendo, claro, de que esas situaciones sean puramente cognitivas y no epigenéticas o provocadas de manera estructural por el sistema social en el que uno viva.

⁶⁶ Véase Blanca Rodríguez López en Francisco Lara y Julian Savulescu (2021) (eds.), pp.63-84.

⁶⁷ Esto al menos lo plantea Diéguez (2017).

⁶⁸ Enlace al tweet:

<https://twitter.com/elonmusk/status/1518677066325053441?s=21&t=N3TvyZUJIEUMttW2VMC GpQ>

en el que plantea los futuros cambios que quiere introducir en la misma. Nada extravagante hasta que afirma categóricamente que quiere autenticar a todos los seres humanos y terminar con los *bots* que se dedican a publicitar servicios dentro de la red social. ¿Qué necesidad tiene Elon Musk de identificar las cuentas conducidas por humanos? ¿Acaso no sería evidente cuando una cuenta en la red social está gestionada por un ser humano y no por un *bot*? Sea cual sea la respuesta a estas preguntas el hecho es que hay en internet una extraña necesidad de confirmar constantemente nuestra identidad como “humanos”⁶⁹, y eso sólo puede atraer nuestra atención.

Es común que junto con las palabras transhumanismo/transhumano surja el binomio posthumanismo/posthumano, e incluso se suele decir que lo que quieren los transhumanistas es crear una nueva especie de posthumano que supere las condiciones naturales de nuestro imperfectamente evolucionado *homo sapiens*.⁷⁰ La cuestión, como hemos visto, no es tan sencilla, y bajo esa afirmación podríamos decir que el posthumanismo es una suerte de transhumanismo. El posthumanismo no es un transhumanismo, y por fuerza de la lógica un sujeto posthumano no es un sujeto transhumano. Si bien pueden partir de ciertos lugares comunes, no podemos caer en la tentación de pensar que lo que plantean las filósofas posthumanistas es una suerte de consecuencia del proyecto transhumano, nada más lejos de la realidad. Los planteamientos posthumanos, lejos de diseñar un modelo de salvación de la especie humana, sostienen que los cambios acaecidos por la cuarta revolución industrial y el Antropoceno nos demandan una serie de cambios sobre el papel y lugar que ocupa nuestra especie en el planeta Tierra.⁷¹ Para autoras como Rosi Braidotti no está tan claro que aquello que hoy llamamos humano pueda seguir sosteniéndose de la misma forma en la que se ha venido plantando históricamente desde el humanismo renacentista y el giro antropocéntrico en el pensamiento occidental, y propone una serie de cambios necesarios para poder hacer sostenible nuestra existencia en un mundo cada vez más complejo y contaminado.

En líneas generales el posthumanismo plantea una ruptura con la idea de *hombre moderno*, medida de todas las cosas, canon de la humanidad. Por otro lado, también proponen una ruptura con el antropocentrismo y la jerarquía del *Anthropos* como especie paradigmática en el reino animal. Los planteamientos posthumanos han

⁶⁹ Rossi Braidotti (2019).

⁷⁰ Zamora Bonilla (pp. 189-290); Antonio Diéguez (2017).

⁷¹ Braidotti (2015, 2019).

ido ampliando el registro de su alcance, pudiendo hablar de un conocimiento posthumano, un arte de corte posthumanista o una política posthumana.⁷² Autores como Diéguez encuadran las filosofías posthumanistas dentro del transhumanismo, y serían algo así como un transhumanismo cultural o crítico, aunque personalmente considero que es errónea esta asociación.⁷³ A pesar de que en el posthumanismo hayan voces que difieran en los planteamientos teóricos del movimiento, lo cierto es que hay ciertos ítems en los que suele haber acuerdos. Así, por ejemplo, se descartan los pares dicotómicos que estructuraron el pensamiento moderno y humanista, y que sirvieron como excusa para la marginalización de ciertos colectivos históricamente oprimidos.⁷⁴ Es normal que las convergencias teóricas del posthumanismo integren explícitamente posturas decoloniales, feministas, ecológicas, socialistas, etc., con el fin de lograr un análisis complejo de la situación de nuestra especie en el mundo que hoy habitamos, y proponer un modelo político que realmente incluya las diferencias y los puntos comunes de las diversas maneras de estar y vivir en el mundo.⁷⁵

Me gusta la idea que presenta Braidotti cuando habla de que el posthumanismo sirve como unidad de medida del tiempo presente, un tiempo en el que es propicio poner en duda las viejas narrativas que han configurado el pensar occidental, y que tanta sangre han costado asentar en la vida y el pensamiento de nuestra época.⁷⁶ En este sentido, el posthumanismo es un proyecto explícitamente situado, no se busca burlar la muerte o biomejorar al ser humano, lo que se quiere es plantear un proyecto antropológico y político que realmente responda a las exigencias actuales de un mundo en crisis, mediado por tecnologías cada vez más complejas que, a su vez, nos permiten plantear dentro de unos límites razonables la cuestión de qué es aquello que llamamos humano.⁷⁷ Así, la postura de Braidotti, por ejemplo, con respecto al transhumanismo es clara: no es un proyecto al que se adscriban.⁷⁸ Sin embargo, como en todo movimiento, hay voces que se sitúan muy cerca de ciertos planteamientos transhumanos, como es el de Katherine Hayles, quien partiendo de la lectura de Turing y de Moravec indaga en el problema del cuerpo entendido como un flujo de información. Desde que Weiner planteara que la información es simple y llanamente información, y que por tanto lo relevante es la información misma y no tanto

⁷² Braidotti (2019).

⁷³ Diéguez (2017), p.25-26.

⁷⁴ Braidotti (2015).

⁷⁵ *Ibid*, p.22.

⁷⁶ Braidotti (2019).

⁷⁷ Braidotti (2015), habla de un posthumanismo analítico y crítico, pero sendos puntos de partida nacen de un posicionamiento explícitamente antihumanista.

⁷⁸ Braidotti (2019), pp.63 y 99.

dónde esta se deposite, y teniendo en cuenta que la biología contemporánea entiende el cuerpo como una textualidad genéticamente decodificada⁷⁹, hay razones para pensar que el sujeto posthumano es un sujeto informacional, y que su cuerpo es una expresión protésica que aprende a manejar.⁸⁰ Quizás donde el pensamiento transhumano se encuentra con el posthumano sea en la comprensión de la naturaleza humana, que en sendos casos, tanto en post como en transhumanistas, es inexistente: no hay una naturaleza humana que funcione como esencia, como materia constituyente de la dignidad de la vida humana, o que pueda sostener una identidad común de la especie.⁸¹ Estas ideas, lejos de ser ajenas a lo político por lo poco explícito de su lenguaje, afectan a la totalidad de las categorías de género, identidad y sexualidad, y nos abren campos totalmente nuevos para repensar, complejamente, sobre las categorías sociopolíticas que manejamos, sus límites y su dimensión totalmente mediada por relaciones de poder que pueden convenir más o menos según la posición que uno ocupe en el cuerpo social del leviatán del Estado moderno.⁸²

Quizás la confusión que se tiene entre posthumanismo y transhumanismo, viene a colación de las imágenes y conceptos que emplean las filosofías posthumanistas a la hora de integrar el factor tecnológico en sus planteamientos. Por ejemplo, Braidotti hablaría de un ensamblaje zoe/geo/tecnológico, pero no por ello debemos entender un ensamblaje como tal. El elemento crucial en este concepto es la afirmación explícita de la imaginación y la experimentación. Sí, imaginar posibles ensamblajes en el sentido en que estos elementos zoe (vida no-humana), geo (el planeta), tecnológicos (las tecnologías contemporáneas) se encuentran múltiplemente relacionados entre sí y con los humanos, de tal manera que, en las transformaciones que se dan entre todos los elementos, están implicados todos y cada uno ellos. Es una cuestión de relación multidimensional y multiescalar, esto es, que se da a varios niveles de la experiencia humana y no-humana y en diferentes grados. Esta relación en forma de ensamblaje se resume en que somos una entidad *ecosófica*, seres entrelazados de todas las formas imaginables en el mismo medio.⁸³ Además, se habla de una concepción inmanentista de la materia, que tiene capacidad autopoiética, expresa su libertad y está encarnada, ideas muy cercanas a posturas animistas de la naturaleza y

⁷⁹ Haraway (1995); Teresa Aguilar (2008); Alba Rico (2021).

⁸⁰ Hayles (1999), p.16.

⁸¹ Al contrario de lo que pueden pensar autores como Habermas.

⁸² Como bien lo tratan Haraway (1995), Hayles (1999), Braidotti (2015, 2019), MacCormack (2020) y me atrevería a decir que prácticamente la totalidad de las teóricas posthumanistas.

⁸³ Braidotti (2019) pp.64 y ss.

de la tesis Gaia.⁸⁴ Muy al estilo de Spinoza, no existen diferencias entre lo natural y lo artificial, sino que existe un continuo naturaleza-cultura en el que nos vemos relacionados, encarnadamente, a diferentes niveles con actores humanos y no-humanos. La idea es clara, repensar lo humano y lo no-humano con el fin de comprender e incluir como dignas cualquier expresión de existencia, hable o no nuestra lengua existencial. Creo que es ahí cuando podemos ver la convergencia de diferentes perspectivas dentro de los estudios filosóficos y culturales: ecologismos, animalismos, teorías decoloniales, perspectivas filosóficas sobre la tecnología, etc. La figura que bien encarna esta idea es sin duda el cibernético, figura liminal, creativa, abierta y explícitamente política. El cibernético es el cuerpo de la convergencia: ciencia ficción, ciencia, tecnología y política se encuentran aunadas en su existencia, siendo inspiración tanto para las filosofías contemporáneas como para el arte.

Como bien señala Hayles, el cibernético y su integración en el *pensamiento pop(ular)* surge justo al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando Wiener y científicos asociados, empiezan a teorizar y a construir lo que hoy llamamos cibernética.⁸⁵ La pensadora más importante alrededor de esta figura tan mítica como científica es sin duda Donna Haraway, aunque con anterioridad pensadores como Lefebvre plantearon una figura similar, pero desde luego no igual.⁸⁶ El cibernético es planteado en los términos harawayanos como una fusión entre organismo y máquina, como una figura bastarda que renuncia de sus orígenes. Es ante todo una metáfora de lo opaco, de lo indistinguible, de lo no-normativo.⁸⁷ La idea de un organismo intervenido tecnológicamente ha sido muy sugerente para artistas como Stelarc u Orlan, y más recientemente para el ya famoso *Black Alien*. Precisamente la frontera entre naturaleza y cultura se ven desdibujadas por el abandono del cibernético de la historia unitaria y holista que planteaba a la naturaleza y sus seres como puestos al servicio de los agentes humanos. El cibernético es una figura empleada por algunas corrientes del *xeno* y ciberfeminismo, como un cuerpo intervenido que reclama para sí lo extraño y lo ilegible en un época donde el cuerpo es el lugar donde el texto se ha introyectado,⁸⁸ y al mismo tiempo es pensado como el lugar privilegiado donde las relaciones de poder despliegan toda su potencia.⁸⁹

⁸⁴ Braidotti (2019), pp.80 y ss.

⁸⁵ Hayles (1991), p.17.

⁸⁶ Francisco Tirado y Martín David de Moura en Fernández, F. (ed.) (2020), pp.287-300.

⁸⁷ Haraway (1995), pp.251-313.

⁸⁸ Teresa Aguilar (2008), p.26.

⁸⁹ Butler (2016).

Como tal, hoy podemos decir que somos cíborgs, habitamos en la borrosa frontera de lo pensable como realidad y ficción, y las rupturas fronterizas que señalaba Haraway y que permiten al cíborg convertirse en una suerte de *neosujeto trascendental* que explore las futuras posibilidades en ese limen, constituyen nuestro mundo. Hoy vivimos en el mundo de los cíborgs.⁹⁰ Esta categoría nos permite explorar e imaginar, de manera políticamente explícita y situada, un mundo diferente lejos de las relaciones de dominación sobre la carne y la naturaleza que los transhumanistas de la singularidad, lo sepan o no, terminan por ejercer a la vida.

⁹⁰ Haraway (1995) señala tres rupturas fronterizas que establece la ontología cíborg: es el fin de la diferencia entre humano-animal, humano-máquina y fisicalidad-no-fisicalidad.

Discusión y posicionamiento.

La cuestión de la naturaleza: posthumanistas y Nietzsche frente a Bacon y los transhumanistas.

Autores como Manuel Liz, Fernando Broncano, Mario Bunge o Miguel Ángel Quintanilla son muy claros al respecto de la relación entre tecnología y ciencia: la primera no puede existir sin la segunda, al menos tal y como la conocemos hoy.⁹¹ No vamos a entrar en detalle sobre esta relación, porque daría por sí misma para una investigación que escapa a los límites de este trabajo y, por consiguiente, debemos escatimar en su desarrollo. Si bien esto es cierto, Javier Echeverría sostiene que hoy vivimos en plena revolución tecnocientífica, en la que una nueva modalidad de praxis, híbrida de ciencia y de tecnología, responde a unos fines, marcos normativos y prácticos concretos. La tecnociencia, en este sentido, responde a unos poderes explícitos: al Estado, al ejército o a los lobbys empresariales.⁹² Hace unos años, cuando algunas empresas estadounidenses empezaron a trabajar en una vacuna para la COVID-19, no tuvieron ningún problema en establecer un precio por sus patentes, a pesar de que esta es la única enfermedad que ha obligado a frenar de golpe la producción de los Estados occidentales.⁹³ En el contexto del antropoceno, la incidencia en los ritmos propios de la Tierra por parte de nuestra especie, ha terminado por ser tan desmedido que gastamos más rápidamente sus recursos que lo que ella los regenera.⁹⁴

El programa baconiano sobre el papel de la ciencia ya ha desbordado con creces las expectativas de cualquiera. Hoy empresas privadas, particulares como Musk o Bezos, se enfrentan entre ellos por la conquista del espacio. Harvard y otras universidades con amplia tradición en investigación científica y tecnológica proponen, ante la posibilidad de la desaparición de las abejas por la actividad humana, crear pequeños robots que cumplan las funciones de polinización tan esenciales para la vida animal y vegetal en nuestro planeta.⁹⁵ El cuerpo humano, como hemos visto, ha sido

⁹¹ Manuel Liz en Broncano (1995); Broncano (1995); Bunge (2012); Quintanilla (2017).

⁹² Echeverría (2003).

⁹³ El problema de las patentes de la vacuna sigue su curso, mírese, por ejemplo, este artículo de El País: <https://elpais.com/sociedad/2021-12-05/la-otra-guerra-de-las-patentes.html>

⁹⁴ A este fenómeno se le conoce como el *overshoot day*, este artículo de La Vanguardia lo explica muy ilustrativamente:

<https://www.lavanguardia.com/natural/20190729/463691384852/29-julio-recursos-tierra.html>

⁹⁵ Naydler (2021), pp.123 y ss.

decodificado, e independientemente de si el proyecto de Craig Venter cuenta con una muestra amplia para decirlo, hemos logrado decodificar el genoma de nuestra especie, al menos en el sentido en que es plausible hacerlo. El cuerpo humano es texto, se entiende en la ciencia biológica como procesos químicos, físicos y matemáticos.⁹⁶ Algunas de sus enfermedades son predecibles, e incluso antes de nacer ya podemos vaticinar qué tipos de dolencias puede padecer una persona. Eso por no hablar de la posibilidad de crear los llamados 'bebés de diseño'. El progreso tecnocientífico es, sin lugar a dudas, inevitable, además de evidente.

Regresando a Bacon, el objetivo de su proyecto, o al menos de lo que se ha llamado así, es que a través de la ciencia se pueda comprender hasta el último ápice de la naturaleza. Hay que matizar y explicar esto. Con comprender hablamos, en términos baconianos, de dominación total sobre la naturaleza.⁹⁷ Predecir, translucir, calcular y controlar. El siglo de los ingenieros ha llegado para quedarse. En el fondo el transhumanismo es el paso lógico de los desarrollos científicos y tecnológicos de nuestra especie. Cristóbal Pera hablaba de que nuestra tecnología en un principio emula el funcionamiento de algunas partes de nuestro cuerpo con el fin de sustituirlas, proyectamos ciertas funcionalidades orgánicas de nuestra corporeidad en nuestros artefactos.⁹⁸ Marx también fue sensible a este cambio, y hasta cierto punto trató el tema de la hibridación humano-maquina en el contexto en que el trabajo se ve afectado por la introducción indispensable de las máquinas en las fábricas.⁹⁹ Kapp y Dessauer tres cuartos de lo mismo. El dominio de las fuerzas naturales es algo que viene de lejos en las aspiraciones de los humanos. Como bien señalaron Adorno y Horkheimer en su ya clásico de 1944, el mito era ya ilustración, y la razón humana es la herramienta de Odiseo -*homo economicus* arquetípico-, para sobrevivir a la naturaleza encantada del mito heleno. Sobrevivir y dominarla con el fin de resaltar los valores modernos: hogar, razón y patria.¹⁰⁰ Con todo lo que conlleva, que no es poco. Podemos concluir que el pensamiento moderno ha llegado a su máxima expresión en la supuesta era posmoderna, y que la posmodernidad, dado que la modernidad es superación constante de sí, es la puerta de entrada discursiva en la que abrir la posibilidad del sueño tecnotrascendente.

⁹⁶ Haraway (1995); Teresa Aguilar (2008); Alba Rico (2021).

⁹⁷ Bacon (2004).

⁹⁸ Pera (2006), pp.43-46.

⁹⁹ Marx (2010).

¹⁰⁰ Adorno y Horkheimer (2018).

A parte de un excelente aforista, Nietzsche fue un gran crítico de una modernidad industrial casi recién iniciada, con los cambios urbanos, de vida y de idiosincrasia que impuso a la vida europea y, posteriormente, al resto del mundo en forma de una globalización que se llevaba fraguando desde el siglo XV.¹⁰¹ A parte de eso, es el patrón del pensamiento postestructuralista, nada menos que un adelantado a su tiempo, quizás muy acorde al personaje que viene a llamar Zaratustra. En esta obra podemos encontrar ideas que nos servirán para posicionarnos al respecto de la convergencia de filosofías transhumanistas. Como bien señala Deleuze, en la obra de Nietzsche nos encontramos con el problema del nihilismo, palabra relacionada con Nietzsche siempre en mal sentido. A lo largo de la tragicomedia nietzscheana protagonizada por Zaratustra, pero sobre todo en el prólogo, nos vamos encontrando con transmudanos (increíblemente irónica la similaridad con la palabra transhumanos), últimos hombres, ermitaños o sacerdotes. Nietzsche se propone romper con el pensamiento metafísico, impregnado de sacristía, de pensamiento religioso.¹⁰² La crítica al pensamiento nihilista que ejerce Nietzsche con tanta claridad, nos permite criticar el pensamiento transmudano. La vida se da en la tierra, no en las promesas de trascendencia espiritual que el cristianismo imponía, con su ética, forma de vida que anula la vida misma a través del sistema de *biocontrol* y *biopolítica* en forma de tablillas.¹⁰³ El nihilismo tiene dos momentos fundamentales, que se entroncan con un proceso de transmutación, de cambio. Por un lado el nihilismo negativo, donde los valores de la vida se ven negados por unos valores superiores que prometen la salvación del alma, por una idea de vida eterna y auténtica que inviste a la vida terrenal de la negación por la ficción de las esencias, de lo trascendente. Por otro lado, el nihilismo reactivo sucede cuando Dios muere, las instancias superiores quedan carentes de sentido, y las fuerzas reactivas quedan como suspendidas en una suerte de pesimismo débil. El filósofo ya anunciaba el riesgo de que, una vez muerto Dios, la humanidad reemplazara su función a través de otra entidad.¹⁰⁴ Señala la ciencia como aquello que viene a sustituir la visión nihilista-negativa de la tierra: si antes la tierra era negada en pos de la vida trascendente a la diestra del Señor, ahora los *hombres* creen haber inventado el mundo.¹⁰⁵

La soberbia del conocimiento humano es algo que Nietzsche señaló en otras de sus obras. Ese mismo conocimiento que nos sitúa por encima del resto de seres, de las

¹⁰¹ Sloterdijk (2016), p.43.

¹⁰² Quizás donde más explícito sea es en Nietzsche (2019a).

¹⁰³ Para estos conceptos me remito a Foucault (2007).

¹⁰⁴ Nietzsche (2012 y 2019).

¹⁰⁵ Esta revisión del nihilismo nietzscheano es de Deleuze (2016), pp.211-213.

fuerzas naturales, del mundo.¹⁰⁶ Ante esto, el pensamiento nietzscheano se convierte en una filosofía afirmativa de los valores terrenales, y para ello la humanidad debe abandonar todo pensamiento esencial, total, que implique incidir, justificar, controlar y mediar la vida misma. De ahí la idea de la transmutación de los valores: del camello al niño, de la negación de la tierra y la vida a través del conocimiento metafísico o hiperracional, de Dios a la ciencia, a la afirmación radical de la misma vida.

En nuestra época los hijos de Nietzsche se encuentran frente a los hijos de Bacon. Nihilismo negativo, últimos hombres con ínfulas de transmudanos, frente a la afirmación de un mundo terreno que hemos puesto contra las cuerdas, a sus límites. A nuestras espaldas los muertos del progreso que vio aquel ángel de Klee y que cautivó tanto a Benjamin. La ideología fundamental del transhumanismo es la negación de la vida, aparentemente oculta con el discurso de la salvación de la especie, que como tan lúcidamente señaló Gray, termina por erradicar de la tierra a los humanos.¹⁰⁷ Curioso giro de los acontecimientos. Braidotti, tan de la escuela deleuziana y foucaultiana, propone, precisamente, un vitalismo neomaterialista, y se empeña en negar constantemente que el posthumanismo sea un transhumanismo. La salida de la situación actual de nuestra especie no puede comprenderse con las técnicas de escapismo transhumanistas. Diéguez también sospechó que el discurso transhumanista bien puede ser una suerte de cortinilla de los verdaderos problemas humanos, que requieren de acciones que van mucho más allá de la tecnotranscendencia.¹⁰⁸ El cibernético, precisamente por no ser un ente natural, o un ente artefactual, por ser explícitamente agénero, se sitúa en una gramática liminal que, por la lógica de la ideología de la transparencia propiamente contemporánea, supone una superación (al menos teórica) de los ejes de poder que traspasan todo pensar moderno, pensar que incluye el transhumanismo, al menos en su vertiente tecnotranscendentalista.¹⁰⁹

Victor Turner recoge el legado de Van Gennep en el estudio de los rituales humanos. Distingue tres momentos del ritual: separación, momento liminal, y agregación. Es en el momento liminal en el que las categorías fundamentales que estructuran la vida de la tribu, su jerarquía política, se ven totalmente suspendidas, propiciando que las relaciones sociales, su funcionamiento y fundamento sean explícitos

¹⁰⁶ Nietzsche (2012)

¹⁰⁷ Gray (2015).

¹⁰⁸ Diéguez (2017).

¹⁰⁹ Haraway (1995).

y claros. Este proceso legitima las relaciones de poder, les da sentido e implica a todos los miembros de la tribu en tanto que sujetos necesarios para la existencia y prosperidad de la misma. Es en el limen donde el sentimiento de la *communitas* se apodera del grupo: las categorías sociales se ven desordenadas. Las mismas, que estructuraban la vida en la tribu, se vuelven difusas, cuando no inexistentes, reafirmando los lazos sociales de la comunidad.¹¹⁰ Quizás sea el cibernético nuestro sentimiento de *communitas* dentro de las categorías liminares de lo humano y lo no-humano, y que se desarrollan en una sociedad fuertemente contaminante, marcadamente individualista, éticamente nihilista y profundamente colonial. El problema, entonces, no es tanto cómo salvar la especie humana, sino cómo mantener a flote la vida misma, con independencia de si nuestra especie viva o deba perecer, idea muy al estilo del pensamiento a-humanista de Patricia MacCormack. Nuestro futuro no puede medirse con la misma vara del progreso tecnocientífico que tantas alegrías dieron a los industriales del siglo XIX y XX, el mismo pasa por construir un mundo común, abierto al cambio y a la comunidad, y la tecnología nos puede permitir construir ese mundo, pero desde luego que no nos debe engatusar a su abandono por la promesa de trascendencia. Recordemos que el progreso moderno se sustentaba en lo científico y en lo moral. Lastimosamente las derivas culturales de 'nuestra' zona terrestre han terminado por sustentarse en el primero, casi imponiéndolo como única forma de progreso inteligible. Progreso y desarrollo tienen nombre de empresas, de máquinas y de institutos de investigación. Lo que está claro es que el precio de nuestro sistema de vida es la contaminación radical de zonas que normalmente están al sur del ecuador.¹¹¹ También implican la extinción masiva de especies no-humanas. La tecnología nos abre todas las puertas imaginables por los humanos, y si no, al menos, nos invita a pensarlas en forma de ciencia ficción. Hannah Arendt caracterizaba el pensamiento totalitario como la apertura total a un mundo de posibilidades ilimitadas, de dominio total.¹¹² La vida contemporánea se ha caracterizado por desplegarse en un mundo mediado por la lógica del consumo rápido. La forma de vida ha sido totalizada por el proceso del *animal laborans*: usar y tirar, disponer y consumir y vuelta a empezar. La idea de que nuestra vida puede ser tecnotranscendida hace que perdamos todo suelo material en el que se asienta, la apertura total de una vida infinita a través de una tecnología que exige un rendimiento material y energético cada año más insostenible es, de base, totalitaria y nihilista.

¹¹⁰ Turner (1988), capítulos 3 y 4.

¹¹¹ Tamás (2021), pp.9-42.

¹¹² Arendt (1999), p.351 y ss.

En la piel de los centauros.

Empezamos este trabajo planteando el papel que los artefactos materiales tienen en la estructuración de nuestra vida, ello engloba la memoria, historia, y sentido que damos a la misma. Tanto Jeremy Naydler como Byung Chul-Han expresan un miedo muy lógico ante el hecho de que estos objetos están perdiendo cualidades y formas que antes se daban por hechas. La obsolescencia programada de los objetos es un factor que altera considerablemente la posibilidad de establecer una relación sólida con las cosas que en otro tiempo estaban hechas “para durar”.¹¹³ La *reduflación* de algunos productos es otro síntoma de que nuestro mundo material se está convirtiendo en algo efímero y pequeño. Quizás la frase que resuma mejor esta situación sea la recogida por Marx y Engels en su Manifiesto Comunista, en la que lo sólido se está convirtiendo en aire.¹¹⁴ Las lógicas del consumo capitalista, ese *animal laborans voraz*, impiden que la vida tenga un suelo sobre el que asentarse. Posesión y desposesión son sus pilares, y el precio por mantenerlos en pie es la experiencia humana con su entorno: naturaleza contaminada e intervenida en su totalidad, mundo íntimo programado y sustituible por otros elementos que los compongan.

La relación con nuestros objetos ha cambiado radicalmente con el acceso global a las TD y las TIC. El surgimiento de las redes sociales virtuales y la mensajería instantánea son los dos elementos que hoy vehiculan por completo las formas de comunicación en nuestra parte del globo. A lo largo de este trabajo hemos tenido un ánimo que podría criticarse como excesivamente tecnófobo, pero el que *escribe* estas tecnopalabras es consciente de la enorme potencialidad que tiene las tecnologías de ser emancipadoras para el ser humano. Ortega y Gasset plantea que el ser humano es un *centauro ontológico*, a medio camino entre lo natural y lo técnico, construyendo una sobrenaturaleza que le permite alcanzar aquel estado de bienestar que lo diferencia de los animales.¹¹⁵ Es evidente que la tecnología nos permite mejorar nuestra vida, hacer tareas antes difíciles o que tomaban mucho más tiempo que con esta tecnología a nuestra dis-posición. Las redes sociales nos permiten, potencialmente, convertirnos en cíborgs no intervenidos en la carne. La máquina-móvil se ha convertido en una prótesis esencial, que incluso cuando falta genera efectos psicosomáticos que son negativos para nuestra salud. Históricamente hemos empleado prótesis que generan efectos

¹¹³ La misma idea la encontramos en Broncano (2020).

¹¹⁴ Marx y Engels (2012), de hecho esta frase ha inspirado un libro de Marshall Berman.

¹¹⁵ Ortega y Gasset (2004).

sobre nuestro cuerpo.¹¹⁶ Las redes sociales virtuales también generan efectos y reacciones que van más allá del *like* y de la difusión tan despreocupada de nuestra intimidad. Nos permiten poner en duda nuestra identidad misma. Sandy Stone habla de cómo el sexo telefónico tenía efectos psicosomáticos similares a los del sexo encarnado, o de cómo habían comunidades virtuales, como *Community Tree*, que permitían organizar a individuos de diferentes lugares del globo para compartir sus intereses. Incluso hubo un caso concreto de una persona que se hizo pasar por otra de otro género en un foro virtual, con la consecuencia de que aquel usuario llegó a plantearse su propia identidad de género precisamente por la capacidad de performatividad, de acción, que permiten las redes sociales virtuales en los entornos encarnados.¹¹⁷

Lo que está claro es que parte de nuestra vida y de nuestra historia como individuos y sociedad en proceso de globalización, está contenida en servidores, redes sociales y nubes monopolizadas por empresas privadas.¹¹⁸ Echeverría dice que somos tecnopersonas, algo así como centauros virtuales, a medio caballo de la virtualidad digital y de un mundo que, poco a poco, se convierte en una hiperrealidad simulada que toma como canon, como principio de realidad, al tercer espacio.¹¹⁹ Tecnopersonas que comparten, construyen y viven en y a través de la realidad de las redes virtuales; hoy estamos más cerca del Inspector *gadget* (o de *Stelarc*) que de Kant, y ello no tiene que ser algo que nos alarme, siempre y cuando planteemos un mundo en el que sepamos, y al mismo tiempo podamos, actuar y generar un lugar que merezca ser vivido. Para ello internet puede convertirse en un lugar de disidencia política, un ciberespacio que conecta con nuestras habitaciones propias conectadas y que nos modifica, nos integra en lugares que parecen estar encarnados en el aire. En este sentido somos cíborgs, aunque quizás no con la estética propia de la ciencia ficción, no con lo espectacular de estar siempre en el limen de lo virtual y lo encarnado al estilo de las películas de Hollywood. Nuestra condición liminar debe estar orientada a preservar y replantear la carne que somos, el mundo que habitamos y los seres con los que vivimos. Braidotti argumenta que *estamos-todos-metidos-en-esto*,¹²⁰ quizás puede ser demasiado optimista, pero las herramientas están ahí, ¿dónde estamos nosotros?

¹¹⁶ Una obra que explora los efectos somáticos de nuestras prótesis en nuestro cuerpo es la de Bartra (2019), Fernando Broncano (2009) aborda la cuestión de las prótesis y la figura del cíborg.

¹¹⁷ Stone (2020).

¹¹⁸ Echeverría y Almendros (2020).

¹¹⁹ *Ibid*; para el concepto de hiperrealidad y simulación me remito a Baudrillard (2020).

¹²⁰ Braidotti (2019).

Conclusiones y vías abiertas.

Tecnología y disidencia se están convirtiendo en un binomio clave para nuestro siglo. Por fin un binomio que, considero, no es antagónico en una cultura cada vez más homogénea, globalizada y en el limen ontológico de su propio reconocimiento. Este trabajo intenta mostrar, en la medida de lo que humildemente he podido hacer, que ningún artefacto humano es inocente o inútil, buena cuenta de ello da Fernando Broncano cuando plantea que toda acción humana requiere de una investigación sobre las posibilidades de nuestra especie, y al mismo tiempo toda acción requiere de prótesis para llevarla a cabo.¹²¹ El ser humano es un animal fundamentalmente protésico, podemos pensar en que nuestro lenguaje es una prótesis simbólica que nos ha permitido llegar a donde estamos hoy, sea lo que sea ese *cronotropos* que podemos llamar hogar, casa, planeta o siglo XXI.¹²²

Como animal protésico, rodeado de un mundo que se convierte en un agente legal, cuya extensión del derecho humano alcanza a formas de vida no humanas y entornos naturales, es evidente que tenemos la necesidad de una apertura a un horizonte de comprensión que incluya como interlocutores con agencia propia (sea cual sea) no ya a estos grupos históricamente oprimidos y expoliados, sino próximamente a seres artificiales creados por nosotros con los que ya estamos tejiendo redes y vínculos sociales.¹²³ Cuando en un programa de la televisión española se le pregunta a Sophia, el robot diseñado por *Hanson Robotics*, si piensa en un futuro en el que robots y humanos tengan relaciones amorosas, responde afirmativamente.¹²⁴ Quizás esto último pertenezca al orden del espacio y el tiempo futuro, tal vez lejano, tal vez cercano, pero es indudable que los dispositivos electrónicos requieren de una regulación que vaya más allá de ser una mera propiedad de uso, cuya lógica utilitaria media por doquier en la anomia social del siglo XXI. Arendt planteaba que debemos abandonar el uso de los objetos como meros instrumentos para empezar a pensar en un mundo realmente diferente al que hoy vivimos.¹²⁵ La figura ontológica y casi mítica que juega un papel clave en todo este entramado electrónico-orgánico es el cibernético, que ha dado, como hemos visto, mucho de qué hablar y hacer en campos tan diversos como la filosofía, la

¹²¹ Broncano (2009).

¹²² Bartra (2006).

¹²³ Coeckelbergh (2021).

¹²⁴ Aquí el vídeo: <https://youtu.be/cmwDygh3xGY>

¹²⁵ Hannah Arendt (2003).

historia, el arte o la tecnología. Precisamente desde ahí tenemos que empezar a pensar que nuestras máquinas están tan vivas como nosotros, escuchando, procesando, conectando, observando el mismo mundo que vivimos.

Hemos explorado muy poco esta metáfora, tan opaca como subversiva, las vías abiertas que quedan para la posterior reflexión filosófica de este trabajo y del *servidor* que lo *escribe*, son las de pensar en las posibilidades de futuro del mundo, ni más ni menos. Quizás esta sea la tarea más filosófica: la fantasía. Existe la imagen popular de que los filósofos viven en las nubes o en torres de marfil, pero está claro que los filósofos son cibernéticos sin saberlo: siempre conectados a un libro, a un lápiz, a un ordenador, a un lenguaje, a su entorno; siempre melancólicos. Simondon plantea que la información se ve alterada por los cuerpos que la procesan, que adaptan su materia para poder interpretarla. La *transducción* aquí es un concepto clave que nos permite salir de la lógica del pensar que la información digital es inmaterial, dado que existe una relación de transmutación entre cuerpo e información.¹²⁶ Los transhumanistas de la singularidad, quizás, no han querido reparar en que nuestros contenidos mentales -sea lo que sea eso-, nuestra *persona*, requiere de múltiples *máscaras* por las que nos hacemos sonar hacia y a través de otros. Cuando John Cage escuchó su cuerpo en la *cámara anecoica* se dio cuenta de que nuestro cuerpo y la Tierra hablan, y de hecho lo hace entre un sí mismo que al mismo tiempo somos nosotros, y unos otros que, lo sepan o no, también nos construyen. El cibernético social que somos requiere del cuerpo, porque es fundamentalmente un cuerpo. Spinoza también afirmaba que no poseemos un cuerpo, sino que *somos* ese cuerpo,¹²⁷ y el cibernético como figura surrealista surgida de lo opaco, como ser bastardo de un tiempo que parece estancado y en sus últimos latidos, nos invita a fantasear situadamente en las múltiples posibilidades de un mundo que reclama el fin de lo humano, sea por su extinción, sea porque por fin queremos que llegue nuestro ocaso.

Se quedan por fuera de este texto cuestiones tan relevantes como los usos del cuerpo fuera del pensamiento occidental, tratados por autores como Zerzan; el cuerpo y la tecnología desde la mirada médica; los usos artísticos del cuerpo con el *body art*; queda sin tratar del todo la cuestión de la virtualidad corporal; los usos de las hormonas empleadas por ciertos sectores del colectivo trans como punto de partida para poner en duda la construcción del género en relación a la expresión somática del mismo; la

¹²⁶ Alejandra López Gabrielidis en Federico Fernández (ed.) (2020), pp.161-171.

¹²⁷ Spinoza (2005).

misma relación entre naturaleza y cultura a lo largo de la historia del pensamiento occidental, y un largo etcétera de temáticas que darían por sí mismas para tratar puntos capitales en la filosofía contemporánea en relación a la triada naturaleza-cuerpo-tecnología, y que escapan de esa misma triada y de la misma filosofía. Al final la gran pregunta que cierra y abre todo pensar (post)humano es la misma que abre el clásico de Burgess, por cierto, de la mano de un protagonista cibernético intervenido para acatar las normas sociales: ¿Y ahora qué pasa, eh?¹²⁸

¹²⁸ Burgess (2001).

Bibliografía

- 29 de julio: el fin de los recursos de la Tierra. (29 de julio de 2019), *La Vanguardia*, <https://www.lavanguardia.com/natural/20190729/463691384852/29-julio-recursos-tierra.html>
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2018), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- Aguilar, T. (2008), *Ontología Cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Alba, S. (2021), *Ser o no ser (un cuerpo)*, Barcelona, Seix Barral.
- Álvarez, I. (2003), *Incursiones. Ensayos sobre la colonización computacional*, Madrid, Machado Libros.
- Anders, G. (2011), *La obsolescencia del hombre. Vol.II: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución*, Barcelona, Pre-textos.
- Antena 3. (5 de julio de 2019), *El robot humanoide Sofa, único en el mundo, llega al plató* (Archivo de Vídeo), Youtube: <https://youtu.be/cmwDygh3xGY>
- Arendt, H. (1999), *Los orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- (2003), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Baudrillard, J. (2020), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Editorial Kairós.
- Bacon, F. (2004), *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada.
- Balistreri, M. (2021), *Sex robots: el amor en la era de las máquinas*, Barcelona, Malpaso Ediciones.
- Ball, P. (2012), *Contra natura. Sobre la idea de crear seres humanos*, Madrid, Turner publicaciones.
- Bartra, R. (2019), *Chamanes y robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial*, Barcelona, Anagrama.
- (2006), *Antropología del cerebro. La consciencia y los sistemas simbólicos*, Valencia, Pre-textos.

- Boden, M. (2017), *Inteligencia Artificial*, Madrid, Turner Publicaciones.
- Braidotti, R. (2015), *Lo Posthumano*, Barcelona, Gedisa Editorial.
 - (2019), *El conocimiento Posthumano*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Broncano, F. (1995) (ed.), *Nuevas meditaciones sobre la técnica*, Madrid, Trotta.
 - (2009), *La melancolía del cibernético*, Barcelona, Herder Editorial.
 - (2020), *Espacios de intimidad y cultura material*, Madrid, Cátedra.
- Bunge, M. (2012), *Filosofía de la tecnología y otros ensayos*, Arequipa, Fondo editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Burguess, A. (2001), *La naranja mecánica*, Barcelona, Ediciones Minotauro.
- Butler, J. (2016), *Los sentidos del sujeto*, Barcelona, Herder Editorial.
- Carrera, P. (2020), *Basado en hechos reales. Mitologías mediáticas e imaginario digital*, Madrid, Cátedra.
- Clark, D. y Chalmers, D. (2011), *La mente extendida*, Madrid, KRK Ediciones.
- Coeckelbergh, M. (2021), *Ética de la Inteligencia Artificial*, Madrid, Cátedra.
- De la Mota, C. y Puigvert, G. (eds) (2010), *La investigación en Humanidades*, Barcelona, Biblioteca Nueva.
- Deleuze, G. (2016), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- Diéguez, A. (2017), *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder Editorial.
 - (2021), *Cuerpos inadecuados: el desafío transhumanista a la filosofía*, Barcelona, Herder Editorial.
- Echeverría, J. (2003), *La revolución tecnocientífica*, Madrid, Fondo de cultura económica de España.
- Echeverría, J. y Almendros, D. (2020), *Tecnopersonas, cómo las tecnologías nos*

transforman, Gijón, Ediciones Trea.

-Fernández, F. (ed.) (2020), *Ciborgs, zombis y quimeras. La cibercultura y las cibervanguardias*, Barcelona, Holobionte Ediciones.

-Foucault, M. (2007), *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France: 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

-Freeman, L. (2017), *The future of war. A history*, Londres, Penguin Books.

-Ellul, J. (2014) *La parole humiliée*, París, La Table Ronde Éditions.

-Gray, J. (2014), *La libertad de las marionetas. Un breve estudio sobre la libertad del ser humano*, Madrid, Sexto Piso.

- (2015), *Comisión para la inmortalización. La ciencia y la extraña cruzada para burlar a la muerte*, Madrid, Sexto Piso.

-Habermas, J. (1989), *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos.

-Han, B. (2021), *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*, Madrid, Cátedra.

-Harari, Y. (2016), *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Madrid, Debate.

-Haraway, D (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

-Hayles, K. (1999), *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, Chicago, Chicago University Press.

-Hottos, G (1991), *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Barcelona, Antrhopos.

-Huizinga, J. (2000), *Homo ludens*, Madrid, Alianza Editorial.

-Husserl, E. (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de cultura económica.

-Impactante: así será el cuerpo del ser humano en el año 3000 por el uso constante de la tecnología, (27 de junio de 2019), *Infobae*, <https://www.infobae.com/tendencias/2019/06/27/impactante-asi-sera-el-cuerpo-del-ser-humano-en-el-futuro-por-el-uso-constante-de-la-tecnologia/>

-Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder Editorial.

-Lara, F. y Savulescu, J. (eds.) (2021), *Más (que) humanos. Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*, Madrid, Tecnos.

-Lassalle, J. (2019), *Ciberleviatán. El colapso de la democracia liberal frente a la revolución digital*, Madrid, Arpa Editores.

-Leroi, A. (2007), *Mutantes. De la variedad genética y el cuerpo humano*, Barcelona, Anagrama.

-Leung, L. (2007), *Etnicidad virtual: raza resistencia y world wide web*, Barcelona, Gedisa Editorial.

-Lyotard, J. (1979), *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra.

-MacCormack, P. (2020), *The Ahuman Manifesto*, Londres, Bloomsbury Academic.

-Marcuse, H (1964), *El hombre unidireccional*, Madrid, Ariel.

-Marx, K. (2010), *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Biblioteca Nueva.

-Marx, K. y Engels, F. (2012), *Manifiesto Comunista*, Madrid, Nórdica.

-Mayor, A. (2019), *Dioses y robots. Mitos, máquinas y sueños tecnológicos en la antigüedad*, Madrid, Desperta Ferro Ediciones.

-Mitcham, C. (1989), *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos.

- Mitcham, C. y Mackey, R. (eds.) (2004), *Filosofía y Tecnología*, Madrid, Encuentro.
- Millet, K. (1980), *Sexual Politics*, Nueva York, Ballantine Books.
- Musk, E. (@elonmusk), (25 de abril de 2022), 🚀🌌❤️ Yesss!!! ❤️🌌🚀 (Tweet),
Twitter,
<https://twitter.com/elonmusk/status/1518677066325053441?s=21&t=zgBmvmoU3QJbixRuetr7Wg>
- Naydler, J. (2020), *La lucha por el futuro humano: 5G, realidad aumentada y el internet de las cosas*, Barcelona, Atalanta.
- Nietzsche, F. (2012), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
- (2019a), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Gredos.
 - (2019b) *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2004), *Meditación sobre la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- Pera, C. (2006), *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*, Madrid, Triacastela.
- Quintanilla, M. (2017), *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Sampedro, J. (5 de diciembre de 2021). La otra guerra de las patentes, *El País*,
<https://elpais.com/sociedad/2021-12-05/la-otra-guerra-de-las-patentes.html>
- Sartori, G. (2002), *Homo videns: La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus.
- Sloterdijk, P. (2006), *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela.
- (2016), *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, Madrid, Siruela.
- Spinoza, B. (2005), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta.
- Stone, S. (2020), *La guerra de deseo y tecnología (y otras historias de sexo, muerte y máquinas)*, Barcelona, Holobionte Ediciones.

-Tamás, R. (2021), *Extraños. Ensayos sobre lo humano y lo no humano*, Barcelona, Anagrama.

-Turner, V. (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.

-Wajcman, J. (2002), *El Tecnofeminismo*, Madrid, Cátedra.

-Zafra, R (2010), *Un cuarto propio conectado (ciber)espacio y (auto)gestión del yo*, Madrid, Editorial Fórcola.

- (2017), *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*, Barcelona, Anagrama.

-Zamora, J. (2021), *Contra apocalípticos. Animalismo, ecologismo y posthumanismo*, Madrid, Shackleton Books.