

Transhumanismo, posthumanismo, Antropoceno: notas sobre la humanidad vertiginosa

Manuel Arias Maldonado
marias@uma.es

En el curso de las perturbadoras reflexiones sobre el origen de la moralidad contenidas en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escribe:

aún hoy son todavía en un determinado sentido estúpidas todas las acciones, pues el grado supremo de inteligencia humana que ahora puede alcanzarse será también rebasado a buen seguro: y entonces, al echar una mirada retrospectiva, todos nuestros actos y juicios aparecerán tan limitados y precipitados como limitados y precipitados se nos antojan ahora los actos y juicios de los pueblos salvajes y atrasados.¹

El filósofo alemán nos habla aquí de una moralidad que, al estar circunscrita históricamente, es por definición provisional: sabemos hoy lo que creíamos ayer, pero no lo que creeremos mañana. Pero se diría que Nietzsche también está anticipando, aun de manera indirecta, el punto de vista del transhumanismo. Ya que si nos situamos en el futuro, nuestra temerosa reacción ante las posibilidades ofrecidas por el transhumanismo estarían revelando un juicio «limitado y precipitado». ¿Acaso no evaluamos con arreglo a los parámetros morales contemporáneos una propuesta de vanguardia, que dice traernos noticias del porvenir? Nos conduciríamos como un «pueblo salvaje y atrasado» que todavía está lejos de poseer el grado supremo de inteligencia que el transhumanista promete. Hablar de pacto fáustico y del peligro de la eugenesia, como hace Paula Sibilia en su reflexión sobre «el hombre postorgánico» equivaldría entonces a emplear un lenguaje inapropiado;² por más que sea aquel que tenemos a mano.

1. Friedrich NIETZSCHE: *Humano, demasiado humano*, vol. 1, Madrid, Akal, 1996, p. 95.
2. Paula SIBILIA: *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Ahora bien: ¿qué será de la promesa transhumanista si no hay un futuro donde realizarla? En un planeta inhabitable, no habría lugar para evolución moral alguna; nadie podría echar una mirada retrospectiva sobre las viejas equivocaciones. Este horizonte no es disparatado en un planeta cuyo sistema climático ha sido fatalmente alterado; climatólogos y expertos en el sistema terrestre llevan dibujándolo desde hace años. Puede así decirse que la idea del mejoramiento humano ha llegado cuando la amenaza de la desestabilización planetaria nos autoriza a hablar de un potencial *empeoramiento* humano. He aquí otra acepción para el posthumanismo que con cierta frecuencia se asocia al concepto de *transhumanismo*: no la superación del humanismo, sino la desaparición de la humanidad. Allí donde el transhumanismo fantasea con una singularidad tecnológica que incluye el fin de la especie tal como la conocemos, el cambio climático y la degradación de la biosfera convocan el fantasma de un final sin matices.

Resulta así llamativo que el nombre elegido para la nueva época de las relaciones sicionaturales atribuya al ser humano un protagonismo decisivo: pues nosotros somos, a fin de cuentas, el *anthropos* del «Antropoceno». A pesar de la aparente megalomanía implícita en el término, hay buenas razones para señalar a la especie humana; si hemos empezado a hablar de la transición geológica hacia un nuevo estado planetario es debido al sostenido impacto antropogénico sobre los sistemas naturales y el subsiguiente acoplamiento de estos a los sistemas sociales. ¡Nos lo hemos ganado! Sin embargo, al prestar atención al estado del planeta nos vemos confrontados con los abismos del tiempo profundo: con una larguísima historia planetaria donde la humanidad es apenas una anécdota tardía. Así que el *anthropos* ocupa el centro; pero al mismo tiempo se ve descentrado. Y con ello, la concepción del mundo sobre la que descansan los presupuestos del transhumanismo se ve sacudida: ¿cómo podría trascenderse una humanidad que pierde de vista las condiciones de su propia supervivencia?

Desde este ángulo, el transhumanismo termina pareciéndose mucho al humanismo. No en vano, ambos pierden de vista que el ser humano no es la única realidad que contiene la realidad. Toda la epistemología moderna estaría construida sobre la base de lo que Wolfgang Welsch ha llamado «el principio antrópico», formulado sin ambages por Diderot en 1755: «El hombre es el único concepto del que hay que partir y al que hay que remitir todo».³ Así que el hombre dota de sentido al mundo pese a que el mundo, por su existencia y constitución física, es independiente del hombre. Esto podría tener poca importancia y durante mucho tiempo no tuvo ninguna: si la continuidad del mundo está asegurada, el autoengaño humanista carece de consecuencias prácticas. Pero eso puede cambiar y, de hecho, está cambiando. Isabelle Stengers acierta cuando habla de «la intrusión de Gaia»: ese mundo que parecía depender de nosotros y nuestra asignación de

3. Wolfgang WELSCH: *Hombre y mundo. Filosofía en perspectiva evolucionista*, València, Pre-Textos, 2014.

sentido nos recuerda ahora que somos nosotros los que dependemos de él.⁴ No deja de ser irónico, a ese respecto, que Diderot formulase su *dictum* humanista en 1755, año del celeberrimo terremoto de Lisboa que tanto ruido filosófico provocase en la Europa de la época: un fenomenal acontecimiento geológico que dejó a la vista de quien quisiera ver la fragilidad del ser humano ante una fuerza natural desbocada. Para rematar el sarcasmo, el énfasis del posthumanismo sobre la fluida naturaleza de lo real, que se resume en la deleuziana preferencia por el *devenir* sobre el *ser*, no excluye que pudiéramos convertirnos en un *no-ser*.

Pero seamos justos: el posthumanismo es en buena medida un intento por superar el antropocentrismo. Su querencia por la figura del cibernético, tal como fuera definida por Donna Haraway a principios de los noventa, está lejos de constituir una exaltación de la tecnología a la manera transhumanista: el prefijo, aquí, es el mensaje. Nada lo atestigua con más claridad que la intervención de la misma Haraway en el debate sobre el Antropoceno, para el que concibe un peculiar nombre alternativo: el «Chthuluceno», en referencia al dios ideado por el escritor norteamericano H. P. Lovecraft.⁵ Haraway entiende que el sujeto occidental está lejos de ser el centro del mundo, siendo más bien uno de los nodos de la más amplia red de conexiones humanas y no humanas de la que deberíamos hacernos cargo. La metáfora de la red quiere referirse aquí a una realidad plagada de interdependencias, extraña a los dualismos que han solido organizar nuestro conocimiento y orientada a una reconciliación entre las distintas esferas de la existencia. Este marco epistemológico encuentra su expresión más ambiciosa en el «materialismo encantado» de Jane Bennett, quien nos anima a ver la materia misma como algo vibrante y vivo, susceptible de ser incorporada a una nueva «ecología política de las cosas» que disuelva las fronteras entre lo humano y lo no humano.⁶ Nótese que el planteamiento posthumanista incorpora sin reparos la tecnología al catálogo de los rasgos humanos, buscando con ello no obstante disolver los dualismos tradicionales: naturaleza/cultura, cuerpo/mente, vida/materia. Su interés por la totalidad, sin embargo, puede hacerle perder de vista que es justamente la excepcional potencia tecnológica del ser humano la que lo *distingue* del resto de miembros de la red: el *actor* humano, por emplear las categorías de Latour, posee una capacidad desestabilizadora superior a la de los *actantes* no humanos.⁷ Y de ahí se deriva una especial responsabilidad.

Asunto distinto es que, como reconocen Braden Allenby y Daniel Sarewitz en su trabajo sobre el transhumanismo, las mejoras tecnológicas no puedan ser

4. Isabelle STENGERS, citada en Christophe BONNEUËL y Jean-Baptiste FRESSOZ: *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*, Londres y Nueva York, Verso, 2013, p. 20.

5. Donna HARAWAY: *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham / Londres, Duke University Press, 2016, pp. 30-31.

6. Jane BENNETT: *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham / Londres, Duke University Press, 2010.

7. Véase Bruno LATOUR: *We have never been modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

contempladas aisladamente: introducen cambios en sistemas complejos y adaptativos.⁸ Difícilmente podrá entonces sorprender que otra denominación alternativa para Antropoceno sea «Tecnoceno», preferida entre otros por Peter Sloterdijk; término cuya principal virtud es dejar claro desde el primer momento que la tecnología –o la técnica, que dirían los clásicos– constituye el principal factor de impacto antropogénico sobre el planeta.⁹ Tampoco es necesario que esa tecnología sea especialmente sofisticada: la todavía no refutada hipótesis de William Ruddiman sugiere que la revolución neolítica modificó el clima del planeta mediante la deforestación orientada al cultivo de la tierra, de manera que el ligero calentamiento por ella provocado dio forma a un benigno Holoceno favorable a los intereses de la especie humana.¹⁰ Sin saberlo, a través del desarrollo de las técnicas agrícolas y de la domesticación de plantas y animales, el ser humano estaba creando su propio clima. Ahora constatamos que esa transformación ha dejado de ser favorable y, en plena transición del Holoceno al Antropoceno, tomamos conciencia de la fragilidad del planeta: la misma tecnología que según el transhumanismo más ambicioso podría convertirnos en dioses amenaza con conducirnos a la precariedad terrenal. Entre Narciso y Fausto, la humanidad se asoma al abismo planetario.

Ahora bien, ¿no será posible poner el transhumanismo al servicio del «buen Antropoceno»? Es esta última una noción controvertida, por lo general asociada al movimiento ecomodernista que ha defendido la necesidad de emplear la tecnología para transformar las relaciones socionaturales en la nueva época ecológica.¹¹ O sea: yendo más allá del aseguramiento de la sostenibilidad y concibiendo de manera nueva el equilibrio entre los sistemas sociales y los sistemas naturales. Significa esto que la tecnología habrá de ser empleada para desdoblarse la actividad social y el uso de los recursos naturales, sustituyendo el llamado capital natural por capital cultivado o capital artificial. De esta manera, no solo sería posible garantizar el desarrollo humano sin traspasar los límites planetarios señalados por los científicos, sino que podríamos –debemos– darnos el lujo de proteger la biodiversidad y mejorar la existencia del mundo natural. Por eso no se habla solamente de un Antropoceno sostenible, que ya sería bueno en sí mismo, sino de un «buen Antropoceno» que incorpora valores morales adicionales. Su antónimo es un «mal Antropoceno» que ni siquiera permitiría levantar de nuevo las sociedades humanas tras un hipotético colapso ecológico, pues la alteración del sistema climático conduciría –incluso rápidamente– a condiciones de inhabilitabilidad pla-

8. Braden ALLENBY y Daniel SAREWITZ: *The Techno-Human Condition*, Cambridge, The MIT Press, 2011.

9. Peter SLOTERDIJK: *Was geschah im 20 Jahrhundert?*, Berlín, Suhrkamp, 2017, p. 10.

10. William RUDDIMAN: «The Anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago», *Climatic Change*, 61(3) (2003), pp. 261-293.

11. Véase John ASAFU-ADJAYE et al.: *An Ecomodernist Manifesto* (2015), disponible en: <<http://www.ecomodernism.org/>>.

netaria. Es el escenario que los climatólogos dibujan como «Tierra invernadero», con el matiz de que el término original no es ya *greenhouse* sino *hothouse*: un calentamiento acelerado, sin marcha atrás posible, que haría del planeta un desierto.

Ni que decir tiene que muchas de las críticas que recibe el planteamiento eco-modernista obedecen justamente a su audacia tecnológica: se denuncia rutinariamente la arrogancia de un ser humano empeñado en solucionar un grave problema recurriendo a aquellas herramientas que habrían empezado por crearlo. La acusación, que no difiere mucho de la dirigida contra el transhumanismo, ha encontrado en la llamada geoingeniería del clima su objeto principal. Por tal hay que entender la manipulación deliberada del sistema climático con el propósito de mitigar el calentamiento del planeta. Se trata, entonces, de dirigir la evolución del clima planetario con arreglo a las necesidades humanas: ni demasiado caliente, ni demasiado frío. No todas las técnicas son iguales: las que tratan de reducir el influjo de la radiación solar sobre la superficie terrestre incluyen maniobras banales como pintar los techos de blanco y prácticas más agresivas, como el tratamiento químico de las nubes o de la superficie oceánica. Menos controvertida es la remoción del dióxido de carbono emitido por las actividades humanas, bien mediante su captura y almacenamiento o su transformación en materiales sólidos; empieza a asumirse que una reducción significativa del CO₂ de origen antropogénico exigirá, más pronto que tarde, su aplicación. Para sus oponentes, aplicar a gran escala técnicas de efectos aún desconocidos equivale a realizar un arriesgado experimento geofísico con el clima terrestre, incurriendo con ello en un desaconsejable riesgo moral: si concluimos que la tecnología nos arregla el problema, perderemos todo incentivo por abandonar el empleo de los combustibles fósiles. Esta última perspectiva resulta aún más inquietante para quienes querrían aplicar políticas decrecentistas que nos permitan vivir de otra manera: a escala local, más humildemente, redefiniendo el concepto de bienestar. Un programa social incompatible, como es obvio, con la impetuosa agenda transhumanista.

No obstante, el Antropoceno se cruza con el transhumanismo de manera mucho más decidida cuando atendemos a la vertiente biomédica de este último. Antonio Diéguez ha subrayado la ambición que caracteriza este proyecto,

que implica el propósito de llevar adelante la «artificialización» y «ortopedización» de la naturaleza hasta el punto en que ello sea posible, lo que dejaría a esta convertida en una naturaleza racionalizada y moldeada a medida y gusto del ser humano.¹²

Por lo general, el transhumanismo está pensando en una manipulación de nuestro acervo genético capaz de mejorar las cualidades humanas y añadir aque-

12. Antonio DIÉGUEZ: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017, p. 115.

llas otras que pudieran desearse. Así las cosas, ¿qué nos impide idear un conjunto de modificaciones biomédicas cuyo fin sea combatir el cambio climático u otras alteraciones planetarias causadas por el ser humano? Es lo que han propuesto Matthew Liao, Anders Sandberg y Rebecca Roache en un artículo dedicado a explorar un tipo de solución transhumanista al calentamiento global que ellos llaman «ingeniería humana».¹³ A su juicio, la modificación biomédica de los humanos con objeto de dotarles de la capacidad encarnada o corporal de mitigar el cambio climático puede ser un medio eficaz de combatir este; en todo caso, ellos la conciben como una actividad voluntaria que podría incentivarse por medio de deducciones fiscales o subvenciones públicas. Las posibilidades, que incluyen tanto el biomejoramiento químico como el genético, son diversas: ingerir pastillas que nos provoquen aversión o intolerancia a la carne roja; reforzar nuestro altruismo mediante el incremento de la oxitocina; cambiar genéticamente nuestros ojos para que vean más fácilmente en la oscuridad y pueda con ello ahorrarse energía lumínica; reducir nuestro tamaño corporal para disminuir la huella ecológica del individuo y de la especie; o emplear potenciadores cognitivos que conduzcan a menores tasas de fertilidad y con ello a una menor presión poblacional sobre los recursos planetarios. Aunque los autores reconocen la existencia de riesgos asociados a cada una de estas técnicas, sugieren que tales riesgos sean comparados con los que se deducen de la inacción climática:

Si las soluciones conductistas y de mercado no son suficientes para mitigar los efectos del cambio climático, entonces, incluso cuando la ingeniería humana resultase más arriesgada que esas otras soluciones, tendríamos que considerarlas.¹⁴

Irónicamente, algunas de estas técnicas de mejoramiento humano solo pueden considerarse como tales en atención a la finalidad concreta a la que sirven, pues el empequeñecimiento corporal –de ser posible– no tiene el aspecto potenciar al individuo; otras, como la intolerancia a la carne roja, resultan más neutras. Casi todas las demás podrían considerarse sin dificultad como formas transhumanistas de mejoramiento, con la peculiaridad de que responden a la necesidad de encontrar soluciones al problema del empeoramiento del medio planetario en que se desenvuelve el sujeto potenciado. Nos encontraríamos, pues, ante una suerte de uso aplicado de las tecnologías transhumanistas que, en al menos un aspecto, contrasta con la justificación habitual del mejoramiento. Y es que, según ha señalado el propio Diéguez, se considera *mejora* en el marco de este debate «el cambio en una cualidad que, una vez realizado, aumentará el bienestar y/o la calidad de vida del sujeto que lo experimenta».¹⁵ Aquí no sería necesariamente

13. S. Matthew LIAO, Anders SANDBERG y Rebecca ROACHE: «Human Engineering and Climate Change», *Ethics, Policy, and the Environment*, 15 (2) (2012), pp. 206-221.

14. S. Matthew LIAO, Anders SANDBERG y Rebecca ROACHE, *ibid*, p. 213.

15. Antonio DIÉGUEZ, *Transhumanismo...*, p. 123.

el caso, pues muchas de estas técnicas biomédicas *modifican* al sujeto sin por ello *mejorarlo*. Lo que hacen es incrementar la capacidad de la especie –no del individuo– para mitigar el cambio climático; algo que, de fructificar en un Antropoceno sostenible, aumentará el bienestar de cada individuo por la vía de impedir el deterioro de su medio vital. Pero la fundamentación de estas técnicas no será individualista, ni podrá basarse tampoco en la potenciación de las cualidades de una especie que busca trascenderse a sí misma. Más modestamente, se trata de evitar el mal mayor del colapso planetario que nos amenaza a todos por igual. Más que aumentar el bienestar humano, la intervención sobre la naturaleza no busca aquí sino evitar al ser humano un malestar definitivo. De ahí también que, pese a la voluntariedad que predicen Liao y sus colegas, estas técnicas solo podrían ser eficaces si se aplicasen sobre todos –o casi todos– los seres humanos: de otro modo, su impacto sería insuficiente. El transhumanismo aplicado al cambio climático sería así, forzosamente, un transhumanismo democrático.

Pues bien, ¿qué pensar de este transhumanismo virtuoso y casi colectivista que persigue el biomejoramiento sostenible de una humanidad condenada a vivir en el peligroso Antropoceno? Al igual que sucede con otros aspectos del debate sobre el transhumanismo, el primer problema es el que plantea la verosimilitud de las técnicas de ingeniería humana en cuestión. No es fácil disociar la *filosofía* transhumanista de la *tecnología* llamada a realizarla: la plenitud tecnológica es aquí condición de posibilidad para la realización de los principios filosóficos. Y, como es evidente, resulta difícil saber si las medidas propuestas para asegurar la habitabilidad del planeta por medio del biomejoramiento humano son plausibles o todo lo contrario. Pero incluso si lo fueran, es llamativo que sus proponentes no adviertan la dificultad *política* que conllevaría su defensa pública: ¿aceptarían los seres humanos disminuir su anhelo reproductivo o reforzar su altruismo? A fin de cuentas, ¿por qué habríamos de detenernos en la mejora del altruismo? ¿No podríamos resetearnos a fin de disfrutar de una vida comunitaria y autárquica, atacando con ello de raíz el estilo de vida que viene demandando el empleo de los combustibles fósiles en los países ricos? ¿Y qué hay de las consecuencias indeseadas de las medidas adoptadas, por ejemplo las que provocarían el desequilibrio en los mercados laborales de la reducción de la población joven?

Sea como fuere, esta propuesta parte de la premisa de que los riesgos ligados al biomejoramiento químico o genético del ser humano –o más bien de la humanidad en su conjunto– serán considerados insignificantes al lado del riesgo de extinción con el que nos enfrenta, a medio o largo plazo, el cambio climático. Se trata de técnicas propias de un estado planetario de excepción; a un gran mal le corresponde un gran remedio. En ese sentido, puede aducirse que los resultados imprevistos de la modernidad representan un peligro superior al representado por las ambiciones transhumanistas; que el pacto fáustico fue firmado por la humanidad, sin saberlo, con el desarrollo del capitalismo industrial. Resulta por eso difícil emitir un juicio totalizante acerca de eso que podemos llamar *biome-*

zoramiento sostenible; más bien se hace necesario evaluar cada técnica de manera separada: un examen caso por caso que separe lo permisible de lo intolerable, lo útil de lo peligroso, lo realizable de lo imposible. ¿Acaso no sería beneficioso desde cualquier punto de vista reducir nuestro consumo de carne roja o aumentar nuestra visión nocturna? Emitir un juicio general, ya sea aprobatorio o condenatorio, carece de sentido. De hecho, puede apreciarse aquí una cierta incongruencia: si dedicásemos a la mitigación del cambio climático tal esfuerzo intelectual e inversor, es más que probable que encontrásemos otras soluciones para la descarbonización por el camino.

Sean cuales fueran las conclusiones que de ella puedan extraerse, en fin, esta discusión poseerá una indudable virtud: recordará al transhumanismo que ningún sueño tecnológico podrá llevarse a cabo si olvidamos que el ser humano no es una criatura desencarnada que habita un mundo a su servicio, sino un ser vulnerable que depende de un planeta cuya larguísima historia está llena de violentos episodios geológicos. Por más que el vértigo ante el abismo suela ser una experiencia desagradable, en ocasiones puede servir de aprendizaje; ¡ojalá esta sea una de ellas!

.....
MANUEL ARIAS MALDONADO es profesor titular de Ciencia Política en la Universidad de Málaga. Ha sido becario Fulbright en la Universidad de Berkeley (2004-2005), Salvador de Madariaga en el Rachel Carson Center de la Universidad de Múnich (2011) y en el Department of Environmental Studies & Animal Studies de la Universidad de Nueva York (2017). Ha publicado recientemente *Antropoceno. La política en la era humana* (Taurus, 2018).