

■ Artigo

doi: 10.4013/fsu.2026.271.01

O transumanismo e a filosofia da técnica de Ortega y Gasset*

The Transhumanism and the Philosophy of the Technique of the Ortega y Gasset

Angela Luzia Miranda 

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil.

E-mail: angelalmiranda@gmail.com

Editores responsáveis:

Inácio Helfer

Leonardo Marques Kussler

Luís Miguel Rechiki Meirelles

RESUMO: Propõe-se analisar o transumanismo, considerando as possíveis contribuições oriundas da filosofia da técnica de Ortega y Gasset. Conjectura-se que no cerne do pensamento orteguiano, no que diz respeito à relação entre o homem e a técnica, encontra-se a gênese do transumanismo como corrente filosófica surgida em nossa época. Em outros termos, é propósito deste estudo demonstrar como a filosofia da técnica, presente no pensamento de Ortega y Gasset no século XX, pode contribuir para a fundamentação filosófica do transumanismo do tempo presente, especialmente o transumanismo tecnológico. Para tanto, será apresentada as concepções orteguianas sobre o sentido da técnica, considerando suas implicações e imbricações na configuração do transumanismo, que culmina com a principal tese apresentada neste estudo: o transumanismo tecnológico, em seu sentido histórico, seria, pois, a própria fatalidade da condição humana no mundo a modo orteguiano. Ainda que observada essa estreita aproximação, o artigo conclui identificando o que distancia Ortega de certas tendências atuais do transumanismo.

Palavras-chaves: transumanismo, técnica, filosofia da técnica, Ortega y Gasset.

ABSTRACT: The aim of this study is to analyze transhumanism, considering the possible contributions arising from Ortega y Gasset's philosophy of technique. It is assumed that, at the core of Ortega y Gasset's thinking on the relationship between man and technology, lies the genesis of transhumanism as a philosophical current that emerged in our time. In other words, the purpose of this study is to demonstrate how the philosophy of technology, present in Ortega y Gasset's thinking in the 20th century, can contribute to the philosophical foundation of transhumanism of the present time, especially technological transhumanism. To this end, Ortega y Gasset's conceptions on the meaning of technology will be presented, considering their implications and overlaps in the configuration of transhumanism, which culminates in the main thesis presented in this study: technological transhumanism, in its historical sense, would therefore be the very fatality of the human condition in the world in the Ortegaian way. Even though this close approximation is observed, the article concludes by identifying what distances Ortega from certain trends in contemporary transhumanism.

Keywords: transhumanism, technique, philosophy of technique, Ortega y Gasset.

* Este artigo é um dos resultados do estágio pós-doutoral da autora, realizado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob a supervisão do Prof. Dr. Alberto Oscar Cupani e com o apoio financeiro da Bolsa de Estudos de Pós-Doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Santa Catarina (Fapesc).

Como citar:

Miranda, A. L. 2026.
O transumanismo e a filosofia da técnica de Ortega y Gasset. *Filosofia Unisinos*, 27(1):1-15, e27101. doi: 10.4013/fsu.2026.271.01



► 1 Introdução

Comunicação telepática entre humanos e máquinas, crianças projetadas, peças sobressalentes do corpo, formas de aumento mental e físico por meio de ‘Drogas inteligentes’ e próteses estão se tornando parte da vida cotidiana pós-humana (Herbrechter, 2013, p. 112).

O homem é um ser técnico (Ortega, OC IX, p. 618).

Do ponto de vista filosófico, não resta dúvida que Ortega y Gasset, ao lado de outros pensadores do século passado, como Heidegger e Simondon (só para citar alguns exemplos), foi um desses filósofos que se dedicou a pensar o tema da técnica desde um olhar filosófico. A sentença orteguiana sobre a relação entre o homem e a técnica é clara: o homem é, por essência, um ser técnico.

Como é sabido, o transumanismo tecnológico vislumbra a possibilidade de transcendência da condição humana, baseando-se no otimismo tecnológico como superação das limitações humanas. Nisso está implicado o cotidiano pós-humano, tal como ilustra Herbrechter: “Comunicação telepática entre humanos e máquinas, crianças projetadas, peças sobressalentes do corpo, formas de aumento mental e físico por meio de ‘Drogas inteligentes’ e próteses estão se tornando parte da vida cotidiana pós-humana” (2013, p.112)¹. Neste caso, a técnica seria o meio de redenção dos limites humanos.

Antecipando-se ao surgimento desta corrente filosófica, Ortega já havia sugerido que a técnica é uma espécie de “sobrenatureza” (para usar o mesmo termo orteguiano) criada pelo homem como forma de viver e habitar a terra. Ou seja, para Ortega o homem não pertence ao mundo e não está limitado à condição da natureza. Por isso mesmo a técnica atua como invenção desta forma de “sobrenatureza” que o homem requisita para poder viver neste mundo.

Essa condição humana e sua relação com a técnica sugerida por Ortega ainda será objeto de aprofundamento no decorrer deste escrito. Contudo, desde aqui já se pode avistar a pergunta fundamental da qual parte este estudo investigativo: seria, pois, o transumanismo uma das manifestações mais evidente desta tese orteguiana? Ou seja, se considerarmos que esse movimento filosófico surge a finais do século XX e acredita na superação dos limites humanos, através da interação com a tecnologia, não seria o transumanismo o cume da tese orteguiana de que, efetivamente, o homem é um ser técnico? Ou ainda e de modo mais específico, não seria o transumanismo a confirmação histórica desta relação entre homem e técnica como uma “estranha, patética e dramática combinação metafísica entre o homem e o mundo”, tal como o filósofo espanhol, em suas *Meditações sobre a técnica* (1996, p. 54)?

Tais suspeitas nos levam a conjecturar que no cerne do pensamento orteguiano sobre a técnica, formulado ainda no século passado, podemos encontrar os fundamentos filosóficos que compõe a gênese do transumanismo como corrente filosófica surgida em nossa época. Portanto, o propósito deste estudo é demonstrar como a filosofia da técnica, presente no pensamento do filósofo espanhol José Ortega y Gasset no século XX, pode contribuir significativamente para fundamentar filosoficamente corrente do transumanismo e sua relação com a técnica no tempo presente. À parte das várias tendências que

¹ Os textos escritos em outro idioma foram vertidos ao português pela autora.

compõem o movimento do transumanismo contemporâneo², neste estudo, interessa-nos em especial o transumanismo tecnológico ou tecnocientífico, como alguns costumam denominá-lo.

Assim, para demonstrar a intrínseca relação entre o pensamento orteguiano e a corrente filosófica do transumanismo, inicialmente haveremos de tratar de identificar a gênese do transumanismo e sua caracterização, a partir de autores como: Bostron, Herbrechter, More, Kurzweil, Clark, Braidotti, Haraway, Hayles, dentre outros. O propósito aqui é comparar e confrontar os escritos sobre o transumanismo com as principais teses orteguianas sobre a técnica, sugeridas nas Obras Completas (OC) de Ortega y Gasset, em especial em suas *Meditações sobre a técnica*. Com base nesta estreita aproximação entre Ortega e o transumanismo, haveremos de indagar se Ortega, com sua filosofia da técnica, não seria de *per se* um transumanista por excelência.

Por fim, haveremos de concluir que as teses orteguianas sobre a técnica em muito podem contribuir para fundamentar filosoficamente o transumanismo, ainda que ressaltados certos aspectos que demonstram claramente o distanciamento de Ortega com relação a algumas tendências do transumanismo atual.

► 2 O transumanismo em sua gênese e as contribuições filosóficas de Ortega y Gasset

O transumanismo difere do humanismo ao reconhecer e antecipar as alterações radicais na natureza e possibilidades das nossas vidas resultantes de várias ciências e tecnologias (More, 1996, p. 2).

Para poder subsistir, o homem intercala entre todo lugar terrestre e sua pessoa criações técnicas, construções que deformam, conformam e reformam a Terra, de sorte que resulte mais ou menos habitável (Ortega, 1996, p. 128).

Ao analisar as raízes culturais e filosóficas do transumanismo em seu escrito, *Uma história do pensamento transumanista*, Nick Bostrom (2005) sugere que a palavra “transumanismo”, tenha sido utilizada pela primeira vez por Julian Huxley, irmão de Aldous Huxley, conhecido por publicar a famosa obra *Admirável mundo novo* nos anos trinta do século passado. Em um pequeno texto publicado ainda em 1957, mas riquíssimos em detalhes sob a condição humana, cujo título parece já emblemático, “Novas garrafas para vinho novo”, o biólogo Julian Huxley escreve:

A espécie humana pode, se assim o desejar, transcender-se a si mesma – não apenas esporadicamente, um indivíduo aqui de uma forma, um indivíduo ali de outra maneira – mas na sua totalidade, como humanidade. Precisamos de um nome para esta nova crença. Talvez o transumanismo sirva: o homem permanece homem, mas transcende-se a si mesmo, realizando novas possibilidades de e para a sua natureza humana (Huxley, 2015, p. 15)³.

² Vale lembrar que o transumanismo seria, segundo Hayles (1999), uma das correntes que compõe o “pós-humano”, para usar sua mesma expressão. Sobre as diversas correntes surgidas em torno ao que se denomina chamar de “pós-humano”, Hayles (1999), identifica: o Transumanismo, o Pós-humanismo, e até mesmo o Metahumanismo. Em linhas gerais, a diferença elementar entre eles consiste em que o Pós-humanismo, do ponto de histórico, é um movimento filosófico que busca superar o antropocentrismo; já o Transumanismo implica na transcendência da condição material e biológica do ser humano pela via da tecnologia e da mediação das máquinas e o Metahumanismo, pleiteado por Sogner (2020) por exemplo, consiste num movimento que busca identificar o que está para além do humanismo contemporâneo.

³ O texto originalmente publicado com o título *New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957, pp. 13-17) foi republicado em 2015, origem da fonte aqui citada, como *Transhumanism* (Huxley, 2015, p. 12-16). Também fora citado por Bostron (2005, p. 6), referenciado por Hughes (2004).

O mesmo Huxley encerra sua breve, mas profunda reflexão, confessando acreditar no transumanismo e afirmando que, quando isso acontecer, quando houver sido capaz de transcender-se a si mesma, “a espécie humana estará no limiar de um novo tipo de existência”, e, finalmente, “estará cumprindo conscientemente o seu verdadeiro destino” (Huxley, 2015, p. 15).

Esfandiary (1970), outro conhecido por ser um dos pioneiros do transumanismo, já, no princípio dos anos setenta do século passado, descreve as características de um trans-humano: “é um humano transhumano que, em virtude de seu uso de tecnologia, valores culturais e estilo de vida, constitui um elo evolutivo para a era vindoura da pós-humanidade”, seja pela via do uso de próteses, plásticas, androgenias, etc⁴.

De modo mais específico, em sua obra *Transumanismo: rumo a uma filosofia futurista* (1996), Max More procura identificar a diferença entre o humanismo e o transumanismo, considerando que o transumanismo “compartilha de muitos elementos com o humanismo”, seja pelo respeito pela razão, pela ciência e o progresso científico e pela própria existência humana. No entanto,

O transumanismo difere do humanismo ao reconhecer e antecipar as alterações radicais na natureza e possibilidades das nossas vidas resultantes de várias ciências e tecnologias, como a neurociência e a nanofarmacologia, a extensão da vida, a nanotecnologia, a ultrainteligência artificial e a habitação espacial, combinado com uma filosofia e sistema de valores racionais (More, 1996, p. 2).

A respeito do reconhecimento das alterações radicais na natureza (característica esta elementar que, segundo More, diferencia o transumanismo do humanismo), Bostron, um dos fundadores da Associação Transumanista Mundial criada em 1998, inclui neste cenário as alterações das condições humanas. Ele considera que “a rapidez da mudança tecnológica nos últimos tempos leva naturalmente à ideia de que a inovação tecnológica contínua terá um efeito profundo na humanidade nas próximas décadas” (2005, p. 7). Nestes termos, a previsão de Vinge, um matemático apaixonado por ficção científica, que em 1993 publica a famosa obra *A Singularidade Tecnológica que se Aproxima: Como Sobreviver na Era Pós-Humana*, parece avassaladora: “Dentro de trinta anos, teremos os meios tecnológicos para criar uma inteligência sobre-humana. Pouco depois a era humana terminará” (Vinge, citado por Bostron, p. 8).

Passado já mais de três décadas deste o escrito profético de Vinge, a chamada “inteligência artificial” talvez represente este ponto de inflexão nesta trajetória, cujos efeitos representam mudanças profundas na história da humanidade. Afinal, nesta época, o projeto das máquinas é torna-las cada vez mais “inteligentes”. E no plano da “singularidade tecnológica” (Turing, 1950; Moore, 1965; Vinge, 1993, entre outros), uma máquina inteligente é capaz de criar cada vez mais inteligência, e uma máquina superinteligente pode superar a própria inteligência humana.

Concordemos ou não com as teses defendidas pelos defensores da singularidade tecnológica⁵, seja pela via da nanotecnologia ou da biopolítica, seja pela via das tecnologias da informação ou das ciências da cognição (também chamadas NBIC: nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia da informação e ciências cognitivas), fato é que o transumanismo acredita incontestavelmente na tecnologia como forma de superação dos limites da condição humana. Ou seja, quanto maior nossa capacidade intelectual para desenvolver técnicas, mais desenvolveremos nossas capacidades humanas para sanar

⁴ Também é dele o ensaio provocativo, intitulado “Você é um transumano?” (1989), em que ironiza aqueles que se dedicam a negar o transumanismo, mas que fazem uso da tecnologia como forma de vida em um mundo em rápidas mudanças.

⁵ Vale lembrar que na atualidade este é um dos debates suscitados pela Inteligência Artificial: superará a máquina a capacidade humana no plano cognoscitivo? Para muitos, isso seria uma ilusão, se considerarmos que a IA sequer pode ser chamada de IA, posto que ela “não é nem inteligente, nem artificial”, tal como afirma o neurocientista Miguel Nicolelis numa de suas entrevistas (Altman, 2023).

os próprios problemas humanos. É assim que encontraremos a cura para as doenças, eliminaremos a fome e a escassez de alimentos, só para citar alguns exemplos. Os sinais da aplicação deste novo modelo de compreensão do mundo já estão aí, visíveis por todas as partes. E, para alguns transumanistas mais radicais, é assim que eliminaremos a dor e atingiremos a imortalidade da vida humana.

Para um transumanista como Muhall (1988), por exemplo, quanto mais interagimos com as máquinas inteligentes, mais adequamos e refinamos nossas próprias capacidades intelectuais, rumo a um melhoramento da própria condição humana. Ray Kurzweil (1999) e Nick Bostrom (2005), sugerem, inclusive, que tal melhoramento exigirá que avancemos além do aspecto biológico da nossa capacidade intelectual, buscando auxílio naquilo que se encontra albergado fora do âmbito corporal e físico, como é o caso dos dispositivos computacionais. Assim, cada vez mais, preveem os transumanistas, estaremos terceirizando nossas atividades, incluindo as da cognição, para o mundo da robótica e da via computacional. O que se estima, é que os futuros humanos ou trans-humanos estejam cada mais interconectados com as máquinas inteligentes, numa convergência, tal como anunciava já em 1991 Donna Haraway, quando propagava: *somos todos cyborgs* (1995). Andy Clark (2003), aliás, considera que a integração biologia e tecnologia não é um fato recente na história da humanidade. Para este cientista da cognição somos “cyborgs natos”.

Ora, desde um ponto de vista de sua justificativa filosófica, haveríamos de pensar se essa condição humana de distanciamento da natureza (e até de estranhamento!) e a criação dos *cyborgs* já não se despontavam nos textos meditativos orteguianos sobre a técnica, quando Ortega argumentava que o homem cria a técnica por sua condição de inabitabilidade na terra, ou por ser um intruso na natureza. Se não, vejamos o que dizia ele próprio:

E, em efeito, a Terra é para o homem originariamente inabitável –*unbewohnbar*. Para poder subsistir, o homem intercala entre todo lugar terrestre e sua pessoa criações técnicas, construções que deformam, conformam e reformam a Terra, de sorte que resulte mais ou menos habitável. [...] O habitar não lhe é dado desde logo, se não que é fabricado por ele, porque no mundo, na Terra, não está previsto o homem, e este é o sintoma mais claro de que não é um animal, que não pertence ao mundo. O homem é um intruso na chamada natureza. Vem de fora dela, essencialmente inadaptado a todo *milieu*. Por isso, constrói, *baut* (Ortega, 1996, p. 128).

É desde esta ontologia da condição humana no mundo, que implica um construir que deforma, conforma e reforma a terra, e que funda sua visão antropológica sobre a técnica, que Ortega conclui em suas *Meditações sobre a técnica*: “Sem a técnica o homem não existiria, nem teria existido nunca. Assim, sem mais, nem menos” (1996, p. 13). Em sua essência o “homem é um ser técnico”, sentencia Ortega em *O mito do homem para além da técnica* (OC IX, p. 618). Portanto, a técnica é um fazer-se do homem no mundo. Logo, a hominização do homem começa pela técnica.

Pois bem, se o homem é um ser técnico, tal como argumenta Ortega, faz todo sentido sugerir que no plano histórico, ou seja, do que lhe cabe como o “destinado”, fatalmente estaria implicado a convergência com o transumanismo. Movimento este que, ao que tudo indica, Ortega sequer viu surgir, no entanto, o mesmo Ortega poderia ser perfeitamente considerado como um de seus mentores, ao menos desde um ponto de vista de sua fundamentação filosófica. Afinal, se o homem é um ser técnico, logo, seu destino coincide com a própria tecnificação da sua condição de estar no mundo. Nisso estaria implicado e se justificaria, ao menos do ponto de vista da evolução humana e da história da humanidade, o surgimento do transumanismo.

Aqui reside, portanto, a primeira suspeita a ser considerada neste estudo: o transumanismo, em seu sentido histórico, seria, pois, a própria fatalidade da condição humana a modo orteguiano, visto que o homem, para Ortega, é um ser técnico. O transumanismo implica neste momento histórico e evolutivo da condição humana atual como um ser técnico. Neste sentido, ao nosso entendimento, Ortega atira no que vê, que é o surgimento da sociedade industrializada e os efeitos da técnica em seu tempo, somado às teses evolucionistas do positivismo e do próprio historicismo, tão em voga em seu tempo. Contudo, ele acerta no que não vê, que é justamente o surgimento do transumanismo como corrente filosófica, posterior ao seu tempo.

A propósito desta influência do pensamento historicista e evolutivo no pensamento de Ortega y Gasset, vale recordar que, para o filósofo espanhol, a técnica, em seu sentido histórico, obedece a três períodos ou estágios, como ele mesmo costumava denominar em suas *Meditações sobre a técnica* (1996, especialmente Cap. VII, VIII e IX). No primeiro estágio, situa-se a técnica dos povos primitivos, onde a técnica é exercida ao “azar”, ou seja, ao acaso das circunstâncias. No segundo estágio, encontra-se a técnica dos “artesãos”, em que já se pode observar o domínio do saber fazer técnico; a artesanaria, como a arte de fazer. No terceiro estágio, o do homem atual, o saber técnico se encontra vinculado à ciência. Trata-se da técnica do “técnico ou do engenheiro”. A diferença elementar entre estes estágios, segundo Ortega, é que somente no período moderno surge a tecnologia como concepção científica da técnica. Neste caso, a técnica passa a ser o uso consciente do método científico para realizar os fins propostos, mediante meios técnicos.

Se voltamos ao transumanismo, haveríamos de pensar se tal movimento não coincide com este terceiro estágio da humanidade em sentido orteguiano, onde a ciência, empregada mediante meios técnicos, já não estaria no cerne do surgimento do transumanismo, propagado como movimento que emerge da necessidade de superar os próprios limites da condição humana, mediante o uso racional do método científico para atingir tal propósito. Ou ainda: valeria a pena indagar se já não estaríamos adentrando num outro estágio, não vislumbrado por Ortega obviamente, mas que seria uma consequência desta sua leitura histórica a respeito da evolução humana, que coincide com o estágio pós-humano defendido pelos transumanistas.

Sobre este atual estágio da humanidade defendido pelos transumanistas, ainda haveremos de prosseguir com o assunto mais adiante. Por agora, resta importante destacar a confluência do pensamento orteguiano para pensar, inclusive, o sentido histórico do surgimento do transumanismo.

► 3 O transumanismo: essa “estranha, patética e dramática combinação metafísica entre o homem e o mundo”

O homem não vive na natureza, senão que está alojado na sobrenatureza que ele mesmo criou (Ortega, 1996, p. 14).

Já somos mestres em incorporar materiais e estruturas não biológicas profundamente em nossas rotinas físicas e cognitivas (Clark, 2003, p. 142).

Ainda sobre a fatalidade histórica da condição humana a modo orteguiano, vale recordar outra definição sobre o sentido metafísico da condição humana no mundo presente nos textos do filósofo espanhol, quando este observa que “o homem não vive na natureza, senão que está alojado na sobre natureza que ele mesmo criou” (1996, p. 14). Essa espécie de “sobrenatureza” criada pelo homem por

meio da técnica, diante da sua condição de inabitabilidade no mundo é o que faz com que Ortega considere ser a técnica

[...] a reforma que o homem impõe à natureza em vista da satisfação de suas necessidades. Estas eram imposições da natureza ao homem. O homem responde, impondo, por sua vez, um câmbio na natureza. É, pois, a técnica, a reação energética contra a natureza ou circunstância que leva a criar entre ela e o homem uma nova natureza posta sobre aquela, isto é, uma sobrenatureza (Ortega, 1996, p. 28).

Neste particular, a técnica ocupa lugar privilegiado, posto que é ela a encarregada de garantir a efetivação desta “outra natureza”, em acordo com esta condição humana de estar no mundo a modo orteguiano. A vida é, portanto, essa “[...] estranha, patética e dramática combinação metafísica” entre o homem e o mundo (Ortega, 1996, p. 54), mediada pela técnica. Do ponto de vista ontológico, assinala Ortega, o modo peculiar do homem existir no mundo deriva da sua condição extramundana. Daí a necessidade de se autofabricar. E conclui: “todas as atividades humanas que merecem o nome de técnicas, não são mais que especificações e concreções deste caráter geral de autofabricação própria de nosso construir” (Ortega, 1996, p. 53 e 54).

Ora, a técnica, como condição de alojamento do homem no mundo, como uma “sobre natureza” e como mediação necessária do habitar do homem no mundo, desde a ótica orteguiana, não coincide justamente com o propósito do transumanismo, desde um ponto de vista de seu surgimento histórico e como justificativa filosófica? Talvez aqui recobra sentido o que já fora sinalizado anteriormente a respeito da análise orteguiana sobre a inferência da técnica no contexto histórico da evolução, do progresso do desenvolvimento do programa vital da condição humana. Logo, à primeira vista, o transumanismo estaria em perfeita consonância com o atual estágio do desenvolvimento deste programa vital a modo orteguiano, como já mencionamos anteriormente.

Se prosseguimos com a leitura do sentido teleológico da técnica no pensamento orteguiano, vamos encontrar o sentido do destinal da técnica, que consiste em converter o mundo, pouco a pouco, no próprio projeto de humanização estabelecido pelo ser humano, imaginado por Ortega nos seguintes termos:

[...] O homem humaniza o mundo, injeta-lhe, impregna-lhe de sua própria substancia ideal e cabe imaginar que, um dia entre todos os dias, lá nos confins do tempo, chegue a estar este terrível mundo exterior tão saturado de homem que, podem nossos descendentes caminhar por ele como mentalmente hoje caminhamos por nossa intimidade – cabe imaginar que o mundo, sem deixar de sê-lo, chegue a converter-se em algo assim como a alma materializada, e, como na tempestade de Shakespeare, as rajadas do vento soprem empurradas por Ariel, o duende das Ideias (OC V, p. 302)⁶.

A respeito deste “tateio” orteguiano acerca dos possíveis futuros da humanidade e sua relação com a técnica, num mundo já saturado pelo humano, caberia indagar, portanto, se o transumanismo não obedece a esta lógica radical orteguiana do destino do homem no mundo, sendo as máquinas inteligentes capazes de materializar a própria alma, até hoje pertencente somente à nossa consciência e à nossa intimidade.

⁶ Nesse particular e em nosso entendimento, a posição de Simondon (1989), também contemporâneo a Ortega, que publica em 1957 sua obra *Do modo de existência dos objetos técnicos*, aproxima-se, em grande medida, da postura de Ortega sobre a técnica. A biologização da técnica defendida por Simondon em última instância, significa sua defesa em favor de uma “humanização da técnica” e não de uma “tecnificação do humano” como predicada por muitos, incluindo o próprio Heidegger.

Mas, se por um lado, Ortega insiste em afirmar que o “homem humaniza o mundo”, por outra parte, haveríamos de pensar, em consonância com a corrente do transumanismo, se não fosse o caso de pensar todo o contrário. Em outros termos: não seria o transumanismo, um movimento em direção à tecnificação do humano?

Para acercar-se à questão, avancemos um pouco mais no sentido representacional do movimento transumanista, narrado tanto pela literatura (seja o cinema ou ficção científica), quanto pelos seus próprios pensadores que o representam.

No âmbito da literatura ou do cinema, podemos observar como o transumanismo está aí retratado em seu contexto sócio histórico. Basta assistir “Star Trek”, “Armageddon”, “Minority Report” e “Bicentennial Man”, só para citar alguns exemplos. No âmbito da ficção científica, a simulação do transumanismo resta ainda mais evidente “porque representa uma forma de consciência que retrata a transformação científica e tecnológica de forma ‘realista’”, tal como diz Herbrechter (2013, p.116). Neste contexto em seu sentido filosófico, a leitura transhumanista implica na própria desconstrução do sentido do humano. Ela emerge da desconstrução do próprio eu, no sentido de “suspender a autocompreensão fundamental de alguém como membro de uma certa ‘espécie’” (Herbrechter, 2013, p.118-119). A representação cinematográfica da trilogia “Matrix”/“Matrix Reloaded”/“Matrix Revolutions” dos irmãos Wachowski, por exemplo, ilustra essa perspectiva, cuja narrativa encoraja o espectador a promover a desconstrução do seu próprio eu, como membro da espécie humana⁷.

O mundo povoado por robôs, inteligência artificial, máquinas inteligentes, ciberespaço, e tudo o que representa os meios eletrônicos de interação em seu processo virtual, levam-nos a criar “[...] espaços paralelos para realidades simuladas ou substitutivas” (Herbrechter, 2013, pp.184-185), com “[...] uma nova forma de ‘cognição distributiva’ e, portanto, uma interação entre atores humanos e não humanos” (Herbrechter, 2013, p.187). Trata-se, portanto, de uma transformação radical da identidade cultural e da individualidade. Ou seja, diante deste novo modelo identitário da condição humana, no mundo da virtualidade, não está em questão somente o debate sobre os valores, o sentido da verdade, projetos políticos, econômicos e sociais, mas (e sobretudo) a própria ontologia do devir humano.

Contudo, se voltamos ao debate, se o transumanismo representa a humanização da técnica ou a tecnificação do humano, Ortega insiste em afirmar que ainda que a técnica ocupe um lugar privilegiado na definição projeto de bem-estar do homem, i.é. como condição *sine qua non* de realização do projeto vital da condição humana no mundo, ainda assim, a ela não lhe cabe dar as cartas do jogo ou comandar as rédeas do destino. Nas palavras do próprio Ortega: “Por definição, o técnico não pode mandar, dirigir em última instância. Seu papel é magnífico, porém, irremediavelmente de segundo plano” (1996, p. 56).

Neste mesmo sentido vale recordar o que diz Andy Clark, um dos estudiosos do transumanismo. Em oposição a qualquer especulação sobre um possível futuro pós-humano, ele argumenta:

A transição promissora, ou talvez ameaçada, para um mundo de humanos conectados e dispositivos semi-inteligentes é apenas mais um movimento em um jogo antigo. [...] Já somos mestres em incorporar materiais e estruturas não biológicas profundamente em nossas rotinas físicas e cognitivas. Apreciar isto é deixar de acreditar em qualquer futuro pós-humano e resistir à tentação de nos definirmos em oposição brutal aos próprios mundos em que tantos de nós vivemos, amamos e trabalhamos (Clark, 2003, p. 142)

⁷ Ainda em sentido cinematográfico e sem pretender esgotar a lista de filmes que abordam o sentido da desconstrução do humano, vale citar: “2001: Space Odyssey”, do realizador Stanley Kubrick e sua narrativa sobre a transcendência do homem, além de outros, como: “Blade Runner” e “A.I – Artificial Intelligence”.

Para Clark, desde o simples uso de escrever em um bloco de notas, passando pela escrita de um texto no celular, até chegar aos mais surpreendentes e sofisticados implantes de tecnologias na mente humana, capaz de ler o cérebro e traduzi-los em palavras, tudo isso revela o ato de incorporar estruturas não biológicas, empregadas para a realização de atividades humanas.

Em todo caso, transumanistas como Bostron, defendem que lidar com as implicações a longo prazo do desenvolvimento tecnológico, significa levar em conta as diversas restrições que implicam na sustentabilidade não só do planeta, como também do futuro da humanidade. Bostron argumenta que “qualquer tentativa séria de lidar com as implicações a longo prazo do desenvolvimento tecnológico” (2005, p. 17) deverá levar em conta as diversas restrições sobre um futuro sustentável, condizente com o lugar que ocupamos no universo. Essas restrições, prossegue ele, advêm de uma variedade de fontes, incluindo as capacidades da própria tecnologia em seus avanços, passando pela análise econômica, teoria das probabilidades, incluindo a própria cosmologia.

À parte destas diferentes posturas entre Clark e Bostron a respeito do futuro da natureza humana e da própria humanidade, fato é que o transumanismo longe está de ser um pensamento homogêneo e consensuado entre seus próprios defensores. Ou seja, do mesmo modo que há aqueles que depositam uma confiança inabalável no progresso tecnológico como condição do melhoramento da condição humana a todo custo, também há aqueles que vislumbram as consequências sociais, políticas e morais do transumanismo no contexto atual.

► 4 Ortega, um transumanista?

[...] *o homem é uma entidade infinitamente plástica, da qual se pode fazer o que se queira* (Ortega, OC, VI, 2006, p. 66).

[somos todos ciborgs] *um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção* (Haraway, 2004, p. 240).

A essa altura, neste complexo cenário em que figuram distintas vertentes do movimento transumanista, inexoravelmente surge a indagação: seria Ortega um transumanista?

À parte da tarefa quase impossível de oferecer uma resposta inequívoca a esta pergunta, por se tratar de um esforço hermenêutico meramente imaginativo dado as circunstâncias históricas que separam Ortega e o movimento do transumanismo, em primeiro lugar, é preciso considerar a própria complexidade que compõe o cenário desta questão. Como se sabe, em meio ao debate acadêmico e, sobretudo, filosófico, ao qual se denomina a era do “pós humano”, os conceitos de Transumanismo, Pósumanismo, e até Metaumanismo, a que já nos referimos anteriormente, têm suscitado o surgimento de diferentes correntes que compõem este novo mosaico.

Pensadoras feministas, sobretudo, norteamericanas, como Katherine Hayles, têm se esforçado para sistematizar o que vem a ser estes movimentos caracterizados como “pós-humano”. Hayles (1999, p. 2-3), por exemplo, sugere quatro elementos para caracteriza-lo: (I) pela necessidade de priorizar o processo *informacional* em detrimento do processo material; (II) pela necessidade de identificar a *consciência* como um processo secundário; (III) por pensar o *corpo* como possibilidade de prótese, como uma continuidade da existência que pode ser manipulado e modificado; (IV) por entender o *ser humano*

articulado com as máquinas, numa simbiose entre o biológico e o cibernético, explicado por Hayles nos seguintes termos: “No pós-humano, não há diferenças essenciais ou demarcações absolutas entre existência e simulação computacional, mecanismo cibernético e organismo biológico, teleologia do robô e objetivos humanos” (1999, p. 3). Este último aspecto implica na ideia do melhoramento, numa espécie de *embodied virtuality* (virtualidade incorporada), termo cunhado pela própria Hayles (1999) e tão caro aos transumanistas.

Neste sentido também encontramos a leitura de Donna J. Haraway, já citada aqui em seu “Manifesto Cyborg”, para quem somos todos já, de algum modo, cyborgues em nossa constituição protética corporal, seja pelo uso de um par de óculos, uma cadeira de rodas, ou qualquer outro aparato tecnológico que implica ampliação ou melhoramento do corpo. Haraway (1995, 2004) deposita especial confiança na tecnologia, quando avalia que o progresso científico e tecnológico pode ter uma abordagem emancipatória em relação ao humano e ecologicamente sustentável do ponto de vista social. De acordo com Haraway (2004, p. 240), somos todos cyborgues, “híbridos de máquina e organismo”, vivemos num mundo ciborgue, de “identidades fraturadas”, sem medo de afinidades novas entre animais e máquinas e outras hibridizações.

Esta perspectiva também vai na mesma direção da Escola de Oxford, incorporada pelo filósofo sueco Nick Bostrom, que buscou estruturar os fundamentos sobre transumanismos em sua obra *The Transhumanist FAQ* (2003). Para os transumanistas, o progresso ocorre “quando uma ou mais pessoas se tornam mais capazes de se moldar a vida delas e as formas como se relacionam com os outros, de acordo com os seus próprios valores mais profundos” (Bostrom, 2003, p. 4). Nisso estão implicados não somente os meios tradicionais como, educação, cultura, mas também os meios tecnológicos de melhoramento.

Em todo caso, seja pela via do “transumanismo tecnocientífico” que defende a tese de superar o suporte biológico pela tecnologia, seja pela via do “transumanismo cultural”, que defende as transformações culturais proveniente do transumanismo, fato é que o transumanismo implica numa guinada no sentido da direção da história da humanidade. Donna Haraway e Rosi Braidotti, por exemplo, buscam demonstrar que a tecnologia produziu uma mudança fundamental em nossa própria condição, inclusive, em relação ao conceito de sujeito corpóreo e de subjetividade.

Sobre o transumanismo como movimento cultural, Braidotti (2006) afirma que o sujeito corpóreo já se configura numa espantosa hibridização entre homem, máquina, cyborgs, natureza, que culmina com o apagamento de distinções de categorias fundamentais entre o eu e o outro. Enfim, no pós-humano, a tecnologia cumpre um papel de mediação necessária para a constituição de novas subjetividades. As máquinas autopoieticas, que compreendem um sistema organizado em rede de processos de produção, transformação e regeneração, desempenham a função de superar o mundo antropocêntrico, criando outros mundos possíveis. Neste cenário também se altera o espaço político, numa espécie de “política pós-humana” para usar o conceito de Braidotti, ou, o que ela mesma denomina de “viragem pós-antropocêntrica” (2021). “Em outras palavras, precisamos experimentar resistência e intensidade para descobrir o que os corpos pós-humanos podem fazer” (Braidotti, 2015, p. 99).

Evidentemente que a Ortega não lhe caberia tal descrição pormenorizada, do que, em meados do século passado, ainda era para ele uma mera suposição imaginativa. Mas, é bom lembrar que nos textos orteguianos encontramos o arcabouço filosófico que justificaria esse sentido da condição humana de estar no mundo propagado pelos transhumanistas. Em sua obra *Ensimismamiento e alteración* (OC V, 1989), por exemplo, Ortega deixa claro que o ser humano é, dentre todas as criaturas do universo, aquele que tem a capacidade de recolher-se em si mesmo (do espanhol, “ensimesmar-se”), i.é, aquele que tem a capacidade de retirar-se do seu repertório de atos naturais, para assenhorar-se de si e depois atuar.

É neste particular que a técnica ocupa um lugar especial nos fins da condição humana. É ela capaz de produzir um “segundo repertório de atos”, para usar a mesma expressão orteguiana (1996, p. 28), que marca a condição humana de estar no mundo. Condição esta que não lhe é dada aos outros seres. Por exemplo, a qualquer outro animal não lhe é permitido sacar-se do seu repertório de atos naturais que lhe cabe. Logo, o ser humano é “o único ser que ainda não é”, tendo a vida sempre uma dimensão de “futurição”. Por isso, a vida humana a cada momento é um constante perigo, inclusive, no sentido da sua desumanização. Especificamente, Ortega diz, na lição II, intitulada “A estrutura da vida, substância da História”, presente em sua obra *Em torno a Galileo*: “Em sua dimensão primária viver é estar eu, o eu de cada um, na circunstância e não ter mais remédio senão que fazer-se com ela” (OC, V, 1989, p. 24). Daí a famosa sentença orteguiana, “eu sou eu e minhas circunstâncias”. Portanto, é inerente à condição humana uma consubstancial incerteza. Quando lemos em outro trecho a seguir de suas Obras Completas, fica claro que, efetivamente, para Ortega, o ser humano “não tem natureza, e sim história” (OC, VI, 2006, p. 73)⁸.

Dito isso, se comparamos de forma ainda mais aproximada as linhas de Braidotti com as de Ortega, não resta dúvida que, no cerne do sentido ontológico da condição humana, pela pena de Ortega e de seu pensamento que surge ainda entre os anos vinte e trinta do século passado, já se pode avistar o que seria o arcabouço teórico e filosófico que fundamenta este movimento, que vai ganhar força no final deste mesmo século, denominado “pós humano”. Ou seja, desde meados do século XX, o filósofo espanhol já havia postulado este sentido do devir humano, o qual se coaduna perfeitamente com o sentido ontológico da condição humana, tão presente nos textos dos transumanistas de nosso tempo.

A título ilustrativo, relembremos o trecho orteguiano, já citado anteriormente, mas que merece uma vez mais recordá-lo, quando Ortega imagina que lá nos confins dos tempos o mundo talvez já esteja tão saturado da hominização pelo movimento da técnica, que podem que nossos descendentes possam caminhar no mundo, como se caminhasse pela própria via de sua intimidade (o que dizer das estradas mentalmente construídas, as infovias, como hoje já existem?); como se o mundo tornasse ele mesmo (sem deixar de sê-lo, como bem adverte o próprio Ortega) a “própria alma materializada” (Ortega, OC V, 1989, p. 302). Acaso, não seria, pois, a era dos “pós humano” e, mais especificamente, o transumanismo, o prenuncio deste mundo convertido em “alma materializada”?

Mais assombroso ainda resulta ler a seguinte sentença: “[...]o homem é uma entidade infinitamente plástica, da qual se pode fazer o que se queira” (Ortega, OC, VI, 2006, p. 66). A afirmação poderia ser atribuída a qualquer transumanista de nosso tempo, sem sombra de dúvida, caso não soubéssemos que a mesma se encontra estampada com todas as letras na obra de Ortega, publicada ainda pelos anos trinta do século passado, intitulada *A história como sistema*.

Em suma, quando elaboramos essas comparações, vão se revelando cada vez mais claramente as significativas contribuições do pensamento orteguiano sobre o homem e a técnica para pensar a gênese e o desdobramento histórico deste movimento. A filosofia da técnica de Ortega é, pois, o terreno fértil por onde poderia florescer efetivamente e fatalmente uma corrente filosófica como o transumanismo.

Entretanto, se isso pode ser dito com certa convicção, por outra parte, se levamos em conta o pensamento orteguiano sobre o alcance da técnica, talvez aqui, estaríamos sim diante de um certo distanciamento da postura orteguiana com relação a algumas tendências e posições de pensadores transumanistas. Ortega, de nenhum modo, concordaria com a tese de que a técnica estaria em primeiro plano quanto aos desígnios da condição humana.

Como já demonstrado anteriormente, no pensamento orteguiano a técnica ocupa um papel primordial na configuração da hominização do homem. Porém, segundo o mesmo Ortega, seu papel é sempre

⁸ Sobre o sentido ontológico da condição humana em Ortega, recomendamos o artigo de Amoedo (2021).

“irremediavelmente de segundo plano”. À técnica não caberia ditar as regras do destino da condição humana. Em seu escrito *A rebelião das massas* (OC, IV, 2005), em palavras textuais Ortega diz: “Se vive com a técnica, mas não da técnica. Esta não se nutre, nem se respira a si mesma, não é *causa sui*, senão que precipitado útil, prático, de preocupações supérfluas” (OC, IV, 2005, p. 424).

É neste aspecto em particular, que talvez faça todo sentido interrogar sobre qual a finalidade da técnica para os transumanistas. Elementar a observação de Harris a este respeito:

É significativo que tenhamos chegado a um ponto na história da humanidade em que as intenções últimas de fazer do mundo um lugar melhor haverão de incluir não somente uma mudança no mundo, mas também mudanças na humanidade, quem sabe com a consequência de que nós, os nossos descendentes, deixaremos de ser humanos no sentido do que entendemos agora (Harris, 2007, p. 3).

Na esteira de Ortega, Diéguez (2017, p. 192) considera que não faz o menor sentido que “em lugar de reformar a natureza para adapta-la aos desejos humanos” reformáramos o ser humano até a sua completa transformação, em que nos veríamos obrigados a viver no futuro condicionados pela técnica. Se assim fora, estaríamos diante da realização da inautenticidade do projeto vital a modo orteguiano.

► 5 Considerações finais

Se vive com a técnica, mas não da técnica.
(Ortega, OC, IV, 2005, p. 24).

Como se pode notar, pela pena do filósofo espanhol José Ortega y Gasset muito se pode encontrar da gênese do transumanismo ou do que fundamenta filosoficamente essa corrente filosófica, surgida a finais do século passado e que tem ganhado cada vez mais adesão na atualidade. Desde a perspectiva do estudo do transumanismo tecnocientífico e do pensamento de Ortega sobre a técnica e a condição humana, uma leitura mais atenta é capaz de identificar laços muito mais estreitos entre os transumanistas e o pensador espanhol do que à primeira vista se poderia admitir.

Este estudo se atreve, inclusive, a conjecturar que o transumanismo em seu sentido histórico seria, a modo orteguiano, a própria fatalidade da condição humana no mundo mediada pela técnica. Em outros termos, do mesmo modo que Ortega enxerga na técnica uma espécie de “sobrenatureza” que condiciona a vida humana, nessa “estranha e patética combinação metafísica entre o homem e o mundo”, atrevemo-nos a perguntar se, efetivamente, o transumanismo não seria mais um indício da combinação histórica da relação homem e técnica no atual momento da história da humanidade. Ou seja, se o transumanismo não significaria mais um outro passo deste estágio da humanidade a modo orteguiano: um novo momento histórico (e evolutivo) da condição humana, sendo um homem essencialmente um ser técnico.

Mas, se ainda assim, se o que conjecturamos anteriormente não passam de meras suspeitas, por outra parte, não resta dúvida que a filosofia da técnica de Ortega é o terreno fértil por onde poderia florescer um tal pensamento denominado de transumanismo, já que tal postura filosófica afasta e desloca o âmbito da natureza daquilo que hominiza o homem, sendo, pois, a técnica o elemento fundamental desta hominização, tal como já previa Ortega y Gasset e tal como defendem hoje a corrente do transumanismo tecnológico.

Contudo, o mesmo Ortega já advertia sobre o papel que ocupa a técnica neste projeto. Dentro da realização do projeto vital autêntico ao estilo orteguiano, a técnica deve ter em vista a realização de possibilidades de liberdade para a concretização do bem estar do ser humano. A finalidade da técnica, pois, como hominização do homem, deve ter em vista a realização do bem estar do ser humano.

Talvez aqui resida a diferença abismal entre Ortega e algumas tendências transumanistas do nosso tempo e os fins que perseguem, com relação ao uso dos meios técnicos para o melhoramento humano (cf. Diegues, 2014). Tal como já nos referimos, a sentença orteguiana não deixa dúvidas: “Se vive com a técnica, mas não *da* técnica” (Ortega, OC, IV, 2005, p. 424). É neste aspecto que o filósofo espanhol se refere à inautenticidade do projeto vital da condição humana, relacionando com o sentido do “homem massa”, construído, paradoxalmente, sobre os ditames do desenvolvimento tecnológico da sociedade industrial massificada de seu tempo, onde os próprios desejos do indivíduo estariam, senão subsumidos, ao menos, encarcerados neste projeto de massificação social (Ortega, OC IV, 2005, p. 408).

Haveríamos de pensar se, no nosso tempo, igualmente não estaríamos vivendo essa situação pretensamente enganosa, por considerar que justo o que define o aspecto mais revolucionário do movimento transumanista, que consiste na superação dos limites humanos, seja o que efetivamente dá o que pensar, posto que estaríamos igualmente acorrentados aos desejos fabricados pela sociedade tecnocientífica. Se na época de Ortega a referência era a massificação gerada pela ameaça dos sistemas totalitaristas na Europa de seu tempo (como o Franquismo em seu país de origem, o Nazismo na Alemanha, o Fascismo na Itália, o Salazarismo em Portugal), hoje talvez os sinais da inautenticidade do projeto vital a modo orteguiano residam no próprio fetiche da técnica. Neste caso, paradoxalmente, a tecnologia se tornou uma espécie de religião secularizada a ser seguida a qualquer custo, posto que passou a representar a salvação da espécie humana e a sua redenção para um novo começo “pós-humano”. A este respeito, Stock (2002, p. 200) chega a afirmar que já estamos adentrando na era de uma espécie de “auto desenho do humano”⁹.

Dito isso, talvez ainda caberia uma última indagação no contexto deste estudo. Se, efetivamente, Ortega tinha razão quanto ao papel “secundário” atribuído por ele à técnica em relação ao destino da condição de ser do humano e da própria humanidade. Em outros termos, a pergunta poderia ser assim formulada: hoje em dia, somos nós que dominamos a técnica ou, neste momento da história da humanidade em seu sentido metafísico, já somos dominados por ela?

É neste particular que encontramos o abismo que separa as “meditações da técnica” em Ortega e a “pergunta pela técnica” em Heidegger, ambos pensadores contemporâneos do século XX que se dedicaram ao tema. Para o filósofo alemão é um ledor engano acreditar que ainda dominamos a técnica. Para ele, vivemos já sob a “tirania da técnica” (GA, 94, p. 363). Somos guiados por ela e, “nesta época, nossa futura época, tudo está constantemente a disposição, mediante o cálculo de uma imposição” no qual se traduz a técnica em seu sentido moderno, segundo o mesmo Heidegger (GA 15, p. 388). Mas isso já seria assunto para um outro escrito, posto que, obviamente, Heidegger, ao contrário de Ortega, seria um crítico contundente do transumanismo (ou não?).

⁹ Sobre a crítica ao fetiche da técnica, idealizada pelos transumanistas, é vasta a literatura a respeito. A título ilustrativo, conferir Ghiman, *Transgressões necessárias e uma possível limitação da condição humana. Um apelo por uma abordagem crítica, pós-humanistas, às questões transumanistas* (2020). Isso sem contar nas inúmeras críticas, derivadas da relação entre transumanismo e ética (cf. Barraca-Mayral, 2021; Aguilera, 2025, etc.).

► Referências

- AGUILERA, P. M. 2025. Dignidade humana versus transhumanismo. *Revista Bioética*, **33**: 1-11.
- ALTMAN, B. 2023. *Inteligência Artificial*. Entrevista com Miguel Nicolelis. Disponível em: https://www.youtube.com/live/pb4b4_MlNwo?si=ohm_HpPhyid8Fif8. Acesso em: 10/03/2025.
- AMOEDO, M. I. 2021. A. No horizonte do estranho modo de ser humano – A atividade técnica segundo J. Ortega y Gasset. *Trans/Form/Ação*, **44**: 41-52.
- BARRACA-MAYRAL, J. 2021. El transhumanismo ante el límite de la dignidad personal. *Techno Review. International Technology, Science and Society Review*, **2**: 173-184.
- BRAIDOTTI, R. 2006. Affirming the Affirmative: On Nomadic Affectivity. *Rhizomes*, **11/12**: 1-14.
- BRAIDOTTI, R. 2015. *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press, 229 p.
- BRAIDOTTI, R. 2021. *Posthuman Feminism*. Cambridge, Polity Press. 192 p.
- BOSTRON, N. 2005. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, **14**: 1-25.
- BOSTROM, N. 2003. *The transhumanist FAQ*. Disponível em: <http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf>. (2003). Acesso em: 22/02/2025.
- CLARK, A. 2003. *Natural Born Cyborgs. Minds, Technology and Future Human Intelligence*. Oxford, OUP, 240 p.
- DIÉGUEZ, A. 2014. La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, **29**: 131-152.
- DIÉGUEZ, A. 2017. *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona, Herder, 248 p.
- ESFANDIARY, F. M. 1970. *Optimism one; the emerging radicalism*. New York, Norton, 249 p.
- ESFANDIARY, F. M. 1989. *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York, Warnner Books, 1989, 227 p.
- GHIMAN, L. 2020. Necessary transgressions and a possible limitation of the human condition. a plea for a critical, Posthumanist approach to Transhumanist issues. *Philosophy Series, University Bucharest*, **2**: 103-113.
- HARAWAY, D. J. 1995. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*, 2. ed., London, Free Association Books, 309 p.
- HARAWAY, D J. 2004. *Modest_Witness@Second_Millennium. Female-Man©_Meets_OncomouseTM: Feminism and Technoscience*. New York, Routledge, 361 p.
- HARRIS, J. 2007. *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*. Princeton, Princeton University Press, 272 p.
- HAYLES, K. 1999. *How we became posthuman – virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago, University of Chicago Press, 364 p.
- HEIDEGGER, M. 1986. (GA 15). Vier Seminare (Le Thor/1969, Zähringen/1973). Zürcher Seminar. In: M. HEIDEGGER, *Seminare*. Frankfurt am Main, Klostermann, 448 p.

- HEIDEGGER, M. 2014. (GA 94). Überlegungen V. In: M. HEIDEGGER. *Schwarze Hefte* (1931-1938). Frankfurt am Main, Klostermann, 536 p.
- HERBRECHTER, S. 2013. *Posthumanism: a critical analysis*. London, Bloomsbury, 248 p.
- HUGHES, J. 2004. *Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. Cambridge, MA Westview Press, 320 p.
- HUXLEY, J. 2015. Transhumanism. *Ethics in Progress*, 6(1):12-16.
- KURZWEIL, R. 1999. *The Age of Spiritual Machines: When computers exceed human intelligence*. New York, Viking, 388 p.
- MORE, M. 1996. *Transhumanism: towards a futurist philosophy*. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20051029125153/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm>. Acesso em: 28/01/2025
- MOORE, G. I. J. 1965. Concerning the First Ultraintelligent Machine. *Advances in Computers*. 6:31-88.
- MULHALL, S. 1998. Species being, teleology and individuality part II: Kant on human nature. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 3(1): 49-58.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1996. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 170 p.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2005. La rebelión de las masas. In: J. ORTEGA Y GASSET. *Obras Completas*. IV. Madrid, Taurus, 552 p.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1989. En torno a Galileo. Vives-Goethe. Ensimismamiento y alteración. In: J. ORTEGA Y GASSET. *Obras Completas*. V. Madrid, Alianza, 626 p.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2006. Historia como sistema. In: J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*. VI. Madrid, Taurus, 1145 p.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1989. O mito do homem para além da técnica. “Interpretação da história universal. In: J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*. IX. Madrid, Alianza, 1560 p.
- SIMONDON, G. 1989. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris, Aubier, 182 p.
- SORGNER, S. L. 2020. *On Transhumanism*. University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 160 p.
- STOCK, G. 2002. *Redesigning Humans: our inevitable genetic future*. New York, Houghton Mifflin Company, 288 p.
- TURING, A. 1950. Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59:433-460.
- VINGE, V. 1993. The coming technological singularity: how to survive in the post-human era. *Symposium Lewis Research Center and Ohio Aerospace Institute*, Houston, Whole Earth Review, 1-11.

Declaração de Disponibilidade de Dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Submetido: 25 de maio de 2025.

Aceito: 03 de março de 2026.