

**APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA TRANS- Y POSTHUMANA:  
UN PUNTO DE PARTIDA PARA PENSAR EL CONCEPTO DE  
LIBERTAD.**

---

*Por: Viviana González Hincapié\**

Universidad Complutense de Madrid.

[vivianag@ucm.es](mailto:vivianag@ucm.es)

\* Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid (2010, Premio Extraordinario), máster en Políticas Públicas y Sociales por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (2015). Actualmente es profesora asociada del Dpto. de Historia, Teorías y Geografía Políticas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. Es candidata al grado de doctor en Ciencias Políticas por la misma universidad, a la vez que se desempeña como investigadora junior predoctoral en la Unidad de investigación y estudios de familia de la ONG Acción Familiar. Sus áreas de interés —de carácter interdisciplinar— abarcan: investigación aplicada en ciencias sociales, e investigación en filosofía práctica, antropología, y teoría social y política, con énfasis en naturaleza y libertad (tesis doctoral en curso), pensamiento de género y diferencia sexual.

---

*El presente documento es un documento de trabajo en curso de elaboración. Por favor no citar.*

## 1. Introducción.

De contornos poco definidos, de amplísima magnitud y complejidad, con avances acelerados, pero en los que la utopía estaría aún muy presente: desde los usos no terapéuticos de las tecnologías biomédicas, pasando por la modificación genética de las condiciones naturales de la especie humana, hasta la superación de todos los límites de nuestra condición humana, vinculada a un cuerpo físico, y sujeta al paso del tiempo. Tal es el escenario que se abre ante nuestros ojos con los movimientos trans- y posthumanista. Dos elementos comunes destacan en ambas concepciones: por un lado, el objeto de interés —la interacción del ser humano con la tecnología—; por otro lado, el intento de ir más allá del humanismo, cuestionando el concepto tradicional de ser humano precisamente mediante su interacción con los avances tecnológicos. Partiendo de una aproximación a los elementos convergentes y divergentes del transhumanismo y del posthumanismo, esta ponencia indaga cuál es la consideración de la naturaleza y la libertad que subyace a las versiones más difundidas de estos movimientos. La discusión se plantea en términos de la filosofía práctica, esbozando algunas de las rupturas que plantea dicha consideración para la vida en común, que hacen de ella un problema político de hondas consecuencias.

## 2. Aproximación inicial a los postulados del trans- y posthumanismo.

La confusión conceptual existente en torno a estos dos movimientos se debe, en gran parte, a su origen relativamente reciente: el término transhumanismo fue acuñado en 1957 por el biólogo británico John Huxley en su obra *Odres nuevos para vino nuevo*, y el de posthumanismo lo fue en 1977 por el filósofo postmoderno Ihab Hassan. Pero la confusión también proviene de algunas semejanzas conceptuales y puntos convergentes de interés entre ambos movimientos, en los que encontramos a su vez divergencias relevantes en torno a: (i) su consideración del ser humano, y vinculado a él, del humanismo; (ii) su consideración de la tecnología.

Ambos movimientos constituyen intentos por ir *más allá* del humanismo (Ranisch y Lorenz 2014, 7) y como tal, por trascender al ser humano tal y como lo conocemos; pero lo que signifique este *más allá*, plantea diferencias importantes entre ellos: mientras que el transhumanismo ha sido descrito como una intensificación del humanismo, el posthumanismo lo ha sido en términos de una crítica radical al mismo. Veamos a continuación en qué consiste esta diferencia.

Si la transgresión de los límites biológicos humanos por medio de la tecnología puede ser considerada como la piedra de toque fundamental y común a la corriente

transhumanista, el ser humano cuyos límites se busca superar en aras a la mejora de sus capacidades, sigue siendo el mismo ser humano heredero de los ideales de la Ilustración —como la razón, el individualismo, la fe en el progreso científico-técnico—, pero intensificado y actualizado. Para ver hasta qué punto nos encontramos frente a un humanismo intensificado, la definición de transhumanismo proporcionada por la Asociación Transhumanista Mundial en 1998 puede ser de utilidad:

“Movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y conveniencia de mejorar la condición humana de manera fundamental, mediante la razón aplicada, por vías del desarrollo y puesta a disposición de tecnologías para eliminar el envejecimiento y para mejorar las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas del ser humano” (Humanity+, cit. por Ranisch y Lorenz 2014, 12).

La alusión explícita a la razón aplicada como medio para alcanzar la mejora de las capacidades humanas, nos pone ciertamente ante uno de los principios clásicos del humanismo ilustrado, y como tal, nos parece pertinente la descripción del transhumanismo que ofrecen Ranisch y Lorenz como una intensificación del humanismo (2014, 8, 17). Asimismo, la fe ilimitada en el progreso científico-técnico como medio para esa mejora, y la conveniencia de emprender todo proyecto de perfectibilidad de la condición humana, nos pone claramente en la estela de la modernidad.

Por su parte, aún frente a la existencia de posturas no del todo homogéneas del transhumanismo, éste constituiría un movimiento más coherente que el posthumanismo (Ranisch y Lorenz 2014, 14). Asociado con la filosofía posmoderna y continental, los estudios culturales, el posestructuralismo, la teoría crítica y los estudios poscoloniales, la corriente posthumanista aunaría una amplia gama de ideas relacionadas con la crisis y la crítica del humanismo. Su rechazo al humanismo implica: en primer lugar, un desafío a las categorías dualistas tradicionales que han constituido un cierto marco de referencia para pensar al ser humano —como mente/cuerpo, animal/humano, organismo/máquina, hombre/mujer—; en segundo lugar, un rechazo del antropocentrismo, según el cual el hombre sería la medida de todas las cosas; y en tercer lugar, el reconocimiento, no tanto del fin literal del hombre, sino del final de una imagen particular de nosotros (Hassan 1977, 845) En este sentido, el ‘posthumano’ no significaría el final de la humanidad conocida —como pueden sugerir algunas de las utopías transhumanistas— ni necesariamente la alteración biológica de la especie, sino que apunta “al final de una cierta concepción de lo humano, una concepción que puede haber sido válida, como mucho, a una fracción de la humanidad (...)” (Hayles 1999, 286).

En cuanto al papel de la tecnología en ese ir más allá del ser humano conocido, si bien ambas corrientes convergen en el común interés por la interacción entre el ser

humano y la tecnología, su postura frente a los proyectos de tecnologización de lo humano alberga diferencias importantes: mientras que el transhumanismo ha sido descrito como un discurso tecno-optimista (Ranisch y Lorenz 2014, 14), que en su esfuerzo por actualizar tecnológicamente al ser humano estaría vinculado con ideas utópicas de proyección de un futuro técnico y brillante para una humanidad actualizada y superada, el posthumanismo aúna voces más críticas respecto a este utopianismo tecnológico. Aunque acoge la tecnología como un medio para la autoemancipación humana, considerando la tecnologización creciente del ser humano como una razón para cuestionar las concepciones humanistas tradicionales, proponentes relevantes de la corriente posthumanista han mostrado una postura crítica y de distanciamiento: Donna Haraway, que con su *Manifiesto Cyborg* de 1991 se convirtió en una de sus principales figuras, señaló posteriormente su toma de distancia respecto a los proyectos delirantes de mejoramiento técnico transhumanista (Ranisch y Lorenz 2014, 17).

Por su parte, Katherine Hayles —en una de las obras de referencia del posthumanismo *Cómo nos convertimos en posthumanos: cuerpos virtuales en cibernética, literatura e informática* (1999)—rechaza las fantasías transhumanistas de poder ilimitado y de inmortalidad desencarnada, y frente a la imagen de un sujeto cibernético, reflejada en el sueño de Moravec<sup>1</sup> de descargar la conciencia humana en un ordenador (Hayles 1999, 284) ella aboga por restituir la imagen de la carne, y del ser humano como un ser encarnado, sin que ello implique renunciar a las posibilidades de las tecnologías de la información en un contexto posthumano:

“Mientras que mi pesadilla es una cultura habitada por posthumanos que miran a sus cuerpos como accesorios de moda, más que como la base del ser, mi sueño es una versión del posthumano que acoge las posibilidades de las tecnologías de la información sin ser seducido por fantasías de poder ilimitado y de inmortalidad desencarnada, que reconoce y celebra la finitud como una condición del ser humano, y que entiende la vida humana como integrada en un mundo material de gran complejidad, del cual dependemos para nuestra supervivencia continua.” (Hayles 1999, 205)

Tras esta aproximación inicial, que no ha pretendido ser exhaustiva, sino sólo presentar algunos trazos generales sobre puntos de convergencia y divergencia de las corrientes trans- y posthumanista, a continuación abordamos algunas de las premisas antropológicas de estos movimientos, centrando la discusión en torno a la consideración de la naturaleza y la libertad subyacente a las mismas.

---

<sup>1</sup> Hans Moravec, futurólogo, conocido mundialmente por sus trabajos en robótica e inteligencia artificial, cuyas aportaciones en estos campos han servido para alimentar el proyecto transhumanista.

### 3. Consideración de la naturaleza humana en los movimientos trans- y post-humanista.

En cuanto a la consideración de la naturaleza, y de modo más específico, de la naturaleza humana, podemos encontrar un cierto tronco común en las corrientes trans- y posthumanista, del que se desprenden después ramas distintas. Ese tronco común, que hunde sus raíces en el suelo de la modernidad, es la desteleologización de la naturaleza, lo cual viene a implicar el vaciamiento de toda finalidad propia e inmanente a ella, despojándola de cualquier rasgo de inteligibilidad, y dejándola reducida a un *factum brutum*, a una mera exterioridad carente de contenido y expectante de una orientación de procedencia extrínseca (cf. Spaemann 1983c; Spaemann y Löw 2005).

Aunque el rechazo a lo natural en el ser humano estará presente en ambas corrientes, lo estará de modo distinto: mientras que en el transhumanismo la noción de naturaleza humana se identifica más bien con la naturaleza biológica de la especie, en el posthumanismo dicha noción aludiría más bien a una concepción universal de lo que es el ser humano, no necesariamente en términos biológicos. La consideración de la naturaleza a la que se estaría aludiendo en cada una de las corrientes, presenta una correspondencia clara con los dos significados a los que puede hacer referencia el concepto de naturaleza, de acuerdo a Spaemann (1987, 112–13): entender la naturaleza humana en términos de la constitución biológica de la especie —tal y como se plantea en la corriente transhumanista— implica entenderla en *sentido genético*, por referencia al origen, a la génesis; entenderla en términos de una concepción universal de lo que es el ser humano —cuya superación constituye el esfuerzo fundamental de la corriente posthumanista—, implica entenderla en *sentido normativo*, como algo capaz de ofrecer un criterio respecto a lo que es el ser humano.

La consideración de la naturaleza que ofrece el transhumanismo, nos indica que éste estaría bien anclado en la modernidad, por cuanto su lógica de dominación ilimitada de la naturaleza por medio de la ciencia moderna, se corresponde con una cierta exaltación de lo que ha sido descrito como el signo fundamental de la modernidad: la instrumentalización sistemática de la ciencia al servicio de la dominación humana sobre las condiciones naturales que rodean su obrar (Spaemann 1983b, 237). Esta relación de dominación, que parece ser una constante en la historia de la relación del ser humano con el medio natural, alcanzó una nueva dimensión cualitativa gracias al auge de la ciencia moderna, transformándose así en una dominación de carácter despótico:

“Detrás de la ciencia natural moderna está la voluntad de un dominio «despótico» sobre la naturaleza, que no sólo se sirve de una naturaleza ya formada, sino que hace que la naturaleza, como *materia prima* absolutamente dúctil, desprovista de todo fin propio, quede disponible para cualesquiera fines.”<sup>2</sup> (Spaemann 1983a, 67-68).

Esa relación de dominación ilimitada sobre la naturaleza, posibilitada por el cambio de paradigma de conocimiento de la ciencia natural moderna —cuyo carácter instrumental apuntaba ya Hobbes cuando afirmaba que conocer una cosa significa saber lo que podremos hacer con ella cuando la poseamos (1996 [1651], 21) — se trasladó también al ser humano cuando las ciencias humanas —concebidas bajo el modelo de las ciencias naturales— descubrieron que éste podía ser contemplado bajo la objetividad científica. Su reducción al estatus de mero objeto, manipulable a disposición, se pone de manifiesto en los proyectos transhumanistas de mejora/modificación de las capacidades humanas, constituyendo así un corolario al proyecto de la modernidad.

Para entender porqué ha sido posible efectuar esa dominación sobre el propio ser humano, sobre su propia naturaleza, resulta de vital importancia recordar la separación cartesiana radical entre *res extensa* y *res cogitans*, que, como herencia clave de la modernidad, sigue alimentando la consideración del ser humano en la corriente transhumanista. De acuerdo a esta separación, lo humano se identifica con el sujeto pensante, que dispone de un cuerpo natural en cuanto objeto: “En esta nueva visión de la naturaleza, el ser humano (...) se opone de forma radical y directa a la naturaleza, a la *res extensa*, a la mera extensión, como su dominador pensante” (Spaemann y Löw 2005, 85). Vemos, pues, que la corriente transhumanista —con su proyecto racional de mejora de las capacidades humanas— sigue profundamente anclada a la separación radical entre *res cogitans* y *res extensa*, reduciendo la naturaleza humana a la *res extensa*, y alzándose por encima de ella como su dominador pensante, que equipara lo específicamente humano con la *res cogitans*, pero en una desvinculación radical a la existencia física y corpórea. Ésta no sólo habrá de ser mejorada o aumentada, sino que en algunos de los proyectos transhumanistas más delirantes o próximos a la utopía de ciencia ficción, habrá de ser superada definitivamente, mediante modos alternativos de existencia humana que puedan prescindir de la corporalidad.

Por otra parte, señalábamos que el posthumanismo alude más bien a un concepto normativo de naturaleza, por cuanto lo que cuestiona no es tanto su constitución biológica —concepto genético al que se alude en el transhumanismo— sino la concepción misma de lo humano heredada del humanismo. El origen del

---

<sup>2</sup> Traducción de Rodríguez Duplá (Spaemann [1994] 2004, 75).

posthumanismo —diverso, y de contornos menos homogéneos que el transhumanismo— se ha identificado en algunas críticas recientes al humanismo, entre las que se encuentra la proveniente del postestructuralismo foucaultiano (Nayar, 2014, 11-34, cit. por Ranisch y Lorenz, p. 14). Por esto, y con el fin de efectuar una aproximación a la consideración de la naturaleza humana subyacente a la corriente posthumanista, consideramos pertinente esbozar algunas pinceladas acerca de la consideración de la naturaleza humana en Foucault.

El cuestionamiento de la naturaleza humana efectuado por Foucault se enmarca en el “escepticismo sistemático hacia todos los universales antropológicos” (Foucault [1984] 1994, 634), que él mismo describe como la primera regla del método para un tipo de trabajo que indaga las relaciones entre sujeto y verdad. El propio autor aclara que entre esos universales antropológicos —que han de ser cuestionados y admitirse sólo en caso de que resulte estrictamente necesario— se encuentran también “[...] aquellos de un humanismo que hace valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano, en cuanto verdad inmediata e intemporal del sujeto” (Foucault [1984] 1994, 634). Emerge aquí una crítica al universalismo humanista —que será ampliamente aceptada por pensadores posthumanistas de distinto signo—: se trata de una posición escéptica, que desconfía de la utilización de categorías de supuesta validez universal respecto al ser humano, con la idea de que detrás de todo aquello, no habría más que productos históricos, contingentes y arbitrarios.

Tanto el ser humano como el posthumano son vistos como una construcción por pensadores posthumanistas como Hayles (1999). Esta consideración construccionista del ser humano estaría íntimamente vinculada con el historicismo en el que Foucault enmarca los universales antropológicos. Lo que el autor parece cuestionar en la categoría de naturaleza humana, es que a ella subyace una cierta “[...] verdad inmediata e intemporal del sujeto [...]” (Foucault [1984] 1994, 634), ahistórica, válida para todos los seres humanos. Tal verdad constituiría un producto histórico de las reglas que en un momento y un contexto dado *construyen* o definen lo verdadero y lo falso. Por eso su propuesta consiste en “[...] eludir —en la medida de lo posible— los universales antropológicos, para cuestionarlos en su constitución histórica.” (Ibid.)

Otro de los puntos fundamentales que encontramos en el rechazo foucaultiano del uso de cualquier concepto de naturaleza humana, proviene precisamente de asimilar esta naturaleza a algo con carácter fijo, estático y continuo, pues todo lo que tenga un carácter tal de continuidad y estabilidad será cuestionado por la historia efectiva como principio de método. Este cuestionamiento de la naturaleza entendida como algo fijo y estable, se refleja en la consideración del propio ser humano y de su corporalidad: “[...] nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para

comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos.” (Foucault [1971] 2001, 147) Con una afirmación tal, Foucault exalta el carácter inestable y variable del ser humano hasta tal punto, que con ello parece negar el que se pueda encontrar algo común que nos permita comprender al otro y reconocer algo de nosotros mismos en él, cerrando la posibilidad de hacer referencia a una naturaleza humana —que de algún modo remite a algo común entre los seres humanos—.

Este rechazo de la naturaleza —en sentido genético (transhumanismo) o normativo (posthumanismo)— no podría entenderse en toda su complejidad sin hacer referencia al concepto de libertad, y a la ruptura radical entre naturaleza y libertad que ha tenido lugar en la modernidad.

#### **4. Libertad como un “liberar-se de”.**

Uno de los puntos convergentes de las corrientes tran- y posthumanista, es el que ha sido descrito por Ranisch y Lorenz (2014, 17) como el objetivo principal de ambas: la liberación del ser humano. Indagar en qué consiste dicha liberación, mediante una aproximación al concepto de libertad subyacente al trans- y posthumanismo es el objetivo de este apartado.

La propia consideración de naturaleza presente en ambas corrientes apunta a un concepto emancipatorio de libertad: si en el caso del transhumanismo se trataría de liberar al ser humano de los límites de la naturaleza biológica, en el del posthumanismo —con su crítica radical a la concepción del ser humano propia del humanismo— se trataría de liberarlo de la opresión que traería consigo cualquier consideración normativa de lo que es el ser humano.

Ambos movimientos apuntan a una concepción de la libertad como *emancipación*, y puesto que la libertad como autodeterminación en busca de emancipación sería una concepción característica de la modernidad (Spaemann 1983b), podríamos señalar que en este sentido, tanto el transhumanismo como el posthumanismo serían herederos de la misma. Esta libertad como emancipación sería concebida como un “alejarse de”, que en el caso del transhumanismo —puesto que la naturaleza ha quedado reducida a límite carente de sentido— se concreta en un deshacerse de los límites biológicos de la especie humana, y en el del posthumanismo, en un deshacerse de vínculos tradicionales.

En línea con lo anterior, podemos encontrar semejanzas entre ese concepto emancipatorio de libertad —en tanto que *alejarse de*— y la familia de concepciones



negativas de la libertad. En su ensayo seminal “*Dos conceptos de libertad*”, Berlin ([1958] 2010) concibe la libertad negativa como la ausencia de obstáculos o impedimentos externos, provenientes de otros sujetos, que implicarían una interferencia en aquello que el sujeto puede ser o hacer. Se trata de la ausencia de interferencia deliberada en el espacio de actividad de un sujeto por parte de *otro* u *otros* sujetos, y en este sentido, la libertad política constituye “el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (Berlin [1958] 2010, 47). Nos encontramos aquí con una concepción típicamente moderna de la libertad, que había sido formulada con claridad meridiana por Hobbes, cuando señalaba que “[U]n hombre libre es aquel que (...) no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo”. (Hobbes 1996 [1651], 146).

El propio Berlin aclara que no cualquier forma de impedimento equivale a una coacción de la libertad —las propias limitaciones físicas o de capacidad no habrían de entenderse como una falta de libertad— (Berlin [1958] 2010, 48). En este sentido, el concepto de libertad subyacente al transhumanismo no se correspondería *strictu sensu* con el concepto negativo planteado por Berlin, pues el propio autor, citando a Helvetius, señala que: “Sería ridículo tomar por una no-libertad nuestra impotencia, de atravesar las nubes como el águila, de vivir bajo las aguas como la ballena.” (Helvetius, cit. por Berlin [1958] 2010, 48, Nota 4). Pero tomándolo en sentido amplio, y no literal, sí podríamos ver una cierta relación entre la noción emancipatoria de libertad del transhumanismo, y el concepto de libertad negativa: basta con ampliar los impedimentos o interferencias, entendiendo por tales no sólo aquellos provenientes de otros sujetos, sino todos los límites que restrinjan de algún modo las opciones a elegir por el sujeto, incluidos aquellos que marca la propia constitución natural humana, percibida de ahora en adelante como un límite carente de sentido, y a superar. De aquí que algunos proyectos de este signo no se contenten con los usos terapéuticos de la biotecnología, o con la búsqueda activa de un aumento de la esperanza de vida saludable, sino que busquen incluso “soluciones” a la que se percibe como la limitación humana fundamental: la muerte.

Por su parte, en cuanto a una posible relación entre el concepto de libertad subyacente a la corriente posthumanista y el concepto de libertad negativa, en los vínculos tradicionales y normativos de los que el posthumanismo busca alejarse, podemos ver una cierta alusión a una noción de obstáculos o interferencias. Si para el posthumanismo todo lo que el ser humano ha recibido de la tradición es concebido como un obstáculo a ser superado, podemos preguntarnos en qué consistirá esa liberación.

Lo anterior nos sugiere abordar, aunque sea brevemente, la noción de libertad positiva, que más allá de un mero “*alejarse de*” haría alusión a un “*hacia donde*” capaz de indicar la dirección de ese movimiento de desvinculación emprendido por ambas corrientes. Dicha noción, tal y como fue planteada por Berlin originariamente, alude no al estar libre *de* algo, sino a ser libre *para* algo, para conducir una forma de vida determinada (Berlin [1958] 2010, 60). La familia de concepciones positivas —en plural, dado que en cada una de las categorías habría toda una gama de concepciones (Taylor [1997] 2005, 257)— estaría vinculada con la antigua tradición republicana de autogobierno, y con la búsqueda de algún propósito o finalidad a realizar. Puesto que el yo “positivo” libre —que busca ser dueño de sí mismo, de sus propios actos, y como tal, realizarse en el alcance de ese principio o ideal particular— puede hincharse —de acuerdo a Berlin (2010, 64)— hasta convertirse en una entidad de carácter supra-personal, el autor termina identificando esta noción con el autogobierno colectivo de la vida en común en aras a un fin superior.<sup>3</sup>

A este respecto, podemos preguntarnos si existe algo así como una dirección u orientación a la libertad identificable en las corrientes trans- y posthumanista, y en caso de que así sea, quién marca dicha orientación. En cuanto a la existencia de un ideal a alcanzar en el proceso de liberación del ser humano emprendido por ambas corrientes, parece que en el movimiento de desvinculación de los límites naturales de la especie humana, el transhumanismo sí ofrecería una cierta orientación —si bien ésta tendría un carácter abierto y ciertamente utópico—. El posthumanismo, por su parte, parece responder a la pregunta por el *hacia dónde* remitiéndose nuevamente al alejamiento del origen, en cuanto aquello recibido por la tradición o las normas. En este sentido, parece estar anclado aún en una crítica radical al humanismo, sin mostrar propuestas afirmativas de lo que será el ‘posthumano’. Respecto a esta diferencia fundamental entre ambas corrientes, se ha señalado que el transhumanismo se asocia con una perspectiva normativa más clara y propositiva que el posthumanismo (Ranisch y Lorenz 2014, 16).

La cuestión se complica, sin embargo, cuando intentamos responder a la pregunta por quién marca dicha orientación —o ausencia de la misma—. En una buena parte de los proyectos transhumanistas de “mejora” o modificación de la especie, no parece que sea el propio sujeto el que decida realizarse en el alcance de ese principio o ideal particular. De hecho, una de las cuestiones que más presentes están en los debates éticos sobre la modificación genética de los seres humanos es que se trata de terceros:

---

<sup>3</sup> En línea con Taylor ([1997] 2005, 258) consideramos que atribuir a toda la familia de concepciones positivas el carácter de totalitario es una caricatura absurda y excesiva.

esos sujetos sobre cuya naturaleza se está interviniendo, son sujetos que no habrán tomado parte en la decisión de dicha intervención. Y esto afectaría, a su vez, a la consideración que estas personas tendrían de sí mismas como seres libres: para Habermas (2003, cit por. Weiss 2014, 195) una persona modificada genéticamente, consciente de su condición, no sería capaz de verse a sí misma como la única responsable de sus acciones, pues siempre albergaría la duda de que tal vez actúa del modo que lo hace porque otro lo ha *diseñado* de ese modo. Puesto que el fin superior de una especie mejorada vendría dado por entes colectivos externos al sujeto —ya sea el Estado, con proyectos de carácter eugenésico, o el mercado, o la propia familia de esos niños diseñados—, parece que aquí emerge el aspecto más temido de las concepciones de libertad positiva, que terminarían imponiendo un determinado modo de *ser libre*.

Por su parte, aunque un primer análisis nos haya indicado que la orientación a la libertad estaría ausente en las corrientes posthumanistas, tal ausencia sería sólo aparente: pues en el fondo, si el ser humano es visto como una construcción que responde a determinados presupuestos normativos, y si la verdadera libertad a alcanzar en la construcción del posthumano implica deconstruir toda norma previa, toda concepción normativa sobre lo que ha sido el ser humano, ¿no estamos ante una nueva máxima normativa, que rezaría del siguiente modo: *no es válido seguir concepción normativa alguna, ya sea que provenga de la tradición, de la sociedad en la que se reside, ni siquiera de la propia persona?*

## 5. A modo de conclusión.

Nos encontramos aquí con una cierta absolutización de la libertad, fruto de la relación dialéctica entre naturaleza y libertad, que como movimiento característico de la modernidad, condujo a un cambio profundo en la autocomprensión del ser humano, oscilando éste desde entonces entre posturas naturalistas y espiritualistas (González 1996, 149, 155). Tanto el transhumanismo como el posthumanismo se enmarcarían en esta oscilación:

"Porque la concepción moderna de persona, que dicotomiza naturaleza y libertad, tiende a oscilar entre una persona 'espiritualizada' (y así, una comprensión más completa de la libertad a costa de la naturaleza de la persona) y una persona 'materializada' (y por lo tanto una comprensión de la base natural de ser persona a costa de la libertad y la subjetividad)." (Zaborowski 2010, 179)

Mientras la corriente transhumanista se asentaría más bien en una concepción naturalista, materializada de la persona humana, el concepto de libertad subyacente a

ella termina apuntando a una persona espiritualizada, desligada completamente de todo vínculo con su ser encarnado, corporal, y por tanto, limitado y finito. Por su parte, la concepción posthumanista estaría más bien del lado del polo espiritualista, por cuanto éste representa una subjetividad que desprecia, que prescinde de lo natural (Spaemann 1996, 104).

Una continuación de este trabajo habría de abordar las consecuencias de una consideración emancipatoria de libertad —como la que subyace, de modo distinto, a las corrientes trans- y posthumanistas— sobre el reconocimiento y la acogida del otro, como fundamento de la vida en común. Pues si el transhumanismo conlleva el peligro de afectar la igualdad fundamental entre los seres humanos como base para ese reconocimiento del otro en toda su dignidad —a diferencia de las múltiples desigualdades que nos atraviesan, como la socioeconómica, de carácter contingente, la desigualdad genética sería irreversible—, el posthumanismo, con su rechazo a todo vínculo normativo, deja abierta la pregunta acerca de cuál ha de ser el contenido que posibilite el ejercicio de la libertad en el marco de esa vida en común.

## REFERENCIAS

- Berlin, Isaiah. (1958) 2010. “Dos conceptos de libertad.” En *Dos conceptos de libertad; El fin justifica los medios; Mi trayectoria intelectual*, editado por Ángel Rivero. El libro de bolsillo. Filosofía. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, Michel. (1984) 1994. “Foucault.” En *Dits et écrits IV 1980-1988*, editado por Daniel Defert y François Ewald. 4 vols., 631–36. Dits et écrits : 1954 - 1988 IV. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1971) 2001. “Nietzsche, la généalogie, l'histoire.” En *Dits et écrits II 1970-1975*, editado por Daniel Defert, François Ewald y Jacques Lagrange. 4 vols., 136–56. Dits et écrits: 1954 - 1988 II. Paris: Galimard.
- González, Ana Marta. 1996. *Naturaleza y dignidad: Un estudio desde Robert Spaemann*. Pamplona: EUNSA.
- Hassan, Ihab. 1977. “Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?” *The Georgia Review* 31 (4): 830–50. <http://www.jstor.org/stable/41397536>.
- Hayles, N. Katherine. 1999. *How We Became Posthuman : Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago, Ill. The University of Chicago Press. <http://aleph.unisg.ch/hsgscan/hm00163662.pdf>.

- Hobbes, Thomas. 1996 [1651]. *Leviathan*. Cambridge texts in the history of political thought. Editado por Richard Tuck. Cambridge etc. Cambridge University Press.
- Ranisch, Robert y Stefan Lorenz. 2014. "Introducing Post- and Transhumanism." En Ranisch y Lorenz 2014, 7–27.
- Ranisch, Robert, and Stefan Lorenz, eds. 2014. *Post- and transhumanism: An introduction*. First edition. Beyond humanism vol. 1 = Jenseits des Humanismus: trans- und posthumanismus. Frankfurt am Main, New York: Peter Lang.
- Spaemann, Robert. 1983a. "Die Aktualität des Naturrechts." En *Philosophische Essays*, 60–79. Universal-Bibliothek 7961. Stuttgart: P. Reclam.
- Spaemann, Robert. 1983b. "Ende der Modernität?" En *Philosophische Essays*, 232–60. Universal-Bibliothek 7961. Stuttgart: P. Reclam.
- Spaemann, Robert. 1983c. *Philosophische Essays*. Universal-Bibliothek 7961. Stuttgart: P. Reclam.
- Spaemann, Robert. 1987. "Das Natürliche und das Vernünftige." En *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie*. Originalausg, 109–35. Serie Piper Bd. 702. München: Piper.
- Spaemann, Robert. 1996. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert. (1994) 2004. *Ensayos filosóficos*. Pensamiento y teología. Madrid: Ediciones Cristiandad.  
[https://books.google.es/books?id=v58JDn14Cn8C&pg=PA23&hl=es&source=gbs\\_to\\_c\\_r&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=v58JDn14Cn8C&pg=PA23&hl=es&source=gbs_to_c_r&cad=3#v=onepage&q&f=false).
- Spaemann, Robert y Reinhard. Löw. 2005. *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung teleologischen Denkens*. [Überarb. und erw. Neuausg.]. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Taylor, Charles. (1997) 2005. "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?" En *La Libertad de los modernos*, editado por Philippe d. Lara, 257–82. Biblioteca de filosofía. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weiss, Martin. 2014. "Nature." En Ranisch y Lorenz 2014, 185–200.

Zaborowski, Holger. 2010. *Robert Spaemann's philosophy of the human person: Nature, freedom, and the critique of modernity*. Oxford theological monographs. Oxford: Oxford University Press.

Working paper \_ v1