

POST-HUMANISMO Y CRISIS DEL HUMANISMO

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO*

SUMARIO: 1. La formación del concepto de humanismo. 2. El humanismo ilustrado. 3. La carta sobre el humanismo de Heidegger. 4. Peter Sloterdijk y las Normas para el parque humano. 5. Transhumanismo y Post-humanismo. 6. El humanismo ha muerto. ¡Viva el humanismo!

EN 1995, Robert Pepperell publicó un *Manifiesto posthumanista* donde se exponen las principales tesis de este movimiento. De manera programática afirma desde el principio: «Ya es claro que los humanos hemos dejado de ser las “cosas” más importantes del universo. Lo anterior es algo que los humanistas no han podido entender aún».¹ De este modo se explicitan las conexiones del programa posthumanista con la crisis del humanismo del siglo xx. Pero ¿Cuál es el hilo conductor que los une? ¿Hasta qué punto es determinante la muerte del hombre para el desarrollo del Posthumanismo? Para responder a estas cuestiones hemos de comprender las claves que han hecho posible la crisis del humanismo.

1. LA FORMACIÓN DEL CONCEPTO DE HUMANISMO

“Humanismo” es primeramente un concepto historiográfico² cuya significación se verá ampliada para referirse a toda concepción filosófica que tienda a reconocer el papel singular y preeminente del hombre en la naturaleza y en la historia. Se conecta así con la noción de “dignidad”: lo que sobresale sobre los seres meramente naturales y tiene valor por sí mismo. El ser humano no puede ser considerado, por tanto, como un elemento más de la naturaleza, una realidad totalmente sometida a leyes físicas o biológicas. En realidad, esta

* Universidad de Navarra. Campus Universitario. 31080. Pamplona, Spagna. E-mail: ja-garcia@unav.es

¹ «It is now clear that humans are no longer the most important things in the universe. This is something the humanists have yet to accept» (R. PEPPERELL, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond The Brain*. Intellect, Bristol 2003; Apéndice 2; n. 1). Cfr. N. BADMINGTON, *Introduction: Approaching Posthumanism*, en N. BADMINGTON (ed.), *Posthumanism*, Palgrave, Basingstoke 2000, pp. 1–10.

² El término *umanista* se utilizaba durante el siglo xvi para referirse a los maestros de los *Studia humanitatis*. En el xix se comenzó a utilizar el término «humanismo» para designar a los movimientos culturales renacentistas donde el hombre pasa a ser el objeto principal de estudio y atención.

idea se hallaba ya presente en la cultura clásica y cristiana, antes de su cristalización terminológica.

La distinción y superioridad del hombre sobre lo natural se encuentra, por ejemplo, en Platón. En el mito de Prometeo³ el hombre aparece como el ser más débil desde el punto de vista biológico, pero que gracias a su racionalidad –participación de la divinidad– es capaz de superar a los animales mejor dotados. Con la racionalidad técnica puede dominar la naturaleza y con la razón política puede organizar la vida social mediante las leyes. También para Aristóteles el hombre supera al mundo animal porque solo él tiene *logos* (razón y palabra)⁴ lo que le permite vivir en la *polis* desarrollando una vida verdaderamente humana, gracias a un principio divino que le hace superior al resto de los seres carentes de razón.⁵ Por el *logos*, el hombre se posee a sí mismo: es causa de su propio obrar y es, por tanto, libre.⁶ Por su parte, para Cicerón lo humano se constituye alejándose de la *animalitas* y asemejándose a la *divinitas*; y se destruye distanciándose de lo divino y asemejándose a lo animal. Obrar según la razón nos asemeja a la divinidad y nos distancia de los animales. El *logos* puede perfeccionarse hasta alcanzar la «sabiduría». ⁷ Las Letras hacen posible la conservación y transmisión del saber acumulado por la tradición.

Los Padres de la Iglesia asumieron el núcleo del humanismo judío⁸ y griego⁹ aunque corrigiendo algunas doctrinas paganas. La grandeza del hombre proviene de que fue creado por Dios a su imagen y semejanza (con *logos* y libertad), y no por contener todos los elementos naturales («microcosmos»). Además, el hombre es administrador de la creación y está llamado a llevar a su plenitud lo creado mediante el perfeccionamiento del mundo natural. Por otro lado, con la universalidad de la salvación se amplía el valor de cada hombre individual frente a la *polis*. No hay subordinación del individuo ni a la especie ni a la sociedad, sino que estas realidades se ponen al servicio de la promoción del individuo.¹⁰

³ PLATÓN, *Protágoras*, 320d-322d.

⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 3; 10-18.

⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1177b 26-1178a 24; *De Anima*, III, c. 5, 430a 10-25.

⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 982b 25.

⁷ Cfr. CICERÓN, *De legibus*, n. 22.

⁸ En el judaísmo, al igual que en la cultura griega, romana o cristiana se alternan periodos «humanistas» (de exaltación de lo humano) con momentos de crisis. Cfr. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *El mito del "hombre nuevo" en el siglo II. El diálogo cristianismo-helenismo*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1991, pp. 5-17.

⁹ Cfr. E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1993; A. VASILIU, *Eikôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, Puf, Paris 2010; A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris 1987; F. McLEOD, *The Image of God in the Antiochene Tradition*, The Catholic University of America Press, Washington 1999.

¹⁰ Kierkegaard lo advirtió frente a las filosofías del absoluto: «En todo el género animal la especie es la cosa más alta, es la idealidad; el individuo, en cambio, es una realidad precaria

En el Renacimiento el ideal humanista cambia de acento.¹¹ El centro de atención lo pasa a ocupar el hombre, su origen y destino. Con la tradición patristica se sigue reconociendo a Dios como Creador, principio y origen,¹² pero la esfera de lo humano gana autonomía con respecto a Él.¹³ Hay mayor conciencia de la propia libertad, de la llamada a “construirse” a sí mismo mediante el obrar libre.¹⁴ Con el ejercicio de su libre albedrío, el hombre puede rebajarse hasta las cosas más viles o elevarse hasta los bienes celestes. Llevar una conducta propia de las bestias es un signo de libertad pero no un desarrollo auténtico de la *humanitas*. Esto nos muestra que junto al libre arbitrio se halla también la medida de lo adecuado o natural al hombre. El hombre no sólo nace en el seno de la especie humana, sino que es preciso que llegue a «humanizarse», es decir, forjar con su libre albedrío la humanidad a la que está llamado: la educación es la tarea por la que el hombre se «humaniza a sí mismo».

En este contexto se comprende la importancia del cultivo de las Letras: éstas son el cauce para custodiar y transmitir la *humanitas* con la que el hombre alcanza su verdadero ser. Así se ejerce la auténtica libertad por la que se domina la tierra, se edifica la sociedad y se obtiene sabiduría realizando las posibilidades contenidas en la imagen divina. En definitiva, los *Studia humanitatis* hacen posible la conquista de la propia humanidad y las Letras son el cauce para la humanización del hombre.¹⁵

que de continuo surge y desaparece. Solo en el género humano, la situación, a causa del cristianismo, se invierte y el individuo es más alto que el género» (S. KIERKEGAARD, *Diario* (1854), Planeta, Madrid 1993, p. 485).

¹¹ Cfr. J. MONFASANI, *Humanism, Renaissance*, en E. CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, Routledge, London 1998, pp. 533-541; F. BACCHELLI, *Umanesimo*, en *Enciclopedia filosofica*, vol. XII, Bompiani, Milano 2006, pp. 11850-11857; T. DAVIES, *Humanism*, Routledge, London 1997, pp. 72-104; C. CARBONARA, *Umanesimo*, en *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 677-683; P. O. KRISTELLER, *Humanism*, en Ch. B. SCHMITT-Q, SKINNER (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 113-137.

¹² A. HAMILTON, *Los humanistas y la Biblia*, en J. KRAYNE (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge University Press, Madrid 1998, pp. 137-157; I. BEJCZY, *Erasmus and the Middle Ages. The historical consciousness of a Christian humanist*, Brill, Leiden 2001; J. HANKINS, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

¹³ E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires 1951, pp. 102-155.

¹⁴ Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 105; P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993, pp. 230-244.

¹⁵ Cfr. F. RICO, *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*, Alianza, Madrid 1993, p. 187; E. GRASSI, *La filosofía del humanismo. La preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona 1993; IDEM, *Rethoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1980.

2. EL HUMANISMO ILUSTRADO

La autonomía del hombre con respecto a Dios se acentúa en la Edad Moderna configurándose un humanismo «ilustrado», «secular», «científico» o «liberal». Con estos términos nos referimos a los filósofos y hombres de ciencia que durante los siglos xvii y xviii se proponen configurar la vida y la sociedad según la razón humana, por la que el hombre tiene dignidad sin referencia a su origen divino. Se reemplaza la creencia de que la persona humana tiene sentido únicamente en un contexto trascendente por la idea de “autocreación” del hombre mediante su razón y libertad.¹⁶

El hombre ilustrado se propone la emancipación de las cadenas o tutelas autoimpuestas que le tenían reducido a perpetua minoría de edad. En primer lugar, se propone la emancipación de la ignorancia, mediante la liberación de los propios prejuicios hasta lograr una razón ilustrada, autónoma, “adulta” sin tutelas humillantes.¹⁷ En segundo lugar, se propone la emancipación de la tradición y de la autoridad (principalmente religiosa) que recorta la libertad. En tercer lugar, de manera muy principal, se propone la emancipación de la naturaleza que debe ser sometida por el dominio técnico del hombre.

La invitación a superar las cadenas de la naturaleza encuentra en Francis Bacon su principal mentor, para quien la ciencia de su época «parece más bien una infancia de la ciencia»¹⁸ que es preciso superar. El fin de la ciencia es la mejora del mundo, hacerlo más humano mediante la racionalidad técnica. La razón se había dedicado hasta entonces a especular, pero ahora hay que pasar a la acción; superar el saber contemplativo para alcanzar la transformación de la naturaleza: en definitiva, «saber es poder».¹⁹ La metodología científica se presenta como el modelo de racionalidad que posibilita un saber seguro en el que puedan concordar todos los hombres; es además el camino para aprender y practicar un comportamiento moral y civilizado abandonando la ignorancia, la superstición y la miseria material e intelectual. Del ideal clásico de la sabiduría (la teoría es superior a la praxis, y concretamente a la técnica) pasamos

¹⁶ Cfr. J.C. LUIK, *Humanism*, en E. CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cit., pp. 528-532.

¹⁷ Cfr. I. KANT, *Qué es la Ilustración*, en *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires 1958, p. 57.

¹⁸ F. BACON, *La Gran Restauración (Novum Organum)*, Tecnos, Granada 2011, pp. 10-11. Sobre la conexión entre el ideal humanista y el programa científico de Bacon, cfr. P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, pp. 240-244; B.P. COPENHAVER, *Astrology and magic*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, cit., pp. 296-300.

¹⁹ «La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo» (F. BACON, *La Gran Restauración*, cit., p. 57).

a la inversión de esos valores: controlar y dominar la naturaleza caótica es el objetivo para llegar a ser verdaderamente libres y humanos.²⁰

El humanismo ilustrado quiere elevar al hombre a su máxima realización. Pero la cota hacia la que quiere elevarlo no es el nivel divino, sino estrictamente humano, porque el hombre es fin en sí mismo y valor supremo. La moral está implantada en la razón de todo ser personal y le indica el camino para no autodestruirse. Por eso el que obedece a la ley moral no obedece a nadie más que a sí mismo, y obedeciéndose a sí mismo se libera de lo inhumano, alcanza la mayoría de edad propia del hombre que se gobierna a sí mismo.

El humanismo ilustrado y tecnológico dejó una amplia y profunda huella en el pensamiento contemporáneo. Así, por ejemplo, el humanismo ateo va más allá de la autonomía de lo humano para proponer la eliminación a Dios: solo así se logrará afirmar el verdadero ser del hombre.²¹ Toda religión, particularmente la cristiana, sería contraria al verdadero humanismo; una alienación del hombre que proyecta en Dios su propia esencia “divina”. Para Feuerbach, la promoción de lo humano se hace posible desenmascarando la falsa idea de Dios, una creación humana proyectada para personificar los deseos de perfección del hombre mismo. El humanismo se confunde con lo divino; o mejor dicho, lo divino es absorbido por lo humano. Dios acabará siendo sólo una imagen del hombre. Sin embargo, el individuo vive en la finitud, indefenso ante el poder de la naturaleza y de la sociedad. El individuo no es divino, pero puede aspirar a serlo renunciando a su propia individualidad: no es que el hombre concreto y aislado devenga Dios sino que es la especie humana, la Humanidad en su abstracción, la que deviene divina. Sólo absorbido en la sociedad alcanza el hombre su verdadera naturaleza: inmortal y racional.²² La verdadera naturaleza humana no se encuentra realizada en cada individuo, sino en la colectividad: ella es inteligente, libre, poderosa, pero no el individuo humano, sometido a la finitud. Marx asumió la crítica de Feuerbach a la religión insertándola en su propia concepción «humanista». La idea del hombre como constructor de sí mismo se encuentra reforzada por la idea del trabajo: el *homo faber*, es constructor de sí mismo y del entorno social.

Para Nietzsche, el hombre debe despojarse de toda servidumbre con respecto a Dios para llegar a ser realmente él mismo. El cristianismo se convierte en objeto de su crítica despiadada por ser el responsable del despojamiento del carácter divino del hombre. El verdadero humanismo pasa por la muerte de Dios dejando un vacío que requiere ser rellenado por el Super-hombre reves-

²⁰ Cfr. H. JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid 2000, pp. 255-277.

²¹ Sobre las raíces del humanismo ateo, cfr. J.A. GARCÍA CUADRADO, *Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo*, «Espíritu», 65 (2016), pp. 407-432.

²² Cfr. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 1998, p. 66; pp. 226-227.

tido de caracteres divinos. Pero aquí no se trata de la humanidad abstracta que deviene divina, sino que los hombres superiores devienen dioses. El hombre superior es quien debe dirigir ahora el destino de la humanidad, creando nuevos valores que sustituyan a la vieja moral de esclavos. El rechazo de Nietzsche a todo igualitarismo es proverbial, y casa mal con la igualdad radical que el cristianismo vino a recordar; pero también con el ideal democrático de las sociedades occidentales. Se anuncia así el desenlace de este humanismo: los más débiles deben ser eliminados en pos del Super-hombre que se situará más allá del bien y del mal.²³

Por su parte, Sartre en *L'existencialisme est un humanisme* (1946) afirma que el ser humano es una existencia que se va esencializando con su obrar libre pero sin una naturaleza previa determinada. Frente al humanismo cristiano, Sartre afirma al hombre mediante la negación de Dios, negando previamente la naturaleza humana.²⁴ La existencia humana es un proyecto siempre inacabado: no somos algo ya hecho, como el resto de los seres naturales en donde todo está ya proyectado y diseñado. La negación de la naturaleza humana es la condición de posibilidad del desarrollo del propio proyecto existencial; y para ello es preciso negar también a Dios, autor de la naturaleza. El humanismo sartriano se propone la recuperación de la existencia individual (frente a la abstracción idealista) que se traduce en una exaltación de la libertad individual frente al determinismo.

Paralelamente al humanismo ilustrado y tecnológico surgen desde la ciencia serias dudas acerca del carácter especial del ser humano, como centro del universo y dueño de su destino. Freud lo denunciaba de manera provocadora con estas palabras:

«En el transcurso de los siglos ha infligido la ciencia al ingenuo egoísmo de la Humanidad dos grandes mortificaciones. La primera fue cuando mostró que la Tierra, lejos de ser el centro del universo, no constituía sino una parte insignificante del sistema cósmico, cuya magnitud apenas podemos representarnos. Este primer descubrimiento se enlaza para nosotros al nombre de Copérnico, aunque la ciencia alejandrina anunció ya antes algo muy semejante. La segunda mortificación fue infligida a la Humanidad por la investigación biológica, la cual ha reducido a su más mínima expresión las pretensiones del hombre a un puesto privilegiado en el orden de la creación, estableciendo su ascendencia zoológica y demostrando la indestructibilidad de su naturaleza animal. Esta última transmutación de valores ha sido llevada a cabo en nuestros días bajo la influencia de los trabajos de Charles Darwin, Wallace y sus predecesores, y a pesar de la encarnizada oposición de la opinión contemporá-

²³ Precisamente este rasgo «aristocrático» del «Super-hombre» parece separar a Nietzsche del movimiento transhumanista, aunque es fácil advertir las coincidencias entre sus posturas. Cfr. Y. TUNCEL, *Nietzsche*, en R. RANISCH-S.L. SORGNER (eds.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Peter Lang, New York 2014, pp. 83-99.

²⁴ Cfr. J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1989, pp. 16-26.

nea. Pero todavía espera a la megalomanía humana una tercera y más grave mortificación cuando la investigación psicológica moderna consiga totalmente su propósito de demostrar al yo que ni siquiera es dueño y señor en su propia casa, sino que se halla reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica». ²⁵

Especialmente las tesis evolucionistas testifican que en su origen el hombre está sometido a las leyes de la evolución (adaptación al medio, selección natural) a pesar de que la filosofía humanista adopta algunas ideas darwinistas, como sucedió por ejemplo con la idea de selección natural trasformada en “lucha de clases” en la filosofía marxista. ²⁶ El humanismo ilustrado y científico está amenazado, y es en el siglo xx donde se hará explícita la crisis al reconsiderarse el papel de la técnica en relación al mundo natural.

3. LA CARTA SOBRE EL HUMANISMO DE HEIDEGGER

Heidegger se propone revisar la noción de humanismo con una crítica a la Modernidad abandonando los conceptos metafísicos clásicos y comprender el hombre como vida que puede alienarse o ganarse en el tiempo. Se trata de construir un nuevo saber a partir de la existencia singular atendiendo al verdadero ser de las cosas, renunciando al dominio técnico sobre ellas. Para Heidegger la metafísica moderna se define por ser la justificación de la época de la técnica: el ente es interpretado de tal modo que es susceptible de ser manipulado técnicamente. El ser se ha reducido a lo lógicamente verdadero y controlable: la razón al “objetivizar” el ser le impone sus propias leyes, lo «domina». En otras palabras, el *logos* ha “ontificado” el ser: pero ontificar el ser es transformarlo en un “ente”, lo que equivale a perderlo en cuanto ser.

Para el filósofo alemán, cada civilización se apoya en una determinada metafísica aunque la interpretación del ente que subyace en ella permanezca inexpresada. En función de tal comprensión se orienta la existencia histórica del hombre. La historia radica en los diferentes modos en los que el ser ha sido interpretado: cada uno de ellos constituye la base de un mundo histórico en el que los entes tienen el sentido que le es propio en esa época. Frente a la reducción del ser a objeto, la propuesta heideggeriana se mueve en la línea de recuperación de “la verdad del ser”, es decir, una verdad que no se deja reducir a la lógica, ni manipular técnicamente. En definitiva, Heidegger denuncia el antropologismo del ser. Propone que el hombre sea sólo “el pastor del ser” y no su dueño.

²⁵ S. FREUD, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid 2007, p. 326.

²⁶ Cfr. Y. CHRISTEN, *Le Grand Affrontement. Marx et Darwin*, Albin Michel, Paris 1981; P. TORT, *Darwin, eslabón perdido y encontrado del materialismo de Marx*, «Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia», 56/1 (2004), pp. 209-218.

A la pregunta de ¿cómo volver a dar sentido a la palabra “humanismo”?, Heidegger responde de manera provocadora: «Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra “humanismo”. Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos estos títulos?». ²⁷ De esta manera se evidencia la crisis de la noción de humanismo junto a la de “metafísica” concebida como justificación racional del dominio técnico del mundo. ²⁸

Heidegger apuesta por desencializar la existencia humana dejando atrás el antropocentrismo y subjetivismo de los valores. En consecuencia, el humanismo debe ser superado desde el momento en que se basa en una interpretación ya establecida del ente; de ahí la sospecha de que tras la afirmación del humanismo como “valor” se halle una postura “metafísica” previa no justificada, reduciendo el ser a la medida e intereses humanos:

«[...] una vez que al designar a algo como «valor» se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. Todo valorar es una subjetivización, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer». ²⁹

A pesar de todo, Heidegger se defiende de la crítica de anti-humanismo: la superación del humanismo no implica la defensa de lo inhumano, sino la recuperación de su verdadero sentido. Heidegger apuesta por un retorno al saber *esencial* del hombre, al saber radical, previo a la distinción sujeto-objeto: desde el contacto con la verdad del ser, único ámbito donde es posible fundar un humanismo que atienda a la auténtica *humanitas* del *homo*. La verdadera esencia del hombre no consiste en ser dueño del ser sino ser su guardián, “pastor” y “vecino”: esto es lo que dignifica al hombre y constituye el más alto humanismo. ³⁰ La crítica a la Ilustración tecnológica de Heidegger alcanzará también al núcleo de la noción de humanismo dejando malherido este ilustre concepto. Sloterdijk le dará el golpe de gracia.

4. PETER SLOTERDIJK Y LAS NORMAS PARA EL PARQUE HUMANO

Con Peter Sloterdijk se evidencia la conexión entre la muerte del humanismo y el nacimiento del ideal Posthumanista. Sloterdijk se rebela contra la “filoso-

²⁷ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid 2000, p. 15.

²⁸ *Ibidem*, pp. 23-24.

²⁹ *Ibidem*, pp. 66-67.

³⁰ *Ibidem*, p. 57. Sin embargo, es posible advertir en el fondo de la propuesta heideggeriana un anti-humanismo nihilista. Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, *La posibilidad del humanismo (después de Heidegger)*, «Anuario filosófico», 41 (2008), pp. 305-339.

fía oficial” alemana a propósito del debate sobre el “humanismo nacional”. A diferencia de otros intelectuales que exculpan al pueblo alemán de las atrocidades del régimen nazi, Sloterdijk habla de una culpa colectiva, pues la mayor parte del pueblo alemán aprobó tácitamente el estado hitleriano: ¿cómo fue posible esto?

En su polémica conferencia «Normas para el parque humano» (1999) Sloterdijk describe el humanismo como una comunicación de valores comunes que engendra amistades en una sociedad mediante la palabra escrita.³¹ Esta descripción aparentemente ingenua está preñada de una fuerte crítica. Los cenáculos intelectuales alemanes ejercieron en el humanismo nacional un monopolio del pensar, de manera similar al monopolio de los que en la antigüedad sabían leer y dirigían la vida social y política del momento.³² Los humanismos nacionales son en realidad justificaciones ideológicas de sistemas totalitarios y racistas. En el fondo, todo humanismo se propone a sí mismo como la única fuerza capaz de combatir la animalidad presente en el hombre, la tendencia innata al asilvestramiento y a la deshumanización.³³ El humanismo se ofrece como un principio de “domesticación” de la irracionalidad latente en el hombre; lo que Sloterdijk denuncia es el “interés” de esa domesticación por parte de las élites intelectuales:

«El tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa. [...] Forma parte del credo del humanismo el convencimiento de que los hombres son «animales sometidos a influencia», y que es por ello indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos. La etiqueta «humanismo» nos recuerda –en su falsa candidez– la perpetua batalla por el hombre que se viene librando en forma de una lucha entre tendencias embrutecedoras y amansadoras».³⁴

En este contexto Sloterdijk reconoce que la *Carta sobre el humanismo* anuncia ya la caída del humanismo y el nacimiento del transhumanismo y posthumanismo.³⁵

«En este escrito que formalmente pretendía ser una carta, Heidegger pone al descubierto las condiciones de posibilidad del humanismo europeo y le formula preguntas que le sobrepasan, abriendo con ello un nuevo espacio de pensamiento trans-huma-

³¹ «Lo que constituye la esencia y función del humanismo [...] es [la] telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito» (P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Siruela, Madrid 2003, p. 19).

³² Cfr. P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, cit., pp. 23-24.

³³ Cfr. *ibidem*, pp. 31-32.

³⁴ *Ibidem*, pp. 32-33.

³⁵ Sin embargo, Sloterdijk se muestra crítico con Heidegger por su rechazo a la modernidad tecnológica. Cfr. C. CORDUA, *Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile 2008.

nístico o post-humanístico dentro del cual se ha movido desde entonces una parte esencial de la reflexión filosófica acerca del hombre». ³⁶

La crítica de Sloterdijk al humanismo nacional se hace extensiva a todo humanismo. Con Heidegger, se cuestiona la pertinencia de mantener el término humanista y propone abandonarlo porque los «sistemas de autoexaltación metafísica» han sido el origen de las verdaderas catástrofes del siglo xx: «¿Para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autosobreelevación y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema?». ³⁷ Aunque la propuesta heideggeriana parece demasiado ideal deja en pie la pregunta fundamental:

«¿Qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre? ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente? ¿Qué amansará al ser humano, si, después de todos los experimentos que se han hecho con la educación del género humano, sigue siendo incierto a quién o a qué educa para qué el educador?». ³⁸

Sloterdijk trata de explicar cómo se han producido los procesos de amansamiento mediante algunos relatos. El primero se refiere a la hominización: el hombre es un ser fracasado en su ser animal: ha nacido prematuramente, indeterminado con respecto al ambiente, necesitado de la educación para sobrevivir. El segundo relato se centra en la historia social que arranca con la domesticación de los animales, su adiestramiento y cría. ³⁹ La transformación de la especulación en poder («saber es poder»), el dominio de la naturaleza adquiere el carácter de trabajo. La humanización (construcción de casas) lleva consigo también qué deben ser los hombres que habitan ese mundo: un hombre tranquilo, hogareño, domesticado, ese es el ideal del humanismo. ⁴⁰

Sloterdijk critica que los hombres se hayan autosometido a la domesticación, y hayan puesto en marcha sobre sí mismos un proceso de selección y cría orientado a la docilidad del animal doméstico.

«[Los hombres] Se han autosometido a la domesticación, y han puesto en marcha sobre sí mismos un proceso de selección y cría orientado a la docilidad del animal

³⁶ P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, cit., pp. 38-39.

³⁷ P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, cit., p. 40. «El humanismo tiene necesariamente que ofrecerse como cómplice natural de todas las atrocidades habidas y por haber que se cometen apelando al bienestar del hombre» (*ibidem*, pp. 50-51).

³⁸ P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, cit., p. 52.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 58.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 62-62.

doméstico. De esta suposición nace la peculiar crítica de Zaratustra al humanismo, articulada como el rechazo de la falsa orla de candidez de la que se rodea el buen hombre moderno. Efectivamente, no sería cándido que los hombres criasen hombres para la candidez». ⁴¹

La crítica más severa de Sloterdijk se dirige hacia los que han tomado para sí el monopolio de la cría y domesticación del hombre: el estado clerical y los académicos. ⁴²

¿Qué camino seguir una vez que el humanismo ha sido desenmascarado? Siguiendo a Nietzsche, el polémico filósofo alemán presenta una alternativa a los programas de domesticación sustituyéndolos por proyectos futuros de la crianza del superhombre. ⁴³ El humanismo no sólo se ha sostenido mediante procesos culturales vinculados a la lectura, sino de manera más dramática por la selección en la cría. La humanidad se divide entonces entre dominadores y dominados. ⁴⁴ Se trata, en definitiva, de una domesticación al servicio del poder que actúa de manera selectiva sobre los individuos. Como Zaratustra denuncia, la mayoría de los hombres prefieren ser amados que amar, esto es, ser “objeto” (pasivo) de amor, que agente activo. El hombre abdica de su papel protagonista para dejarse domesticar por los demás. Sin embargo, poco a poco el hombre pasa a desempeñar un papel activo: pasa de ser “objeto” de domesticación y selección a sujeto activo. ⁴⁵ Y este paso, lejos de asumirse con una actitud orgullosa se presenta como una tarea bastante enojosa. ⁴⁶

En todo caso, Sloterdijk apuesta por la «democratización» de los mecanismos de «domesticación» del hombre mediante la elaboración de un código de antropotécnicas. Ese código recogería las normas a seguir para aplicar adecuadamente la técnica en la mejora de la especie humana, mediante la selección y cría de los mejores ejemplares de la especie. En definitiva, mediante ese código se podrá dirigir el proceso evolutivo del ser humano hacia su mejora: si al individuo le repugna tomar medidas “selectivas” puede descargar su responsabilidad en el anonimato de la colectividad; esto es, renunciar voluntariamente a la propia conciencia individual en bien de la humanidad.

Sloterdijk propone una doble vía para la democratización de la cría: la vía pragmática (elección de los criadores por un determinado tiempo) o la vía de los expertos en la cría y selección.

«La tarea de este super-humanista no sería otra que la planificación de propiedades en una élite que habría que criar expresamente por el bien de todos. No hay que olvidar que también para Platón el dios es el único e indiscutible guardián y criador originario de los hombres. Pero como ahora, [...] los dioses se han retirado dejando en manos del hombre la preocupación de custodiarse a sí mismo, el sabio queda como

⁴¹ Cfr. *ibidem*, pp. 63-64.

⁴² P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, cit., p. 64.

⁴³ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 69.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 70.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 70-71.

el más digno guardián y criador, pues él es quien tiene más vivo el recuerdo de las celestes visiones de lo mejor». ⁴⁷

El discurso de Sloterdijk lleva a sus últimas consecuencias los inevitables efectos de una ética donde ya «los dioses se han retirado». Sin Dios, es el sabio-tecnócrata el encargado de dirigir el proceso de mejora evolutiva. De la deseable democratización de la cría llegamos a una «aristocracia» que guiará los pasos de la humanidad. La propuesta de Sloterdijk no deja de suscitar la sospecha de que su aplicación será todavía mucho más dramática que el humanismo que critica. ⁴⁸ Aunque el Trans- y Post-humanismo son anteriores en el tiempo, Sloterdijk se presenta como un válido interlocutor filosófico en el mundo académico. ⁴⁹

5. TRANSHUMANISMO Y POST-HUMANISMO

Transhumanismo y Posthumanismo son dos términos a veces intercambiables, pero no hay unanimidad sobre las conexiones y diferencias entre ambos. Para algunos son dos movimientos independientes, con metas y orígenes distintos, aunque con bases antropológicas análogas. ⁵⁰ El Transhumanismo está ligado a una perspectiva evolucionista, con una visión optimista de la ciencia y de la técnica, heredera del humanismo ilustrado y del pragmatismo. ⁵¹ El Posthumanismo cuenta con unas fuentes más heterogéneas y diversificadas; el término parece un paraguas para albergar ideas que connotan la crisis del humanismo. ⁵²

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 83-84.

⁴⁸ La propuesta de Sloterdijk puede ser también interpretada como «hiperhumanismo exarcebado», puesto que pretende «haber expulsado al humanismo por la puerta de la informática y de la tecnología genética para permitir su reingreso por la ventana de la *autorreferencialidad ilimitada*» (F. DUQUE, *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid 2002, p. 146).

⁴⁹ Cfr. A. VASQUEZ ROCCA, *Sloterdijk, Habermas y Heidegger; Humanismo, Posthumanismo y debate en torno al Parque Humano*, «Eikasia. Revista de Filosofía», 4/26 (julio 2009), <http://www.revistadefilosofia.org>; C. A. MÉNDEZ SANDOVAL, *Peter Sloterdijk: pensar al hombre en una época posthumanista*, «Revista Guillermo de Ockham», 11/2 (2013), pp. 173-185.

⁵⁰ Cfr. S.L. SORGNER, *Pedigrees*, en R. RANISCH-S.L. SORGNER (eds.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, en *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Peter Lang, New York, 2014, pp. 29-47.

⁵¹ N. BOSTROM, *A History of Transhumanist Thought*, «Journal of Evolution and Technology», 14 (2005), pp. 1-25; J. HUGHES, *Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism*, «Journal of Medicine and Philosophy», 35 (2010), pp. 622-640.

⁵² «Posthumanism is associated with postmodern and continental philosophy, science and technology studies, cultural studies, literary theory and criticism, poststructuralism, feminism, critical theory and postcolonial Studies. In these contexts “posthumanism” serves as an umbrella term for ideas that explain, promote or deal with the crisis of huma-

El ideal transhumanista no se propone directamente la mejora de las condiciones de vida de los singulares sino de la especie.⁵³ Mientras que la curación de seres humanos se halla en la línea del humanismo hipocrático, el transhumanismo se propone el *mejoramiento* (*improvement*), *potenciación* (*enhancement*) y *superación* (*overcom-ing*) de las *condiciones humanas* y de la *naturaleza*. De este modo se prevé la mejora en las capacidades sensitivas, aumento de la cantidad de memoria y aceleración de los procesos de razonamiento, así como la reducción en el número de horas de sueño necesarias y la fabricación de cerebros artificiales con capacidad de inteligencia natural. En este contexto, las cualidades biológicas se perciben como *límites* que sería deseable superar.⁵⁴ Y es aquí donde el transhumanismo conecta con el ideal posthumanista: abandonar los límites de la naturaleza humana para abrir paso a la aparición de una nueva especie (híbrido de biología y tecnología): el «post-humano».

El Posthumanismo tiene como objetivo el advenimiento de una nueva especie posthumana integrada por individuos radicalmente nuevos con relación a la humanidad actual. Los seres humanos moderadamente potenciados, cuyas habilidades intermedias entre las de la gente de hoy y los del futuro, pueden ser llamados *humanos*, *transhumanos* o *de transición humana* (*transitorial humans*). El transhumano tendrá unas capacidades físicas, intelectuales y psicológicas mejores que las de un ser humano normal, pero todavía no habrá alcanzado la realización del posthumano que será un ser (híbrido de artificial y biológico) con una esperanza de vida superior a 500 años, sus capacidades cognitivas duplicarán las capacidades de un ser humano actual, tendrá el control de todos los estímulos sensoriales y no sufrirá a nivel psicológico. El posthumano podrá gozar de una vida más larga sin deteriorarse, con mayores capacidades intelectuales, un cuerpo fabricado a medida del que podrán hacerse copias y sobre el que ejercerá un control emocional total. También el ideal de inmortalidad se encuentra en el horizonte del proyecto posthumanista.⁵⁵

En definitiva, el Transhumanismo se inscribe en la tradición del humanismo

nism» (R. RANISCH-S.L. SORGNER, *Introducing Post- and Transhumanism*, en R. RANISCH-S.L. SORGNER (eds.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, cit., p. 14.

⁵³ «La especie humana puede, si lo desea, trascenderse – no sólo esporádicamente, un individuo aquí de una manera, otro allí de otra forma – sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Quizás Transhumanismo pueda servir: el hombre sigue siendo hombre pero trascendiéndose, a través de la realización de las nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana» (J. HUXLEY, «Transhumanism», en *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957, pp. 13-17).

⁵⁴ S. YOUNG, *Designer evolution: A transhumanist manifesto*, Prometheus Book, New York 2006, p. 15.

⁵⁵ Cfr. S. DICKEL-A. FREWER, *Life Extension Eternal Debates on Immortality*, en R. RANISCH-S.L. SORGNER (eds.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, cit., pp. 119-131.

ilustrado, pues desea la promoción del ser humano gracias a una racionalidad técnica al servicio de su libertad autónoma. El Transhumanismo presenta también un fuerte compromiso moral;⁵⁶ llega a convertirse en una ética del progreso, cuya obligatoriedad sustituye la necesidad que tienen los procesos selectivos de la naturaleza.⁵⁷ El Posthumanismo, por su parte, conecta con el ideal ilustrado del hombre como “creador de sí mismo”; pero en ese ideal se fragua ya el final del humanismo pues la naturaleza humana se presenta como intrínsecamente imperfecta, una especie que debe ser abandonada en pos de la nueva especie. Y en este sentido el Posthumanismo es una nueva versión del antihumanismo, una crítica a todo humanismo.⁵⁸

6. EL HUMANISMO HA MUERTO. ¡VIVA EL HUMANISMO!

La literatura crítica sobre el Trans- y Post-humanismo se ha disparado exponencialmente durante la última década, no sólo a través de revistas especializadas sino también mediante las redes sociales. Desde el punto de vista filosófico, las principales críticas han llegado de pensadores como Fukuyama⁵⁹ o Habermas⁶⁰ que denuncian la ruptura de la simetría en las relaciones humanas, porque parece inevitable la prevalencia de la voluntad arbitraria de los más fuertes. Al querer alterar la esencia de lo humano se introduce un elemento de asimetría social que afecta a los fundamentos de las sociedades democráticas. No quedaría garantizada la igualdad de todos los humanos y se presenta muy real la amenaza de un nuevo “dominio del hombre sobre el hombre”. Este argumento muestra tan sólo una parte del problema, pues no alcanza, a mi juicio, las cuestiones de fondo ligadas a las contradicciones subyacentes al humanismo ilustrado.

Por el contrario, el filósofo inglés John Gray desmonta cuidadosamente los fundamentos del humanismo ilustrado. Para él, la idea de progreso se ha

⁵⁶ Cfr. N. BOSTROM, *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*, «Journal of Value Inquiry», 37/4 (2003), pp. 493-506.

⁵⁷ Es interesante constatar el paso del liberalismo al totalitarismo del proyecto Transhumanista. Se pasa de promover el derecho de los padres de conseguir *los mejores hijos* (incluso mediante la eugenesia) a implantar el deber moral de los padres a conseguir *el mejor hijo posible*, ya sea mediante la eugenesia negativa (eliminación de los bebés defectuosos), *selección de los hijos sanos* a través del diagnóstico genético preimplantacional y la eugenesia positiva.

⁵⁸ N. BADMINGTON, *Introduction: Approaching Posthumanism*, cit., p. 9.

⁵⁹ F. FUKUYAMA, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona 2002, pp. 342-344.

⁶⁰ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2002. Una crítica desde la filosofía del derecho puede encontrarse en J. BALLESTEROS-E. FERNÁNDEZ (Coord.), *Biotecnología y posthumanismo*, Aranzadi, Pamplona 2007. Un debate abierto al gran público se encuentra en A. CORTINA-M.A. SERRA, *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2015.

convertido «en un mecanismo de autoengaño que solo sirve para impedir la percepción de los males que han acompañado al crecimiento del conocimiento». ⁶¹ De esta manera se muestra escéptico en el poder de la técnica para producir un mundo mejor, pues en realidad no sabemos cómo debería ser ese mundo. ⁶² En realidad, el progreso científico no advierte que el poder de la ciencia se halla subordinado a fines elegidos por el hombre, como por ejemplo, el amor a la verdad. ⁶³ Con estos presupuestos, el proyecto de producir un posthumano no aparece especialmente atractivo, ⁶⁴ principalmente porque ignoramos lo que somos y lo que deberíamos ser ⁶⁵. En palabras de Gray, «el futuro posthumano no será el momento en el que la humanidad asuma el control de su propio porvenir, sino otro giro a ciegas más con la historia humana». ⁶⁶

Gray denuncia que el humanismo ilustrado tropiece repetidamente en su propia contradicción al oscilar entre saberse un producto de una evolución ciega sin renunciar a la ilusión/esperanza de ser dueños de nuestro destino: «La idea de que la humanidad se haga cargo de su destino sólo tiene sentido si atribuimos conciencia e intención a la especie; pero Darwin descubrió que la verdad es que las especies son sólo corrientes en el fluido de los genes. Pensar que la humanidad puede modelar su propio futuro es presuponer que los humanos hemos sido eximidos de esa verdad». ⁶⁷ Conocer nuestra propia determinación nos hace conscientes de qué somos, pero esa conciencia no nos hace libres. ⁶⁸

Para Gray el humanismo liberal toma «el menos afortunado de los mitos cristianos» [la exclusividad del ser humano en el mundo natural] despojándolo del contenido trascendente que le daba sentido. ⁶⁹ Así pues, el filósofo inglés reconoce la deuda del humanismo ilustrado con el cristianismo, aun-

⁶¹ J. GRAY, *Contra el progreso y otras ilusiones*, Paidós, Barcelona 2006, p. 15.

⁶² «No hay poder en el mundo capaz de garantizar que la tecnología se use únicamente con fines benéficos. Esto se debe, en parte, a que no podemos ponernos de acuerdo en cuáles son tales fines» (*ibidem*, p. 29). «El progreso técnico deja un único problema sin resolver: la debilidad de la naturaleza humana. Por desgracia es un problema sin solución». J. GRAY, *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Paidós, Barcelona 2003, p. 24.

⁶³ «La ciencia puede hacer avanzar el saber humano; lo que no puede es hacer que la humanidad sienta aprecio por la verdad» (J. GRAY, *Perros de paja*, cit., p. 105).

⁶⁴ «Si rediseñamos la naturaleza para adaptarla a los deseos humanos, nos arriesgamos a convertirla en un espejo de nuestras propias patologías» (J. GRAY, *Contra el progreso y otras ilusiones*, cit., p. 29). «[Se] reproducirán sin duda, algunos de los peores rasgos de la más impenitente humanidad» (*ibidem*, p. 38).

⁶⁵ «Los seres humanos se conocen demasiado poco para ser capaces de fabricar una versión superior a sí mismos» (J. GRAY, *El alma de las marionetas. Un breve estudio sobre la libertad del ser humano*, Sextopiso, Madrid 2015, p. 42).

⁶⁶ J. GRAY, *Contra el progreso y otras ilusiones*, cit., p. 40.

⁶⁷ J. GRAY, *Perros de paja*, cit., p. 17. Cfr. J. GRAY, *El alma de las marionetas*, cit., p. 17.

⁶⁸ J. GRAY, *Contra el progreso y otras ilusiones*, cit., p. 16.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, p. 57.

que sostenga el error de ambos. «Los humanistas laicos adoptan el punto de vista antropocéntrico del cristianismo, pero, al mismo tiempo, abandonan el sistema teísta de creencias del que surgió dicho punto de vista y sin el cual carece de sentido». ⁷⁰ El resultado de esa pérdida de lo trascendente no ha sido especialmente positivo: «El humanismo liberal es, por sí mismo y de manera muy obvia, una religión, una mala réplica de la fe cristiana, sensiblemente más irracional que el original y, en los últimos tiempos, más dañina». ⁷¹

Gray liquida todo humanismo (ilustrado o cristiano): se trata de una ilusión muy dañina. La libertad humana, que nos hacía distintos y superiores, es el mayor de los autoengaños ideados por el hombre. ⁷² El hombre no pasa de ser una marioneta (o mejor, una «super-marioneta» consciente), pero sin sentido, pues nadie – ni él mismo – maneja los hilos de su aparente libertad. ⁷³ La deriva nihilista de la muerte del humanismo parece inevitable. Pero ¿es esta la única salida?

La crítica de Gray puede servir para firmar el acta de defunción del humanismo ilustrado. El hombre autónomo y emancipado de la naturaleza en virtud de su racionalidad técnica, acaba por sucumbir a ella. Aceptando la teoría evolucionista se obtiene una imagen compleja de la identidad humana: ¿es un ser realmente libre o un mero producto de leyes naturales? En consecuencia, ¿el progreso de la especie es el fin al que se deben subordinar los individuos concretos?; si la dinámica evolutiva sigue el esquema de la selección natural ¿no será introducir una peligrosa distinción entre los «mejores» dotados y los más débiles, que pone en jaque el principio de igualdad democrática?

Por otro lado, el concepto de mejora (ligada a la idea ilustrada de progreso) resulta problemático, ya que todo mejoramiento se dice con respecto a algo que se considera ideal o normativo. Si se deja de lado el concepto de naturaleza humana nos vemos privados de criterios para decidir sobre qué es mejorar. ⁷⁴ Por ejemplo, el transhumano podrá vencer el olvido pues la memoria lo retendrá todo. Sabemos que la memoria humana necesita olvidar la información; de hecho el pantamnésico es un enfermo encerrado en su pasado. ¿Sería una mejora que ningún ser humano olvidara nada? El transhumano podrá tener una agudeza visual de un halcón, la fuerza de un león, la memoria de un elefante, pero no está tan claro que todo eso le haga mejor: ¿qué nos hace mejores? ¿Las virtudes sociales como la solidaridad? En realidad, ¿es mejor ser solidarios y caritativos o individualistas y despiadados? ¿Qué significa ser mejor? ¿Quién lo determina y con respecto a qué?

⁷⁰ *Ibidem*, p. 87.

⁷¹ *Ibidem*, p. 51.

⁷² J. GRAY, *Perros de paja*, cit., p. 102.

⁷³ Cfr. J. GRAY, *El alma de las marionetas*, cit., pp. 111-116.

⁷⁴ Cfr. C. CAÑÓN LOYES, *Algunas cuestiones sobre el concepto de mejora*, «Pensamiento», 71 (2015), pp. 1347-1360.

Además, el ideal Posthumanista aparece como una utopía en aras de la cual debemos sacrificar al individuo presente. El siglo xx ha sido escenario de este tipo de utopías que han marcado un periodo oscuro de la historia de la humanidad. Pero además, la utopía aparece como “un lugar de ninguna parte” cuando intenta resolver cuestiones que no responden a las del hombre real. El deseo de inmortalidad está presente en todo hombre, pero ¿desearía todo hombre vivir para siempre si ya no hay un motivo para seguir viviendo? El Trashumanismo se esfuerza por alargar la vida en unas condiciones de calidad óptimas, pero lo que no afronta es el problema del sentido de la vida: ¿para qué vivir? La realidad es que el índice de suicidios en los países avanzados manifiesta que el problema es dotar sentido a la vida y no alargarla hasta el infinito.

Todo lo anterior hace sospechar que los verdaderos problemas de la humanidad no son de índole técnica, sino antropológica y moral. Por ejemplo, la mayor parte de sufrimientos humanos actuales están causados por los conflictos bélicos y las condiciones materiales de retraso. Las guerras y las desigualdades son cuestiones éticas, no técnicas. Ciertamente, el Transhumanismo es consciente de que la tecnología requiere un cierto control ético para que no degenera en un antihumanismo;⁷⁵ pero entonces sería lícito preguntarse por el tipo de ética que guía sus pasos, y en última instancia por la concepción del hombre que subyace en sus propuestas. El Transhumanismo parece dar por buena de manera acrítica una *ética utilitarista* que no se interroga acerca del sentido último de la vida, ni por el verdadero bien del hombre. Por otro lado, para liberar al individuo de la pesada carga moral de asumir la guía de selección y cría de la especie humana se propone implantar unos códigos antropotécnicos. De esta manera el sujeto puede abdicar de su responsabilidad personal; se convertirá así en una agente anónimo que favorecerá el éxito adaptativo de la especie humana. Pero abdicar de la propia racionalidad y responsabilidad moral es llevar hasta sus últimas consecuencias el proceso de deshumanización, y no por ello dejará de ser menos responsable. En última instancia, la renuncia a la responsabilidad ética personal nos hace recaer en procesos evolutivos anónimos.

En conclusión, la rápida difusión de las tesis posthumanistas hace pensar que su éxito se debe principalmente al debilitamiento y crisis del concepto de humanismo. Quizás sea preciso repensar el humanismo fuera de los presupuestos de la Ilustración. La “autoexaltación” del hombre se presenta como causante de las catástrofes del siglo xx; ¿no se deberá más bien a la “auto-referencialidad” y “autocreación” del humanismo ilustrado? Si es el hombre mismo el que se dota de valor se abre la puerta a complejas dicotomías entre naturaleza y libertad; individualismo y totalitarismo; tecnología y ecología;

⁷⁵ N. BOSTROM, *World Transhuman Association, en The Transhumanist Declaration, 2002.*

leyes necesarias y ética. Sin embargo, si somos capaces de repensar al hombre desde “el Otro” que me dota de valor estaríamos en condiciones de recuperar la verdadera esencia del humanismo, donde el hombre ocupe su auténtico lugar en el mundo natural: es posible que así pueda encontrar la verdadera promoción de su humanidad.⁷⁶

ABSTRACT: The advent of post-Humanism coincides with the crisis of Humanism (the human being is a privileged entity in the material world). How did this crisis come about? This paper presents the Christian origins of Humanism until its transformation into the Enlightened Humanism. The crisis of Humanism brought by Heidegger and consummated by Sloterdijk and post-Humanist supposes, actually, the ideal of Enlightened Humanism, strongly criticized, for example, by Gray. At this crossroads the alternatives are the death of Humanism (nihilism) or the overcoming of the Enlightened model in search of a new humanism.

KEYWORDS: Humanism, Gray, Heidegger, Post-Humanism, Sloterdijk.

⁷⁶ Salir del marco autorreferencial del humanismo es el intento de E. LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 1974.