



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

PENSAR AL ENTE QUE SOMOS ANTE LA IRRUPCIÓN DEL TRANSHUMANISMO

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA
NICOLÁS ANTONIO ROJAS CORTÉS

PROFESOR GUÍA
RAÚL VILLARROEL SOTO

SANTIAGO DE CHILE
2020

A mi abuelo Víctor, que no alcanzo a conocer al transhumanismo

A mi abuela Sonia, que desconoce al transhumanismo

A mi abuelo Raúl, que no confía en el transhumanismo

A mi abuela Margarita, que daría todo por una existencia posthumana

Agradecimientos

Más de la mitad de esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo técnico de *Sci-hub*, *Libgen*, *Netflix* y *HBO*. ¿Qué haría un estudiante promedio en Latinoamérica sin las ventajas de los recursos virtuales? ¡Muchas gracias!

Tengo la dicha de que mi buen amigo Juan José Llano tenga la paciencia de ser también algo así como mi editor personal. No todos se dan el tiempo de leer una tesis completa y corregirla. ¡Muchas gracias!

Hacer un magíster es relativamente aburrido. Pero superar ese letargo no hubiera sido posible sin mi grupo de compañeros con los que la cerveza y las buenas conversaciones abundaban. A Camilo, Daniel, Ignacio, Tomas y Paris, ¡Muchas gracias!

A Álvaro, Diego, Hugo, Ferenc y Valentina, también muchas gracias por su cariño en estos años. Sin duda la universidad se hizo más agradable con ustedes.

En el desarrollo de la tesis, las muestras de cariño y amistad no sobran. Sin las sesiones semanales de cine, humor y crítica, mi salud mental no se hubiera mantenido sana. Jaroslav y Matías ¡Muchas gracias!

Agradezco especialmente a Javier y Sergio, una vida académica no sería posible sin un espacio grato para estudiar a un nivel tan alto como el de ellos. ¡Muchas gracias por enseñarme tanto!

Sin la valiosa guía del profesor Raúl Villarroel, esta tesis no hubiera tenido ni sentido ni inicio ni final. Desde el tema de investigación hasta las oportunidades de desempeñarme como investigador no hubieran sido posibles sin un maestro que me ha dedicado más atención de la que merezco. ¡Muchísimas gracias!

No sé si debería agradecer a Delia por iniciarme en la filosofía, pero si le agradezco demasiado por seguir acompañándome en este camino que nunca imagine seguir. ¡Muchas gracias, mi primera maestra!

Finalmente, a mi madre, padre y abuelos. Sin un espacio agradable en el que existir, ninguna de estas ideas hubiera podido ser cultivada.

Somos chimpancés con cerebros gigantes. Con razón nos emborrachamos e intentamos matarnos. Es una locura.

Ricky Gervais

Índice

Resumen	1
Introducción	2
Capítulo I: Pensar el ente que somos, que muere, que vive	5
1. Introducción	5
2. Saberse finitos y poder conocernos	11
3. Sobre el vivir	17
a) Heráclito y la descripción del humano	17
b) Aristóteles: el alma y su relación con el cuerpo	21
c) Las posibilidades de un alma material	28
4. Sobre el morir	35
a) La intuición de existir más allá de la muerte	35
b) ¿Es un mal el morir? En contra y favor de Epicuro	40
5. Contra lo que éramos: la posibilidad de re-definirnos	46
Capítulo II: Sobre el <i>pedigrí</i> del Transhumanismo	54
1. Introducción	54
2. Propuestas para entender el humanismo	57
3. Poder hacer humanos	61
4. Técnica para dominar lo otro	65
5. Algunas características humanas para heredar	68
6. Más allá del humanismo: el pensamiento dinámico	73
7. Automodificarnos	77
8. Antes de entrar al transhumanismo	83

Capítulo III. Un humanismo de ciencia ficción	87
1. Introducción	87
2. El transhumano entra en escena	93
(a) Antecedente de la palabra transhumanismo	93
(b) Trans-humano: ir más allá del humanismo	96
(c) Perfeccionamiento	99
3. Entonces, ¿qué es el transhumanismo?	107
4. Devenir posthumano	114
(a) Miedo	114
(b) Sobre el derecho a perfeccionarnos	116
(c) ¿Por qué deberíamos llegar a ser posthumanos?	119
(d) Las hipótesis de existencia posthumana	125
5. Contra la lectura de Sorgner sobre Nietzsche	130
(a) Similitudes entre el pensamiento de Nietzsche y el transhumanismo	130
(b) ¿Se afirma o se niega la vida?	132
6. Contra el transhumanismo	136
Conclusión	144
Bibliografía	148

Resumen

¿Qué implicaciones tiene la irrupción del transhumanismo a en relación con nuestro modo de comprendernos? El transhumanismo es una línea de pensamiento que asume, como válidas, premisas materialistas para explicar la realidad en todos sus sentidos. Lo que existe, entonces, debe poder medirse por medio de las herramientas que nos proporciona la ciencia en su progresar, pero lo que podría llegar a existir también obtiene su posibilidad de nacer gracias a la técnica contemporánea. ¿Qué podría llegar a nacer? Una nueva especie, ya no humana, una especie que tuviera un modo de existencia posthumana.

Esta tesis investigará qué está detrás de las pretensiones del movimiento transhumanista, en qué se fundamenta, qué se establece en sus presupuestos y de qué aspectos de la historia del pensamiento es heredero. La metodología ocupada será especialmente hermenéutica y estrechamente relacionada con momentos bien determinados de la historia de la filosofía, ya que afirmaré que el transhumanismo no puede entenderse sin establecer una genealogía de su procedencia.

Si una de las propuestas claves del transhumanismo es la superación de la condición finita del humano por medio del perfeccionamiento tecnológico, entonces, en el primer capítulo se investigará cómo es posible describirnos como seres finitos, pero también cómo es posible concebir la posibilidad de superar aquella finitud. Se hará una descripción de qué significa tener alma, estar vivo, morir, y ofrecerle sentido a la existencia, hasta la irrupción del transhumanismo. En el segundo capítulo identificaré diferentes maneras de responder a la pregunta por el qué somos, lo que se reflejará en un examen sobre qué es el humanismo. El pensamiento racional, la relación técnica y la posibilidad de crear humanos - distinguiéndolos de los diferentes a uno y a las otras entidades vivas o naturales- serán elementos heredados por el transhumanismo. La evolución de la técnica contemporánea posibilitará que ya no solamente se tenga a lo otro como objeto a la naturaleza explotable, sino también a nosotros mismos. Esta actitud autoreferencial posibilitará nuestra descripción del transhumanismo, que se desarrollará en el tercer capítulo. Describiremos qué es ser un transhumano y también qué alcances y contradicciones conlleva no ser consciente de sus presupuestos ontológicos bases.

Introducción

Esta tesis nace como un intento de respuesta al pensamiento transhumanista, a sus presupuestos y sus afirmaciones. Con el surgimiento de este pensamiento toma cada vez más fuerza la posibilidad de determinarnos, gracias al acelerado desarrollo tecnológico, más allá de nuestra condición de seres finitos e incluso superar, por medio de la evolución dirigida, la especie -humana- con la que nos solemos identificar. Dado ese contexto, esta investigación presenta un problema general que abarcará todo el desarrollo de la tesis y tres problemas específicos, cada uno presentado en detalle en su respectivo capítulo.

El problema general de esta tesis puede identificarse con la posibilidad de determinarnos a nosotros mismos. A lo largo de la historia del pensamiento occidental podemos encontrar diferentes respuestas a la pregunta por el qué somos y cada una de esas preguntas puede identificarse con diferentes formas de humanismo y también con las líneas de pensamiento poshumanistas. Cada una de esas afirmaciones implica una antropología de primer orden que describe cómo se entiende lo que somos en distintas épocas, enfrentándose entre sí por la determinación de lo que somos. Creo que detrás de esto hay dos premisas de segundo orden que subyacen a todas las determinaciones a saber, que (1) somos seres que rechazamos nuestra condición como tal, y (2) somos espiritualmente libres para autodeterminarnos y equivocarnos en esas acciones. Esta suerte de antropología de segundo orden pertenece al *Neoexistencialismo* del filósofo alemán Markus Gabriel, cuyas ideas me acompañaran toda la tesis. Asumiendo lo anterior, afirmaré que el transhumanismo también es un pensamiento que está interesado en participar en la batalla por dominar la determinación antropológica de lo que somos.

En función de argumentar con detalle lo anterior, he separado la tesis en tres capítulos. El primer capítulo presenta, desde una perspectiva histórica que dialoga con especial énfasis con la filosofía antigua y la contemporánea, qué presupuestos son necesarios para concebir a una entidad que muere y vive. Esta caracterización es necesaria en tanto que estas dos notas -vivir y morir- son la manifestación por excelencia de lo que un transhumanista concibe como como la condición finita que se debe superar. Evidentemente, una condición finita no implica solamente esas dos notas. Cuando hablamos de condición

finita hablamos de una condición ontológica desde las que nos concebimos como insertos en un mundo sin sentido y con herramientas epistemológicas frágiles para enfrentarnos a él. A lo largo del capítulo hacemos una descripción de qué ha significado vivir, tener un alma, tener actividad mental y morir desde la perspectiva de diferentes filósofos antiguos, siempre discutiendo sus ideas desde perspectivas contemporáneas. Destacaré con insistencia la noción de alma como una descripción de la entidad que somos en función de introducir una lectura contemporánea -el funcionalismo- que también intenta describir lo que somos, aunque de manera errónea, a mi parecer. En el último tramo de este capítulo discutiré sobre nuestra condición de entidades mortales, ¿por qué podría ser malo morir? Y más importante aún ¿podríamos concebir a una entidad que ya no muere?

Si el humano es una entidad que ha existido por tantos años también es una entidad que ha evolucionado a lo largo de los años. El transhumanismo concibe a un transhumano como un humano en proceso de devenir en una existencia posthumana, en donde esta última existencia hace referencia a un modo de ser con capacidades que están más allá de las humanas, una vida sana extendida o eterna, capacidades cognitivas mejoradas, una existencia digital. Hablamos, entonces, en términos de especies, como de las especies se pueden hacer árboles genealógicos y exámenes del *pedigrí* del animal inserto en esa especie, preguntamos: ¿de dónde provienen las ideas que representan un suelo fértil para el desarrollo del transhumanismo? Necesariamente del humanismo y es por eso que en el segundo capítulo describo cuáles son las características que esta forma de pensamiento hereda al transhumanismo, a pesar de su pretensión de superarlo. No todos los presupuestos que el transhumanismo ha heredado son evidentes para ellos mismos y eso implicará problemas a la hora de dar una descripción positiva de su propio pensamiento. La autodeterminación frente a la naturaleza y la relación de autoreferencialidad por medio de la técnica son dos elementos cruciales de esta descripción, ya que con ellos se puede concebir la crianza de entidades. No obstante, quiero destacar que no todas las ideas obtienen su suelo fértil exclusivamente del humanismo, por eso es que dedicaré una sección completa a la posible influencia del pensamiento de Nietzsche en el transhumanismo, un pensamiento calificado como posthumano o dinámico, desde el que algunos portavoces del transhumanismo intentan estructurar su propio pensamiento.

El último capítulo está exclusivamente dedicado a intentar entender qué es el transhumanismo. Una exposición inmediata y solamente descriptiva de esta forma de pensamiento no es suficiente para comprender el alcance de sus ideas. Como advertencia quisiera indicar que en este capítulo muchas ideas están formuladas en modo hipotético, debido a que los portavoces del transhumanismo confían -con ciego compromiso- en el progreso tecnológico del que aún no tenemos experiencia al año 2020. Usaré, además, diversos recursos de la ciencia ficción en función de ilustrar las ideas transhumanistas ya que al día de hoy es difícil encontrar una entidad posthumana conviviendo con nosotros. Describiré qué es un transhumano, por qué deberíamos querer una existencia posthumana, qué opciones hay para una existencia tal y, finalmente, por qué creo que el transhumanismo no es más que un humanismo de ciencia ficción, es decir, un humanismo que no es consciente de sus propios presupuestos, lo que implicará que sus propuestas, si bien pudieran ser posibles en un futuro acarrearían más problemas filosóficos que beneficios prácticos.

Mi conclusión, a modo general, es que el transhumanismo sigue siendo una forma de humanismo en la medida en que también quiere dominar la antropología desde la que deberíamos entendernos. Sin embargo, como toda respuesta contingente que se pretende necesaria, el transhumanismo es ciego frente a sus presupuestos y olvida examinarlos con cuidado. ¿Por qué deberíamos confiar en un pensamiento que nos obliga a concebimos como la posibilidad del advenimiento de una nueva especie, si ni siquiera somos capaces de comprender lo que somos nosotros mismos sin engañarnos en la acción? Si no somos capaces de concebir cómo sería ser una entidad que no muere, ¿cómo podríamos saber que sería ser una entidad posthumana?

Capítulo I

Pensar el ente que somos, que muere, que vive.

1. Introducción

"Si Nikidion viera y sintiera todo eso, podría también querer inmovilizar el momento presente, fijarlo o devorarlo: es decir, tomar y retener cada cosa, actividad y belleza que le agradaba. Porque se le ocurre que ningún ser humano está nunca realmente en posesión de gozo alguno, ni siquiera por un momento. Un momento es el lugar de reunión de otros mil momentos, no uno en el que sea posible volver a habitar; se compone también de proyectos que apuntan más allá de él a otros momentos desconocidos. Aun considerado en sí mismo, cada tiempo se desvanece en cuanto tratamos de captarlo. Y cualquiera de los proyectos que habitan esos momentos puede, en cualquier instante, frustrarse, volverse vano y sin sentido por influencia del mundo circundante que se cierra en torno a ella por completo de la misma manera que se ha cerrado en torno a tantas cosas que ella ha amado y que no volverá a hacer. **La muerte aparece ante ella como el límite definitivo, la culminación de las pérdidas temporales. Ella ve que las cosas que le agradan sólo podrá hacerlas un número finito de veces.** Algunas no acabarán de hacer ni siquiera una vez. **Es la belleza misma y los sentimientos de gozo lo que hace que esas ideas le resulten tan terribles; y la idea del final refluye terriblemente sobre la experiencia de la belleza, haciéndola más punzante y pasmosa.**

Este estado no le parece aceptable. Es una enfermedad que, según cree, ha de tener cura." (Nussbaum, 2003, p. 248, énfasis mío).

El bello relato aquí citado refleja con esplendor lo que considero una de las notas más determinantes de la entidad que somos: el miedo a morir. Esta nota humana obtiene su posibilidad de ser pensada desde el mismo momento en que el *logos* -en un sentido amplio- hace ingreso en los relatos humanos. Pasando por las tragedias, los fragmentos de Heráclito, los diálogos de Platón, el pensamiento sistemático de Aristóteles, la reflexión escatológica cristiana, las ideas fundadoras de la modernidad y también por las rupturistas ideas del pensamiento nietzscheano (y postnietzscheano), es posible encontrar reflexiones en torno a la muerte y a cómo ella determina la entidad que somos. En todas estas expresiones -como veremos a grandes rasgos en el desarrollo del capítulo- encontraremos una cierta conciencia de los límites de la condición humana, la intuición de una vida más allá de nuestros límites y, finalmente, la pretensión de conquistar totalmente nuestra condición y modificarla a gusto.

La filosofía en tanto que tanatología ya ha realizado reflexiones necesarias para legitimarse a sí misma como una posibilidad de pensar esa interrupción abismal que representa la muerte para el hombre. Como bien afirma la filósofa francesa Françoise Dastur:

“La filosofía, que se arroga sin duda legítimamente el derecho a pensar sobre cualquier tema, ¿puede también tener como «objeto» ese impensable que es la muerte? ¿Cabe proponerse como objeto la comprensión de lo que pone fin a toda veleidat de comprensión, el pensamiento de lo que aniquila al propio pensamiento? La muerte no es una mera interrupción, es el blanco total, la pérdida de memoria, el vacío. Frente a esto, a este abismo, **¿qué es el hombre? Un ser que pretende llenar ese blanco, colmarlo, integrarlo a la vida.**” (Dastur, 2008, pp. 9–10, énfasis mío).

Frente a este paradigma, lo que efectivamente si es nuevo e invita con urgencia a la reflexión es lo que se destaca en la última parte del relato de Nussbaum: considerar a la muerte como una enfermedad que debe tener cura. Evidentemente, el contexto del relato implica también un cierto contexto filosófico bien determinado, a saber, los argumentos de los pensadores epicúreos que motivaban una terapia para sanar al humano del miedo a las ideas infundadas. Ahora bien, el mundo ha cambiado lo suficiente como para que la ciencia ficción ya no sea más una fantasía narrativa. Los paradigmas de análisis actuales implican ciertos marcos desde donde es posible responder a la aporía de qué es el humano ofreciendo como alternativa ajustar nuestra imagen del ser humano al progreso tecnológico (Gabriel, 2018, p. 13). Esto quiere decir que la posibilidad de identificar lo que somos ha pretendido fundamentarse con aterradora fuerza en un cierto modelo de las ciencias naturales, donde, por ejemplo, podemos encontrar la creencia de que podemos identificar lo que somos con nuestro cerebro.

Para identificar con exactitud este pensamiento que progresa acompañado de la vanguardia científica y técnica quiero remitirme a un autor central en la génesis de esta tesis, me refiero a Nick Bostrom (1973), filósofo sueco de la Universidad de Oxford reconocido por sus reflexiones éticas sobre la modificación genética y técnica humana. La idea que causó el origen de esta investigación se encuentra en *The Fable of the Dragon-Tyrant* (2005b). A continuación, presentaré un pequeño resumen de esta fábula.

En pocas palabras, nos dice que había un poderoso y temible dragón que le exigía a la humanidad un tributo: cada día diez mil hombres y mujeres debían ser entregados al pie de la montaña donde él vivía. El modo en que serían devorados dependía únicamente del dragón, podía ser inmediatamente o bien a los meses. La narración destaca que la acción del dragón causaba sufrimiento incalculable para la humanidad. Muchos intentaron, sin buenos resultados, derrotarlo. Sacerdotes, magos, guerreros y químicos. Nadie podía enfrentar al dragón tirano. A veces los más adinerados podían sobornar a los encargados de buscar las ofrendas humanas exigidas por el dragón. Humanos de espiritualidad más alta afirmaban que había vida más allá de ser devorados por el dragón, otros afirmaban que el dragón cumplía un orden natural en el mundo y otros incluso afirmaban que el dragón controlaba la sobrepoblación humana. Necesariamente la humanidad debía adaptarse a esta fatal existencia. Dragonólogos buscaban cómo realizar de manera más eficiente el tributo. El rey apoyaba con sus sirvientes y dinero a buscar mejores formas de ejecutar la logística de esta situación. La ciencia no dejó de progresar y la idea de lograr cosas que el humano no puede hacer por sí mismo tomaba cada vez más fuerza. Evidentemente el narrador tenía que destacar que había personajes escépticos ante tales avances -que por alguna razón se identifican con académicos. Sin embargo, un grupo de ingenieros y dragonólogos encontraron una posibilidad nunca antes vista: un proyectil anti-dragones. Se generaron debates en torno a la posibilidad de eliminar al dragón. Por un lado, opinaban que eliminar al dragón implicaba también eliminar nuestra dignidad humana, por el otro frente opinaban que eliminar al dragón sería la solución a la fatalidad a la que estaban condenados. Nadie quería seguir perdiendo a sus seres queridos y al cabo de un tiempo se tomó la decisión de crear y usar el proyectil anti-dragones. El rey declaró: “El futuro se extiende ilimitado ante nosotros. Marcharemos hacia ese futuro e intentaremos hacer las cosas mejor que en el pasado”.

He intentado relatar la fábula de la manera más apegada posible a la narración original, pero también destacando la astucia de Bostrom a la hora de narrar. Él afirma a modo general que el dragón en ese relato representa el envejecimiento que hemos aceptado en su fatal necesidad. Sin embargo, también sostiene que con el desarrollo tecnológico y científico actual nos encontramos en una etapa intermedia entre la idea de pensar en matar al dragón y la realidad de efectuar tal acto. En este punto es necesario destacar que la

propuesta de Bostrom no apunta a aumentar las expectativas de vida en sí mismas, sino que más bien, apunta a extender la salud humana tanto como se pueda mantener saludable. Además, a modo de moralejas específicas creo necesario destacar las siguientes ideas del filósofo: (1) entiende al dragón-envejecimiento como un mal, (2) cuando destaca que hay personas que no creen que la tecnología pueda vencer al dragón está pensando en personas que tienen una perspectiva “estática” de la ciencia, es decir, que no progresa, (3) en vez de atacar el problema, los recursos se gastan en la investigación de enfermedades particulares, (4) se ha llegado a considerar que eliminar al dragón-envejecimiento no causaría ningún beneficio, (5) no están claras las prioridades a las que dedicarles atención, (6) apelar a que la muerte a manos del dragón-envejecimiento implica la dignidad del humano le parece pura retórica, (7) somos incapaces de percibir la urgencia de enfrentarnos inmediatamente a lo que nos causa mal, y (8) afortunadamente el humano puede superar situaciones como esta. Puede ir más allá de sí mismo.

No cabe lugar a dudas que lo que subyace como presupuesto a estas afirmaciones es una actitud *naturalista* frente a la realidad. Por naturalismo, entiendo la actitud que: “[...] asume que todo lo que hay, todo lo que existe, se puede investigar en última instancia científicamente. También supone en general, al menos implícitamente, que el *materialismo* es correcto, y por lo tanto la tesis de que existen objetos materiales, solo cosas que pertenecen inexorablemente a una realidad material-energética inexorable.” (Gabriel, 2018, p. 14). Esto se refleja en la soberbia seguridad con la que Bostrom propone vencer al envejecimiento por medio de la ingeniería. No es sensato, y en eso tiene razón, creer que la ciencia no progresa, sin embargo, tampoco es sensato que todo puede ser analizado y explicado por la perspectiva científica. En este mismo sentido, tiene sentido que apelar a la dignidad que obtiene el humano por morir represente para él una pura “retórica”, ya que la dignidad humana no parece ser una descripción que se encuentre en el ámbito del análisis científico. Finalmente, el apelar a que el envejecimiento es un mal que se debe combatir, como prioridad frente a otros problemas relativos a la salud humana, implica una confianza ciega en las posibilidades de la ingeniería, bioingeniería y la técnica en general al momento de enfrentarse a una condición tan humana como el envejecimiento, condición que puede extrapolarse sin problemas al hecho de que nuestra existencia implica la fatalidad de la mortalidad.

Con esto en mente podemos agregar una nueva posibilidad de reflexión a las alternativas que ha planteado la filósofa Dastur en relación con la idea de vencer a la muerte. Para ella la metafísica en cuanto que atiende al conocimiento de lo suprasensible y lo no corruptible se plantea como una de las posibilidades más antiguas de ir más allá de la muerte. Caminando en una vía muy cercana también encontramos a la religión cristiana que, bajo ciertas lecturas, permite concebir la supervivencia personal más allá de la muerte. Incluso, la cultura humana puede ser considerada como un programa que pretende esto, en la medida en que ella es entendida como la transmisión de conocimientos de comunidades humanas a lo largo de varias generaciones." (Dastur, 2008, p. 14). La nueva alternativa que se alza con urgencia de ser pensada es la que representa Nick Bostrom. A pesar de que Dastur entienda la ciencia como el procedimiento de establecer verdades universales, y por ello también podría ser tenida como una alternativa que quiere vencer a la muerte, lo que aquí se propone es que la actitud naturalista de Nick Bostrom representa una alternativa extrema respecto a todas estas posibilidades, en la medida en que propone concebir a una entidad que va más allá de una de sus notas propiamente características, a saber, la condición mortal humana.

Entonces, lo que este primer capítulo de la tesis introduce es la posibilidad de pensar la entidad que somos desde los aportes que ofrece exponerse a la reflexión de nuestra condición de finitud. Lo que se destacará con mayor atención son las posibilidades que nuestra condición de finitud -o bien, la muerte- nos ofrece para pensarnos a nosotros mismos. Dicho en otras palabras, este primer capítulo es una pequeña investigación sobre lo que somos y cómo determinamos nuestra existencia en la medida en que consideramos la finitud como una instancia neurálgica de nuestra realidad en tanto entidades humanas.

Para llevar a cabo esto, haré un recuento de notas características que podemos encontrar a lo largo de la historia de la filosofía antigua que pueden describir a la entidad que somos y que aún son válidas y valiosas para la reflexión contemporánea. Hay dos ideas que guiarán este recuento, en primer lugar, la posibilidad de negar la condición en la que estamos inmersos, y, en segundo lugar, la libertad que tenemos para autodeterminarnos. En función de ilustrar lo primero dialogaremos con la sabiduría de los antiguos -Homero, Teognis de Megara, Heráclito- desde las perspectivas de Friedrich Nietzsche, Françoise Dastur y

Markus Gabriel -entre otros- para comprender cómo es que el sin sentido funciona como condición de posibilidad para que nos veamos obligados a negarlo e ir más allá por medio del sentido. Las ideas de Nietzsche se presentarán en función de que él será un pivote desde el que el movimiento transhumanista intentará definirse a sí mismo, las ideas de Dastur cumplirán la función de guiarnos por el camino de la reflexión tanatológica, y finalmente, las ideas de Gabriel nos ayudarán a pensar en una descripción de lo que somos, lo suficientemente compleja como para que cuando describamos las ideas del movimiento transhumanista tengamos una base suficientemente actual que nos permita dialogar con ellos. Como sostendré al final de la tesis, el movimiento transhumanista es una forma de pensamiento que no tiene totalmente claros sus presupuestos filosóficos y esto le juega una mala pasada a la hora de fundamentarse a sí mismo. El Nuevo Realismo de Gabriel me ayudará a cumplir este objetivo.

Luego, en las secciones siguientes intentaremos mostrar cómo es que, basados en la posibilidad de sabernos finitos, podemos dar una autodescripción -a modo de especie- de la entidad que somos, a saber, una entidad tanto corpórea como espiritual, que vive y que muere. El alma será un elemento angular de esta descripción en la medida en que ella explica -aún de manera bastante plausible- cómo concebían los antiguos a las entidades vivientes al ser consciente de sus límites, pero también al ser la condición de posibilidad de ir más allá de nuestros límites. Saberse viviente implicará saberse con capacidades finitas, saberse diferente a otras entidades, pero también ser consciente de la complejidad que está detrás de nuestra propia autodescripción. Aristóteles y los estoicos serán nuestros interlocutores en este punto debido a que ambas perspectivas son, en principio, contrarias, mas no así contradictorias. Ambas tienen mucho que decir incluso para dialogar con la perspectiva científica y técnica que ha tomado fuerza hoy. Por el contrario, saberse viviente también implica saber que en un momento ocurrirá el abismal acontecimiento de morir. Discutiremos en qué sentido esto podría considerarse o no un mal y qué rendimientos ofrece reflexionar sobre esto. En primer lugar, introduciremos con Platón la posibilidad de pensar más allá de nuestros límites, es decir, de pensarnos como entidades inmortales. Sin embargo, esto generará la pregunta de si la muerte es efectivamente un mal o no -cuestión que tendremos que debatir con los epicúreos y Thomas Nagel. En este contexto

intentaremos dar algunas notas sobre qué entendemos por vivir y morir, desde las diferentes perspectivas de todos estos autores.

Sea cual sea la respuesta que tengamos subjetivamente sobre la última problemática abordada -si la muerte es un mal o no- el segundo objetivo de este capítulo es introducir y fundamentar la posibilidad de pensar la entidad que somos, más allá de su condición finita. Se presenta, de esta manera, la “filosofía” con la que dialogaremos, principalmente en el desarrollo de esta tesis: el movimiento transhumanista, que describiremos como los portavoces del deseo de eliminar de una vez por todas y por medio de los desarrollos técnicos la condición finita del humano. La muerte no es solamente un mal para estos pensadores, sino que es el mayor mal que se debe combatir. No obstante, lo que en este capítulo se presenta son notas mínimas y necesarias para introducirse en las ideas centrales de este movimiento. No será sino hasta el capítulo tercero en donde se determine con detalle qué entendemos por pensamiento transhumanista.

2. Saberse finitos y poder conocernos

En la introducción a su obra *Yo no soy mi cerebro* (2018) el filósofo alemán Markus Gabriel afirma que uno de los problemas para la investigación científica, que pretende ofrecer un conocimiento objetivo sobre quién o qué es el ser humano, es el espíritu humano (Gabriel 2018, p. 13). Es imposible negar que el conocimiento de uno mismo es uno de los motores nucleares de la filosofía, y que el espíritu ha jugado un rol central a lo largo de las reflexiones que han ofrecido una respuesta a lo que somos. En esta sección introductoria quiero alejarme de las pretensiones científicas y técnicas tan inmediatamente actuales -que se detallaran en el tercer capítulo de la tesis- para ofrecer una perspectiva que observa las líneas de proyección reflexivas que surgen si sostenemos, como lo hace F. Dastur (2008) que: “la humanidad no accede a la conciencia de sí misma hasta que se ve enfrentada a la muerte” (Dastur, 2008, p. 27).

La afirmación de Dastur se sostiene sobre una serie de consideraciones que dependen de examinar la relación de los antiguos humanos con la muerte por medio de sus ritos funerarios. Para ella estos ritos, en general, tenían la misión de garantizar que el ser que acababa de morir no había desaparecido del todo (Dastur, 2008, pp. 33-34). En esta instancia ocurre una descripción doble de las cualidades que caracterizan al humano y digo

descripción doble porque gracias a la falta de ciertas cualidades es como también podemos apercibirnos de su presencia.

La clásica obra de Erwin Rohde (1948) *Psique* destaca este fenómeno afirmando que este se puede ver reflejado en las palabras con las que los antiguos poetas narraban diversos eventos. No hay que ir más allá de la *Ilíada* y la *Odisea* para notar que cuando acaece la muerte de alguien, aquella entidad se mueve hacia el ámbito de lo invisible (αἰδήσις), el Hades. También se debe tener en cuenta que lo que se mueve hacia ese destino es el alma (ψυχή), el hálito de vida que huye del cuerpo. Aun habiendo huido del cuerpo, se narra que en el reino del Hades, Odiseo pudo ver las “imágenes” (εἶδωλον) de los que alguna vez tuvieron vida, reproduciendo una cierta sombra de lo que alguna vez fueron, sin posibilidad de realizar acciones propiamente humanas. No encontramos fantasmas -por traducir de alguna manera la palabra *eidolon*- que tengan conciencia propia, voluntad, sensibilidad o pensamiento (Rohde, 1948, p. 7-11). Es interesante que estas notas características se pueden predicar de un humano aún vivo, es decir, que aún tiene en sí su alma, pero no así de un alma que no habita un cuerpo y se presenta solamente como una sombra. Tal descripción antropológica posibilita, desde épocas arcaicas, la pregunta por qué es lo que somos: ¿el alma por sí sola? ¿el cuerpo por sí solo? ¿la conjunción de ambos? Además, ¿qué es aquello que reúne todas esas características -pensar, tener voluntad, ser sensible- y denominamos alma? ¿una cosa/sustancia? ¿una descripción de un aspecto de una realidad? Evidentemente este no es el lugar para responder a esas preguntas, pero en el desarrollo de las posteriores secciones se presentarán ciertas ideas que se han ofrecido a lo largo de la historia de la filosofía para responder a estas cuestiones. Será necesario tener en mente una de estas ideas -la naturalista- para comprender el surgimiento del pensamiento transhumanista, pero eso lo veremos en su debida sección.

Desde esta perspectiva de corte más mítico que racional se puede comprender, como lo hace Rohde, que los homenajes funerarios presuponían la idea primitiva de que el alma de los muertos podía relacionarse con el mundo de los vivos. Esta interpretación depende de considerar la aparición de Patroclo a Aquiles suplicándole recibir los ritos funerarios en la pira. Esto también puede querer decir que en el tiempo de Homero se creía que solamente con la destrucción del cuerpo era posible que el alma dejara al fin este mundo terrenal

(Rohde, 1948, p. 24). Lo interesante aquí es el rol que juega el cuerpo (σῶμα) ya en los poemas homéricos. Si en el relato de Odiseo en el Hades él se encontraba solamente con sombras fantasmagóricas de los que alguna vez vivieron, en el relato de Aquiles y Patroclo aún encontramos una cierta noción de existencia en la medida en que el cuerpo de Patroclo aún existe y no ha recibido los rituales necesarios.

A pesar de que se pueda afirmar que poco a poco, gracias al cientificismo ilustrado en que ha devenido el mundo, las ceremonias de adoración a las almas se han olvidado, aun así, no podemos negar que este fenómeno es una instancia todavía vigente en nuestro mundo occidental. Para Dastur estas prácticas representan el ámbito de la cultura, que entiende como “el rechazo a someterse pasivamente al orden de la naturaleza, a ese ciclo de la vida y de la muerte que rige a todos los seres vivos” (Dastur, 2008, pp. 32-33). Esto quiere decir que el ámbito de la cultura se presenta ahí cuando aparecen las técnicas -en un sentido muy amplio de la palabra- que nos permiten paliar la ausencia de los muertos, quienes ya no solamente desaparecen, sino que aún se les posibilita vivir -en el sentido de siendo venerado o recordado- con el resto de los vivos (Dastur, 2008, p. 37), o como citábamos en la introducción: darle sentido al abismo.

Las elegías griegas reflejaban con especial detalle lo que acabamos de ilustrar. El apesadumbrado aristócrata Teognis de Mégara (VI a.C.) afirmaba para su querido Cirno que el alma de los nobles permanecería para siempre inmortal en el recuerdo de los hombres, a pesar de haber viajado al Hades, pero también afirmó -como destaca el joven filólogo Nietzsche- que

“Lo mejor de todo para los hombres no haber nacido ni haber visto los rayos del ardiente sol.

Y en caso de nacer, atravesar lo más rápidamente posible las puertas del Hades y yacer con mucha tierra amontonada encima.”

(Nietzsche, 2013, p. 114).

Tal afirmación solamente se puede comprender desde la rabia del poeta luego de haber sido exiliado de su patria por grupos de plebeyos griegos que se habían mezclado con su apreciada estirpe aristocrática. Si una vida aristocrática y noble al estilo griego era cómo

había que vivir y valorar para Teognis, entonces lo mejor para todos los hombres sería no nacer, pues vivir una vida tal no podía ser un privilegio para todos y mucho menos para los villanos -en un sentido contrario al de aristócrata- que no eran educados en la moral que afirmaba el lírico. Sin embargo, esta sabiduría puede ir más allá del reclamo de un noble en decadencia y ser comprendida en la línea que propicia Dastur en tanto que la cultura es entendida como un mecanismo humano para ir más allá de la fatalidad inmediata que representa nuestra existencia arrojados a la naturaleza. Si tenemos en cuenta la interpretación que Nietzsche hace de la afirmación de Teognis en la voz de Sileno, a saber, que “[...] Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar para ti- morir pronto” (Nietzsche, 2011a, p. 346) lo que obtenemos es la originaria sabiduría griega que condena a todos los humanos a su condición fatal. Tal como los plebeyos transvaloraron los valores de la aristocracia representada por Teognis, y pudieron enfrentarse a ese gobierno fatal, de la misma manera los griegos -desde la perspectiva de la existencia en general- tuvieron que enfrentarse al dolor y al sinsentido que cosecha y sega nuestras almas mortales. Bajo la mirada de Nietzsche, podemos decir que esto detonó la afirmación de la existencia a partir de la ilusión apolínea; en palabras de Dastur, esto se puede identificar con el nacimiento del ámbito cultural. De esta manera, la conciencia de la propia mortalidad constituye la posibilidad de penetrar en lo más profundo de la existencia humana, una existencia que incluye en sí misma la relación con el ámbito de la muerte (Dastur, 2008, pp. 51-52).

Lo que se sigue de lo anterior es la reinterpretación apolínea que Nietzsche hace de la sabiduría de Sileno: “[...] lo peor de todo es para ellos el morir pronto, y lo peor en segundo lugar el que alguna vez se tenga que morir” (Ibid.). Esto se podrá ver reflejado tanto en la lírica arcaica, como también en la tragedia y en las expresiones religiosas desde la que los artistas griegos ofrecían sentido a su existencia. A pesar de que esta última afirmación pueda llevarnos a la clásica discusión de si acaso el pensamiento de Nietzsche afirmaba un mundo o dionisiaco o apolíneo; mi lectura de estas nociones, y, en general, de *El nacimiento de la tragedia* -inspirada sobre todo por la interpretación de Sloterdijk en *“El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche”* (2000)- comprende que el punto clave de este escrito es que las nociones de lo dionisiaco y lo apolíneo no son solamente dos ideas en pugna que deban considerarse como perspectivas de las que se debería valorar para vivir

de cierta manera. Más bien, considero que es plausible afirmar, siguiendo a Sloterdijk (2000, p. 59-60) que la tesis principal de *El nacimiento de la tragedia* se puede identificar con la reinterpretación de la sabiduría de Sileno, en la medida en que la existencia humana solo puede liberarse del brutal caos dionisiaco solamente con un compromiso férreo a las expresiones apolíneas, fenómeno que se identificaría con la tragedia en la misma obra.

Tal y como hemos planteado el panorama hasta aquí podemos presentar una de las dos *leyes antropológicas* que postula el filósofo alemán Markus Gabriel (2019) en su cruzada por comprender fenómenos como el poshumanismo y el transhumanismo. La primera ley que el filósofo postula es la siguiente: “el ser humano es el animal que rechaza su propia condición como tal.” (Gabriel, 2019, p. 24). Como hemos visto, uno de los principales problemas que tenemos como humanos es que nos relacionamos necesariamente -por lo menos hasta nuestros días- con nuestra condición humana, pero es gracias a esta misma relación que podemos pensarnos a nosotros mismos, como bien lo refleja la tragedia de Sófocles *Edipo en Colono* cuando se enfrenta a las injurias de Creonte:

“Porque, explícame: si por medio de oráculos le llegó a mi padre un vaticinio enviado por los dioses de que moriría a manos de su hijo, ¿cómo podrías imputarme a mí esto con razón, cuando aún no había sido engendrado ni concebido por mi padre y mi madre, y aún no había nacido?”

Y si luego mostrándome desdichado, como me mostré, me enzarqué en lucha con mi padre y le maté, sin ser consciente de nada de lo que hacía y contra quién lo hacía, ¿cómo me podrías reprochar justamente un hecho involuntario?” (Sófocles, 1981, p. 550-551; 970-980).

Rechazar la condición humana como tal implica, entonces, elevarse por sobre el sinsentido de la existencia -dionisiaca, si se quiere-, tomar conciencia de que en tanto humanos tenemos un conocimiento limitado de los sucesos de la naturaleza, reconocer que estamos determinamos -hasta cierto punto- más allá de nuestra propia voluntad y enfrentar esas limitaciones desde las posibilidades que tenemos como entidad. Entonces, rechazar la condición humana no solamente se agota en comprender que la mortalidad es común a todos los humanos, sino que ser consciente de que el humano es finito en todo sentido. Para Schelling en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* de 1975 la figura de Edipo en

Colono representa la decisión del humano por hacerse responsable de todo, lo que ha hecho y lo que no ha hecho, lo que posibilita comprendernos como seres espiritualmente libres (Dastur, 2008, pp. 56-57). Sin embargo, como sabemos, para Edipo comprenderse libre implica abrazar su muerte. Como ya hemos dicho, una de las inquietudes centrales de esta tesis es examinar instancias que posibiliten responder a las interrogantes respecto de qué es lo que somos. Y en la reflexión anterior surge una nueva posibilidad de la mano de esta ley antropológica. Tomar conciencia de nuestros límites como entidades finitas hace posible que seamos conscientes de que no todo depende de nuestras capacidades, podemos equivocarnos, podemos ser tanto racionales -ofreciendo explicaciones- como irracionales -dejándonos llevar por las pasiones o actuando bajo la influencia del destino. En breve, somos capaces de mirar la existencia desde puntos de vista más allá del que nos entrega la experiencia inmediata. Como diría Markus Gabriel en su segunda *ley antropológica*: somos *espiritualmente libres* (Gabriel, 2019, p. 27), lo que significa que nosotros tenemos la posibilidad de definir nuestra humanidad, cómo vivimos, y cómo valoramos más allá de nuestra existencia arrojada al sinsentido. La muerte, la condición de finitud se presenta, entonces, como un evento digno de ser reflexionado, como afirma el profesor y gran crítico del pensamiento transhumanista, Michael Hauskeller:

“Life puts us in a situation where we are suddenly forced to acknowledge our vulnerability because it is no longer an abstract possibility, but instead has become part of our lived experience, while for others the vulnerability that we experience may well be nothing but a mildly interesting diversion or at best an engrossing spectacle”. (Hauskeller, 2019, p. 15)

Con todo, a pesar de que hemos señalado un par de posibilidades para conocer lo que somos -negar nuestra propia condición finita y ser libres de autodeterminarnos en el sinsentido- se hace necesario indagar en cómo estas posibilidades son capaces de apercibirnos de notas características de nosotros mismos. Por esto es que en la siguiente sección intentaremos detallar qué es vivir desde la perspectiva de Heráclito, y cómo esta descripción puede mutar a una imagen de nosotros mismos enormemente más compleja.

3. Sobre el vivir

a) Heráclito y la descripción del humano

“We might not be the only creatures under the sun fearing death -nor do we all fear it- but we are in all likelihood marked by death in a deeper and more through way than most, if not all, other living things. Unlike most animals, we not only have a dim awareness of death and the prospect of our annihilation, rather **we appear to have something like a full conceptualization of it allowing us to reflect on death rather than just instinctively respond to it.**” (Holmen, 2018, p. 138)

Quiero dedicar esta sección a ese algo que posibilita nuestra conceptualización sobre la muerte. Como ya hemos visto, estamos marcados por nuestra condición finita de tal manera que es ella la que posibilita distinguir nuestra existencia de la meramente animal. Siguiendo la interpretación de Dastur sobre el fragmento B 119 de Heráclito: “Dijo Heráclito que, para el hombre, el *ἥθος* (hábito, índole) es su *daimon* (genio divino)” (Mondolfo, 2007, p. 44, griego agregado por mí), podemos decir que lo que caracteriza la vida de los humanos es la coexistencia con otros humanos, con los que han compartido el vivir o les seguirán luego del fin de su existencia (Dastur, 2008, pp. 36-37). La pregunta ahora es: ¿cómo entiende Heráclito el vivir? Para responder a esta cuestión presupongo que la respuesta del filósofo tiene relación con el morir, como he venido sosteniendo en el desarrollo de la investigación.

En un intento de mostrar que Heráclito fue un teórico sistemático, y que también desarrolló una teoría general del alma, Edward Hussey (1991) propone una opción muy fructífera para comprender la filosofía de Heráclito desde la perspectiva que estoy ofreciendo. Considero que para fundamentar su explicación es necesario tener en mente el fragmento B 62 del filósofo: “Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos” (Mondolfo, 2007, p. 38). De esta frase se pueden desprender tres fructíferas preguntas para nuestro objetivo: ¿qué caracteriza a los dos grupos de entidades que se presentan en este fragmento?, y, ¿qué contenido descriptivo implica el morir y el vivir? Hussey ofrece un boceto para algo así como un recuento sistemático del pensamiento de Heráclito en donde considera como central un fragmento y un testimonio de Platón:

“[Heráclito, pues, dice que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, logos tiempo, padre hijo, dios justo:] «no escuchando a mí, sino a la Razón (*logos*), sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno» dice Heráclito.” (B 50; Mondolfo, 2007, p. 36).

“En alguna parte dice Heráclito que todas las cosas están en movimiento, sin que ninguna se detenga; y comparando esa realidad con la corriente de un río, afirma que no se puede entrar dos veces en el mismo río.” (Platón, *Crátilo*, 402 a; Colli, 2010, p. 115).

Bajo estas dos referencias tenemos, de modo general, lo que se conoce, por un lado, como la doctrina del flujo, y por el otro, la teoría de los contrarios del filósofo. Bajo el primer aspecto nos encontramos con una descripción de la realidad en donde el cambio se comprende como algo destructivo, no creativo, dador de muerte y vida (Hussey, 1991, p. 524). Mientras que, bajo el segundo aspecto, podríamos fijarnos considerar al “mismo río”, como una realidad que se mantiene igual a sí misma y no se ve afectada por el paso del tiempo ni los cambios (Hussey, 1991, p. 526). Dicho con otras palabras, la realidad presenta dos caras de una misma moneda, una en donde todo es Uno, identificable con una perspectiva cósmica, y la otra, donde la realidad está sometida al cambio, una perspectiva mortal. Para no entrar a discutir cómo se podría comprender la realidad de las entidades inmortales -los dioses, por ejemplo, en el pensamiento de Heráclito, considero que es suficiente seguir a Hussey y afirmar que lo que caracterizaba a esas dos descripciones contrapuestas, inmortales y mortales, es la perspectiva que se puede tener del tiempo y el cambio. Desde una perspectiva cosmológica -inmortal- todo es Uno, y el cambio no se entiende como muerte, mientras que, desde una perspectiva humana -mortal-, el cambio determina nuestra condición finita. Lo determinante, entonces, es que ambos contrarios pueden identificarse con perspectivas distintas.

Ahora, para comprender qué es el vivir y el morir en Heráclito hay que revisar qué entiende este por alma (*ψυχή*). En primer lugar, sería positivo tener en cuenta que, como afirma Martha Nussbaum (1972, p. 1), el filósofo conoció y fue crítico con las ideas de alma que presentó Homero. Como ya hemos señalado, el alma en el poeta es entendida como aquello que deja al humano en su muerte y continua su existencia en el Hades, además como lo que posibilita la conciencia, el pensamiento y las emociones. Sin embargo,

esta descripción no es suficiente para explicar las capacidades que le corresponden a un humano vivo. Se hace necesaria una descripción positiva, o por lo menos los fundamentos para tal descripción.

Heráclito, frente las nociones presentadas en la *Ilíada* y la *Odisea*, presenta las bases para desarrollar una imagen más compleja del humano en tanto que ser vivo. El alma se ha entendido hasta Homero como una condición necesaria para la vida humana, la vida consciente, y las emociones. Cada vez que se habla de esas cualidades, también se habla del alma, mas no se explica -y esto es clave- si hay algo -en un sentido amplio, no sustancial- que sea capaz de explicar cómo es que estas capacidades separadas se relacionan (Nussbaum, 1971, p. 3). A pesar de que aquí omitimos la discusión erudita -representada por los estudios de Pohlenz, Diels, Kranz, Kirk y otros contra Marcovich que puede revisarse “*ψυχή in Heraclitus*” de M. Nussbaum (1972, p. 8) en torno a la autenticidad del fragmento 67a, en función de mostrar una descripción positiva del alma, lo consideramos válido para nuestro objetivo:

“[Otros, sin embargo], dicen que el centro del mundo es el sol, que es, afirman, el corazón del mundo. Así como dicen, pues, el alma del hombre tiene asiento y domicilio en el corazón, de donde, difundiendo sus fuerzas por los miembros de todo el cuerpo, da vigor a todos sus miembros en todos los miembros del cuerpo, así el calor vital que procede del sol suministra la vida a todos los seres vivientes. A la cual sentencia, al dar su asentimiento **Heráclito, ofrece una comparación óptima de la araña con el alma, y de la telaraña con el cuerpo**]: **«Así como [dice] la araña, estando en el medio de su tela, siento en seguida cuando una mosca rompe algún hilo suyo, y por ende corre rápidamente allí, como si experimentara dolor por la ruptura del hilo, de la misma manera el alma del hombre, al ser ofendida alguna parte de su cuerpo, allí se apresura a dirigirse, como si no tolerara la lesión del cuerpo al que está unida de manera firme y proporcionada»** (Heráclito, DK 67a; Mondolfo, 2007, pp. 38-39, énfasis mío).

Lo que aquí se introduce es la apercepción de que el humano vivo -que siente y que es consciente de ese sentir- se puede describir por medio de un conjunto formado por el alma (*ψυχή*) y el cuerpo (*σῶμα*) (Dastur, 2008, p. 38). Heráclito para ser uno de los primeros en

exponer esta concepción del hombre como un compuesto, mas no el último -como veremos pronto. Es muy interesante destacar que el alma aquí ya no se comprende solamente como una facultad pasiva, que se va cuando el cuerpo recibe un daño fatal, sino que es también una facultad activa que puede referir a sí los estímulos que se le presentan al cuerpo. De aquí se seguirá que el alma no puede solamente ser descrita como aquello que se va del cuerpo en el proceso de morir, sino que principalmente ella es la facultad central de la vida humana, facultad de la cual dependen las otras y a la que, en última instancia, son referidas las otras (Nussbaum, 1972, p. 9). Es clave que en esta descripción que hace Heráclito -si tomamos sus fragmentos como una especie de teoría general sobre el alma- es que esta facultad también nos permite diferenciarnos de los animales en la medida en que generamos la posibilidad de comprender lo que sentimos por medio del lenguaje (*λόγος*). Si seguimos las ideas presentadas en los fragmentos 4, 9 y 29 (Mondolfo, 2007, pp. 31; 34) el contraste entre la existencia humana y la animal es que el bien de cada una de estas especies depende, en el caso de los animales, de atenerse a lo inmediatamente corporal, mientras que el humano puede preferir bienes con una pretensión de duración mucho mayor a la inmediata -como el honor, o una vida semejante a la de los dioses. Solamente por medio del lenguaje se podría dar cuenta de esta diferencia de bienes.

Intentando responder a la última pregunta que quedaba abierta con la propuesta de Hussey, a saber, ¿qué contenido descriptivo implica el morir y el vivir? Podemos afirmar que, admitiendo como válida la teoría de los contrarios, *βίος* y *θάνατος* también mantienen una relación de opuestos. Sin embargo, no es evidente que estas dos palabras refieran a estados opuestos, sino que más bien a procesos opuestos. Si según el fragmento DK 88 una misma cosa es en nosotros lo viviente y lo muerto, entonces esto no puede denotar un cierto estado fijo. Hussley (1991, p. 518) propone leer ambas palabras denotando el proceso del vivir y el proceso del morir. *Βίος* se entendería como opuesto a *θάνατος* en cuanto el primero abarca procesos como llegar a la vida, y sobrevivir en la extensión de la vida, mientras que el segundo implica el proceso de estar muriendo o el evento del morir, pero no el estado de estar muerto, pues ¿cómo podría decirse de alguien que efectivamente está muerto? Esto implicará, como veremos, una cierta concepción de la identidad personal de los seres vivos. Solamente ofreciendo una *preview* de esto, podemos decir que es problemático decir que hay alguien ahí donde solamente hay un cuerpo.

Si el alma es una facultad que puede explicar las capacidades humanas, también deberíamos poder obtener una descripción de ella en cuanto que explica lo que podemos hacer. La pregunta es, entonces, ¿qué es alma?, y ya no qué puede explicar el alma. Haré un salto temporal – histórico en este relato. Lo obvio hubiera sido seguir con Platón, pero considero que las reflexiones de este son mucho más fructíferas para conectar el problema del alma con el de la inmortalidad -que haremos al final de este capítulo- que para hacer una descripción positiva de lo que ahora nos convoca. Por estas razones, en primer lugar, haremos un breve salto a la formulación que presenta Aristóteles del alma para ilustrar los elementos positivos de su descripción del alma en tanto que principio, en segundo lugar, quiero presentar los rendimientos positivos de una posición opuesta a la anterior, la propuesta materialista del alma esbozada por algunos pensadores estoicos.

b) Aristóteles: el alma y su relación con el cuerpo

Acabamos de decir con Heráclito que el alma era la facultad que permitía explicar y reunificar ciertas capacidades humanas que distinguen nuestra existencia de la animal. Con todo, creo que el pensamiento de Aristóteles hace aportes significativos en la explicación de cómo es que el alma puede hacer todas las cosas que nombramos anteriormente. Sin embargo, para explicar esto, tendremos que usar un lenguaje evidentemente aristotélico. Comencemos con la siguiente afirmación: “Luego, **el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida**” (DA II, 1, 412 A 20).

La pregunta que surge inmediatamente es por la relación que existe aquí entre el alma y un cuerpo natural. Sostengo que esta relación no puede ser de identidad, es decir, el alma no puede identificarse con el cuerpo (Shields, 1988: 105), sino que la relación es de causalidad, en la medida en que ella es principio de lo que está constituido en el compuesto (Z 17). Lo que se sigue es un problema que nos acompañará por el resto de la investigación. Si el alma no se debe identificar con el cuerpo, pues ella es el principio, es decir, la causa de que el ser vivo pueda ejercer en la existencia sus capacidades vitales y racionales, ¿esto implica que el alma no es material?

Para responder a esto quiero evitar usar la palabra “algo”, en tanto que esa palabra podría inducir a considerar el alma como efectivamente algo, es decir, una sustancia, una

cosa que se puede tocar; un compuesto, si se quiere. Consideremos los siguientes casos para ilustrar mejor esto. En *De Anima* I, 406 a, se afirma que el alma es algo que puede moverse por sí mismo al modo de la intelección. No es una magnitud, así que no puede ser movida, tampoco puede ser generable (ya que no puedo generar un alma en cualquier cuerpo, sino que es una predicación que le pertenece solamente a un cuerpo natural que tiene vida en potencia) ni divisible¹, como tampoco elemento en el que se pueda descomponer el cuerpo vivo (*De Generatione* 334 a, citado desde C. Shields 1988: 113). Además, si algo se mueve, eso implica que eso que se mueve se encuentra en el espacio, sin embargo, de ella no se predicen los movimientos de alteración, crecimiento, locomoción o corrupción. Se hace necesario admitir, por lo tanto, que aquí no estamos hablando de “algo”.

Las palabras de J. De Garay explican muy bien lo anterior caso: “La actividad de lo viviente supera las condiciones de la materia. El orden de lo viviente, a pesar de ser según las condiciones de la materia, ejerce una actividad que desborda la materia [...]” y esto quiere decir que “...hay cierta actividad independiente y autosuficiente que rebasa la actualidad resultante de los movimientos materiales” (De Garay, 1987: 300). No todos los movimientos se agotan ahí donde comprendemos movimiento como una posibilidad material. Vivir, pensar, ser felices, son también movimientos, pero en un sentido mucho más preciso, son actos, y son actos que no se explican solamente por las condiciones materiales, sino que van más allá de ellas.

El cuerpo representa aquí las condiciones materiales en que el acto del alma se despliega. Esto permite vislumbrar que a pesar de que creamos que todos los movimientos se agotan en consideraciones materiales -fuera de la filosofía de Aristóteles, evidentemente- esto no agota toda la comprensión del movimiento, ya que es poco probable comprender los movimientos del alma como fenómenos puramente materiales. En otras palabras, pensar el

¹ C. Shields (1988: 124) ofrece una formulación argumental muy precisa para determinar lo problemático que sería la determinación del alma como algo divisible. Si suponemos que el alma es naturalmente divisible, entonces tendría que haber algo que la mantuviera unida (que uniera sus partes), eso debería ser o bien el cuerpo, o bien el alma. Sin embargo, el cuerpo no mantiene al alma viva, pero si el alma es lo que mantiene al cuerpo vivo. Entonces, ¿el alma debería mantener al alma unida? Si es la misma cosa la que mantiene unida a una misma cosa, no podríamos decir que esa cosa tiene partes. Luego, si es divisible, tendríamos que preguntarnos cómo es que el alma se mantiene unida. Todas las posibilidades nos llevan a un regreso hacia el infinito y eso, para un griego, no podría ser una explicación válida.

alma de esta manera también es pensar y proponer la posibilidad de pensar un movimiento más allá del material.

Con este contexto en mente podemos introducir una discusión que será especialmente determinante para comprender el transhumanismo. Al comienzo del capítulo habíamos dicho, muy de pasada, que nuestra época tiende a preferir explicaciones que sean compatibles con la investigación científica y empírica, de modo que incluso la filosofía de Aristóteles ha pasado por este principio hermenéutico. A partir de los años 70 -de la mano de los filósofos Hilary Putnam y Jerry Fodor- tomo fuerza la perspectiva del *funcionalismo*, en donde se propone que “los procesos mentales internos son estados funcionales del organismo, cuyo órgano no es necesariamente el cerebro” (M. Boeri, 2015, p. XVI), lo que quiere decir que los fenómenos mentales pueden ser explicaciones como estados disposicionales de la materia. Esto quiere decir que un estado mental se puede dar en sistemas tan distintos como el biológico-orgánico del humano y, también, en estructuras que tengan un soporte no orgánico, como un computador. En la medida en que se cumplan las condiciones necesarias para realizar tal o cual función, entonces de esa entidad se puede decir que tiene mente.

De lo anterior se seguirá que el pensamiento humano puede ser comprendido como un software que se ha instalado -de alguna manera extraña- en un hardware que se identificaría con el cuerpo (Gabriel, 2019, p. 131). Entonces, si tenemos un hardware apropiado, que pueda desempeñar funciones determinadas, de ahí podríamos asumir que es posible que se den ciertos estados mentales. Si la inteligencia es un conjunto de causas, o normas, para procesar información, podemos replicar este conjunto de causas o normas e instalarlo en diferentes hardware (Boeri, 2015, p. XVII-XVIII; Gabriel, 2019, p. 131). Consideremos un ejemplo para iluminar los alcances de esta propuesta. Si nos subimos a una micro 516 de los transportes de nuestra capital no podemos negar que ella se ve afectada por el devenir. Se oxida, se le acaba el combustible, e incluso a veces explotan en extrañas circunstancias. Entonces, es necesario admitir que estructura física cambia constantemente. Sin embargo, si en un momento esa micro llega a cambiar de tal manera -como en una explosión- que no puede seguir ejerciendo su función, siempre podemos sustituirla por otra que cumpla su

función. Aquí no nos referimos a una estructura física específica, sino a cumplir un papel (Gabriel, 2019, p. 132).

Esto es lo que se entiende como *realizabilidad múltiple*, a saber, que una función se puede cumplir con independencia del sustrato. Lo complejo de esto es que hoy se puede llegar a considerar que los computadores que juegan ajedrez efectivamente están *jugando* ajedrez. El problema de esta consideración es que limita lo que entendemos por jugar ajedrez a simplemente realizar un cierto papel funcional y no se considera todo el apartado humano que implica el jugar ajedrez. El ámbito en el que se desarrolla este juego no se acaba ahí en donde algo o alguien puede responder a una cierta jugada calculando posibilidades, más bien, hay todo un mundo de sentido detrás de la práctica del juego. Lo que se asume con esta posibilidad conceptual es que lo que somos, nuestro pensamiento o lo que nos haga ser seres humanos -el alma si se quiere, como hemos venido dando cuenta hasta aquí- pretende ser replicado y definido desde una perspectiva científicista.

Ahora bien, como lo mental está limitado a su “funcionalidad”, entonces el funcionalismo sostiene que los estados mentales se explican por una doble correlación de funcionalidad, por ejemplo, si consideramos el caso de sentir un dolor, la primera correlación se explica por lo que lo causa corpóreamente, lo que genera la creencia de que algo va mal con el cuerpo -o dicho con palabras, que algo funciona de una manera defectuosa-, y eso genera el deseo de salir de ese estado, lo que implicaría el segundo sentido de funcionalidad, en este último caso mental (Boeri, 2015, p. XVII). Siguiendo la lectura de M. Boeri, podemos decir que de lo anterior podría seguirse que “las propiedades mentales y materiales no son idénticas y que, por ende, puede conservarse la inmaterialidad de lo mental” (Ibid.). Esta última tesis es importante en la medida en que se pueden leer las consideraciones de Aristóteles sobre el alma desde una perspectiva funcionalista, es decir, rechazando la identificación de lo mental con lo corpóreo, así posibilitando que se puedan predicar eventos mentales de entidades no orgánicas. Para ser más precisos, esta discusión estalla ahí donde los intérpretes de Aristóteles quieren leer su psicología de manera funcionalista en tanto que para el filósofo “todo se define por su función (*érgon*) y cada cosa es lo que verdaderamente es cuando es capaz de llevar a cabo su función propia” (Ibid., p. XXI). Sin embargo, quiero mostrar alguno de los argumentos de Boeri para refutar

la posibilidad de leer a Aristóteles desde una interpretación funcionalista, lo que implicaría cerrar las puertas a la posibilidad de concebir que la *realizabilidad múltiple* de los estados mentales, es decir, que independientemente de la entidad en cuestión podamos predicar de ella actividad mental si se cumplen ciertas funciones determinadas. Al mismo tiempo que ofrecemos algunos de los argumentos de Boeri, también determinamos la descripción de cómo entender un alma para Aristóteles y, en consecuencia, ilustramos qué significa estar vivo para el filósofo. Comencemos con la siguiente afirmación:

“Llamamos «vida» a la autonutrición [de un ser vivo], al crecimiento y al decrecimiento. Todo cuerpo natural que participa de la vida, por lo tanto, será una sustancia y una sustancia entendida en el sentido de compuesto. Pero puesto que también hay un cuerpo de tal tipo *-i.e.* que tiene vida-, el alma no será un cuerpo, pues el cuerpo no se encuentra entre lo que [se dice] de un sustrato, sino que más bien *es* como un sustrato, es decir, materia. **Es forzoso, entonces, que el alma sea una sustancia en el sentido de forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Pero la sustancia es una actualidad; por lo tanto, es la actualidad de un cuerpo de tal índole.**” (DA II 412 a 15-23; Boeri, 2015, p. 58, énfasis mío).

La importancia de destacar el fragmento anterior radica en destacar que para Aristóteles es clave que los cuerpos de los que se puede predicar la existencia de alma -vida- siempre son cuerpos naturales (*organikón*) que tienen una relación bastante precisa con el alma, es decir, ella representa la realización del vivir en un cuerpo preciso del cual no es independiente (Boeri, 2015, p. XXVI). De lo anterior se sigue el primer argumento de Boeri para limitar una posible lectura funcionalista de la psicología aristotélica. Si solamente hay vida (o alma) en los cuerpos naturales, esto implicaría que ella es sustancia en tanto que explica qué es una cosa, es decir, la forma de un cuerpo natural que tiene el principio del movimiento y el reposo en sí mismo (Da 412b15-17; citado desde Boeri, 2015, p. XXVII), lo que implicaría -finalmente- que cuando decimos que algo se define por tener alma también decimos que eso se comprende como una entidad orgánica que está viva, a diferencia de un artefacto, como un hacha o un autómatas (que en cierto sentido también se puede mover, pero no por sí mismo).

Con la consideración anterior en mente, podemos preguntarnos qué distingue a los cuerpos que tienen alma de los que no, porque un hacha o un autómatas -en esta sección el ejemplo del autómatas será recurrente por el hecho de que es lo más parecido a un sistema material artificial complejo que pudo ser conocido por Aristóteles- no solamente se diferencia de un humano o un ser vivo por su principio del automovimiento. Para Boeri, y esto funciona considerando la filosofía de Aristóteles como un sistema, es importante diferenciar la unión de un cuerpo natural y la de un cuerpo artificial (Boeri, 2015, p. XXVII-XXVIII). La unidad de los cuerpos artificiales se da por contacto, las partes se tocan entre sí, mientras que la unión natural (*sympephykósin*) no se puede decir que las partes estén en contacto, sino que están unidas en cuanto continuidad y cantidad. Esto refuerza la idea de que no podemos predicar ni el vivir ni las características propias del ser vivo (moverse por sí mismo, pensar, entre otras) de cualquier cuerpo.

Ahora, ante la cuestión de qué puede hacer una entidad a la que le corresponde un alma, nos encontramos con que ella participa de la facultad perceptiva -condición mínima necesaria para hablar de estados mentales, como gustan los funcionalistas- como bien se puede apreciar en detalle en los capítulos finales del primer libro de *De Anima* y en el desarrollo del segundo. Este contexto es clave para el tercer argumento de Boeri, ya que para Aristóteles no basta con que haya un objeto externo que induzca a la percepción, este es una condición necesaria, mas no suficiente, ya que “[...] el alma es como la mano, pues [tal como] la mano es el instrumento de instrumentos, así también el intelecto es la forma de las formas, y la sensación es la forma de las cosas sensibles.” (DA 432 a 1 – 4), lo que implica que el alma tanto en su modo cognitivo como sensitivo juegan un papel activo en la producción de ítems de conocimiento. Tal consideración limitaría la posibilidad de concebir con alma (o mente) a una entidad artificial que solamente procesa información por medio de un *input* material -un USB, por ejemplo, ya que no es lo mismo pensar humanamente que procesar información.

Es importante destacar también que un ser vivo no solamente siente y piensa. Como destacábamos más arriba, también se nutre, crece y decrece, lo que equivale a un sentido bien específico de moverse por sí mismo, por lo que cuando hablamos de una entidad orgánica a la que le pertenece un alma no hablamos de cualquier entidad, no es cualquier

cuerpo físico. De esto es válido indicar que el alma de los animales nos obliga comprender a un animal, a un ser vivo, como algo que no existe sin sensación (Boeri, 2015, p. XXXVI). Y llevando esto aún más al extremo, “vivir” en el sentido de crecer, decrecer y nutrirse también puede aplicarse a las formas más básicas de vida, a las que les pertenece un alma vegetativa, por ejemplo, árboles, a los que también les corresponde una especie de sensación, pues como dice Aristóteles: “Es imposible que un cuerpo tenga alma y un intelecto discernimiento, pero no tenga sensación” (DA 431 B3-4; citado desde Boeri, 2015, p. XXXVII).

Con todo lo anterior, Boeri concluye que “los sistemas «ánimico-mentales» en los que Aristóteles está pensando son siempre sistemas orgánicos biológicos que, por definición, excluyen cualquier sistema artificial” (Ibid.). Desde otra perspectiva, ya no exclusivamente aristotélica, podemos afirmar que uno de los problemas principales del funcionalismo es que presenta una descripción pobre de cómo comprender el pensamiento. No basta con afirmar que el pensamiento se puede dar en cualquier sistema artificial u orgánico solamente juntando elementos que cumplan ciertas funciones determinadas. Si consideramos como “pensamiento” el proceso que puede llegar a realizar una computadora, si se quiere, entonces claro que el funcionalismo aborda un “modelo de pensamiento” (Gabriel, 2019, p. 153) en donde procesar datos se identifica con ese modelo y se puede realizar por medio de la conjunción de ciertas partes artificiales.

El problema es que, como hemos visto con Aristóteles, comprender qué significa tener mente implica también comprender qué significa estar vivo y qué elementos son mínimos para considerar a una entidad como tal. Haciendo un breviarío de la descripción hecha en el contexto de esta discusión tenemos que, para considerar a alguien vivo, necesitamos, por lo menos, un cuerpo orgánico que tenga en sí mismo el principio del movimiento, que se pueda nutrir, que sienta, que pueda pensar, que pueda pensar sobre sí mismo, y sobre todo -pero más allá de Aristóteles- que pueda pensar sobre sí mismo y sus semejantes más allá de sus propios límites, al modo de la producción cultural, como decíamos más arriba, en función de auto superar la limitación de la finitud. A pesar de que no hemos ahondado totalmente en qué significa pensar desde un planteamiento funcionalista el punto de la sección pretendía ofrecer una descripción del ser vivo que pudiera permitir pensarlo en

relación a algo inmaterial, el alma, y los alcances actuales de esa posibilidad. En la tercera parte de esta tesis ahondaremos aún más en qué significa ser un transhumano y retomaremos esta idea en función de mostrar cómo se entienden estos pensadores a sí mismos, y además, cómo es que su pensamiento depende de una interpretación muy puntual de las ideas que hemos esbozado hasta aquí. A continuación, seguiremos con la posibilidad de pensar el alma como una descripción más cargada a lo material.

c) Las posibilidades de un alma material

Un par de siglos después la cuestión del alma se vuelve a complicar. Nos encontramos ahora con los estoicos, pensadores que en cierto sentido presentan una descripción del tener alma desde una vereda un poco más materialista que las anteriores. Digo un poco porque, como veremos, sería un error considerarlos materialistas sin más.

Según Anthony Long (1984, p. 143) los estoicos interpretaron la filosofía de Heráclito y le dieron un sentido mucho más sistemático. Entre esas ideas heredadas encontramos que el *λόγος*, entendido como razón universal, tiene la capacidad de gobernar todo, y, además, admiten que nosotros nos relacionamos con él de tal manera que el lenguaje tiene la potencia de describir la realidad. Además, comprendieron la naturaleza (*φύσις*) como el principio que crea, da coherencia y es generador del movimiento. Ambas ideas se relacionan como perspectivas, la naturaleza es eso de lo que todos participan, mientras que no todos participan del *λόγος* (Ibid., p. 149). Tener esto en cuenta es de suma importancia, porque a pesar de que todas las entidades son parte de la naturaleza, algunas pueden tener otra relación con la naturaleza por su *λόγος*, esto marcará una diferencia jerárquica entre los entes.

Otro elemento heredado por los estoicos es la explicación del mundo que da Diógenes de Apolonia, quien consideraba al aire (*ἀήρ*) como primer principio entre los cuerpos simples. Lo interesante de postular el aire como principio es que este elemento tiene la capacidad de “*penetrar y disponer* todas las cosas, estando él mismo sujeto a variación de temperatura, humedad y velocidad” (Ibid., p. 150). Como veremos más adelante, un elemento que tenga la capacidad de *penetrar y disponer* todas las cosas, siendo él mismo sujeto de variación, proporcionará una valiosa herramienta al pensamiento estoico para, por

un lado, describir el alma, y por otro lado enfrentarse a los problemas de la individuación y la identidad personal, todo esto por medio de su noción de aliento ígneo (*πνεῦμα*).

Ahora bien, una nota central y original de su pensamiento es que para ellos lo que es, es lo que es “algo” (*τι*) (BS 2.2; LS 27B; SVF II 329)², un género que tiene dos especies, por un lado, lo ‘corpóreo’ y por otro, lo ‘incorpóreo’ (BS 2.4; LS 45E; SVF II 330). Sin embargo, reducir lo que existe a lo ‘corpóreo’ depende de algunas presuposiciones: en primer lugar, consideran existente a los corpóreos porque presuponen que corresponde a un “existente hacer algo y recibir una acción” (Plutarco BS 2.6; SVF II 525), en segundo lugar, ellos consideran que hay dos principios del universo, la materia, que es una sustancia sin cualidad, pasiva y la razón, que es cómo la naturaleza ha ordenado el mundo. (DL VII 134; SVF I 85, BS 14.1; LS 44B). La naturaleza y el logos se comprenden como una especie de realidad corporal que abarca todo lo efectivamente existente, configurando la existencia, al penetrarla y mezclarse con ella. El presupuesto clave de considerar la materia y la razón como los dos principios explicativos del mundo y su existencia viene a ser que para ellos el «poder de actuar o sufrir acción» se presenta como un criterio de existencia, en donde los principios pasivos se dan en la materia y los principios activos se dan en ese extraño elemento que puede mezclarse con el todo. La naturaleza, o bien Dios -si se quiere- están en permanente relación con la materia, pues solamente así el cosmos puede comprenderse en su devenir.

Mas, se hace necesario advertir con Long (1984, p. 155), que desde Crisipo en adelante hay un cambio en la identificación del *λόγος*, que ya no se comprende solamente como fuego, sino como un compuesto de fuego y aire que se denomina *πνεῦμα*. Literalmente, esta palabra significa ‘hálito’, ‘aliento’, y es probable que la adopción de este concepto se debiera a los avances de la fisiología y medicina de su época. Ahora bien, dados los principios anteriores, nuestro enfoque tendrá que apuntar hacia lo que se encuentra del lado del *τι* en cuanto corpóreo, ya que -como veremos- el alma para los estoicos no puede sino

² En función de ser más eficiente en las referencias, indicaré de aquí en adelante varias formas de referencia posible para las fuentes. Sus equivalencias son las siguientes, (1) “BS” refiere a la traducción de Marcelo Boeri y Ricardo Salles: *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética* (2014). (2) “LS” refiere a la traducción de Anthony Long y David Sedley: *The Hellenistic philosophers* (1987) en sus dos volúmenes. (3) “DL” refiere a *Vidas de los filósofos ilustres* (2007) de Diógenes Laercio. Finalmente (4) “SVF” refiere a *Stoicorum Veterum Fragmenta* la colección realizada por Hans von Armin. Esta última referencia se presenta en caso de no tener acceso a ninguna de las otras fuentes.

ser considerada como una realidad corpórea. Veamos lo problemático que sería afirmar que el alma es algo corpóreo con un chiste.

Hay un argumento llamado *Sobre lo Creciente* que es una interpretación por parte de los filósofos académicos-escépticos (Bowin 2003, p. 241) de un chiste del comediógrafo Epicarmo, para destruir ciertos criterios de identidad personal basados en nociones materialistas, llevando al límite la idea del devenir de los entes. A continuación, se presenta una de las versiones del chiste más comentadas por los estudiosos del estoicismo:

“DEUDOR. Si agregas una piedrita a un conjunto de número impar -o incluso a uno par si así lo deseas-, o, si quitas una que allí estaba, ¿pensarías que es el mismo número?

ACREEDOR. Por supuesto que no.

DEUDOR. Y si agregas un poco más de distancia a la medida de una yarda, o si restas un poco de lo que ya estaba medido, ¿acaso será la misma medida?

ACREEDOR. No.

DEUDOR. En efecto, considera a los hombres de esta manera también; unos están creciendo, otros disminuyendo, y todos están cambiando constantemente. Mas aún, lo que cambia por naturaleza y nunca permanece en el mismo estado, será algo diferente de lo que era cuando cambió; así, siguiendo el mismo argumento, tú y yo somos diferentes en el ayer, somos diferentes ahora, y seremos nuevamente diferentes-y nunca somos los mismos” (Barnes 1982, p. 83).

El argumento que esgrime la ironía asume que la identidad de ciertos objetos depende estrictamente de su composición material. Por ello Plutarco nos advierte los siguientes presupuestos del argumento: en primer lugar, el ‘entendimiento común’ asume que “todas las sustancias están siempre en movimiento” (BS 3.5; LS 28A; SVF II 762). Luego, al estar siempre en movimiento, ellas expelen y reciben cantidades indeterminadas de materia hacia y desde otras sustancias con las que están relacionadas. Entonces, las sustancias siempre están cambiando con respecto a su materia. ¿Cómo alguien podría decir de sí mismo que él es sí mismo en cierto tiempo y espacio si en cada momento está sometido al mismo devenir que el de la materia? La idea lleva al extremo la teoría de que la existencia está en un eterno devenir. Sin embargo, quiero defender -brevemente- que el pensamiento estoico no representa un materialismo ingenuo, y, por lo tanto, el argumento esbozado con esta ironía

no es suficiente para dejarlos en ridículo. Cuando se afirma que todo lo que existe es algo corpóreo no es equivalente a sostener que la materia por sí sola es condición suficiente y necesaria para concebir criterios explicativos del mundo. El estoicismo se comprende como una filosofía que intenta explicar los fenómenos corpóreos, pero que no agota ahí sus herramientas hermenéuticas. Esta última consideración es necesaria para advertir que cuando hablamos de filosofía estoica no hablamos de un modelo estructural de la realidad que pueda explicarse por medio de átomos materiales que compongan la realidad, sino de algo aún más complejo, con esto destacamos la importancia de considerar esta alternativa frente a la funcionalista expuesta en la sección anterior.

Dado lo anterior, podemos preguntarnos: ¿cómo se puede dar cuenta de la existencia de entidades compuestas, en última instancia orgánicas, a partir de esta ontología? (Lewis, 1988, p. 84-85). Para los estoicos, muy en tono con la discusión de Aristóteles y el tipo de unión de las partes del cuerpo, existen modos en que se mezclan los cuerpos, como puede observarse en el siguiente fragmento de Alejandro de Afrodisias:

“El hecho de que existan estas diferencias entre mezclas, [Crisipo] intenta establecerlo por medio de nuestros conceptos comunes y afirma que nosotros [mismos] los tomamos como principal criterio de verdad. En todo caso, tenemos una presentación de [substancias] superpuestas por juntura, otra de [substancias] en confusión destruyéndose mutuamente, y otra de [substancias] en mixtura que se *interpenetran completamente las unas con las otras de tal modo que, en relación con cada una de ellas, se preserva la naturaleza propia*” (BS 16.1; LS48C; SVF II 470).

Esta referencia no cumple aquí simplemente la función de dar cuenta de los tipos de mezcla que manejaba Crisipo, sino que, más bien, la de dar cuenta del malentendido que podría producirse al comprender la mezcla como una mixtura entre *sustancias*. Debemos recordar que para los estoicos la materia ocupaba el lugar del sustrato (*ὑποκείμενον*) y que, por ello, no comprendían *οὐσίαι* como objetos individuales determinados. La lectura inocente de Alejandro (o demasiado aristotélica, quizás) nos podría llevar a admitir que en la mezcla estoica son dos entes los que se mixturán y compenentran para llevar a la existencia una nueva realidad. Sin embargo, se hace necesario comprender que para los estoicos todas las cosas que existen son cuerpos y, a pesar de esto, no todas las cosas que

existen son entidades corporales separadas. Esto nos lleva de regreso al problema de las *cualidades*. Las cualidades estoicas, como interpretan tanto E. Lewis y Richard Sorabji (1992), no son sino cuerpos en ciertos estados, y no muchos cuerpos (entes separados) que conforman un individuo. Ahora, citamos -en extenso- la descripción de un ser vivo para los estoicos, que cumple lo que hemos descrito hasta aquí:

“«El semen, al caer en la matriz en el momento oportuno y, al mismo tiempo, al ser reunido por un vaso en buenas condiciones, ya no se queda en reposo como hasta ese momento, sino que, una vez en movimiento, comienza sus actividades peculiares [τῶν ἰδίων ἔργων]. Y al cuidar la materia desde un cuerpo encinta, plasma el embrión de acuerdo con ciertas disposiciones ordenadas que son intransgredibles hasta que llega al fin y prepara su producto para el nacimiento. Pero durante todo este tiempo (quiero decir, el que va desde la concepción al nacimiento), persiste como ‘naturaleza’ [φύσις], esto es, ‘hálito’ [πνεῦμα], que se ha transformado [μεταβεβληκός] desde el semen y metódicamente se pone en movimiento desde el comienzo hasta el fin. En un primer momento la naturaleza, en cierto modo, ya es un hálito más denso, y está muy lejos del *alma* [ψυχῆς]. Más tarde, sin embargo, cuando casi llega el momento del nacimiento, se rareface cuando es agitada por continuas actividades, y en cuanto a la cantidad es *alma* [ψυχῆ]. Es por eso, entonces, que, cuando [la naturaleza] llega al exterior, se adapta al medio ambiente, de manera tal que, como si estuviera templada por el medio, se transforma en relación con él. En efecto, tal como el hálito que está en las piedras es rápidamente encendido por un golpe a causa de la predisposición a esta transformación, del mismo modo también la naturaleza del embrión, que ya está maduro, no tarde en transformarse en alma que se proyecta sobre el medio ambiente. De este modo, todo lo que desemboca en la matriz es directamente un *animal* [ζῷον], aunque, en cuanto a otras cosas, pasa por alto las regularidades apropiadas, tal como sin duda se cuenta míticamente acerca de los vástagos de la osa y de otros casos similares. A partir de aquí hay que considerar que todo animal se diferencia del no animal por dos factores: *sensación* [αἰσθήσει] e *impulso* [ὀρμηῆ]. [...] Pues bien, dado que el *animal* [ζῷον] no es otro género, sino *el compuesto de cuerpo y alma* [σύνθετον, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς], y ambos son *tocables, impactables, y sujetos a presión* [θικτὰ καὶ πρόσβλητα καὶ τῇ προσερείσει], *y además se encuentran completamente mixturados* [δὴ ὑπόπτωτα ἔτι δὲ δι’ ὄλων], y

dado que uno de ellos (*sc.* el alma) es una facultad sensitiva y se mueve de la manera que indicamos, es manifiesto que el animal se percibe a sí mismo continuamente. En efecto, cuando el alma se extiende hacia fuera junto con su expansión impacta en todas las partes del cuerpo porque también está mixturada con todas ellas, y cuando impacta, [también] es impactada [por el cuerpo]...” (Hierocles, *Elementa Ethica*, líneas 1.5-33 y 4.38-53; BS 13.9; BS 13.11; LS 53B, énfasis mío).

Se comprende en el fragmento que el alma no es un elemento perteneciente a todos los entes de la realidad. Más bien, alma implica un proceso metabólico desde una cierta naturaleza, que no puede ser comprendida como cualquier naturaleza, sino -y aquí recordamos la conjunción de Heráclito y Diógenes de Apolonia que hace Crisipo- desde un cierto *πνεῦμα*, que debe ser comprendida como una entidad corpórea de estructura tenue, sutil y dinámica (Long 1984, p. 155) que da coherencia manteniendo unidos a los elementos de los que se compone una cierta entidad. La acción de este *πνεῦμα* se representa por un “movimiento de tensión” en los cuerpos hacia adentro y hacia afuera, produciendo cantidades y cualidades y unidad en la entidad (SVF II 451; Long 1984 156). Con tal descripción es claro por qué el *πνεῦμα* se describe como un compuesto de fuego y aire. Una cierta expansión elemental se da por el calor que produce el fuego, como también una cierta contracción debida al aire frío (Long 1984 156). No habría problema alguno en tomar este esquema y aplicarlo a todo el cosmos estoico, ya que es así como se puede explicar su idea de un universo que está en un flujo dinámico antes que compuesto de átomos.

Cuando pensamos en el ser humano tenemos una estructura que podría ser descrita con las siguientes notas distintivas: (1) Posesión de una *φύσις* desde la cual se pueden explicar sus cambios metabólicos, (2) la posesión de una cierta *ψυχή* gracias a la cual le competen tanto el sentir como el moverse y (3) una disposición tal de su *πνεῦμα* que su *ψυχή* puede ser considerada racional, por ello, dueño de sí mismo y con sus capacidades naturales desarrolladas hasta alcanzar la potencia del *λόγος*. Nuestra descripción no puede acabar solamente ahí, ya que hasta aquí solamente nos hemos referido al humano en cuanto cualificación común -es decir, cualidades que puede compartir con otros humanos. El *πνεῦμα* en su potencia dinámica, como decíamos más arriba, causa en los seres cambios cualitativos y posibilita la unión de esas cualificaciones. Es por ello que podríamos decir

que (4) a ciertos entes les corresponden ciertas cualidades específicas, como ser sabios, ser altos o bajos, o tener tal o cual bronceado en su piel. Sin embargo, ¿qué hace que un individuo pueda ser considerado *este* individuo determinado y no otro?

Quiero dejar hasta aquí -a propósito- la descripción de la entidad que somos presentada por los estoicos y los filósofos antiguos en general. A pesar de que hay varios escritos e hipótesis sobre cómo es que ellos podrían responder a la cuestión del problema de la individuación, prefiero dejar esta cuestión abierta en sus dificultades en función de mostrar cómo -en las secciones posteriores de esta tesis- es que el transhumanismo también se enfrenta a estas dificultades debido a sus presupuestos.

Sin embargo, se hace necesario destacar que ambas descripciones, tanto la de Aristóteles como la de los estoicos, lo que también se ha descrito -de manera positiva- es nuestra condición de seres finitos. Esto se debe entender en la medida que para ambas perspectivas antiguas el dar cuenta de lo que somos implica necesariamente considerar nuestro aspecto material, corpóreo y orgánico imbuido de nuestra capacidad espiritual. No somos solamente cuerpo ni tampoco somos solamente alma, y de la misma manera, tampoco tiene rendimiento filosófico para nuestro objetivo negar alguna de los dos ámbitos de análisis, debido a que nuestra idea es crear un modelo descriptivo lo más amplio posible -no necesariamente inobjetable- a la hora de intentar elucidar lo que somos. Es en esa medida en que se entiende que nuestra condición de finitud no es solamente existencial en un plano abstracto, sino que también teórico y práctico. Nuestro aparataje epistemológico, saber, conocer, creer, responde necesariamente al tipo de entidades que somos, como también nuestras necesidades orgánicas, nutrirnos y desear ciertos placeres, dicen mucho de cómo vivimos y también de que existe un proceso en que donde nuestras necesidades y capacidades aumentan y decaen a lo largo de nuestra existencia -no estamos exentos de envejecer. Destacar esto resulta beneficioso en función de comprender que el morir, además de ese abrupto final que, con la vida, también puede ser entendido el devenir en el que se encuentran las entidades compuestas de un cuerpo orgánico. Como veremos en la sección sobre el “perfeccionamiento”, este fenómeno será uno de los primeros bastiones de lucha de los movimientos que pretender ir más allá de la condición humana. Ahora, en la siguiente sección, quiero mostrar una posibilidad que se fundamenta en las reflexiones sobre el alma

que nos permite ir más allá de las características que hemos detallado hasta aquí: la inmortalidad.

4. Sobre el morir

(a) La intuición de existir más allá de la muerte

Luego de haber expuesto de modo general las potencias que tiene pensar un alma en su relación con el cuerpo, quiero enfocarme en una aplicación teórica de uno de los momentos en la historia de la filosofía en donde afirmo que se puede leer la primera ley antropológica de Markus Gabriel, a saber, que somos entes que rechazamos nuestra condición como tal. Quiero ilustrar esta idea dejando de lado la descripción del alma en su relación con el cuerpo para pasar a describir qué ocurre cuando el alma se piensa como instancia que puede superar los límites de la finitud humana. Para esto nos fijaremos, brevemente, en los postulados que hace Platón en el *Fedón* desde una perspectiva metafísica, es decir, que “distingue entre un mundo real (el ser) y la ilusión y el engaño (Gabriel, 2019, p. 395). Entonces, el objetivo de esta sección es comprender cómo la conciencia de nuestra condición finita posibilita el pensamiento de la infinitud. La razón de dar este recorrido teórico es simple, si en primera instancia la infinitud humana puede ser identificada con alguna forma de vida más allá de la muerte corpórea, como la inmortalidad del alma, entonces estas ideas son fundamentos necesarios de tener en cuenta a la hora de dialogar con el transhumanismo, que propone -como defenderé en el tercer capítulo de la tesis- la posibilidad de pensarnos efectivamente como seres inmortales por medio del mejoramiento tecnológico.

Michael Hauskeller propone una idea bastante interesante con la que podemos introducir la cuestión que nos convoca a continuación. Para él la propia existencia es algo tan autoafirmativo, algo así como la base de toda realidad, que por ello concebimos a nosotros mismos fuera de la existencia es algo casi inimaginable para nosotros mismos (Hauskeller, 2019, p. 13). Hay que destacar la primera persona en la formulación. Para *mí*, es casi imposible imaginar un mundo en donde no me encuentre más, pero para cualquier otro, es una realidad. La conciencia de la propia vulnerabilidad existencial para los demás podría no ser diferente a la destrucción de cualquier otra cosa de las que hay en el mundo. Ahora bien, creo que podemos pensar nuestra existencia considerándonos no como simples cosas

que acompañan y deambulan en el mundo de los demás, sino como la condición de posibilidad de que tengamos experiencias de esas cosas. Como ya hemos visto el alma juega un rol determinante -por lo menos en algunos planteamientos filosóficos- en la percepción y el conocimiento humano, y, evidentemente, no podemos olvidar el caso de Platón para ir un paso más allá en nuestras posibilidades en tanto que seres que viven y mueren.

Quiero afirmar en esta sección que la idea de la inmortalidad que se puede encontrar en Platón puede ser leída como una respuesta al hecho de tener que enfrentarnos a un mundo sensible, donde todo está en constante devenir, y se hace necesario dar un salto epistemológico para encontrar el fundamento de la realidad sensible (Dastur, 2008, p. 77). Esto es fácil de ilustrar si tenemos en cuenta -considerando a la filosofía de Platón como un pensamiento relativamente sistemático- que en la alegoría de la caverna 514a-517b el retorno del cautivo liberado de las cadenas de la percepción no se debe entender simplemente como el deseo de ayudar a los otros cautivos, sino que más bien se debe a los límites de su condición humana, a que necesita acostumbrarse para poder mirar más arriba, y por ello, para dejar de vivir el ámbito de la ilusión se hace necesario un trabajo sobre sí mismo que permita separarse -en algún sentido- del ámbito sensible, lo que implicará una apertura a lo ilimitado (Dastur, 2008, pp. 88–89).

Lo que es formulado por Platón como “[...] el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia [...]” 515c5 (Platón, 1988a, p. 339) se puede entender como la práctica consigo mismo a la que se refiere Sócrates en el *Fedón* 81a, a saber, la *μελέτη θανάτου*, o preocupación por la muerte. Para Dastur (2008, p. 87) esta preocupación por la muerte nos muestra una doble consecuencia a la hora de pensarnos a nosotros mismos. En primer lugar, se modifica la relación del filósofo con el cuerpo, y, en segundo lugar, esto modificará la relación del filósofo con lo mortal y lo inmortal.

La filosofía se aleja, desde esta perspectiva, de un planteamiento que explica y describe el mundo para pasar a estudiar la condición de posibilidad de la experiencia del mundo, es por ello, que en el *Fedón* cuando se da a entender que pensar y filosofar son una muerte metafórica a lo que se apunta es a intentar comprender lo que hace posible que tengamos una experiencia de las cosas sensibles. Que el filósofo se ejercite en el morir implicará,

entonces, la práctica de separar el alma del cuerpo como afirma Dastur frente a la interpretación de Montaigne que lee esto como una invitación a “aprender a morir” (Dastur, 2008, p. 85).

La preocupación por separar el alma del cuerpo responde, entonces, a comprender los cimientos de las cosas sensibles -las ideas-, a entrenar el alma en la reapropiación del conocimiento genuino de las cosas. Ahora bien, esta preocupación es la que posibilita volver a pensarnos a nosotros mismos en relación con la mortalidad y la inmortalidad. Se hace necesario destacar que esta relación depende de necesariamente de la conciencia de nuestra propia finitud, el miedo a ella, y las posibles respuestas a la terrible certeza de que un día dejaremos de vivir en este mundo. No es extraño que el morir se considere algo terrible, como lo suelen hacer los interlocutores de Sócrates en el *Fedón*, sin embargo, esta actitud frente a la muerte no es la única posible. El miedo a la muerte -como bien ilustran los interlocutores de Sócrates en esta obra- responde a la creencia de que, al separarse el alma del cuerpo, ella desaparecerá completamente, destruyéndose de esa manera la identidad personal del individuo sometido al devenir. Como es evidente, esta trágica opción solamente es válida para “aquellos que sólo tienen ojo para lo sensible” (Dastur, 2008, p. 87), mientras que el filósofo se ejercita en el pensamiento que intenta alcanzar el fundamento de la realidad libera su mirada para ir más allá de lo corpóreo y lo temporal. Podríamos cerrar esta idea con la siguiente afirmación: "Sólo a través de la conciencia de su propia finitud, el pensador logra abrirse a la infinitud del espíritu". (Dastur, 2008, p. 90).

No quiero discutir en este lugar si Platón logra demostrar o no con validez argumental si el alma sobrevive a la muerte del cuerpo, y mucho menos si la personalidad sobrevive con el alma ni los problemas asociados a esta posibilidad. Sí deseo destacar que pensar la vida más allá de la muerte del cuerpo ha adoptado múltiples formas en el desarrollo de la historia del pensamiento. Lo que en la mitología podemos observar como una existencia espectral -en el Hades de Homero-, en los comienzos del pensamiento filosófico occidental tomara la forma de la reencarnación -con los pitagóricos- y además, con Platón, la forma de la vida inmortal en un ámbito no sensible. Será con el cristianismo donde se discutirán con más precisión las teorías sobre la reencarnación que marcarán nuestra vida occidental.

Quedará abierto a discusión cómo se ha de entender la reencarnación en la vida cristiana, ya que si seguimos a Mateo XXII:

“Entonces respondiendo Jesús, les dijo: Erráis ignorando las Escrituras, y el poder de Dios. Porque en la resurrección, ni los hombres tomarán mujeres, ni las mujeres marido; **mas son como los ángeles de Dios en el cielo**. Y de la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que os es dicho por Dios, que dice: Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob? **Dios no es Dios de muertos, sino de vivos**” (Mateo 22:29 Reina Valera 1909; énfasis mío).

Siguiendo a Mateo es fácil detectar que en algún momento de la historia la vida después de la muerte respondía a la concepción de una existencia en un ámbito eterno que no tenía por qué implicar necesariamente una resurrección física del muerto en cuestión. Esta opción, que es desarrollada por San Pablo, destaca una de las notas más impactantes para comprender al cristianismo, a saber, la idea de un Dios que triunfa sobre la muerte (Dastur, 2008, p. 47), característica que es considerada por Nietzsche, en la *Genealogía de la Moral*, como una evidencia de lo trágico de la condición humana, la necesidad de darle sentido a la existencia sin sentido por medio de algo que no se someta al devenir, causando que la existencia en general sea considerada como no valiosa, en la medida en que la humanidad queda en deuda con el sacrificio de Dios (Nietzsche, 2016, p. 509).

Con todo lo anterior, esto no quita que en la comprensión cristiana hayan existido opciones interpretativas que rechazan fuertemente el cuerpo en tanto que este representa la condición carnal del hombre y el vínculo con el pecado original (Dastur, 2008, p. 48). No quiero adentrarme en los problemas que podrían surgir en torno a la postulación de una vida eterna, la pregunta por resurrección del cuerpo y la supervivencia de la identidad personal, ni mucho menos en la discusión de alta metafísica que implica pensar todo esto en relación a la persona de Dios. Se hace necesario destacar que, en este cristianismo aún primitivo, el cuerpo todavía jugaba un papel importante para comprender la relación con Dios y la inmortalidad, ya que el cuerpo podía o bien estar sometido a la carne y vivir para sí, o bien, vivir para Dios y ser regido por el bien (Ibid., 42). Desde esta perspectiva el morir para Dios es una práctica que se desarrolla en cada ser humano, podríamos decir que “la muerte es la esencia misma de su ser” (Ibid., 50) en la medida en que el cristiano entiende que la muerte es un paso necesario para una vida con Dios.

Ahora bien, tomando distancia, siempre se pueden poner en duda estos planteamientos que pretenden ir más allá de la experiencia posible de analizar. En su artículo *Why die – a philosophical apology of death* (2017) Heine Holmen defiende que la inmortalidad podría ser incluso peor que la muerte, y quiero introducir la siguiente sección considerando aquí algunas condiciones que deben tomarse en cuenta a la hora de postular algo así como que existan entes de los cuales no se predica la mortalidad. Contextualmente las ideas de Holmen no responden exactamente a las intuiciones que hemos desarrollado en esta sección, sino que más bien discuten con una idea mucho más cercana a la que nosotros queremos combatir, a saber, la idea de ser inmortales junto con nuestro cuerpo, por lo que sus ideas funcionan como acercamiento a la existencia que describiremos más adelante como *transhumanista*.

Entonces, para Holmen (2017, p. 140-141) la inmortalidad se concibe como sobrevivir siendo nosotros mismos y con nuestro propio cuerpo más allá de la muerte biológica, es decir, con nuestro cuerpo detenido en algún punto de nuestra vida biológica donde aún sea completamente funcional. Además, aquellas entidades deberían ser invulnerables al daño físico, por lo que necesitarían o una capacidad regenerativa lo suficientemente alta como para enfrentarse a cualquier herida, o bien algún dispositivo tecnológico que pueda suplir tal deficiencia. Evidentemente, estas condiciones son necesarias para mantenerse corporalmente sano -la misma misión que plantea Nick Bostrom para la humanidad- la mayor cantidad de tiempo posible, entendiendo que inmortalidad es sinónimo -en cierto sentido- de vivir prolongadamente, como también para no ser afectado por daño exterior alguno.

Sin embargo, estas condiciones no son suficientes para una vida inmortal, ya que ellas solamente se fijan en elementos corporales, y también podemos agregar condiciones psicológicas mínimas para que esta idea sea medianamente plausible. La idea de la inmortalidad debe ser una opción atrayente, quizás debería ser conocida como una necesidad, en la medida en que esta forma de existencia también debe ser deseable para el inmortal. La razón de este último punto responde a la ya clásica crítica que Bernard Williams ha esbozado en su *The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality* (1973) en donde se da a entender que el precio de la inmortalidad sería un aburrimiento

profundo y eterno. ¿Qué hacer si se tiene el tiempo de hacer todo? ¿Con qué motivación habría que vivir? Además, esta inmortalidad ¿sería para todos o solamente para uno? En cualquier caso, solamente con la idea de concebir a una entidad como inmortal queda abierta la pregunta por la realidad material que existe disponible para que una entidad tal satisfaga sus necesidades. ¿Es el universo un almacén con el stock suficiente - metafóricamente hablando- como para satisfacer las necesidades de un inmortal por toda la eternidad? Dicho de otra forma, ¿cómo ser inmortal en un mundo que tiende a la destrucción? ¿cómo enfrentarme a la infinita monotonía del devenir eterno? Y en caso de concebirlo como opción: ¿sería posible cometer suicidio para un inmortal? (Holmen, 2017, 148-149).

Habiendo introducido este boceto para pensar la inmortalidad como algo plausible, en teoría y en la práctica -con todos sus problemas- quiero devolverme a una premisa que está presupuesta en las discusiones sobre la mortalidad y la inmortalidad: ¿es el morir algo efectivamente malo? ¿Bajo qué sentido y conceptos se puede afirmar que el morir es un mal? Responder esto implica volver a recorrer la historia de la filosofía

(b) ¿Es un mal el morir? En contra y favor de Epicuro.

La pregunta de si la muerte es un mal ya es clásica en la historia de la filosofía. Podríamos hacerla aún más compleja y -asumiendo que es un mal- llegar a formular cuestiones en torno a qué clase de mal sería, y qué tan grande podría ser para el sujeto que “experimenta” -si es que se puede predicar ese verbo de tal acontecimiento- esto. Si volvemos al *Fedón* es sencillo comprender la razón de considerar la muerte un mal: quien cree que con la muerte del cuerpo se acaba también la existencia del alma, tendrá miedo (86 b; Platón, 1988a, 86). Sin embargo, como no podemos saber efectivamente -o por lo menos con el actual desarrollo de la ciencia- si lo que Platón entendía como alma es realmente inmortal, tendremos que fijarnos en algunos planteamientos de índole más “materialista” -dicho de forma muy relajada- para así poder acercarnos poco a poco al planteamiento Transhumanista. Comenzamos con uno de los planteamientos más antiguos sobre esta cuestión.

“Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo

tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añade una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. [125] Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. **De modo que es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse sino porque le angustia esperarla.** Pues lo que al presentarse no causa perturbación, vanamente afligirá mientras se aguarda. **Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos.** Conque ni afecta a los vivos ni a los muertos, porque para éstos no existe y los otros no existen ya” (124-126; García Gual, 2017, pp. 168-169).

Podríamos abreviar los puntos clave del fragmento anterior de la siguiente manera: (1) debe haber un sujeto capaz de experimentar, es decir, sentir o ser afectado por algún evento para predicar el bien o el mal a ese sujeto, (2) morir se entiende como la privación de la muerte, por lo que si el sujeto está muerto, entonces no es capaz de experimentar, (3) luego, no se podría predicar o el bien o el mal de ese sujeto, de lo que se concluye, en general, (4) que no tiene sentido temerle a un mal que aún no se experimenta, y, en específico, (5) no tiene sentido temerle a la muerte, pues no es algo que experimentemos ni cuando llega (Nussbaum, 2003, pp. 258-259). Ahora bien, para obtener rendimientos filosóficos de esto, es necesario someter la idea a las críticas de algunos interpretes contemporáneos.

En directa relación al planteamiento anterior -pero también ofreciendo una perspectiva mucho más actualizada- nos encontramos con el ensayo *La Muerte* de Thomas Nagel (2000), en donde el filósofo intenta mostrar que: “Si la muerte es un mal, no puede serlo por sus características positivas, sino sólo por aquello de lo que nos priva.” (Nagel, 2000, p. 20), lo que se puede explicar de la siguiente manera. Hay elementos que mejoran o empeoran nuestra vida -bienes y males si se quiere-, pero si consideramos una vida sin esos elementos, seguimos teniendo una vida. La vida se entiende como algo categóricamente positivo, pues de ella se predicen los elementos adicionales sean positivos o negativos. Luego, no hablamos aquí de una vida entendida como algo puramente biológico u orgánico, nos encontramos en el plano de los bienes y malos que se pueden experimentar en una vida

humana, con sus amplias posibilidades. Entonces, entendemos que lo positivo de la vida no es la simple supervivencia orgánica, es decir, a nadie le importaría quedar en coma hoy y morir luego de un montón de años sin recobrar su conciencia, lo que nos interesa es una vida con un sujeto que pueda experimentar bienes y males. Considero esto, se agrega un nuevo elemento a considerar, el tiempo en donde podemos experimentar bienes o males. Parece ser -de buenas a primeras- que mientras más tiempo vivimos más podemos experimentar (Nagel, 2000, p. 21-21).³

De esta manera, y a pesar de que haya problemas para especificar todo con la precisión necesaria, Nagel afirma que, si lo bueno lo entendemos como hacer ciertas cosas y tener ciertas experiencias, es decir, estar vivo, lo malo, entonces, no es la condición de estar muertos, sino que más bien el perder la condición basal del sentir y experimentar, es decir, perder la vida es lo que resulta desagradable desde este planteamiento. El argumento finaliza de la siguiente manera: "Si hemos de dar sentido a la opinión de que morir es malo, deberá ser sobre la base de que la vida es un bien y la muerte es la correspondiente privación o pérdida, y que es un mal no por alguna de sus características positivas, sino por el carácter deseable de lo que elimina." (Nagel, 2000, p. 23).

La perspectiva de Nagel, aunque parezca demasiado contemporánea, también ha sido desarrollada por David Furley en su ensayo *Nothing to Us* (1986) cuando estudia el argumento de Lucrecio que explica la cita anterior de Epicuro. Para Furley la muerte es mala para el sujeto porque quiebra la posibilidad de desarrollar los planes y deseos que el sujeto tenía en vida. De igual manera que en el planteamiento de Nagel, el miedo a la muerte se puede entender en la medida en que ella pone fin a la vida y con ello se rompen los planes que le daban sentido a nuestro devenir. Así concluye la filósofa Nussbaum en su recuento del planteamiento de Furley: "Nuestro miedo a la muerte es el temor de que, ya

³ En este contexto Nagel ya concibe que existan personas que deseen extrapolar su tiempo de vida -y, por lo tanto, su tiempo de experimentar bienes- indefinidamente, por ejemplo, puede considerarse la siguiente afirmación: Las personas se sienten atraídas por la posibilidad de la suspensión a largo plazo de la animación o por una congelación seguida por la reanudación de la vida consciente porque pueden considerarla desde su interior sencillamente como una *continuación* de su vida presente. Si alguna vez se perfeccionan estas tecnologías, lo que desde fuera parecería un intervalo de inactividad de trescientos años, podría ser experimentado por el sujeto sencillamente como una interrupción repentina en el carácter de sus experiencias." Nagel (2000, p. 21). Como veremos más adelante, el Transhumanismo puede ser identificado con esta opción.

ahora, nuestras esperanzas y nuestros proyectos sean vanos y sin sentido." (Nussbaum, 2003, p. 265). Esto no quiere decir que la muerte elimine toda forma de sentido, sino que simplemente rompe con las esperanzas o expectativas que le dan a la vida un sentido en su duración y desarrollo.

Además, para Thomas Nagel desde una perspectiva que analiza el argumento de los epicúreos es problemático limitar lo que somos -sujetos, si se quiere usar el término de Nussbaum - solamente a la experiencia sensible que podemos tener. Esto se puede ilustrar fácilmente con algunos casos, como por ejemplo, cuando una persona es traicionada por otra -sea por una mentira, o una estafa- sin enterarse nunca de que efectivamente fue traicionada. Otro caso sería el de una persona que pierde el uso de sus facultades mentales en un accidente y, en consecuencia, deja de experimentar la realidad tal como antes del accidente y pasa a vivir como alguien con traumas mentales y sensoriales (Nussbaum, 2003, pp. 261-262; Nagel, 2000, pp. 24-28). En el primer caso tenemos una persona que efectivamente sufrió un mal a pesar de que no sea consciente de ello, en el segundo caso, entramos en un problema aún más complejo, ya que, si la persona que sobrevive al accidente tiene propiedades mentales y sensoriales diferentes a las que tenía antes del accidente, entonces tendríamos que entrar a discutir si ambos son el mismo sujeto. En caso de que el sentir sea el criterio para lo bueno y lo malo, y tengamos dos sujetos con diferentes formas de sentir, entonces difícilmente podemos decir que lo que es malo para el primero es también malo para el segundo. El mal aquí sería para el sujeto antes del accidente y no para el sujeto que, incluso, podría vivir con sus necesidades satisfechas luego del accidente. La cuestión de fondo es, entonces, que existen dudas sobre *quién* es el sujeto del mal y *cuándo* se sufre un mal (Nagel, 2000, p. 24). Un rendimiento muy valioso de la postura de Nagel radica en que aquí la muerte se entiende como una instancia que juega con las posibilidades que tienen relación con la capacidad de sentir. De hecho, también podríamos decir que efectivamente el haber sufrido un accidente es un mal para el sujeto pre-accidente porque el sujeto post-accidente no tendría las capacidades de cumplir los deseos que el primero había pensado para alcanzar su felicidad. De esta manera, para Nagel, el tiempo que ocurre posterior a la muerte de un sujeto, o bien de su privación sensorial, es un tiempo en donde se privan las posibilidades de la vida, lo que también implica el verse privado de la posibilidad de gozar o ser feliz (Nagel, 2000, p. 29).

El análisis de Nagel concluye siendo consciente de lo problemático del asunto. No podemos dejar de afirmar que los seres humanos, y en realidad cualquier ser vivo, tiene un lapso de vida conocido. Además, desde la perspectiva que hemos ido esbozando en las primeras secciones del capítulo se ha dado a entender que para la existencia humana los límites naturales no son necesariamente un problema en la medida en que podemos negarlos con nuestros planes, cultura y tecnología. Entonces, al encontrarnos con un ser que es capaz de ser consciente de lo indeterminado de su futuro de su propia capacidad de negar sus limitaciones, tendría sentir considerar la muerte como un mal en la medida en que ella es una cancelación del desplante de todas las posibilidades humanas (Nagel, 2000, pp. 32-33). Demás está decir que esto siempre se puede complicar, como veremos a continuación ya que no podemos solamente admitir este planteamiento -aunque tampoco sencillamente negarlo.

Frente al planteamiento anterior es bueno tener en mente por lo menos tres de las *Máximas Capitales* (MC) de Epicuro. En primer lugar: “No es posible vivir con placer sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente. Quien no tiene esto a mano, no puede vivir con placer.” (MC 5; García Gual, 2017, p. 173), en segundo lugar: “El tiempo infinito y el limitado contienen igual placer si uno mide los límites de éste mediante la reflexión.” (MC 19; García Gual, 2017, p. 175) y finalmente: “La carne concibe los límites del placer como infinitos y un tiempo infinito requeriría para ofrecérselos. Pero la mente que ha comprendido la conclusión racional sobre la finalidad y límite de la carne y que ha desvanecido los temores a la eternidad, nos procura una vida perfecta. Y ya para nada tenemos necesidad de un tiempo infinito [...]” (MC 20; *ibid.*). Con esto en nuestra perspectiva podemos dialogar con Nagel, ya que podemos comprender cómo entendían los epicúreos el placer.

Es necesario comenzar de la base de que la filosofía de Epicuro tenía un objeto bastante claro: desacreditar las creencias que nos hacen infelices (Long, 1984, 25), y no hay que mirar muy lejos para advertir que en el postulado de Nagel es posible encontrar la formulación de una creencia que podría hacernos infelices, a saber, que la muerte es un mal porque ella rompe con nuestra subjetividad que puede experimentar bienes en un largo tiempo. De hecho, cuando hablamos de placeres en Epicuro hablamos de placeres que son

referidos a entidades que están más allá de la simple vida orgánica, pero que además tienen que estar referidos con consciencia al mundo natural -la *physis*. Desde esta perspectiva nuestros asuntos y deseos en tanto que humanos parecen de poco valor si tenemos en cuenta en que somos un elemento más dentro del conjunto total que es la realidad, y desde el ángulo contrario, cuando nos consideramos desde la perspectiva de la naturaleza, se entiende que nuestro fin y limitación es una necesidad para que todo siga su recto orden:

“De materia hay necesidad para que una generación propague otra: muy pronto pasarán amontonadas y en pos de ti caminarán. Los seres desaparecerán ahora existentes como aquellos que te hubiesen precedido. Siempre nacen los seres unos de otros y a nadie en propiedad se da la vida: el uso de ella se concede a todos” (Lucrecio, III, 967-971; citado desde Nussbaum, 2003, p. 284).

Por lo que, la necesidad de placeres por parte de los humanos, a pesar de ser infinitos desde la perspectiva de la carne, deben ser considerados desde el ámbito de la razón del sujeto, razón que comprende que los placeres no necesariamente deben ser ilimitados. Este planteamiento se puede resumir en lo que Carlos García Gual llama: “hedonismo domesticado, razonado y razonable, de una cordura que, apuntando al placer como objetivo último, se encamina hacia la *eudaimonía* por una senda ascética y calculada” (García Gual, 2017, p. 227). Con todo, el epicúreo sabe que hay necesidades mínimas que satisfacer, sin un cuerpo sano, no hay un alma serena (*ibid.*, p. 236), pero eso jamás implicará considerarse a uno mismo tan grande como la naturaleza como para pretender saciar el deseo infinito del cuerpo, es más, como bien destaca Lucrecio, la misma naturaleza -considerada como un todo dentro de lo que somos parte- exige sus bienes de regreso para que la vida siga ocurriendo.

Es así como en el contexto filosófico de Epicuro no es sensato considerar a la muerte como un mal en tanto que ella rompe con la posibilidad de la experiencia de bienes o males -como diría Nagel- ya que la autosuficiencia de los epicúreos (fragmento 476 Us; García Gual, 2017, p. 234) implica ser consciente que los verdaderos placeres y bienes provienen de la naturaleza y no de una en sociedad. La autosuficiencia, entonces, se puede dar en momentos limitados y breves de la vida, pero basta con eso para desechar la idea de querer aferrarse a la vida por un tiempo ilimitado para sentir la mayor cantidad de bien posible.

Podemos concluir, sensatamente, junto a Nussbaum que: “Si la gente no muriera nunca, toda la naturaleza se detendría: no quedaría espacio para nuevos nacimientos ni recursos para los nuevos nacidos. Aferrarse a la vida (por encima de un límite razonable) es egoísmo e insensibilidad hacia otros seres naturales.” (Nussbaum, 2003, p. 283), o, dicho de otra manera, es comportarse irracionalmente, con egoísmo, y dominado por los deseos inseguros de realizarse.

No deja de sorprender lo actual del presupuesto de los argumentos epicúreos. Parece ser que ellos ya creían que los recursos del mundo no se pueden expandir indefinidamente, lo que también presupone -muy al estilo griego- que la existencia de los particulares en la naturaleza “comporta siempre una tensión trágica entre los deseos de la parte y de las exigencias del todo.” (Nussbaum, 2003, p. 284). Esto también funciona como una defensa contra la idea de que la muerte rompe con aquello que posibilita darle sentido a nuestra existencia por medio de proyectos, deseos y sueños -a saber, la vida. Desde la perspectiva epicúrea la estructura de la experiencia humana no puede separarse de la estructura ontológica en la que estamos inscritos (Nussbaum, 2003, p. 287), lo que significa ser conscientes del modelo temporal y físico y metafísico en el que nos desenvolvimos. Nuestra finitud condiciona, entonces, la conciencia de nuestros límites y posibilita nuestras formas de valoración, lo que quiere decir que apreciamos lo que apreciamos en la medida en que somos entidades que están sujetos a una vida limitada y la muerte es la realización del límite de esa vida, y no así un mal, pues cuando ella llega ya no somos sujetos.

Anteriormente Nagel había afirmado que la muerte solamente podía ser descrita como algo negativo, y estando de acuerdo con él, se hace importante destacar que en todo este contexto hemos hablado de la muerte como ese acontecimiento abismal que acaba inmediatamente con la vida, no hemos hecho referencia a la muerte como el proceso de envejecer y morir -que de hecho hemos justificado al hacer la descripción de un ser con alma en el caso de la filosofía de Aristóteles y los epicúreos, ya que necesariamente un cuerpo material es descrito como finito y al cumplir sus funciones vitales va deteriorándose- y tampoco hemos hecho referencia al estar muertos, porque, como también ha demostrado Nagel si ya es complejo saber cómo sería experimentar la vida siendo otra

entidad que no sea nosotros, más complejo sería dar algunas palabras objetivas sobre lo que sería no ser en absoluto una entidad.

5. Contra lo que éramos: la posibilidad de re-definirnos

“Tooth decay is natural – should dentistry be outlawed? Polio is natural – should we ban the Sabin vaccine? Cholera is natural -should we allow epidemics to rage unchallenged? **Death is natural -must it continue to wreak its dreadful havoc? Clearly this is foolishness. Of course we should use all available means to better human life.** [...] If modern science and technology can safely improve the human condition by overcoming natural limits, including aging and death, then they should be used to this end. Determining whether something is good or bad simply by asking whether or not it is natural does not follow common sense.” (Mike Treder, 2004, p. 188-189).

La primera vez que me enfrenté a este texto fue el momento en que decidí llevar a cabo esta tesis. En ese entonces descubrí que había centros, institutos, universidades, algunas ONG que tenían una misión bastante clara: mejorar a la humanidad hasta tal punto en donde la muerte ya no significara un problema. Uno de los portavoces de este movimiento es Mike Treder antiguo director del Institute for Ethics and Emerging Technologies y cofundador del Center for Responsible Nanotechnology. Evidentemente no nombro sus cargos solo para rellenar, sino que más bien lo hago para hacer ver que los campos de la ciencia ya se hacen cargo desde hace varios años del problema de nuestra condición mortal. Al plano puramente especulativo que apenas lograba dar pasos inseguros a la hora de describir lo que somos -como hemos visto en el anterior recuento histórico- le acompaña ahora los esfuerzos prácticos de la investigación científica que poco le interesa describir y, como bien afirma Treder, prefiere solucionar situaciones problemáticas, en nuestro caso, el de la muerte.

La cosa se complica a la hora de dialogar con personas como Mike Treder porque, a pesar de ser expertos en sus respectivas áreas de investigación, sus afirmaciones, motivaciones y propuestas no siempre son claras respecto de sus propios presupuestos ni a sus alcances. Lo anterior se puede demostrar con el comienzo del artículo de Treder (2004, p. 187) en donde, luego de un recuento de cuántos muertos podría haber -bajo causas

naturales o externas- mientras leemos su texto, él propone enfrentarse a este “horror” que es la “sentencia de muerte”. La principal opinión contra la que lucha Treder se refleja en la idea de que morir es algo “natural” por lo que hay que dejar que suceda, naturalmente sus contraejemplos son los que hemos citado más arriba, enfermedades que la investigación científica ha combatido. Uno podría detenerse aquí a discutir si una enfermedad es efectivamente comparable con que las entidades mueran. Evidentemente las personas mueren por culpa de las enfermedades y si no fuera por los desarrollos científicos posiblemente jamás habiéramos llegado a este punto de nuestra historia. Sin embargo, ¿es lo mismo combatir enfermedades que combatir la “muerte”? Además, como hemos visto hasta aquí, tampoco es sencillo definir qué es la muerte. ¿A qué se refiere Treder con vivir sin que nuestro cuerpo experimente la muerte? ¿Quiere eliminar el proceso de envejecer o quiere extender nuestras vidas más allá de lo actualmente posible? No quiero seguir divagando con qué podría ofrecer como respuesta este investigador y quiero ilustrar este punto con sus propias palabras la manera con la que él cree que podemos extender nuestras vidas:

“One way is to inject our personality into a virtually indestructible robot. This might be done by physically relocating the brain from our frail, vulnerable body and implanting it into a robot; but more likely it would be done by making a digital copy of our brain and downloading all the information into the robot” (Mike Treder, 2004, p. 190).

Esta afirmación no deja de parecer de ciencia ficción a pesar de todos los avances de la ciencia. Tampoco quiero descartarla por su apariencia, más bien, deseo poner en duda sus presupuestos, porque a pesar de ser la afirmación de una investigación del área de la ciencia esta afirmación tiene fuertes presupuestos filosóficos. ¿Qué premisas debe haber implícitas detrás de esta propuesta para que ella pueda funcionar? Dicho con otras palabras y usando el ejemplo, ¿cómo podríamos concebir que, con una parte determinada de nuestro cuerpo orgánico, al trasladarlo de nuestro débil cuerpo al de un robot o haciendo una copia de esa parte de nuestro cerebro para subirla como información a algún lugar, sigamos siendo nosotros mismos los que vivirán en caso de que ese experimento resulte eficaz? ¿No estamos hablando -de una u otra manera- de la vieja discusión filosófica de la relación entre el alma y el cuerpo, pero desde una perspectiva totalmente materialista? En el fondo, lo que

se propone es tomar una parte de nuestro cuerpo que representa todo lo que somos, ya que finalmente desde ahí podremos obtener una copia de nosotros en bits de información, para buscarle un recipiente en donde la muerte no se presente para nosotros. Desarrollaré a fondo esta cuestión en el capítulo sobre el *Mind Uploading*.

Si al comienzo de este capítulo centrábamos nuestra atención en la entidad que somos desde la perspectiva de la tanatología en tanto que descubrimos que somos una entidad que por su condición finita es capaz de determinarse a sí misma en función de enfrentarse a esta propia condición, lo que ahora se introduce en nuestro panorama es un fenómeno digno de los relatos de Phillip K. Dick, la posibilidad de que por medios técnicos podamos controlar e incluso eliminar nuestra condición finita.

Sería difícil encasillar esto bajo un tópico porque si afirmáramos que esto es una especie de reflexión en torno a las posibilidades de la inmortalidad del humano, entonces tendríamos -de nuevo- que definir con precisión qué entendemos por inmortalidad. Además, no discutimos solamente con filósofos que divagan sobre la inmortalidad del alma, sino que también dialogamos con biólogos que son capaces de proponer una terminología técnicamente apropiada para hablar de la inmortalidad. Michael R. Rose, Ph.D. en Biología y experto en la evolución del envejecimiento, propone que para hablar objetivamente de inmortalidad también tenemos que hablar de envejecimiento, entiendo esto último como lo que ocurre cuando las tasas de supervivencia o reproducción declinan inexorablemente, a pesar de que los organismos estudiados se encuentren en excelentes medio ambientes -lo que aplica tanto para bacterias, como plantas, moluscos o incluso humanos- mientras que morir se entiende cuando las tasas de supervivencia bajan lo suficiente como para que las posibilidades de sobrevivir sean inferiores a las mínimas (Rose, 2004, 18). De esa manera, la inmortalidad puede ser definida, en este contexto, como una propiedad que tienen los organismos en los que no se exhiben tales declinaciones en sus tasas de mortalidad. Esta noción de inmortalidad tiene bastante rendimiento a la hora de analizar a algunas de las entidades que nos rodean, como es el caso del molusco Ming que fue descubierto en Islandia el 2006, y murió cuando lo sacaron del agua, pero al momento de examinarlo descubrieron que tenía aproximadamente 507 años y es muy probable que si no lo hubieran sacado de su ambiente hubiera seguido viviendo. El

envejecimiento y la muerte no parecen ser algo universalmente predicable, aunque como hemos visto con los filósofos antiguos el vivir se dice de muchas maneras, con Aristóteles y los estoicos podríamos decir que efectivamente ese molusco tenía alma, que estaba vivo, y que le correspondían ciertas propiedades de ser vivo como alimentarse, a pesar de que no pudiéramos decir que efectivamente pensara y reflexionara sobre el ser y los astros. De la misma manera, otro elemento interesante que se sigue de esta consideración es que no es necesario afirmar que el envejecimiento es la causa de todas las muertes (Rose, 2004, p. 20) como quisiera Mike Treder. La manipulación del ambiente de una entidad basta para causar su muerte.

Entonces, es un hecho que existen organismos biológicamente inmortales, pero Michael R. Rose pretende ir un poco más allá y se hace la siguiente pregunta: ¿Es el envejecimiento algo implacable? (ibid., p. 21) sus estudios en torno al envejecimiento demuestran que la mortalidad tiene tres fases, la juvenil, el envejecimiento y la vida tardía. En el primer periodo las tasas de mortalidad no incrementan sustancialmente, mientras que en el periodo de envejecimiento las tasas crecen con mucha velocidad, pero lo interesante está en la última fase, ya que ahí las tasas se mantienen constantes. Los insectos enjaulados de Rose que alcanzan esta etapa pueden llamarse “biólogicamente inmortales” ya que su envejecimiento se detiene. Su misión ahora es poder manipular la esperanza de vida humana, controlar la mortalidad y hacer más robusta la fisiología para que la etapa que viene después del envejecimiento pueda ser experimentada saludablemente. La perspectiva que presenta Rose es bastante interesante en la medida en que no implica relatos fantásticos y es un llamado de urgencia a la expansión de la investigación biológica, como también es consciente de la inmortalidad biológica no implica necesariamente una inmortalidad total, ya que se hace necesaria una base fisiológica lo suficientemente apta para enfrentarse a los daños del mundo -sin proponer robots o una copia mental de nosotros mismos.

Estoy de acuerdo con Nick Bostrom cuando él afirma que el futuro de la humanidad comprende todo lo que le ocurre al ser humano. El futuro de la humanidad es un tópico que nunca había tomado tanta fuerza gracias a la expansión del desarrollo tecnológico y el hecho de que las actividades humanas tienen impactos a nivel global. Si alguna vez los filósofos y teólogos fantasearon con la posibilidad de vivir para siempre ahora están las

condiciones técnicas para que esta idea no sea más una fantasía. En este panorama es que las voces de Fereidoun M. Esfandiary -más conocido como FM-2030-, Nick Bostrom, Max More, Julian Savulescu, Stefan Lorenz Sorgner, entre otras, se presentan como los interlocutores más aptos para debatir sobre los presupuestos filosóficos que están en juego detrás de esta campaña de *mejoramiento* a la que puede ser sometida la humanidad. Las ideas propuestas por estos autores se reúnen bajo el nombre de transhumanismo, que en palabras de Bostrom es

“Transhumanism is a loosely defined movement that has developed gradually over the past two decades. It promotes an interdisciplinary approach to understanding and evaluating the opportunities for enhancing the human condition and the human organism opened up by the advancement of technology” (Bostrom, 2005c, p. 3).

Como sus propios estandartes lo reconocen, definir a este movimiento será complicado, pero es uno de los objetivos que intentamos cumplir en el próximo capítulo. Sin embargo, quiero destacar aquí algo que ya apareció en la primera referencia que hicimos a Mike Treder. Por alguna razón -que veremos más adelante- este mejoramiento de la condición humana no es solamente una opción, sino que es una obligación moral, o como dirá el crítico del transhumanismo, el profesor Michael Hauskeller, “To be a transhumanist means to be healer of humanity” (Hauskeller, 2015, p. 131). Existe una convicción de que la condición humana es un estado deplorable y causante de nuestros principales males -la muerte- por lo que la cura para ese estado es el mejoramiento radical de esa condición. En este sentido, si somos vulnerables, es decir, si sufrimos, no es por la falta de sentido que representa la muerte frente a nuestros planes -como se podía leer en los argumentos de Nagel en su discusión con Epicuro- ni porque seamos seres espirituales que deben ofrecerle un sentido a un mundo que no lo tiene -como en la tragedia griega- sino que experimentamos el sufrimiento porque nuestro sustrato material es vulnerable, porque somos seres corpóreos (Hauskeller, 2019, p. 12) más allá de una piedra que no siente, pero más acá de los dioses que no son materiales.

Podemos afirmar sin problemas que, desde esta cosmovisión, la cosmovisión transhumanista, la condición humana, nuestra vulnerabilidad es un enemigo que posibilita nuestros males, siendo el más grande de los males la muerte (Hauskeller, 2019, p. 16). Se

entiende, bajo estas nociones, la razón de pretender combatir el envejecimiento por medio de transportar nuestra “identidad” a robots o datos, el cuerpo que habitamos debe ser fortificado o, en el mejor de los casos, remplazado. Pero los aspectos de nuestra condición finita no se limitan solamente a nuestra mortalidad, como hemos visto con la descripción de los antiguos sobre el alma, nuestra condición finita también se refleja en nuestras capacidades cognitivas -como nuestra memoria- en nuestras potencias perceptivas -porque estamos limitados a percibir en tanto que humanos-, en nuestras necesidades orgánicas - porque los placeres pueden ser infinitos para el cuerpo.

Es por esta razón que en el tercer capítulo investigaremos qué significa ser un transhumanista, qué presupuestos filosóficos posibilitan su pensamiento, qué presupuestos no son lo suficientemente claros y se pueden atacar, como también cuales son las debilidades de sus planteamientos.

Las dificultades están, evidentemente, en que al ser un movimiento interdisciplinario no siempre dialogamos con el mismo lenguaje, y en este caso el lenguaje científico y técnico empapan abundantemente las afirmaciones de los filósofos que intentan explicarnos qué es y cuales son los alcances del transhumanismo. Hasta aquí queda nuestro análisis de la entidad que somos, de la entidad que vive y muere, desde acá en lo que sigue nos enfrentamos a las postulaciones que se esconden detrás de la versión 2.0 del humano, del humano mejor, del transhumano y de las aporías que se alzarán al intentar conocer a esta entidad. Con todo, las preguntas que quedan abiertas son muchas: ¿qué significa vivir, si ya no es concebible morir biológicamente y tampoco por causas externas? ¿qué tratos legales y normativos deberíamos tener con estas entidades que ya no mueren? ¿qué relaciones sociales o afectivas podríamos tener con un transhumano? y, finalmente, ¿qué sería ser un transhumano?

Sin embargo, antes de continuar con una definición directa del transhumanismo como una forma de pensamiento, necesitamos descubrir hasta dónde llegan sus raíces y sobre qué suelo fértil fue capaz de nacer una línea de pensamiento como esta. El humanismo es una forma de autodeterminarnos, ya que responde a la pregunta sobre qué es lo que somos, y en esa respuesta nos separamos de todo lo otro que nosotros. La autodeterminación humanista tiene diversas notas que serán heredadas por el transhumanismo, como veremos, y es por

eso que en la próxima sección veremos un *pedigrí* de ese animal que quiere abandonar la condición humana.

Capítulo II

Sobre el *pedigrí* del Transhumanismo

1. Introducción

“Pero por relevante que sea, no basta con establecer la ecuación «finitud es mortalidad». Tan sólo dice implícitamente algo que al menos resulta tan importante: **que los seres humanos nunca comienzan desde el principio. Su vida es un interinaje: cuando cesa, ha llegado a su fin; pero cuando comienza, nunca principia en el origen. Pues la realidad está ya siempre ahí, adelantándoseles, y los hombres se ven obligados a conectar. Ningún hombre encarna el origen absoluto: cada uno vive con antecedentes incontrolables. Por ello existe un derecho de las cosas próximas respecto a las primigenias** y un ritual de modestia moderno que demuestre ese estatus no originario del hombre, su influjo en las generaciones posteriores —su dependencia inevitable respecto a los antecedentes incontrolables: en ello estriba el rechazo crítico-metafísico de las preguntas por el origen absoluto” (Marquard, 2000, p. 87, énfasis mío).

El contexto en el que está inscrito este párrafo es bastante particular, pero al mismo tiempo, familiar a la intención de la tesis. El título de la obra donde se presenta la afirmación es bastante relevador: *Adiós a los principios* (2000) de Odo Marquard. De modo general, lo que en este opúsculo se presenta es una serie de reflexiones que invitan a poner en duda la competencia o incompetencia de la filosofía actual en relación a la antigua, el resurgimiento del método escéptico frente a los progresos de la ilustración y el idealismo alemán, la (im)posibilidad de pensar al humano moderno como emancipado del destino, de sus antecedentes y sus consecuencias, entre otros problemas asociados a la metodología del hacer filosofía, en tanto que historia de la filosofía.

He destacado el fragmento anterior en función de hacer manifiesta la metodología que nos acompañara en este capítulo: la imposibilidad de determinar el origen absoluto de un fenómeno humano que se fundamenta en el hecho de que en tanto que humanos -entidades que han desarrollado herramientas para enfrentarse a su condición de finitud- nos corresponde y corresponderá una cadena incontrolable de relaciones de sentido que nos

permiten desenvolvemos por la existencia. Con esto en mente, sería absurdo intentar dar a comprender el objeto de esta tesis como algo que existe por sí mismo y más allá de sus antecedentes. Si el objetivo de esta tesis es comprender qué es el transhumanismo y cómo su irrupción se relaciona con nosotros, entonces el objetivo de este capítulo es delinear los fundamentos filosóficos que hacen posible al transhumanismo.

Dado que en el primer capítulo hicimos una imagen del humano desde lo que se puede entender como un planteamiento ontológico -a modo de resumen hemos dicho que el humano es una entidad que se puede entender como corpórea, material y orgánica, por un lado, pero por otro también espiritual, con la capacidad de razonar y ofrecer sentido, en un mundo incierto desde su condición de finitud- y ya que hemos intentado ocuparnos de la cuestión acerca de qué significa existir como la entidad que somos (Gabriel, 2018, p. 188), lo que ahora nos interesa son los paradigmas filosóficos que han preparado una tierra fértil para el surgimiento del transhumanismo.

Digamos algunas palabras sobre el título de la sección. Así como un árbol genealógico se puede aplicar tanto a humanos, como a animales, enfermedades y otras entidades vivas o no (como partidos políticos o artes marciales), de la misma manera, un *pedigrí* puede entenderse como una instancia que intenta analizar las relaciones genealógicas de un ser vivo en función de comprender la presencia o manifestación de ciertas características suyas. En ambos casos tales diagramaciones pueden apuntar también al historial clínico familiar de una entidad, como también a la pretensión del reconocimiento de un cierto linaje, o razas de animales o descendencias aristocracias. Ambos casos presuponen la conjugación de estudios genéticos, biológicos y técnicos sobre determinadas entidades.

Sería extraño negar que el humano es una entidad viva y que desde antaño se ha sometido a registros genealógicos. La historia misma podría ser considerada como un gran registro genealógico, en tanto que la evolución de la especie humana se admite como un elemento válido de conocimiento. Si admitimos que el humano es un animal que ha evolucionado y que lo que ahora nos interesa describir es cómo es que este animal podría volver a evolucionar, lo que necesitamos, entonces, es comprender los paradigmas desde los cuales pueden ser posibles tales ideas. Evidentemente esta línea de investigación no es nueva y le debo la formulación de un esbozo al filósofo alemán Stefan Lorenz Sorgner, que

en su libro “*Transhumanismus »die gefährlichste Idee der Welt«!?*” (2016) incluye un capítulo titulado “*Stammbäume des Meta-, Post- und Transhumanismus*” (2016, pp. 65-110), en donde presenta una serie de elementos mínimos a tener en cuenta para comprender introductoriamente a las tres formulas conceptuales señaladas en el título del capítulo. Para desarrollar su idea, Sorgner presenta una piedra de toque que será capaz de estructurar el análisis de estas tres líneas de investigación, a saber, el Humanismo como una actitud filosófica y las razones que existen para superar a aquella actitud.

Sin embargo, lo que a mi parecer falta en esta descripción es una conciencia más crítica respecto a la relación del humanismo con la actitud técnica y su respectiva herencia para la autocomprensión del fenómeno transhumanista. De esta manera, mi aporte a la discusión difiere de la de Sorgner en la medida en que no solamente quiero evidenciar los presupuestos filosóficos del transhumanismo, sino también las herencias no admitidas del mismo movimiento. Esto abrirá espacios para debatir en torno a la comprensión de lo que somos, como también tendrá consecuencias para nuestras relaciones interpersonal, llegando a considerar al transhumanismo como la posibilidad de ejercer control incluso sobre nuestra libertad de autodeterminarnos (Habermas, 2002). Si la técnica es un modo de develar a lo ente -como se podría decir en lenguaje heideggeriano- entonces el transhumanismo le debe más al humanismo de lo que sus propios partidarios creen, en la medida en que con la técnica en tanto que tecnología nos permite no solamente comprendernos a nosotros mismos, sino también autodeterminarnos e incluso olvidarnos de nosotros mismos y en este último sentido -el de Habermas- es que la palabra *pedigrí* es excelente para describir este fenómeno.

Necesariamente una discusión crítica debe presentar de la manera más fuerte posible a su adversario, por lo que en esta sección presentaremos las raíces del transhumanismo de manera que en el próximo capítulo podamos, finalmente, presentar a este movimiento como una extrapolación tanto afirmativa como negativa de los momentos claves que serán presentados aquí y que, al mismo tiempo, pondrán en jaque a las ideas presentadas en el primer capítulo.

Entonces, el objetivo de este capítulo es mostrar las profundas raíces humanistas desde las que es posible concebir algo así como un transhumanismo. Si tuviera que indicar cuál es

el momento nuclear desde el que puede nacer toda esta estructura evolutiva, diría que es el momento en que intentamos dar una respuesta a la pregunta por qué es lo que somos.

2. Propuestas para entender el humanismo

Que el nombre del movimiento Transhumanista incluya en sí la palabra “humanis(ta/mo)” es un indicio evidente de hacia donde debería apuntar una investigación que pretenda registrar a las instancias que ofrecieron espacio para que este movimiento pudiera devenir como tal. No es necesario discutir mucho para admitir que determinar al humanismo, de una manera universalmente satisfactoria, es tan complejo como describir y limitar al período de la Modernidad o el de la Ilustración. Seguiré las ideas del filósofo Stefan Lorenz Sorgner (2016, pp. 66-71), quien ha ofrecido unas líneas de análisis desde las que podemos vislumbrar este fenómeno.

En primer lugar, se hace necesario destacar que la palabra “*Humanismus*” fue acuñada en 1808 por el teólogo y filósofo alemán Friedrich I. Niethammer⁴ (Sorgner, 2016, p. 68). La palabra se presenta en el contexto de las modificaciones que se presentaron a la educación en la ilustración. Para Sorgner esta palabra, en sus primeras apariciones, ya tiene un sentido “espiritual” al estar relacionada con la educación, pero no solamente por eso, ya que, además, ella se deriva de la palabra latina “*humanitas*” utilizada por Cicerón, que se identifica con el concepto griego de “*παιδεία*”⁵ -para ser más precisos en *De Oratore* III, 15-16 (Cicerón, 2001, p. 399)- en la medida que el concepto de *humanitas* tiene relación con la alta calidad y capacidad de los antiguos griegos -Gorgias, Trasímaco e Isócrates, entre otros- para formar en la excelencia a los jóvenes. Es necesario destacar que ambas palabras implican elementos tanto ontológicos como éticos. El primer sentido -ontológico- quiere decir que la palabra *humanitas* se predica de los humanos en tanto que humanos, o en una formulación al estilo de Cicerón: *qua* seres racionales. La explicación de esto se hace relativamente sencilla si tenemos en cuenta *De Officiis* de Cicerón, ya que en considerar a un humano bajo la descripción de ser racional implica que por esa capacidad se diferencia de los seres vivos no racionales, como plantas y animales (I, 11; 50), y esa

⁴ Lamentablemente, como ocurre en el caso de muchas obras clásicas, el libro en donde se ofrece esta primera formulación, llamado “*Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*”, no tiene traducción al español.

⁵ También Heidegger reconoce esta relación de sentido como plausible en su *Carta sobre el Humanismo* (2006, p. 21-22).

diferenciación se debe también a aquella capacidad racional que le pertenece a todos los humanos (I, 101), como además posibilita el control de nuestros apetitos (I, 132).

De este primer sentido se desprende una antropología, ya que se determina a un cierto tipo de entidad como humano. Con esto, el segundo sentido -ético- se refleja en la noción de “dignidad”, *dignitas* -en latín- o *Würde* -en alemán- (Sorgner, 2016, p. 68-69) que introduce Cicerón. Dado su particular estatus ontológico, el humano al controlar sus pasiones por medio de la razón manifiesta su dignidad, que es uno de los elementos que le permite la excelencia y la fuerza en el ámbito de la moralidad (I, 67), lo que implicará la imperturbabilidad -al modo de un sabio- frente a las pasiones en su trato con los otros (I, 69) -para cuando los castigos sean necesarios, por ejemplo, pero no con ira, ya que esta última no acompaña a la rectitud del comportamiento-, lo que es un requisito para el gobierno de las fortunas, la administración de negocios y también el cumplimiento de las leyes (I, 70; 124). En breve, dada una cierta ontología, se sigue una normativa ética en el trato con los que son como uno y destaco “como uno” porque la dignidad en el Humanismo se mantiene limitada a la entidad humana.

Como se puede apreciar, el elemento clave de la anterior formulación del Humanismo es la puesta en práctica en ámbitos sociales de una comprensión dualista del humano. Si bien en el capítulo anterior aceptábamos como posible la descripción del humano en tanto que espiritual y material, ahora damos un salto al ámbito práctico en la medida en que esta ontología presupuesta implica la puesta en práctica de esta antropología dualista. Sin embargo, el mismo Sorgner (2016, p. 85) advierte que es válido preguntarse desde cuándo y hasta cuándo esta forma de pensamiento dominó a nuestros modos de vérnoslas con el mundo, y en un intento de responder a esta cuestión, propone tres posibles alternativas: Platón, el pensamiento estoico y Descartes. Quiero presentar brevemente las razones detrás de estas alternativas.

Cuando Sorgner propone que el Humanismo domina la existencia humana desde la filosofía de Platón, lo hace en función de ofrecer una alternativa a las propuestas de Sloterdijk y Hassans. La razón principal para proponer esta primera alternativa es la fuerza del impacto cultural que representan las ideas de Platón. El mito de Er (614 b – 621 b; Platón, 1988b, pp. 487-497) de la *República* es suficiente para que Sorgner considere como

instalado en la cultura el fenómeno del dualismo. El relato, además de ser una expresión popular de la compleja teoría del alma que vimos en el *Fedón*, ofrece una configuración práctica de lo que significa ser una entidad de la que se predica el alma. Más importante que la posibilidad de la resurrección -que determinará crucialmente al cristianismo- es el hecho de que en el relato de Er la racionalidad, a pesar de ser compartida por todos los humanos, no es una capacidad que pueda ser utilizada por todos los humanos en el mismo grado (Sorgner, 2016, p. 86-87), fenómeno que se refleja cuando las almas tienen que decidir sobre su resurrección (620c; Platón, 1988b, 495). Es evidente que esta capacidad se relaciona con el tipo de alma que le corresponde a cada humano, tal y como es descrito en el mito de los metales (415a; Platón, 1988b, 197), por lo que este primer humanismo presupone en su práctica ya una forma de dominación -nota característica de todo humanismo, como intentaré mostrar más adelante- en la medida en que una condición necesaria para gobernar a los demás es la posesión de un cierto tipo de alma, fenómeno bien reflejado en la figura del filósofo rey. Desde mi punto de vista, este elemento es clave para diferenciar la propuesta de Sorgner de las otras.

La propuesta de Sloterdijk no está tan alejada de Sorgner históricamente, ya que propone al pensamiento estoico como ligado al nacimiento del humanismo (Sorgner, 2016, p. 86). Las razones para justificar esto ya están esbozadas en la primera parte de esta tesis. En la filosofía estoica, al alma le corresponden diferentes grados de complejidad, como vimos en el capítulo anterior. Como destacábamos más arriba, hay una nota fundamental para la ética que devendrá hegemónica en Occidente: la dignidad del humano frente a las demás especies. Esto último se puede reflejar claramente en *De Officiis* de Cicerón, por ejemplo, al momento en que lo útil se define bajo el paradigma de la conservación del ser humano. Lo dotado de razón puede utilizar a lo no racional, tanto animado como inanimado en función de satisfacer al instinto de conservación (II, 11, 12; Cicerón, 2001, p. 129). De esta manera, la alta consideración de las capacidades racionales genera una escala ontológica con evidentes implicaciones en la vida práctica.

La última alternativa es la de Hassan (1977), en donde el concepto del humanismo tiene su irrupción con la filosofía de Descartes. La descripción que hace Sorgner (2016, p.85-86) de esta alternativa es breve y se puede entender en la medida en que en la quinta parte del

Discurso del método está nuevamente en juego el dualismo presupuesto en la relación alma-cuerpo. Es precisamente en AT VI 57-58 (Descartes, 2009, 99-101) en donde la razón, entendida como instrumento dispuesto de una manera particular, es lo que diferencia a los humanos de los animales, a los que les corresponde una descripción orgánica mecánica que no le permite acceder a las capacidades humanas. Es necesario destacar aquí -más allá de la breve descripción de Sorgner- que ya en los pasajes referidos de la quinta parte del *Discurso*, hay presupuestos que ya habíamos considerados problemáticos en el primer capítulo de esta tesis. Si bien no hay problemas generales con la descripción del ser humano, como una entidad de la que se puede predicar tanto un cuerpo orgánico material como también una capacidad racional-espiritual, lo complicado aquí es que la razón sea comprendida como el producto de la conjunción estructurada de varios órganos. Esto no es diferente al problema del funcionalismo que veíamos en la sección dedicada al ser vivo descrito por Aristóteles. Por otro lado, nuevamente es resaltada la dignidad del humano, aunque al costo de despreciar ontológicamente a los seres no-racionales en su comparación con las capacidades del ser racional.

No está demás destacar que a la propuesta de análisis de Sorgner subyacen lecturas de la historia de la filosofía de tono heideggeriano. Baste con dirigirse a la *Carta sobre el Humanismo* (2006) para identificar que estas tres alternativas ya habían sido presentadas por Heidegger para reconocer formulaciones del Humanismo (2006, pp. 21-22; 24; 39). Ahora bien, en este punto de la descripción, Sorgner propone seguir avanzando en su investigación por medio del contraste del Humanismo con los movimientos post-, trans-, y meta- humanistas, como además de algunas ideas claves del pensamiento postmoderno. Sin embargo, creo que la exposición del investigador alemán no es suficiente para hacernos una idea lo suficientemente amplia de los factores que posibilitan la fertilidad del movimiento transhumanista en su particularidad. Por ello es que mencionar a Heidegger en este punto no es un mero relleno, ya que, si nos fijamos en una de sus descripciones del humanismo, él afirma que: “[...]eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia” (Heidegger, 2006, p. 21). Con toda la complejidad que trae estudiar a Heidegger -y dado que esta no es una tesis dedicada a su pensamiento- no quiero enfocarme particularmente en discutir los conceptos que él presupone desde su propio lenguaje, más bien mi intención es mostrar que su forma

de leer la historia de la filosofía puede aportarnos elementos determinantes para comprender el fenómeno del transhumanismo, sin necesitar discutir exhaustivamente sobre el sentido correcto de las palabras de este filósofo, por ejemplo, en el caso de la referencia anterior, solamente la investigación de “esencia” devendría otra investigación.

Dicho esto, quiero explorar en la relación entre “cuidarse de que el hombre sea humano” y el “humanismo”. En la medida en que las tres alternativas anteriormente presentadas se interesaban en entender al humano como un animal racional, Heidegger tiene razón a la hora de señalarlas como la descripción de una perspectiva propia de la metafísica (2016, pp. 23-24), porque cualquier descripción ontológica que se tome a sí misma como necesariamente válida bloquea inmediatamente la posibilidad de seguir preguntándonos por lo que somos. En este caso, los seres racionales son exhortados a entrenar su aparataje cognitivo hasta el punto de comportarse “dignamente” y comprender la realidad más verdadera que no está al alcance de los seres no-racionales ni de los no aptos para conocerla. Sin embargo, aún falta un paso: la domesticación del humano por medio de la técnica.

3. Poder hacer humanos

“Se trata nada menos que de una antropodicea, es decir, de una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral. **Pero sobre todo, se trata de la pregunta por cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real, ineludiblemente planteada desde aquí como una cuestión mediática, si entendemos como medios aquellos instrumentos de comunicación y de comunión a través de cuyo uso los propios hombres se conforman en eso que pueden ser y serán**” (Sloterdijk 2008, pág. 36, énfasis mío).

Si la pregunta de esta sección fuera: ¿por qué medios los hombres se conforman a sí mismos como tales? -a la manera de Sloterdijk- en su formulación la pregunta ya presupondría una respuesta, a saber, “por los medios desplegados por la técnica”. Sin embargo, antes de introducirnos de golpe en la cuestión de la técnica y sus modos de manifestarse, quiero hacer manifiesto un elemento más del humanismo que funcionará

como elemento basal del transhumanismo y como el problema más propio del transhumanismo, desde una cierta lectura.

Al describir, en su *Carta sobre el Humanismo*, al humanismo como una serie de manifestaciones metafísicas, Heidegger es claro al detectar el compromiso fundamental del humanismo: rescatar al humano de la barbarie (Heidegger, 2016, p. 21-22; Sloterdijk 2008, 31). Lo que con esto se revela es la característica del humanismo que nos interesa destacar en función de comprender mejor al transhumanismo, que en palabras de Sloterdijk puede ser formulado así: “El tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa” (Sloterdijk 2008, pág. 32). Tal intuición ya había sido detectada por Nietzsche en su *Así habló Zaratustra* (2016, pp. 173-176), cuando Zaratustra dio su discurso sobre la “virtud empequeñecedora”. El relato, a modo general, nos cuenta como viven los humanos que encarnan “la doctrina sobre la felicidad y la virtud” y esa vida se estructura desde la moderación, el no hacerle daño a los demás, pero, sobre todo, cuidarse de ser lastimado. Dicho de manera estrictamente nietzscheana, un humano amansado por esta doctrina es un animal que ha dejado de ser un animal rapaz y se ha convertido en un animal capaz de prometer (Nietzsche, 2016b, p. 484 y ss).

En la primera sección habíamos descrito al humano como una entidad de que se puede predicar una condición finita, arrojada a un mundo sin sentido e incapaz de existir sin proyecciones de sentido. Quiero unir aquel momento de la tesis con el presente por medio de la siguiente afirmación:

“Al fracasar como animal, el ser indeterminado se precipita fuera de su entorno y, de este modo, logra adquirir el mundo en un sentido ontológico [...] Este éxodo sólo produciría animales psicóticos si no tuviera lugar, al mismo tiempo que la salida al mundo, una entrada en eso que Heidegger llamó la casa del ser. Los lenguajes tradicionales del género humano han hecho vivible el éxtasis del ser-en-el-mundo, al mostrar a los hombres que su ser-en-la-casa-del-mundo puede experimentarse también como un ser-en-su-propia-casa” (Sloterdijk 2008, p. 55-56).

Es este fracaso como animal el que permite, desde un análisis heideggeriano, distinguir al humano de los demás seres vivos sin necesariamente apelar a la distinción entre racionales

y no racionales. De esta manera, el modo de ser de los humanos difiere del de los animales y otras entidades vivas de un modo ontológico, y no por una especie o género. En palabras de Heidegger, el humano *tiene mundo* y *está en el mundo*, mientras que los demás seres vivos están en tensión con su entorno (Sloterdijk 2008, p. 43-44). Con esta perspectiva podríamos agregar a las descripciones sobre el ser que somos, que vive y que piensa, la posibilidad de negar su condición finita en la medida en que su estructura ontológica se lo permite, le permite dejar de ser un “simple” animal que atiende a lo inmediato. No quiero discutir aquí si esta lectura heideggeriana del ser humano es diferente o no a las humanistas como las de los estoicos o Descartes⁶, más bien el objeto de esta consideración es hacer manifiesto que el humanismo para funcionar en su domesticación –en su hacer humanos– necesita que de antemano existan filosofías que generen la idea de que el humano responde a una entidad a la que le pertenece una posición especial (*Sonderstellung des Menschen*) frente a los demás entes (Sorgner 2016, p. 69).

Entonces, habiendo sido presentado tal entidad es hora de enseñarle a “ser lo que debe ser”, es decir, *hacer un humano*. Cuando Sloterdijk afirma que: “el humanista **deja primero que le den al hombre** para después aplicarle sus métodos domesticadores [...]” (2008, p. 62, énfasis mío) se refiere precisamente a lo que estamos comentando, es decir, la domesticación presupone una ontología que considere al hombre ya no como un animal. Su posición especial en el mundo es un requisito para hacerlo *humano*. Pero ¿qué quiere decir *hacer un humano*? La respuesta: educar, o bien, ofrecer una respuesta a la pregunta de qué es el humano que impida la posibilidad de seguir preguntando por el qué es el humano.

Queda abierta una cuestión clave antes de seguir avanzando en la respuesta a la pregunta por el humano. ¿Quién es el que considera al humano como tal? La respuesta no es menor: “Con seguridad y tautológicamente [...], por los demás de su clase, que establecen así una separación, una distinción entre las bestias a las que les está negado el lenguaje *en cuanto escritura* y las que lo poseen *en potencia*, por ende, podrían habitar una casa, aunque fuera prestada” (Duque 2002, pág. 122), lo que revela algo decisivo y es que las “antropotécnicas” –en lenguaje de Sloterdijk y Felix Duque– son autorreferenciales (Duque, 2002, p. 130), es decir, no se necesita de elementos externos al humano –dios o una entidad

⁶ La cuestión sobre la diferencia estructural entre rocas, animales y humanos se puede observar en el capítulo segundo de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (Heidegger, año, 225 y siguientes).

superior- para ejecutar las técnicas domesticadoras, un humano puede reconocer a otros, ser reconocido como humano por otros y reconocerse a sí mismo como tal en la medida en que repite la educación en torno a las doctrinas de la virtud que lo separan de las costumbres salvajes de los animales o barbaros.

Concibiendo a los humanos como seres que se pueden autodomesticar es fácil comprender la razón del título de la obra de Sloterdijk, *Reglas para el parque humano*. Ya estos entes generan espacio a su alrededor desde el que pueden habitar y determinarse a sí mismos dándose una respuesta a la pregunta de *qué* es el humano. En ese contexto, el humanismo cristiano, el marxista, el existencialista o el burgués -desde la perspectiva de Sloterdijk- no son otra cosa que maneras de “eludir la radicalidad última de la pregunta por la esencia del hombre”. (2008, p. 41) y es en estas descripciones donde se les impone a los entes humanos cómo deben ser, qué valores los diferencian de los otros y cómo se pueden identificar universalmente a sí mismos en todo fenómeno existencial. Diferentes doctrinas de la virtud hacen que el hombre salvaje devenga el último hombre (Zaratustra, Prólogo, 5; Nietzsche, 2016a, p. 75 y ss.). Tanto desde la perspectiva de Nietzsche como desde la de Sloterdijk la domesticación ha resultado un éxito, las reglas para el parque humano cumplen su función. Aunque, ¿hasta qué punto?

Para Nietzsche y su época el cristianismo era una de las formas humanistas con más éxito en su criadero de humanos. Sin embargo, los humanos han seguido criándose a sí mismos mucho más allá de la época cristiana en la que vivió Nietzsche. La Segunda Guerra Mundial, las atrocidades cometidas con los prisioneros, la bomba atómica o incluso los desarrollos de la técnica genética y médica junto a sus debates jurídicos, también se pueden leer como formas de domesticación humana, modos de criar al humano más allá del cristianismo, pero insertos aún en el humanismo. Si tuviéramos que seguir la perspectiva de Nietzsche en esta discusión entonces deberíamos afirmar que el humano, con la ayuda de la filosofía, la ética y la técnica genética, ha logrado hacerse a sí mismo, pero más pequeño. Ahora bien, en esta discusión lo interesante no está tanto en tomar una posición en la discusión como seguir haciendo preguntas sobre la discusión. Dado que Heidegger ha intuido que el humanismo no permite seguir preguntando por el qué es el humano, se genera la posibilidad de formularle preguntas al humanismo, que están más allá de este

mismo fenómeno (Sloterdijk 2008, p. 38-39). Con todo, no quiero afirmar que el humanismo haya fracasado -de hecho, en el tercer capítulo defenderé que el transhumanismo sigue siendo una forma de humanismo-, sin embargo, en el caso de que el humanismo fracasa, o bien se presentaran movimientos de pensamiento que intentan poner en jaque las condiciones de posibilidad del humanismo -como argumentan con fuerza los pensadores posmodernos-, ¿cómo será la domesticación del animal humano en ese contexto? ¿quién será el criador y quién el domesticado? ¿bajo qué presupuestos ocurrirá este fenómeno? ¿o es que este fenómeno se acaba ahí donde se acaba también el humanismo?

En el contexto de esta discusión es que Sloterdijk (2008, p. 64-65) ofrece una posibilidad de pensar la domesticación de humanos más allá del humanismo: la disputa entre los criadores de humanos en dirección al o pequeño y los criadores en dirección a lo grande, los amigos del humano o los amigos del superhumano. No obstante, antes de introducirnos en esta discusión necesitamos aclarar qué presupuestos son necesarios para pensar al superhumano, y son por lo menos dos las nociones que debemos tener en cuenta para esto. En primer lugar, una exposición del develamiento del ser en cuanto técnica en función de comprender el fenómeno que significa la evolución tecnológica para la domesticación de humanos y en segundo lugar, la posibilidad de pensar más allá del humano, con la figura del *Übermensch* de Nietzsche.

4. Técnica para dominar lo otro

El comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche, 2011b, p. 609) presenta una pequeña fábula con, por lo menos, dos “personajes”, por decirlo de alguna manera. Los primeros son los humanos, aquellos animales astutos que inventaron el conocer para poder existir y con el que se posicionaron a sí mismos como el centro de la existencia. El segundo “personaje” ha sido sacado de escena a lo largo de la historia del humanismo. Me refiero a la Naturaleza, que se caracteriza como un gran animal que respira y que dejará de hacerlo. La relación entre la humanidad y la Naturaleza puede describirse como el intento -exitoso- de parte de los primeros por sobrevivir en la ella. Nietzsche intuye que la relación entre ambos personajes se sostiene gracias al invento del conocimiento, capacidad que no tiene función alguna más allá de la vida humana.

Entonces, el conocimiento invierte la relación de dominación y dependencia (Duque, 1995, p. 9). Ya no es el humano sobreviviendo frente a la Naturaleza, es el humano desplegando ficciones sobre la Naturaleza para poder hacerla asimilable, hacerla inofensiva, hacerla su hogar. La propuesta de Heidegger no está alejada de la intuición de Nietzsche, en la medida en que la técnica fue presentada por él como un modo del desocultar (Heidegger, 2003, p. 121), correlativamente siendo el conocimiento desde la perspectiva de Nietzsche la posibilidad de producir y dar lugar a las ficciones que permiten desenvolverse en el mundo. Las “causas”, tanto en filosofía como en la ciencia moderna, caen muy bien bajo esta descripción. Moviéndonos al contexto preciso de nuestra tesis -sin dejar de lado ni la perspectiva de Nietzsche ni la de Heidegger- este conocimiento evidentemente ha ido variando con el paso de la historia humana.

Ya no es la técnica del artesano griego la que nos interesa, sino la técnica moderna. Sobre la primera -en un lenguaje heideggeriano- tenemos que: “El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas” (Heidegger, 2003, p. 123). De la misma manera que en el relato de Nietzsche, aquí también se supone una relación entre dos partes. La contemplación del mundo, de lo otro, de la Naturaleza de una manera técnica, tiene sus fundamentos, nuevamente, en un elemento humanista, en la presuposición de que lo que existe responde a un sujeto “en virtud del cual” se despliega la realidad (Duque, 1995, p. 29-30). Se funda una “lógica de la producción” desde la que el mundo es dominado por el humano como una gran máquina que puede producir más máquinas (Duque, 1995, 35). Así se introduce la técnica en su modulación de tecnología y, por consiguiente, la Naturaleza deja de ser considerada como un ser vivo que se crea a sí mismo y con el que tiene que corresponder nuestra existencia para ser virtuosos -desde algunos planteamientos morales clásicos, como los epicúreos o estoicos- y ahora se tiene como un almacén desde donde sacar provisiones.

Hay que advertir que lo que acabamos de describir no es una mera relación instrumental entre el humano y el mundo. No estamos hablando de algo de algo externo al humano ni externo al mundo, sino que más bien estamos describiendo la relación de sentido que se da entre ambos. Esto quiere decir que la técnica es un modo de salir al encuentro de lo ente, es

decir, “«deja ver» el mundo circundante, lo configura y canaliza. Y a su vez, ejerce un influjo retroactivo sobre los hábitos sociales, creencias y actitudes, e incluso sobre los órganos sensoriales de quienes los utilizan, o al menos experimentan las consecuencias de su uso” (Duque, 1995, 39).

Ahora bien, a pesar de que la técnica describe una relación no solamente entre humanos y mundo, sino también que entre humanos y humanos, es decir, autorreferencial, el modo en que se lleva a cabo esta configuración de mundo no depende -desde una consideración estrictamente heideggeriana- de la voluntad de los humanos. Heidegger califica esto con la palabra “destino” (2003, p. 126; Duque, 1995, 42), y como la palabra supone, esto implica concebir las modulaciones de la verdad como dadas para el humano y no como dependientes de este. Con todo, en este punto el filósofo Félix Duque presenta una intuición clave para el desarrollo de nuestra tesis: ¿se puede considerar el develamiento técnico como algo “neutral” dado su carácter de destinación?

Neutral debe ser entendido aquí en el sentido moral, en tanto que la técnica responde a la configuración de la realidad incluso en su ámbito social. La respuesta de Duque a la creencia de que la técnica se comprende como algo neutral es “absolutamente insostenible” (1995, p. 37). Si bien él tiene en mente a los modos de develamiento técnico que se pueden ver manifiestos en las sociedades occidentales contemporáneas, su intuición puede aplicarse a la noción de técnica en general. En primer lugar, tenemos que considerar que el humano apela a la técnica -al conocimiento, en la fábula de Nietzsche- siempre en función de hacer controlable y segura lo implacable de la existencia. En segundo lugar, la seguridad y el control responden a lo que para la idea -de turno- de humano imponga como no-humano. De esa manera, el control y la seguridad, en una primera instancia, puede aplicarse como configuración sobre la Naturaleza, pero en un desarrollo histórico posterior también puede leerse como la determinación de lo no-otro (lo no-barbárico, por ejemplo). En última instancia lo que está detrás de la idea de control y seguridad es la defensa férrea de una idea de humano contingente y mutable que se tiene a sí misma como necesaria. Dicho en los términos de la primera sección de este capítulo -y en sintonía con el primer capítulo- la imagen ontológica del humano tiene una implicación antropológica efectiva y lo determinante es que la imagen ontológica del mundo responde a la proyección de una

constitución finita, que busca, por medio de las configuraciones de sentido -incluso-, dominar en el ámbito de las creencias y actitudes.

La técnica, entonces, devela potencialidades que se pueden *hacer* humanas (que no es lo mismo que decir que debeve potencialidades del humano) en tanto que se imponen formas en que se deben entender lo humano (Duque, 1995, p. 50). El mismo Heidegger detectó el peligro detrás de esto en cuanto que el humano puede equivocarse y malinterpretar lo desvelado (Heidegger, 2003, p. 136), lo que significa caer en el olvido del ser (Duque, 1995, p. 50) y admitir como verdadera solamente una región de la existencia, la humana en tanto que racional, romana, cristiana, moderna, científica e ilustrada, o en breve, en tanto que metafísica. Si sumamos todos los adjetivos recién nombrados podríamos decir, junto a Duque, que hoy vivimos en la época de la técnica absoluta. El objeto ya no es solamente la Naturaleza considerada como un peligro para la existencia, ni los seres vivos humanos considerados como diferentes a nosotros, sino que también el mundo a escala planetaria y el humano como sujeto a modificaciones tecnológicas nunca antes vistas.

Antes de continuar con los fundamentos filosóficos detrás de la posibilidad de pensar las modificaciones humanas, quiero introducir brevemente unos elementos de la humanidad considerada históricamente, sobre todo deteniéndonos en el periodo de la Ilustración, en función de mostrar ciertos elementos “genéticos” que serán heredados por los Transhumanistas. Luego de eso, veremos la posibilidad de pensar más allá del humano, la creación de entidades más allá del humano.

5. Algunas características humanas para heredar

“El deseo humano de adquirir nuevas capacidades es tan antiguo como nuestra especie misma. **Siempre hemos buscado expandir los límites de nuestra existencia**, ya fuera socialmente, geográficamente, o mentalmente. Hay una tendencia, al menos en ciertos individuos, **a buscar siempre un modo de sortear todo obstáculo y limitación a la vida y la felicidad humanas**” (Bostrom, 2011, p. 157-158, énfasis mío).

La estrategia de lectura esbozada hasta este punto nos permite analizar esta tendencia a superar los límites de nuestra condición finita -como manifestación del despliegue de la técnica, o las metáforas conocimiento humano- sobre momentos clave del desarrollo

histórico del humanismo. Como ya se ha expuesto al comienzo de esta tesis existen antecedentes tanto culturales como filosóficos para admitir que el ente que somos se niega a sí mismo en función de superar su condición finita. No es necesario volver a repetir los argumentos ya presentados. Pero es bueno tener en cuenta, como lo hace Bostrom, que es algo propio de nosotros tener un particular interés por la muerte. La epopeya de Gilgamesh, en donde un rey busca la inmortalidad, se refleja no solamente la intención de negar nuestra condición finita, sino también la pretensión de recurrir a herramientas -una planta- para modificar aquella condición. Si bien es poco probable que las técnicas de la antigüedad hubieran podido llevar a cabo con éxito este intento de superación, no podemos negar que hubo un avance en las técnicas para alcanzar una mejor vida. Como bien afirma Bostrom (2011, p. 158) en aquel tiempo la demarcación entre el mito y la ciencia aún era difuso.

Aun así, la pretensión de superar los límites presenta ambivalencias desde el inicio de nuestra historia. El concepto *hybris* (*ὕβρις*) refleja esto, por ejemplo, en el mito de Prometeo, donde el fuego y la capacidad de manejarlo representan la posibilidad de ir más allá de los límites naturales, como medios “no mágicos para ampliar las capacidades humanas” (Ibíd). Sin embargo, los límites los imponen tanto Zeus -castigando a Prometeo- como Ícaro -por no escuchar las advertencias de Dédalo. No es de extrañar que pensadores como Bostrom, en su ímpetu cientificista y naturalista, consideren a la filosofía medieval y escolástica como viciadas en la medida en que estaban en contra de las enseñanzas experimentales de los alquimistas. Si antes el límite para los investigadores humanos estaba en las capacidades naturales y en el miedo a los dioses, en este punto de la historia era el pensamiento el que limitaba a la ciencia. Haría falta que la historia avanzara hasta el Renacimiento para encontrarnos una idea como la siguiente:

“No te di, Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa tuya, con el fin de que el lugar, el aspecto y las prerrogativas que tu elijas, todo eso obtengas y conserves, según tu intención y tu juicio. La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mi prescritas. **Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio en cuyas manos te puse.** Te he constituido en medio del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él hay. No te hice ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal con el fin de que, **como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te plasmes y cinceles**

en la forma que tú prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás ser regenerado en las realidades superiores que son divinas, de acuerdo con la determinación de tu espíritu” (Pico della Mirandola, 2008, p. 207-209, énfasis mío).

En este extracto encontramos la imagen que Bostrom (2011) y Sorgner (2016; 2017a, 2017b b; 2017 c, 2017d) presentan como el “genio del renacimiento”. El vigor intelectual del Renacimiento volvió a tener al humano y al mundo natural como objetos de estudios, confiando en sus propias observaciones y en su razón antes que en la autoridad religiosa (Bostrom, 2011, p. 159). Sobre este fundamento nace un nuevo ideal humano y también un nuevo sentido de bien. La meta del humano ya no es la felicidad entendida como el vivir bien, sino que ahora la felicidad implica desarrollar las propias capacidades y habilidades del humano (2017 a, p. 56-57). Se abre públicamente la posibilidad de concebir la superación de los límites de la naturaleza humana por medio de la investigación científico y el desarrollo técnico. Dicho sea de paso, como veremos en el último capítulo, Sorgner propone una lectura crítica al alcance que puede tener este ideal del humano frente a la lectura de Bostrom, que considera el desarrollo de nuestras capacidades precisamente como una necesidad ética. En breve el problema es qué ocurre con el ámbito de la normatividad y la legalidad si se admite como válido y universal una vida ideal que necesariamente deba desarrollar al máximo sus capacidades, ¿debería ser una formulación ideal particular o universal y necesaria? Desarrollaremos esta discusión en su debido momento.

Ahora nos detendremos en la época ilustrada de manera muy panorámica, pero destacando con precisión los rasgos claves que el transhumanismo heredará de esta forma de humanismo racional. Podríamos decir que la confianza en las capacidades humanas que se alzaban con entusiasmo en el Renacimiento, ahora se elevan como dominadoras frente al -ya no tan- peligroso mundo natural. La metodología científica propuesta por Francis Bacon en su *Novum Organum* es interpretado por Bostrom como el llamado a “usar la ciencia para lograr dominar la naturaleza con visas a mejorar las condiciones de vida de los seres humanos” (Bostrom, 2011, p. 159). Este espíritu también se manifestó en el ámbito de la reflexión en torno a la ciencia médica, con el marqués de Condorcet, por ejemplo, al especular en torno a la posibilidad de aumentar la esperanza de vida mediante el desarrollo de la ciencia médica.

El mismo Bostrom es consciente de que esta creencia en que la tecnología pudiera mejorar el organismo humana pudo haberse fundamentado en el desarrollo del fisicalismo científico (Bostrom, 2011, p. 160). Otro ejemplo de esto es el caso de Julien Offray de La Mettrie, autor de *El hombre máquina*, que postuló una comprensión del humano que lo consideraba como una colección de materia que obedece a las mismas leyes de la física (Bostrom, 2011, pp. 160-161). Con tal esquema ontológico, la noción de alma pierde fuerza cada vez más, por lo que no solamente la antropología humana manifiesta cambios, sino que también las discusiones en torno a la moral. Sin una parte espiritual, no tiene sentido postular la felicidad más allá de los placeres y los sentidos. Hay que advertir que, a pesar de que la mayoría de los transhumanistas se declaran a sí mismos como ateos, esta no fue una creencia aceptada por todos los antepasados de este movimiento. Entre los políticos destacados por Bostrom (2011, p. 160) como referentes para el transhumanismo encontramos a Benjamín Franklin, quien junto a Thomas Jefferson y Thomas Paine -padres fundadores de Estados Unidos- antes que afirmar un ateísmo, más bien representaban a la creencia deísta, que, en pocas palabras, rechazaban la fe ciega a los postulados cristianos sobre la divinidad, al mismo tiempo que defendían la observación empírica por medio de la razón, sin negar la posibilidad de relacionarse personalmente con divinidades por medio de la razón. Un aporte clave de estos pensadores fue ayudar a establecer la separación de la iglesia y el estado en la nueva Estados Unidos (Hughes, 2010, p. 626). La necesidad de advertir lo anterior implica ser consciente de que no todo racionalismo conlleva al ateísmo, como se podría pretender.

El reconocimiento que hace Bostrom de Kant es relativamente menor, ya que a pesar de estar de acuerdo con el filósofo alemán en que la Ilustración, como confianza en el poder de la racionalidad humana y la ciencia, es una instancia conformadora importante de la cultura, solamente destaca de Kant la ya clásica definición de la Ilustración como la superación de la minoría de edad y el coraje de usar la propia inteligencia (Bostrom, 2011, p. 161). Con todo, se podría afirmar que Kant puede representar una instancia ancestral rival para el pensamiento transhumanista en la medida en que su filosofía moral representa uno de los sistemas necesarios con los que discutir frente a la excepcional normatividad que puede implicar una vida más allá de la humana. Dado que el juicio moral no es producto ni de la convención ni de los sentimientos personales, ni el perspectivismo ni el escepticismo

tienen lugar en su ética (Höffe, 1986, 160). Además, si recordamos las primeras secciones de este capítulo, teníamos que el concepto de dignidad propuesto por Cicerón se predicaba del humano *qua* humano y la actual investigación filosófica ha demostrado que Kant se inspiró en el *De Officiis* para adaptar su propio concepto de dignidad que puede reflejarse en las formulaciones del imperativo categórico. Esto no es menor de considerar si tenemos en cuenta que el sistema ético de Kant inspiró a la constitución alemana post Segunda Guerra Mundial (Sorgner, 2016, p. 69). Si tuviéramos que crear *normas para un parque de entidades más allá del humano*, parece natural que la discusión con el creador de las normas para el parque humano moderno se tenga que dar.

Por último, hay que destacar el aporte de dos ingleses a la conformación de ideas que dan paso al transhumanismo. Charles Darwin y *El Origen de las especies*, ya que en este texto toma fuerza concebir al humano ya no como el elemento central de la realidad, sino como una fase de un cierto proceso evolutivo (Bostrom, 2011, p. 160). Con Darwin las ideas que desde el Renacimiento se ofrecieron solamente como divagaciones filosóficas toman por fin el peso científico necesario para que la pretensión de mejorar las capacidades humanas no sean más una fantasía. Además, esta idea de perseguir la auto perfección por medio de las técnicas de mejoramiento también puede encontrar sus raíces en el liberalismo de John Stuart Mill, el segundo, ya que allí se presenta como válida la superación personal en función de maximizar los talentos que puedan hacer florecer abundantemente a una sociedad. Entonces, si la sociedad debe garantizar el igual empoderamiento de sus ciudadanos para alcanzar lo que ellos crean mejor para sí mismos (Hughes, 2010, p. 628). Sin embargo, esta lectura liberal no necesariamente es afirmada por todos los pensadores transhumanos, Bostrom, por ejemplo, puede representar una especie de autoritarismo tecnocrático si su idea de una *Singleton* se lleva a cabo. *Singleton* (Bostrom, 2006) es un orden mundial en donde hay una sola agencia que toma decisiones y tiene la habilidad de prevenir problemas como también ejercer el control sobre su dominio. Una de las tantas ideas dignas de la ciencia ficción postapocalíptica de la que tanto bebe el transhumanismo.

Queda pendiente un debate que no puedo incluir en esta sección por ser, en sus principios filosóficos, un debate que está más allá del humanismo. Existe una discusión entre Stefan Lorenz Sorgner y muchos académicos del área sobre si el pensamiento de

Nietzsche fue o no efectivamente un aporte a la concepción del transhumanismo. La postura de Bostrom es tajante en esto, él afirma que la idea del *Übermensch* es una suerte de crecimiento personal y refinamiento cultural de los individuos excepcionales (Bostrom, 2011, p. 161) por lo que no representa un antepasado para el transhumanismo, ya que en la formulación del *Übermensch* no se apela a una transformación tecnológica. Sin embargo, en la siguiente sección quiero dedicar unas páginas a esta discusión, porque -a pesar de lo que quiero mostrar en el último capítulo de la tesis- hay buenas razones para considerar a Nietzsche como un antepasado de este movimiento.

6. Más allá del humanismo: el pensamiento dinámico

Para el académico alemán Stefan Lorenz Sorgner varios elementos del pensamiento de Nietzsche son claves para comprender la posibilidad de pensar más allá del humanismo. Ilustraremos lo que Sorgner llama una “ontología dinámica”, que está representada en la idea de la voluntad de poder, en función de armar un esquema que nos introduzca por medio de Nietzsche más allá de las nociones humanistas que hemos descrito hasta este punto de la tesis.

El pensamiento de la voluntad de poder puede ser ilustrado, con precisión, si se tienen en cuenta las líneas que presenta Nietzsche en alguno de sus fragmentos póstumos, especialmente en el 14 [79] de 1888 en donde presenta una crítica al mecanicismo y también ofrece las directrices de su cosmovisión (Nietzsche, 2008, pp. 533-534). En primer lugar, se descartan las ideas de necesidad y de ley, debido a la intención del autor de eliminar del mundo la pretensión de que hay regularidades que explican el mundo. En segundo lugar, se afirma literalmente que: “El grado de resistencia y el grado de prepotencia — de esto se trata en todo lo que sucede” (ibid). Este juego de relaciones de resistencia y prepotencia se refleja en lo que el autor entiende como *quantum de poder*⁷. Se define por: “el efecto que produce y el efecto al que se resiste” (ibid).

⁷ Esta noción puede ser reconstruida desde las lecturas que hace F. Nietzsche de las obras de Friedrich Albert Lange, *La historia del materialismo* (1865), y Rudiger Bosovich, *Theoria Philosophiae Naturalis* (1763). Un artículo que aborda esto con mayor precisión es el de Robert Nola, *Nietzsche's Theory of Truth and Belief* (1987). Otro aporte significativo a la reconstrucción de las influencias que tuvo Nietzsche es el que

Si admitimos que en el fragmento 14 [72] de 1888 la morfología que se presenta de la voluntad de poder puede ser entendida como las formas en que se puede representar esta idea⁸, entonces, para nuestro objetivo podemos destacar las siguientes: por una parte, la voluntad de poder en tanto que naturaleza, y por otra, en tanto que voluntad de verdad (Nietzsche, 2008, p. 531)⁹.

En el primer caso, en tanto que naturaleza, Nietzsche nos ofrece varias directrices para comprender su *nueva concepción del mundo* (Nietzsche, 2008, p. 604). Adviértase que, por ahora, la descripción que se hará de esta cosmovisión es entendiéndola como una verdad proposicional (Safranski, 2002, p. 247), es decir, como un intento de describir el mundo más allá de los límites de la percepción humana. Con esta advertencia en mente, podemos resumir este fragmento de la siguiente manera: (1) el mundo nunca ha comenzado ni nunca acabará, deviene, transcurre y subsiste de esa manera. (2) La idea de la creación no tiene validez en un mundo como el del punto anterior. (3) Con lo anterior, el tiempo se tiene que entender como infinito. (4) Prueba de esto es que, si el mundo pudiera llegar a su fin, eso ya hubiera ocurrido. La finalidad no es válida en esta cosmovisión. Ahora bien, para explicar que el tiempo transcurre infinitamente, Nietzsche vuelve a apelar a su idea de *Quantum de poder*, entendiéndola como centros de fuerzas que conforman la realidad, pero que son determinados en su fuerza y en su número. De esto se sigue (5) que:

presenta Rudiger Safranski con relación a las *Aportaciones a la dinámica del cielo* (1881) de Julius Robert Mayer, como se puede apreciar en su *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (2002, p. 245).

⁸ Es muy interesante que, en el fragmento anteriormente citado, el 14 [79] de 1888, Nietzsche afirma que. “Una traducción de este mundo de efectos a un mundo *visible* — a un mundo para los ojos — es el concepto de «movimiento». En esta traducción se subentiende siempre que *algo* es movido — con lo cual, que sea en la ficción de un átomo-grupo o incluso de su abstracción, en el átomo dinámico, se sigue pensando aquí en una cosa que produce efectos, — es decir, no hemos salido de la rutina hacia la cual nos encaminan los sentidos y el lenguaje. Sujeto, objeto, un agente del hacer, el hacer y lo que el hacer hace, separados: no olvidemos que esto es una mera semiótica y que no designa nada que sea real. La mecánica como teoría del *movimiento* es ya una traducción al lenguaje de los sentidos del ser humano” (Nietzsche, 2009, pp. 533-534). De esta manera él explica que para nosotros, en tanto que humanos, esto no es una respuesta última que explique la realidad, sino más bien una representación posible y determinada por nuestra condición de intérpretes humanos. Esta idea ya se podía leer en su texto de juventud *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

⁹ Esta clave de lectura ya ha sido aventurada por otros intérpretes, a esta altura, clásicos de la obra de Friedrich Nietzsche. Puede considerarse, por ejemplo, a Rudiger Safranski que afirma lo siguiente: “En la época de *Zaratustra* comienza Nietzsche a utilizar la «voluntad de poder» no sólo como fórmula psicológica para la superación y elevación de sí mismo, sino además, convirtiéndola en clave general para la interpretación de todos los procesos de la vida” (2002, p. 301).

“En un tiempo infinito toda posible combinación se habría alcanzado una vez, en algún momento; más aún, se habría alcanzado infinitas veces. Y puesto que entre cada combinación y su próximo «retomo» han de haber pasado todas las combinaciones incluso posibles en absoluto, y cada una de estas combinaciones determina la sucesión entera de combinaciones en la misma serie, con ello estaría demostrado un ciclo de series absolutamente idénticas: el mundo como ciclo que ya se ha repetido infinitamente muchas veces y que juega su juego *in infinitum*” (Nietzsche, 2009, pp. 604-605)¹⁰.

Basta tener esto en mente para hacerse una idea de las directrices de este pensamiento en movimiento considerada en tanto que naturaleza. Consideremos ahora, el segundo caso en donde la voluntad de poder toma la forma de nosotros, de humanos que tienden hacia la verdad. Ya en el párrafo siete del tratado tercero de la *Genealogía de la Moral*, el autor afirma que “Todo animal y, por lo tanto, también *la bête philosophe*, tiende instintivamente a lograr un *optimum* de condiciones favorables en las que pueda descargar por completo su fuerza y logre un *maximum* de sentimiento de poder” (Nietzsche, 2016b, p. 520), lo que permite leer incluso al humano como una entidad determinada por la voluntad de poder. Como entidad determinada por cierta cantidad de poder y en relación con otras cantidades de poder, los humanos tienen la capacidad de referirse al mundo desde su determinación de poder, es decir, desde su propia perspectiva¹¹. De este modo, para Nietzsche, los ámbitos de la realidad están determinados por la perspectiva de interpretación dominante -esto resuena con fuerza a la idea de técnica descrita en las secciones anteriores. Una “cosa” no es más que la suma de resistencias de las que nos hemos vuelto conscientes sobre dada fuerza, por ello las “propiedades” expresan siempre algo en relación a nosotros, una utilidad o un perjuicio (Nietzsche, 2009, p. 98). Lo mismo se aplica a las leyes naturales, los valores y conceptos desde los que explicamos el mundo. De lo anterior se sigue y se fundamenta la crítica de Nietzsche contra la religión y la consiguiente crítica de todos los valores, como

¹⁰ A pesar de que Nietzsche formula su cosmovisión con un lenguaje relativamente cercano al científico, y en especial, al del mecanicismo, él pretende que sus ideas no sean homologables a esta última perspectiva, pues para él esto implicaría una noción de teleología, un estado final, que él pretende negar con su afirmación del infinito.

¹¹ Puede tenerse en mente, por ejemplo, el fragmento 14 [93] de 1888: “La *medida de poder* determina qué *ser* [Wesen] tiene la otra medida de poder: bajo qué forma, con qué violencia, con cuánta necesidad produce efectos o resiste. Nuestro caso particular es bastante interesante: nosotros hemos elaborado una concepción para poder vivir en un mundo, para percibir justo lo suficiente para que todavía lo *soportemos...*” (Nietzsche, 2009, p. 541).

también el admitir su mutabilidad. Los valores, las ideas que afirmen el qué es un humano, no son más -en este contexto- el intento de una forma de poder por determinarse como necesario y universal.

Nada más comienza *Así habló Zaratustra*, se admite como un hecho la muerte de Dios (Z P 2; 2016a, p. 73). Con esa denominación se da cuenta de la no vigencia de los valores que alguna vez dirigieron a la vida humana en el mundo occidental. La vida ya no tiene sentido desde esas valoraciones y es necesaria una nueva forma de experimentarla (Ansell-Pearson, 2017, p. 72). De esta manera, el superhombre se presenta como el sentido de la tierra (Z P 3; 2016a, p. 73), allí donde ha acaecido la muerte de Dios. Esto quiere decir que esta entidad puede ofrecer una nueva perspectiva interpretativa y valorativa de la existencia, por lo tanto, ello implica también un desprecio de las valoraciones caducas: la compasión, la razón, el bien y el mal. En concreto, el sentido de la tierra es una perspectiva que no admite valoraciones que propongan un más allá. En este mismo escenario es donde por primera vez se admite que la existencia del superhombre implica el *tránsito* y el *ocaso* del hombre (Z P 4; 2016, p. 74), afirmación que, como veremos en el último capítulo, ha hecho posible que los académicos discutan sobre la relación de Nietzsche con el transhumanismo.

Habiendo descrito este enfoque -que por ahora no seguiré expandiendo en detalle, porque eso será un punto importante del siguiente capítulo- quiero indicar algunos puntos clave que se siguen de lo anterior y que sirven para que el pensamiento se distancie de la matriz humanista que habíamos descrito hasta las secciones anteriores. Bajo esta perspectiva no hay fundamento suficiente para asumir que al humano le corresponda un lugar especial en el mundo. La razón que lo separaba de los animales en el humanismo pasa a un segundo plano y ahora es el turno de la perspectiva y los juegos de poder para dominar el campo de lo que es verdadero y falso.

Para Sorgner (2016, p. 96), en la medida en que la verdad se expresa en oraciones y las oraciones son expresadas por humanos, esto implica la duda ante la posibilidad de conocer la verdad, ya que como advierte Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2011b, pp. 611-612) -y se fundamenta muy bien en todo lo que hemos

descrito- el humano no conoce cosas, sino solamente metáforas desde las que ha pretendido apropiarse del mundo. La verdad ya no responde a que el sujeto se adecue con un objeto, porque no hay ni sujetos ni objetos. Así es como Nietzsche puede ser tenido como el abuelo de la postmodernidad (Sorgner, 2016, p. 95-96) en la medida en que él da el puntapié inicial para las discusiones de pensadores como Rorty o Derrida. Además, sin un ser racional unificado se hace necesario volver a pensar la mente. Como veíamos en la sección anterior, no es extraño que para la época de Nietzsche la razón pudiera comprenderse como un fenómeno nacido a partir de procedimientos evolucionarios (Sorgner, 2016, p. 97). La comprensión terrenal -por usar un adjetivo contrario a ideal- y científica, como hemos visto en los presupuestos de la filosofía de Nietzsche, imprimen sobre la comprensión de la realidad la posibilidad de ir más allá de las respuestas dadas. Si la tónica del humanismo era determinar el qué es el humano, de ahora en adelante se ponen en juicio -y se advierten como prejuicios- todas las perspectivas que no sean capaces de fundamentarse en esta nueva forma de hacer filosofía.

La sección que presentaré a continuación busca llevar estos presupuestos a los debates prácticos contemporáneos. Si la imagen de lo que nosotros mismos somos ya no es sagrada, e incluso puede ser considerada desde una perspectiva evolutiva, entonces, por primera vez nos enfrentamos a nosotros mismos en cuanto capaces de modificar, en efecto, no solamente las concepciones que tenemos sobre nosotros mismos, sino también nuestro aspecto orgánico-corpóreo-material. Se introduce, por lo tanto, el tema de la modificación humana y sus implicaciones para la concepción de una imagen de la entidad que somos.

7. Automodificarnos

“Que las modificaciones genéticas eugenésicas pueden modificar la estructura entera de nuestra experiencia moral es una afirmación fuerte. Interpretese como que la técnica genética nos enfrentará en algunos aspectos con cuestiones prácticas que tocan a los *presupuestos* del juicio moral y la acción moral. El desplazamiento de las «fronteras entre casualidad y libre decisión» afecta a la autocomprensión *en total* de personas que actúan moralmente y están preocupadas por su existencia. Nos hace ser conscientes de los nexos que hay entre nuestra autocomprensión moral y un trasfondo ético referido a la especie. Que nos contemplemos como autores responsables de nuestra propia biografía y nos

respetemos recíprocamente como personas «de igual condición», también depende, en cierta manera, de cómo nos comprendamos antropológicamente, en tanto que miembro de una especie. **¿Podemos contemplar la autotransformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto?»** (Habermas 2002, pág. 44–45).

A lo largo de toda esta tesis hemos estado leyendo las diferentes formas de pensamiento desde una clave de lectura bien específica, a saber, que dadas ciertas limitaciones de lo que somos -seres finitos tanto en relación a la vida como en relación al conocimiento- podemos negar estas condiciones, pues tenemos la capacidad espiritual -es decir, la libertad y potencialidad de ofrecer sentido- a responder a la pregunta de qué somos y, consiguientemente, autodeterminarnos más allá de nuestros límites. También hemos dado cuenta de que las imágenes que creamos de nosotros mismos están en constante devenir. Si alguna vez lo que somos era una entidad condenada al sin sentido, luego alcanzó la potencia para hacerse a sí misma el centro de la existencia, e incluso pudo volver a poner en jaque aquella determinación. Como bien veíamos con Heidegger, siempre podemos olvidar esta condición de movimiento de la autodeterminación en la medida en que una determinación histórica puntual quiere imponerse como universal y necesaria sin razones suficientes. Ser griego, romano, cristiano, renacentista, moderno, marxista, valen como ejemplos de estas lecturas. Sin embargo, no solamente el cómo respondemos a la pregunta por el qué somos influye en cómo nos conocemos o desconocemos. El otro factor a tener en cuenta en el fenómeno de las autodeterminaciones, como hemos visto, es la técnica como un modo de relacionarse con el mundo y con nosotros mismos. Ahora bien, con la descripción que hemos hecho hasta aquí, podemos afirmar que la tierra más fértil para el nacimiento del movimiento transhumanista se da por la conjunción, por un lado, de comprender al ente que somos como algo material que puede ser sometido y analizado en todo ámbito de su composición desde la perspectiva científica, que ha tomado fuerza desde la modernidad, pero también por extremar aquella relación de conocimiento con el explosivo desarrollo de la tecnología. Concebir una imagen calculable del humano es llevado a su punto más alto por medio de la tecnología que puede develar a lo ente como

algo que debe estar disponible para cumplir una cierta función. En este contexto es que el fragmento, citado al comienzo de esta sección, discute con la siguiente afirmación de Sloterdijk: “No es culpa ni mérito nuestro que vivamos en una época en que el apocalipsis del hombre se ha vuelto un suceso cotidiano” (2006, p. 1). Para comprender esta frase y el debate que suscitan sus presupuestos, será necesario explorar un poco más en el pensamiento de este autor.

Muy a pesar de Sloterdijk, algunos de sus presupuestos son más humanistas de lo que él mismo admitiría. Esto se hace manifiesto en su concepción del humano, que es entendido como una entidad que no es bueno por naturaleza y que, además, tiene la necesidad de estar en una relación de dominación (Duque, 2002, p. 120), lo que sigue muy bien la línea antropológica de Kant -al momento de describir al humano como un animal que tiene la necesidad de un amo-, pero también de Nietzsche, al describir la historia humana como diversos modos de dominación en su *Genealogía de la Moral*. Sin embargo, esto se debe a que para Sloterdijk el humano no es más que el producto resultante de las antropotécnicas a las que fue sometida una bestia que era necesario controlar. Los humanos, de esta manera, se han formado su propia opinión sobre las mejores o peores maneras con las que se deben regular los posibles peligros a los que se enfrenten. Esto se sigue sin problemas dada la particular comprensión que tiene este autor de la técnica, pues para él no es solamente una figura de la verdad, sino que la figura de la verdad desde la que se ha estructurado la metafísica humanista (Duque, 2002, p. 145) y también se estructurarán las nuevas nociones de lo que somos.

La posibilidad de estructurar nuevas ideas en torno a nuestra propia imagen toma fuerza dada la época en la que nos encontramos. Si el lenguaje y la escritura habían generado imágenes humanistas de lo que somos, en la actualidad los códigos digitales y las transcripciones genéticas han superado con creces la capacidad antigua de autocomprendernos (Sloterdijk, 2006, p. 2). De esta manera, para este autor, el lenguaje de la metafísica (ser y no-ser) ha registrado descripciones a los entes limitadas a lo espiritual y a lo material. En un ámbito práctico -o antropológico como hemos venido diciendo- Sloterdijk llama a esto “dominación”. Ahora bien, lo sorprendente -según el filósofo- se da cuando tenemos en cuenta las nuevas formas en las que podemos considerarnos a nosotros

mismos si dejamos atrás la lógica de la metafísica y observamos los resultados que ocurren en el frente tecnológico. Si lo que somos alguna vez fue entendido como “yo” se introduce en el campo de las manipulaciones artificiales -como la ingeniería genética-, podría darse el peligro de que el “yo” se sometiera completamente al ámbito de lo material (Sloterdijk, 2006, p. 7-8). Siendo justos con Sloterdijk, lo que él quiere decir es que, si admitimos como válido este campo científico de análisis, es necesario que sean replanteadas las categorías con las que hemos analizado lo que somos.

Como es de esperar, tal postulación acarrea consigo las críticas de los humanistas. Si todo el mundo occidental contemporáneo no es más que el producto de la descomposición de la metafísica moderna, las nuevas clasificaciones de lo ente aterran la estabilidad de las antiguas. No obstante, con todo lo que hemos desarrollado hasta aquí, tampoco podemos decir que el planteamiento de Sloterdijk se encuentre totalmente fuera de la lógica humanista. Es él mismo el que advierte que el humano solamente es posible de concebir por medio de procedimientos tecnológicos (2006, p. 10), de manera que no es nada nuevo el hecho de que los avances en la ciencia biológica permitan hacer efectivas las producciones de nuevas formas de comprender lo humano, e incluso ofrecer nuevos escalones a la evolución humana. La interpretación del autor es bastante consciente de esto, si tenemos en cuenta, por ejemplo, que: “La técnica, ha dicho Heidegger, es una forma de develamiento. Extrae resultados que, por sí mismos, no habrían podido salir a la luz de otra manera. La tecnología podría ser considerada de este modo como una forma de acelerar la aparición de resultados” (Sloterdijk 2006, pág. 13).

Ahora bien, se le pueden presentar críticas al planteamiento de Sloterdijk sin necesariamente caer en lo que él llamaría una lógica humanista. Como siempre, en filosofía tiene rendimiento atacar los presupuestos del autor, y en este caso, Félix Duque intuye de manera muy concisa un problema en la concepción que tiene Sloterdijk sobre la técnica. La exaltación de la técnica en el autor alemán es, por lo menos, desmedida. Si bien admitimos que el humano puede alterar al humano, o incluso crear nuevos humanos, ¿en qué medida se podría afirmar que esto es una manifestación de la propia voluntad del creador y no solamente otra forma más de la destinación en la que la técnica se presenta para los humanos? Si tuviéramos que formular esto en lenguaje heideggeriano, la pregunta sería:

“¿es o ha llegado a ser hoy la técnica un instrumento en poder del hombre, o ha sido y sigue siendo Algo a lo que él pertenece, sin perder por ello capacidad de decisión libre, sino, al contrario, posibilitándola?” (Duque, 2002, p. 169). La pregunta no es menor ya que trae de regreso la pregunta por la noción de dominación que va a estar en juego en la nueva imagen del humano que proyecta Sloterdijk. Si la técnica es un instrumento que podemos controlar, entonces queda a voluntad -si es que esta es una categoría válida para la descripción de estos nuevos humanos- del señor de turno el decidir sobre la nueva imagen de lo humano, mientras que si la técnica es lo que posibilita el desvelamiento de lo ente, pero como destinación, entonces ya no estaría en nosotros la capacidad de autodeterminarnos con total apego a los avances tecnológicos, pues estos últimos también dependerían de la destinación de turno. Duque deja ver que la cuestión que sigue subyaciendo a esto es: ¿quién manda aquí?, ¿quién tiene el poder de manipular genéticamente? y ¿quién debe someterse? (2002, p. 159-160). La respuesta de Sloterdijk es tan impresionante como optimista:

“La dominación ha de avanzar hacia su propio fin, pues es su propia condición basta lo que la hace imposible. En el mundo-red condensado inter-inteligentemente, amos y violadores casi no tienen ya posibilidades de éxito, mientras que cooperadores, fomentadores y enriquecedores entran en conexiones cada vez más numerosas y adecuadas. Luego de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, es posible esperar que los restos de dominación sean abolidos en el siglo XXI o XXII, pero nadie creería que esto pueda ocurrir sin intensos conflictos: no se puede excluir la posibilidad de que el amo en posición reaccionaria una fuerzas, una vez más, con resentimientos de masa para producir un nuevo tipo de fascismo. Pero el fracaso de tales reacciones revolucionarias es tan predecible como su surgimiento” (Sloterdijk, 2006, pág. 15).

La respuesta es algo ingenua, a mi gusto, en la medida en que asume que nos encontramos, o estamos *ad portas* de entrar en un mundo regido por el dialogo y las relaciones libres que generosamente se modifican entre sí (Duque, 2002, p. 180). Todos los términos con los que Sloterdijk desarrolla las ideas anteriormente planteadas, a saber, automanipulación, autotécnica, autopráxis, y en general, todas las que presupongan la autorreferencialidad, siguen presuponiendo la relación de dominación que nos permite preguntarnos por qué alguien podría dominar como pastor ante un rebaño.

Por su parte, el filósofo alemán Jürgen Habermas, ya había intuido los peligros detrás de lo que la manipulación genética podría significar para la autocomprensión de la entidad que somos. En una línea de análisis muy heideggeriana, para él, la óptica de las desarrolladas ciencias naturales experimentales no son más que la conocida tendencia de hacer disponible progresivamente el entorno natural en el que nos encontramos (Habermas, 2002, p.38). De la misma manera en que son necesarias las regulaciones para la desmedida extracción material de la que es víctima la naturaleza, los “avances” tecnológicos que nos tienen como objetos a nosotros mismos también implican una nueva necesidad de regulación tanto moral como legal. Una cuestión que guiará la exposición de la crítica de Habermas es la siguiente: “¿Podemos contemplar la autotransformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto?” (2002, p. 44-45). Su punto no es menor, en la medida en que la técnica genética nos enfrenta de golpe con los presupuestos detrás de los juicios y las acciones morales. Si admitiéramos una realidad como la defendida por Sloterdijk, entonces ¿seríamos seres morales que se dan a sí mismos reglas y leyes para la regulación de los derechos y deberes que esperamos de nosotros y los demás, o más bien este problema quedaría resuelto de antemano por una programación genética previa a nuestra entrada al mundo social?

Aunque con Habermas nos alejemos de la idea humanista de la dignidad como una propiedad que le pertenece a todos los humanos en tanto que son humanos, contemporáneamente la discusión de si tenemos o no dignidad puede leerse bajo las relaciones de reconocimiento que tenemos con lo que habitan con nosotros (Habermas, 2002, p. 50-51). Sin embargo, esto también queda en jaque con la propuesta de Sloterdijk, ya que, si bien Habermas admite que el humano es una entidad “inacabada” en un sentido biológico, es decir, que puede desarrollar su individualidad en su proceso de socialización, entonces, ¿cómo podríamos hablar de un sujeto o persona en sentido pleno de su desarrollo si esta ya viene pre-programada, incluso de antes de su inserción en el ambiente social? Acá no hablamos ya de formas de entender al humano, en tanto que una respuesta previamente dada, como en el humanismo, sino que también se acepta la posibilidad de que la entidad que somos está en constante desarrollo y autodescubrimiento, sin embargo, la tecnificación de la determinación de lo que somos modifica nuestra comprensión en la medida en que

limita la posibilidad que tenemos de vernos a nosotros mismos como seres libres e iguales. Lo que Habermas intuye, igual que Duque, es que lo que está en juego es la responsabilidad que recae en el poder de los que pueden dominar por medio de la alta tecnología sobre los que vendrán.

En el fondo, lo que se sigue sosteniendo es la relación asimétrica entre el dominador y los dominados, por eso es que Habermas llama a esto una programación eugenésica, en la medida en que se perpetua la exclusión de la posibilidad de cambiar los lugares sociales con los que son programadas las nuevas entidades que vendrán a la existencia.

8. Antes de entrar al transhumanismo.

Hasta este punto del capítulo he indicado algunas notas que se heredarán, unas con más fuerza que otras, en la próxima descripción que presentaré del transhumanismo. He intentado mostrar cómo se hace posible concebir las raíces del transhumanismo, apuntando a las múltiples concepciones que han existido a lo largo de la historia de la noción “humanismo”. Necesariamente había que aclarar que el humanismo no era sino un método de autoderminación que responde a la pregunta sobre qué es el humano, por medio de mecanismos para autoafirmarse como una entidad humana frente a las otras entidades con las que nos encontramos en la experiencia. Sin alma, no había dignidad, sin dignidad no había normatividad, sin normatividad no se podía afirmar que no éramos barbaros. De esa manera, el humano se autoproclamaba como el centro de la existencia. Mas había que seguir perpetuando esta autodeterminación a lo largo de la historia. Es así como la humanidad tenía que ser capaz de hacer humanos. La técnica, que ha sido descrita como lenguaje metafórico, educación y como modo de develar lo que es, revelará con el progreso de la tecnología, la estructura de la autoreferencialidad que siempre ha subyacido a ella, es decir, la capacidad de no solamente determinarnos como diferente de lo otro, sino que también autoderminarnos más allá de nosotros mismos. Es así como, las nociones que al comienzo permitían que fuéramos el centro de la existencia, nuestra alma y dignidad que conformaban nuestra naturaleza, se tambalean ante la posibilidad de que podamos automodificarnos, incluso, hasta dudar de la validez de aquellos conceptos. Como he destacado al comienzo del capítulo, en palabras de Marquard, “Ningún hombre encarna el origen absoluto: cada uno vive con antecedentes incontrolables”, y lo mismo se puede

afirmar del transhumanismo, pues, como veremos en el siguiente capítulo, ellos le deben más al humanismo de lo que ellos mismos creen.

Sin embargo, es necesario hacer una precisión conceptual de, por lo menos, tres términos antes de continuar con el siguiente capítulo. Estos conceptos son posthumano, posthumanismo y metahumanismo. Una razón para esto es que posthumano también es un concepto usado por el transhumanismo, pero con diferente sentido, y otra es que bajo la idea de hacer un *pedigrí* del animal que estamos examinando, también parece buena idea indicar brevemente los otros caminos alternativos que se alzan en este “proceso evolutivo”.

Como hablamos de un “proceso evolutivo”, en el contexto de la línea de pensamiento posthumano, nos encontramos con el ámbito del discurso que está más allá del humanismo (Sorgner, 2016, p. 67). Aquí se aboga, especialmente, por diferenciarse de las concepciones cristianas y kantianas del humano de la mano de diversas perspectivas que abogan por reconsiderar al humano como el centro y cumbre de la naturaleza. En este contexto aparece la palabra “posthumano”, que debemos diferenciar del uso y sentido que le dan los portavoces del transhumanismo. En este caso, el posthumano es el concepto que resulta de liberarse de una antropología que conciba al humano como ser inmaterial y material.

Se puede llamar, entonces, al posthumanismo una “actitud fundamental” (ibid., 78), cuyo concepto de “posthumano” implica volver a considerar especialmente cómo se piensan las relaciones del humano con los animales, humanos, maquinas mecánicas y digitales, la naturaleza y la cultura. Es decir, repensarse ya no como una entidad dualista que se diferencia de la naturaleza, ni como una entidad mejorada tecnológicamente hasta alcanzar una existencia con capacidades más allá de los límites humanos. Lo nuclear es que el posthumano de la perspectiva posthumanista se concibe a sí mismo como posthumano en la medida en que ha desarrollado su autocomprensión antropológica más allá del dualismo.

Esta forma de autocomprensión está en directa relación con el pensamiento postmoderno (ibíd, 80), sobre todo a sus aportes reflexivo en torno a la verdad. Ni en el pensamiento de varios autores posmodernos ni en el pensamiento posthumanista se puede hablar de alcanzar la verdad como correspondencia con la realidad, y solamente se admite la plausibilidad como criterio epistemológico a la hora de realizar una investigación. Todo juicio puede ser falso, porque su pensamiento se basa en el perspectivismo. Para Sorgner,

esta línea de pensamiento comienza con Nietzsche, sigue con Foucault, Derrida y Rorty, entre otros.

Como veremos en el siguiente capítulo, con especial énfasis en las secciones “perfeccionamiento” y “devenir posthumano” detallaré que una existencia posthumana para un transhumanista implica, necesariamente, una determinación antropológica que vaya acompañada de una fuerte modificación de la propia naturaleza por medio de la tecnología.

Habiendo indicado la diferencia entre esos conceptos, señalaré brevemente qué es el Metahumanismo, que en palabras de sus portavoces puede entenderse como: “El Metahumanismo se esfuerza por presentarse como una forma de pensamiento mediadora dentro de los distintos discursos filosóficos, la que permite enfatizar un apropiado significado de Realidad, Perspectividad y Pluralidad radical”¹² (Sorgner, 2016, p. 83).

Existe un Manifiesto Metahumanista (2016)¹³ que expande un poco más esta breve definición. Se entienden a sí mismos como críticos de las premisas fundamentales del transhumanismo, lo que les permite concebirse ontológica y antropológicamente como entidades dinámicas, sin identidades definidas, sin admitir una comprensión dualista de la realidad. El cuerpo se valora ahora como un *metacuerpo*, es decir, un cuerpo que no se puede pensar ya desde la pura anatomía, sino que debe operar desde lo molecular, lo bacteriano, lo orgánico y también considerar las dimensiones psíquicas, sociales, y cósmicas en la que está inserta la entidad metahumana.

Dicho en breve, la última declaración del manifiesto metahumanista indica que el metahumano se entiende la necesidad de introducir una nueva racionalidad que redefine los límites existentes que han sido dominados por el humanismo. Un metahumano no necesita autoperfeccionarse para ser tal, sino que debe poder subvertir por medio de la reflexión las tecnologías de la percepción que nos mantienen encerrados en los límites de lo humano.

Como se puede esperar de los resultados de esta investigación, no me parece inválido afirmar que estas propuestas también están insertas en el juego de la autodeterminación tan propia de nosotros mismos. Cada línea de pensamiento dependiente del humanismo es, al

¹² Esta es una traducción aproximada realizada por mí desde su original en alemán.

¹³ Existen varias versiones. Aquí seguimos la subida el 2016 en el siguiente sitio web: <http://metabody.eu/wp-content/uploads/2016/02/ManifiestoMetahumanista-spanish.pdf>

mismo tiempo, una respuesta sobre lo que somos que intenta posicionarse sobre las otras como la dominante. Sin más que agregar, examinemos ahora, qué es el transhumanismo.

Capítulo III

Un humanismo de ciencia ficción

1. Introducción

-Teniente Joshi: El mundo está construido con un muro. Separa las especies. Si le dices a un lado que no hay muro, produces una guerra. O una matanza. Así que lo que viste...no sucedió.

-K: Sí, señora.

-Teniente Joshi: Mi trabajo es mantener el orden. Eso es lo que hacemos aquí. Mantenemos el orden.

-K: ¿Quiere que desaparezca?

-Teniente Joshi: Borra todo.

-K: ¿Hasta el bebé?

-Teniente Joshi: Que no quede rastro. ¿Tienes algo más que decir?

-K: Nunca he retirado algo que haya nacido.

-Teniente Joshi: ¿Cuál es la diferencia?

-K: Nacer significa tener alma, supongo.

-Teniente Joshi: ¿Te estás negando?

-K: No sabía que tenía esa opción, señora.

-Teniente Joshi: Eso es. Hey, Te ha ido bien sin una.

-K: ¿Sin qué, señora?

-Teniente Joshi: Un alma.

(Blade Runner 2049, 2017, 26:56- 29:22)

La obra de Phillip K. Dick debe ser innegablemente una de las mayores inspiraciones para el género de la ciencia ficción -género que se describe como especulativo en la medida en que relata ideas posibles (pero no necesariamente efectivas) en un contexto narrativo enriquecido por los aportes científicos- y también para el movimiento Transhumanista. Evidentemente no es el objetivo de este capítulo mostrar la relación del escritor con esta forma de pensamiento.

Sin embargo, si se puede afirmar que las propuestas del transhumanismo responden a cuestiones del ámbito de la ciencia ficción. Lo probable no es necesariamente realizable, pero, a pesar de ello, lo probable si puede ofrecer reflexiones filosóficas altamente prometedoras. De hecho, basta con tener en cuenta el nombre original de la obra, en que está basada la cita con la que comienza este capítulo, para encontrarnos con cuestiones interesantes. Frente al título *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* (1968), podemos preguntar, ¿qué presupuestos ontológicos deberían ser válidos para que esa pregunta tenga sentido y permita desarrollar tanto una excelente novela como dos grandiosas películas,

además de influenciar incontables obras más? Introduzcamos algunos ejemplos de lo anterior para ilustrar nuestro punto.

En la cita hay una pequeña referencia a los “muros” que separan a las especies. Esos muros son, los *Blade Runners*, cazarrecompensas que se encargan de “retirar” a entidades artificiales que han dejado de cumplir las funciones para las que estaban programadas. Si en la primera adaptación del libro quedaba abierta la pregunta de si Rick Deckard (Harrison Ford) era o no un androide con recuerdos implantados y programado para retirar a otros androides, en la segunda adaptación entra en juego la posibilidad de que K (Ryan Gosling), otro *Blade runner*, pueda ser la primera entidad no-natural nacida desde progenitores artificiales. En ambas propuestas lo que está en juego es que el hábitat ontológico en el que se desenvuelven las adaptaciones, con los humanos a un lado del muro y los androides al otro, se quiebre desde sus propios cimientos.

Si los cimientos del muro son los *Blade Runners* que detienen a los androides que comenzaron a “pensar” más allá de sus funciones, entonces, ¿qué pasaría si esos cazadores también comenzaran a pensar sobre su propia condición ontológica? Esto está notablemente ilustrado con las imágenes del unicornio en el sueño de Rick Deckard y el origami que encuentra al final de la película. Lo destacable aquí no es solamente la posibilidad de que le hayan implantado esa figura en el sueño, sino que, aún más, es que el detective pueda cuestionar su propia identidad y estatus ontológico. Dada la posibilidad de que ese sueño fuera implantado, las preguntas inmediatamente atinentes pueden ir desde quién soy, en la medida en que pude haber llevado toda mi vida una identidad que fue creada para mí, hasta la pregunta por el qué soy, ya que no parece propio de los humanos la implantación de recuerdos o narraciones. Por otro lado, en el caso de K, se nos presenta a un androide que se sabe como tal y tiene consciencia de sus condiciones ontológicas, a saber, haber sido creado artificialmente, tener una identidad implantada, saber que su función es “retirar” a otros androides y que debe seguir órdenes que se le indican sin la posibilidad de dudar. Estas notas características de un androide quedan en entredicho cuando se presenta la posibilidad de que esos recuerdos en que está basada la identidad de K no fueran implantados, sino que propios, pero aún más en el momento en que cabe la posibilidad de que esa identidad

corresponda a una entidad nacida, y no fabricada, desde el vínculo amoroso entre un humano y una androide.

En ambos casos lo que está en juego es la validez de los presupuestos ontológicos desde los que nos comprendemos a nosotros mismos como humanos desde la irrupción de la posibilidad de aceptar que pueden existir otras entidades como nosotros, que también ponen en duda su condición finita, y que, desde la consciencia de esa propia finitud, son capaces de dudar de sus propios límites. Tal y como habíamos propuesto en la primera parte de esta tesis, la conciencia de nuestros límites, y la posibilidad de determinarnos más allá de nuestros límites es una característica propiamente humana -desde una filosofía que sigue los presupuestos del Nuevo Realismo- como postulaban las dos *leyes antropológicas* de Markus Gabriel. Pienso que el valor filosófico de la obra de Phillip K. Dick reside precisamente en que podamos enfrentar a sus personajes a una lectura como la de este filósofo alemán, para el que lo más humano no es responder a la pregunta de qué es un humano con una sola respuesta necesaria y universal, sino que nuestra condición de libres nos impele a estar constantemente generando diferentes concepciones de lo que somos. Si somos libres en este sentido, esto quiere decir que no hemos nacido con una respuesta sobre lo que somos o quiénes somos, sino que más bien tenemos la libertad para cuestionar las formas de comprensión en la que estamos insertos y determinarnos más allá de ellas (Gabriel, 2017).

No obstante, es necesario advertir que esta forma de lectura del Nuevo Realismo sigue siendo, según su propio autor, un modo de humanismo, que antes de afirmar qué es el humano, sostiene que lo más propiamente humano es estar abierto a ofrecer respuestas sobre qué es lo humano. Esta forma de pensar se conoce como Neoexistencialismo, una antropología de segundo orden (2019b). Si recordamos, todo el primer capítulo estuvo dedicado a fundamentar que a pesar de nuestra condición finita -algo que admitimos como innegables-, en tanto que humanos, somos capaces de negar aquella condición y determinarnos más allá de ella. Esto es lo que entendíamos como libres, al igual que en el caso que ilustrábamos con los androides. De hecho, ser libres en el sentido de Markus Gabriel puede ser entendido como ser espiritualmente libres lo que, en un sentido foucaultiano (Foucault, 2012, p. 33), quiere decir que el humano tiene la posibilidad, por

medio de prácticas, de comprender los valores de verdad desde lo que ha devenido como sujeto. Si un humano tiene la experiencia de tener recuerdos implantados, o si un androide se enfrenta a la posibilidad de poder haber nacido, lo que se ilustra es la posibilidad de que ellos sean conscientes de que su subjetividad está trastocada respecto del marco ontológico en que ha sido concebido, es decir, los humanos tienen una narrativa de identidad dependiente de sus experiencias y crecimiento, y los androides son creados.

Dado este posible análisis, destaco en la cita del comienzo la palabra alma. Ya hemos visto que ser descrito como una entidad al que le corresponde un alma equivale a decir que las notas que nos corresponden son ser entidades orgánicas, que viven, que envejecen, que se enfrentan al mundo por sus capacidades instintivas y racionales, y que, en general, son capaces de determinarse a sí mismos más allá de sus límites dados, con diferentes respuestas a la pregunta del qué somos como entidad. Sin embargo, todo lo que hemos postulado hasta aquí tiene un límite bastante claro. Como hemos visto en todo el segundo capítulo de esta tesis, nunca dejamos de hablar de formas del humanismo, de los modos en que se concibe el humano a sí mismo. Si bien al comienzo describíamos al humano como una entidad racional que se diferencia de los animales por aquella capacidad racional –lo que implicaba que la diferencia del humano frente a los animales no humanos se comprendiera en términos de especies- y luego con Heidegger advertíamos que esa diferencia -producto del lenguaje metafísico de nuestra historia- no era suficiente para describir al humano, ya que lo propiamente humano es su apertura al ser y -siguiendo a Sloterdijk- la manera en que devela la existencia y a sí mismo, en este punto lo que todas las páginas anteriores han ilustrado no es más que eso, las maneras en que los humanos son capaces de pensarse a sí mismos. Este es el límite al que nos referíamos hace poco, y debido precisamente esto es que la posibilidad de leer a los androides del universo literario de Phillip K. Dick como similares a nosotros se quiebra. El límite de las descripciones humanas es el propio humano. No sabemos si existe otra entidad que tenga las condiciones ontológicas y existenciales que hemos podido predicar de nosotros. No sabemos si un perro necesita darle un sentido a su existencia para no caer en la demencia del sin sentido, o si un gato debe determinarse a sí mismo como diferente a otras entidades para sobrevivir, de igual manera que no sabemos -y no tenemos la experiencia- de que una entidad fabricada

que haya sido capaz alguna vez de hacer algo de entre todas las notas que hemos considerado hasta aquí.

Pese a lo anterior, y como hemos venido anunciado en toda la tesis, existe todo un movimiento intelectual dispuesto a ir más allá de estos límites. Si bien es cierto que nunca hemos visto una entidad artificial con una capacidad racional como la de nosotros, no podemos negar que existen computadores que computan -valga la redundancia- funciones matemáticas a un nivel inimaginablemente superior al nuestro, como también compiten con nosotros en diversos juegos y actividades, como en el ajedrez o en el milenario Go o en actividades laborales como responder a preguntas estándar en páginas de venta online, solo por dar unos ejemplos cercanos. Que quede claro que no estoy afirmando -ni lo haré- que las actividades que pueden realizar aquellos computadores sean comparables a las humanas, una afirmación como tal depende de supuestos ontológicos y epistemológicos que detallaremos más adelante. Pero ¿qué pasaría si la posibilidad de superar nuestros límites estuviera dada en la relación que tenemos con la tecnología?

Esta última idea no es inverosímil respecto a los acontecimientos de nuestra historia humana. La historia de la relación del humano y las cirugías es evidencia de que la -supuesta- naturaleza humana puede exceder sus limitaciones. El nacimiento no tiene necesidad de ser natural, y los daños de los órganos se pueden reparar. Pero siempre se puede ir más allá.

Kevin Warwick, científico de la Universidad de Reading comenzó en 1988 experimentos para investigar la comunicación entre el sistema nervioso humano y una interfaz que relaciona al cerebro y a una computadora por medio de un chip instalado en su piel. Que un humano sea capaz de controlar diversos aparatos electrónicos, o mover un brazo robot que estaba en la Universidad de Reading (Inglaterra), estando él en la Universidad de Columbia (New York), por medio de las señales de su chip es algo que está más allá de lo humano. El desarrollo del experimento fue capaz, incluso, de comunicar a dos personas -la pareja de Warwick y él- por medio de una comunicación puramente electrónica entre sus sistemas nerviosos. El punto que intentamos destacar puede verse con mayor precisión en la historia de Neil Harbisson, pues si bien los experimentos de Warwick nos muestran que la tecnología es la posibilidad de ir más allá de nosotros, el modo de

existir de Harbisson nos ilustra que la tecnología puede ser más que un accesorio o una herramienta, puede ser admitida como parte de nuestra propia subjetividad. Harbisson, desde el 2004, es conocido como el primer ciborg del mundo. Habiendo nacido con una particularidad en su visión que solamente le permitía ver en escala de grises se sometió al desarrollo y la cirugía de diferentes implantes que le permitieran codificar frecuencias de luz -colores y rayos- a frecuencias de vibraciones y sonidos. Otro implante le permite conectarse a internet y recibir información directamente a su cabeza. Todo esto por medio de unas extravagantes antenas implantadas dentro de su cráneo.

No hay que olvidar que esto funciona por un software que se relaciona con su cerebro y el elemento clave es precisamente esta relación, ya que para Neil todos esos elementos deberían ser considerados como partes de su cuerpo y no como elementos externos adheridos a él. Harbisson representa una relación de simbiosis con la tecnología. Ahora bien, que la tecnología sea considerada como parte de su cuerpo implica toda una nueva normatividad en torno a su entidad. No son elementos que se puedan extraer de él, en caso de querer sacar un pasaporte, por ejemplo. No podemos describirlo como una entidad exactamente igual a nosotros, dado que materialmente no puede ser descrito como un humano corriente y espiritualmente él es capaz de concebirse como diferente a un humano. ¿Deberían existir leyes, normas y deberes que consideren a una entidad como Harbisson en su diferencia respecto a nosotros? Asociaciones como la *Cyborg Foundation* ya se encargan de promover la discusión en torno a estos asuntos.

Hasta este punto hemos expuesto dos puntos bastante interesantes. En primer lugar, de la mano de la ciencia ficción, la posibilidad de pensar entidades similares a las humanas, pero comparativamente superiores con respecto a todas nuestras capacidades. Sin embargo, no tenemos experiencia posible de la realidad de entidades como ellas, por lo que ese relato queda relegado a la narrativa de la ciencia ficción. En segundo lugar, la experiencia práctica nos ha mostrado que el avance de la tecnología, la ingeniería, y, en general, la modificación humana por medio de la técnica ha hecho posible que conozcamos humanos con capacidades altamente desarrolladas en comparación a nosotros. Ambas instancias nos permiten introducir dos nuevas categorías que describen a los entes similares a nosotros. Un androide cuyas capacidades sobrepasen al humano, pero al que también le competa ser libre

para autodeterminarse puede ser considerado como un poshumano, una existencia que está más allá de nuestra humanidad. Pero un humano que se ha modificado a sí mismo, perfeccionado o mejorado alguna de sus capacidades naturales, no es precisamente una entidad que sobrepase ontológicamente a un humano, por mucho que se quiera llamar Ciborg a sí mismo. Este último caso puede ser comprendido como un humano que está en camino hacia una existencia que está más allá de los límites humanos, aunque él mismo siga siendo un humano.

Todo este contexto nos lleva directamente al movimiento filosófico que nos interesa comprender en esta tesis: el Transhumanismo. Comenzamos, de esta manera, intentando responder qué es el Transhumanismo, cuáles son sus presupuestos filosóficos, cómo es que esos presupuestos tienen implicaciones en la manera en que nos pensamos a nosotros mismos, y cuáles son sus debilidades más grandes. Si para Francis Fukuyama este movimiento podría representar “la idea más peligrosa del mundo” (2004), en este capítulo -siguiendo algunas ideas del Nuevo Realismo de Markus Gabriel- propondré que el Transhumanismo, tal y como lo piensan sus mayores expositores, Nick Bostrom y Max More, no es más que una entretenida idea humanista que bebe demasiado de la ciencia ficción.

2. El transhumano entra en escena

a) Antecedente de la palabra transhumanismo

“En el futuro, **la humanidad cambiará de forma radical por causa de la tecnología. Prevemos la viabilidad de rediseñar la condición humana**, incluyendo parámetros tales como lo inevitable del envejecimiento, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, la psicología indeseable, el sufrimiento, y nuestro confinamiento al planeta Tierra” (Manifiesto Transhumanista, 2017).

Existe un manifiesto transhumanista y la referencia anterior es su primer principio. Antes de indicar con precisión qué es el transhumanismo, digamos algunas palabras sobre las ideas que están detrás de este cambio radical al que, futuramente, será expuesta la

humanidad y su condición. Creo que una buena forma de explicarlo es tener en cuenta algunos sentidos en que los portavoces de este movimiento han recogido para dar a comprender la palabra “transhumanismo”. Para no tener que volver a hacer un recuento casi historiográfico -como hemos hecho en secciones anteriores- indicaré algunas notas características para introducir la noción de *transhumano* desde la investigación de Max More, filósofo y futurólogo, uno de los portavoces de este movimiento con el que más estaremos dialogando.

En su contribución *The Philosophy of Transhumanism* (2013), Max More afirma que antes de que viera luz la palabra “Transhumanismo” en un sentido estrictamente filosófico - y ese momento él lo identifica con la publicación de su ensayo *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy* en 1990- es posible encontrar formulaciones de sentido que si bien no refieren con precisión a lo que los propios transhumanistas entienden de sí mismos, por lo menos ofrecen vacilantemente ideas que luego se sistematizaran. Más allá de las referencias a Gilgamesh y Prometeo que ya hemos hecho, en 1312, precisamente en la Divina Comedia, se encuentra la palabra italiana *transumanare* que denotaba literalmente “superar al humano” pero en un sentido referido a la naturaleza espiritual o religiosa. Luego, en 1935, en su obra de teatro *The Cocktail Party*, T.S. Eliot utiliza la palabra “*transhumanized*” en relación a la introspección personal. Recién en 1957 el biólogo Julian Huxley en su obra *New Bottles for New Wine* presenta un ensayo titulado “Transhumanism”, donde a humanos que siguen siendo humanos, pero que trascienden de sí mismos en la medida en que se dan cuenta de las nuevas posibilidades de su naturaleza (More, 2013, p. 8-9). Es Fereidoun M. Esfandiary, filósofo, futurólogo y reconocido transhumanista, más conocido como FM-2030, introdujo la palabra “transhumano” en el marco de identificar a una entidad que se encuentra en transición desde la existencia humana hasta la posthumana. (ibíd, 9). Recordando el primer capítulo de la tesis, podemos decir que una nota clave para este movimiento filosófico era la defensa de la inmortalidad. Si nos fijamos en el nombre transhumanista de Esfandiary, este tiene un número, que representa el año en que él creía que la tecnología estaría lo suficientemente desarrollada para que la longevidad venciera sobre el envejecimiento. En este mismo sentido, como ya veíamos en el segundo capítulo, a mitad del siglo XIX ya había pensadores humanistas cristianos que promovían el uso de la tecnología y el avance científico.

En la primera parte del siglo XX aparecen personajes que More considera “proto-transhumanistas” (ibid., 11-12). La mayoría son científicos, investigadores de la genética, la biología evolucionaria, que por medio de sus investigaciones dieron fuerza al desarrollo de la fertilización *in vitro*, o el perfeccionamiento humano referido a sus capacidades intelectuales. En la segunda mitad del siglo se desarrolla la posibilidad de la criónica, la preservación de seres vivos a baja temperatura. En 1969 fue publicado el libro *Perceptrones* por Minsky y Papert que proponía resultados optimistas en torno a la posibilidad de la creación de una inteligencia artificial altamente inteligente. En 1994 la revista de divulgación científica explicaba por qué las vidas sobre extendidas necesitarían replazar su cerebro biológico por aparatos computacionales (ibid., p. 11). El acelerado progreso tecnológico de la época necesariamente debería tener impacto en los asuntos humanos. Pensadores como el matemático Vernor Vinge o el científico Raymond Kurzweil predicen diferentes manifestaciones de estos impactos. El que más nos interesa en esta tesis tiene relación con la hipótesis de que en algún momento existirá un computador, una red informática, una inteligencia artificial, o un robot que será capaz de perfeccionarse a sí mismo, mejorar sus propias capacidades e incluso diseñar a otras entidades mejores que sí mismo, desarrollaremos esta idea más adelante.

En el año 1960, FM-2030 ofreció un curso en *New School for Social Research in New York* titulado “*New Concepts of the Human*”, en donde esbozó una perspectiva sobre un futuro transhumano. Luego, en 1989, en su libro *Are You a Transhuman?* definió al transhumano como “«un humano en transición», cuyo uso de la tecnología, su forma de vida y sus valores lo caracterizaron como un paso adelante hacia la posthumanidad” (Ibíd). Dejemos hasta aquí el recuento histórico y centrémonos en esta última definición. Muy a pesar de que FM-230 haya producido un par de obras sobre lo que él entendía por transhumano, los propios portavoces del transhumanismo consideran su falta de rigor académico, por lo que debemos fijarnos en otras fuentes para traer a la luz una definición sistemática.

Es preciso destacar un par de elementos en la definición de FM-2030. En este caso, y como veremos también en el de Bostrom y More, la palabra transhumano es un concepto que sigue describiendo a un miembro de la especie humana, cuya característica clave es que

está en un proceso de transformación y su meta es llegar a ser un posthumano. Tanto Warwick como Harbisson podrían ser considerados como transhumanos, pues aún son humanos. Ahora bien, hacer esta afirmación implicaría, que una existencia posthumana derivaría en una especie diferente a la humana, y llegar a presentarse a la existencia por medio del uso de medios tecnológicos. Más adelante diremos unas palabras sobre la existencia posthumana, por ahora hemos fijado nuestro punto de partida. Será clave destacar, ahora y tener en cuenta más adelante, que el humano es una entidad compuesta de carbono, uno de los elementos a los que principalmente se recurre para explicar la arquitectura de las entidades vivas que conocemos, ya que, como veremos, también es posible concebir una existencia posthumana sin considerar a entidades compuestas de carbono.

b) Trans-humano: ir más allá del humanismo

Para ilustrar con mayor precisión las características de un transhumano debemos tener en cuenta las declaraciones de Max More en *Los principios extropianos* (1988)¹⁴: en primer lugar, los transhumanistas confían en la razón y el progreso más que en la autoridad religiosa. En segundo lugar, cuestionan los límites humanos y los desafían por medio de la tecnología y el pensamiento crítico.¹⁵ En tercer lugar, se cuestionan los límites naturales y tradiciones de las posibilidades humanas, esto implica que tanto las capacidades intelectuales (la memoria y la atención, por ejemplo) como las físicas (la vejez y la muerte) se ponen en entredicho. Ya habíamos destacado que el humanismo ilustrado es un antepasado del Transhumanismo, idea que se puede reforzar considerando los primeros dos puntos extraídos de la declaración de Max More. Una interesante investigación que ayuda a ilustrar con mayor precisión este tópico -la herencia del humanismo en el Transhumanismo- es la del sociólogo James Hughes. Los tres puntos anteriormente señalados también son identificados por él en su artículo *Contradictions from the Enlightenment Roots of*

¹⁴ Se han formulado variadas versiones de esta declaración. Aquí nos referimos en particular a la 3.0., que se puede encontrar en el siguiente recurso web: https://transhumanismo.org/old/articulos/Principios_Extropianos.htm. Otra versión de los principios, traducidos del inglés al francés por Luc Ferry, y luego al español por Alianza Editorial, se puede encontrar en *La revolución transhumanista* (2017, 36-37).

¹⁵ Esta idea también es afirmada con mayor precisión en “The Overhuman in the Transhuman” de Max More (2017, p. 29).

Transhumanism (2010) desde una perspectiva crítica, al final del capítulo recogeremos algunas de estas ideas.

Se hace evidente, entonces, que la palabra “transhumano” enfatiza en una entidad criada y domesticada -si queremos usar los conceptos de Sloterdijk- para ir más allá de las diferentes formas de humanismo. Max More (2013) no es muy lejano a esta forma de expresarse cuando advierte que el humanismo, a pesar de fomentar el perfeccionamiento humano en alguna de sus variantes, depende exclusivamente de la educación y la cultura para mejorar las capacidades humanas (More, 2013, p. 4). Ambos son modos de crianza, pero a esta altura es claro que la tecnología es lo que marca la diferencia en la forma de responder a la pregunta por el qué somos.

Con el contexto anterior, el filósofo francés Luc Ferry ha intentado destacar algunas cualidades para determinar un “esbozo de transhumanismo” (Ferry, 2017). Él destaca que, dado que se abraza la pretensión de un progreso indefinido, entonces es considerado aceptable no dejarse limitar por el azar y la lotería genética a la que estamos sometidos como entidades sin modificaciones, de esto se sigue que determinar los datos genéticos de las entidades que están por nacer es una directriz de este pensamiento. A los ojos de More, exceder las limitaciones de la condición humana implica la posibilidad de definirse más allá de los aspectos menos deseables de la condición humana, las enfermedades, el envejecimiento y la muerte. Como consecuencia necesaria de esto, se sigue que en caso de ocurrir un cambio tal en la condición humana, también serían necesarias instituciones capaces de ayudar a organizar la vida social de estas entidades en camino a dejar la humanidad. Estas prácticas, evidentemente eugenésicas (Habermas, 2002), hacen más que evidente la necesidad de la pregunta por la libertad y la posibilidad de autodeterminación que pudieran tener estos entes, ¿realmente podrían auto-determinarse libremente o su herencia tecnológica también implicaría una determinación inamovible? En otras palabras, esta pretensión de dejar la humanidad por medios tecnológicos, ¿no es ya una respuesta a la pregunta por el qué somos?, y si lo es, ¿por qué debería ser más válida que las otras que nos hemos encontrado a lo largo de la historia de nuestra existencia?, y, finalmente, ¿en qué medida la exigencia de siempre ir autoperfeccionándonos deja espacio a la libertad de

determinarnos como una especie que no quiere seguir considerándose constreñida al progreso infinito?

Esto nos lleva a comprender que el progreso perpetuo (More, 2013, p. 5) es una declaración de principios del movimiento transhumanista, que apunta tanto a las capacidades del individuo, a las posibilidades de la especie y al ambiente social de esta. El progreso se entiende como continuo, y no como una meta que en algún momento podría alcanzar la perfección. La necesidad de fundamentar un ambiente social óptimo es tomada de manera consciente por los partidarios del transhumanismo en la medida en que ellos son conscientes de sus raíces ilustradas. Abrazando la racionalidad antes que la fe ciega, valoran la “auto-dirección” de los individuos que pretendan seguir la senda del transhumano, es decir, la capacidad de poder decidir por sí mismo frente a las creencias. Por ello, es que entre las propuestas de su *Manifiesto* se encuentra la procuración por la necesidad de: “[...] foros en los que la gente pueda debatir de forma constructiva sobre lo que podría hacerse y sobre una organización social en la que se puedan aplicar estas decisiones responsables” (Ferry, 2017, p. 38). Consciente de lo anterior, More nos advierte que el transhumanismo no debería olvidar su relación con el humanismo, menos caer en la tentación de enfatizar a lo puramente transhumanista, lo que quiere decir que es necesario fomentar y apoyar la libertad de acción, pensamiento, comunicación, cuestionamiento y aprendizaje en función de descentralizar el poder (More, 2013, p. 6). Lo que aquí está en juego, es la consciencia del problema que destacaba Habermas, la libertad de autodeterminación puede perderse en la medida en que el movimiento transhumanista puede confundirse con una utopía o una dictadura tecnológica. Es por esto por lo que, según More, un gran número de adeptos al Transhumanismo se identifican con las políticas del liberalismo, apoyando la elección personal a la hora de perfeccionarse antes de confiar en una super inteligencia exterior que decida por ellos (Ibíd, p. 13). Se sigue, entonces el sexto punto de su manifiesto

“Las decisiones políticas deben estar guiadas por una perspectiva moral, responsable y aglutinadora, que tome en serio tanto las ventajas como los riesgos, respetando la autonomía y los derechos individuales, mostrando solidaridad y preocupándose por los intereses y la dignidad de todas las personas en todo el mundo. También debemos permanecer atentos a nuestras responsabilidades morales

para con las generaciones venideras” (Manifiesto Transhumanista 2017; Ferry, 2017, p. 38-39).

La cuestión se complica a la hora de determinar de una manera racional cuáles son los mejores o más efectivos métodos para llevar a cabo los cambios radicales en la condición humana. No hay consenso entre las múltiples opciones de perfeccionamiento. Tampoco desde una perspectiva filosófica hay una recomendación específica sobre el uso de un método o tecnología en particular para llevar a cabo el perfeccionamiento. Coherentemente con este fundamento en la autonomía, existen múltiples formas y posibilidades en que un transhumano puede perfeccionarse a sí mismo. La tecnología de la información y los datos, el avance en las ciencias computacionales, la ingeniería, las ciencias cognitivas o las neurociencias, como también la investigación sobre interfaces de redes neurales que puedan comunicarse con computadoras, la ciencia de los materiales, la explosión de las inteligencias artificiales y la nanotecnología, son solamente algunas de las opciones para esto. (More, 2013, 4-5). El movimiento Transhumanista, necesariamente, representa un campo fértil para este ámbito de investigaciones interdisciplinarias científicas. Ahora bien, ¿a qué apunta debe apuntar el perfeccionamiento humano?

c) Perfeccionamiento

Hasta este punto de la tesis podríamos admitir sin problemas que un elemento decisivo de las perspectivas expuestas hasta aquí es el perfeccionamiento -o “mejoramiento”, o incluso “aumento”, dependiendo de cómo se traduzca la palabra *enhancement*, frecuentemente utilizada por los diferentes exponentes de esta línea de pensamiento- de la entidad que somos. Para Ferry (2017, p. 25) se puede hablar de dos tipos de transhumanismo, y ambos dependen del alcance de su comprensión del perfeccionamiento. El primer caso que Ferry identifica, tal y como ya habíamos visto en el capítulo anterior, apunta al humanismo renacentista bajo las figuras de Pico della Mirandola y el marqués de Condorcet. En ambos está en juego una concepción de nuestra naturaleza como perfectible e infinita, para el primero de un modo espiritual, para el segundo como una posibilidad ciertamente lejana. El segundo caso, es el que irrumpe de mano de la tecnofabricación de nosotros mismos. El perfeccionamiento de lo que somos hasta devenir en una nueva

especie, caracterizada por la superioridad de sus capacidades respecto a las de la especie actual. No obstante, para que estas propuestas funcionen son necesarios algunos presupuestos. Ilustrémoslos a continuación.

Creo que es preciso considerar como elemento mínimo y necesario para la comprensión del transhumanismo su postulado sobre la “naturaleza” del humano. Bostrom postula la “naturaleza” humana como “a work-in-progress” (2005c, p. 4), esto quiere decir que la entidad que somos actualmente no tiene necesidad de ser considerada como el punto más alto de la evolución y mucho menos el último peldaño del proceso evolutivo en que nos concebimos. Hay que darle atención a la descripción del humano como *work*, ya que ahí está el punto determinante en que se hace posible cambiar la respuesta de la pregunta sobre qué es lo que somos. Si no fuéramos un trabajo, o dicho con palabras más precisas, una fabricación, entonces no tendría sentido hablar de un perfeccionamiento por medio de la ciencia y la tecnología.

Uno bien puede preguntar qué es lo que se pretende mejorar, o si el todo -la naturaleza humana- o las partes -elementos descriptivos de la naturaleza humana-, pero no parece ser posible enfocarse en algo así como el todo si lo entendemos como la naturaleza humana, ya que eso sería admitir que hay, en efecto, algo así como “una” naturaleza humana. A pesar de las raíces evidentemente humanistas de este movimiento, también, y aunque a Bostrom no le parezca, también se puede considerar al pensamiento de Nietzsche y sus herederos postmodernos como otra raíz del movimiento transhumanista (Sorgner, 2016, p. 95-100). Con el perspectivismo de Nietzsche y la propuesta de que, en general, los conceptos de la metafísica no son más que metáforas útiles para explicar el ámbito en que nos desenvolvemos, las categorías humanistas pierden plausibilidad explicativa, lo que en nuestro caso implica afirmar que sería extraño pretender cambiar la “naturaleza humana”, siendo ella relegada a nada más que un conjunto de capacidades que describen a una cierta especie. En este punto, es evidente que, dada una cierta concepción epistemológica, la antropología propuesta está intrínsecamente relacionada con ella.

Teniendo en mente esta posibilidad de análisis se hace más claro, entonces, el hecho de que quienes abogan por la autofabricación apunten a el aumento de las capacidades en función de lograr alcanzar una existencia bajo el modo de una nueva especie. Además,

teniendo en cuenta que el enfoque interdisciplinario que abrazan los expositores del transhumanismo es naturalista y materialista -como hemos señalado en el primer capítulo-, es comprensible que su enfoque vaya hacia los datos científicamente medibles para intentar llevar a cabo el perfeccionamiento. Es por esto que para ellos es razonable y plausible apuntar a nuestros límites biológicos. Con el humano entendido como un fenómeno que ha evolucionado, y que se puede comparar con otros animales similares -como los chimpancés- teniendo en cuenta su descripción desde el punto de vista de capacidades que han sido más o menos desarrolladas a lo largo del tiempo, tiene sentido apuntar a la modificación de aquellas capacidades.

La primera de las capacidades que se concibe como válido perfeccionar es la de vida útil. Hay que ser justos con esto, ya que no todos los transhumanistas entienden perfeccionar la vida útil del humano como alcanzar la inmortalidad. Esta posibilidad está sometida a varias discusiones gracias a su propio fundamento interdisciplinario. No es lo mismo extender la sin vida considerada en general, que extender la vida útil o perfeccionar la capacidad de regeneración. Si bien Mike Treder (2004) presenta como un deber necesario llevar a cabo un desarrollo tecnológico que nos permita emanciparnos de la muerte, sus propuestas no son más que afirmaciones hipotéticas que me dan el favor de denominar al transhumanismo un relato de “ciencia ficción”. Sus dos propuestas (Treder, 2004, p. 191-194) para emanciparnos de la muerte son subir nuestra mente a una nube digital para que pueda ser descargada en un androide, o bien, subir todas nuestras personalidades a un mundo virtual simulado al estilo de la serie de HBO *Westworld*. En la sección sobre la *Mind uploading* e hipótesis de la simulación diré unas palabras sobre lo inocente y ficticias que son estas propuestas. Si somos justos, Treder no es el único que defiende esta posibilidad.

No obstante, también encontramos propuestas mucho más razonables para comprender la posibilidad de la expansión de la vida útil humana. El profesor de biología evolutiva Michael R. Rose (2004) propone que el envejecimiento debe ser entendido como lo que ocurre cuando los niveles de sobrevivencia o reproducción caen inexorablemente (2004, p. 18), si el envejecimiento es comprendido de esa manera, como el decaimiento persistente de aquellas variables biológicas, entonces la inmortalidad puede ser comprendida como una

propiedad que se da en un organismo que no muestra aquel decaimiento. El molusco ming es un caso de que esto es probable y de aquí se puede saltar a la afirmación de que el envejecimiento -entendido como es presentado aquí- no tiene necesidad de ser universal (ibíd, p. 21). Los experimentos de Rose, controlando el ambiente en que viven insectos enjaulados, ha demostrado que es posible controlar las de mortalidad de estas entidades, es decir, que se pueden mantener saludables sin mostrar ese decaimiento en sus variables vitales (ibíd, p. 229). La cuestión que queda abierta es, ¿sería posible lograr esto con la especie humana? Creo que la posición de Rose es consecuente con sus presupuestos y responde a los alcances de su naturalismo, la experimentación con seres vivos hace que una teoría tenga más que una propuesta hipotética como la de Treder.

De todas maneras, a esta posibilidad de controlar el envejecimiento se le oponen varias preguntas en su postulación. Una de ellas es, ¿qué cantidad de tiempo implica la inmortalidad? No me refiero con esto a la posibilidad de controlar las variables de decaimiento biológico, sino que a que una vez alcanzado ese control y el envejecimiento ya no sea más un problema, ¿en qué cantidad de tiempo pensamos cuando hablamos de inmortalidad? Para Ben Best (2004, p. 233), antiguo director de Cryonics Institute, y miembro de Life Extension Foundation, pensar la eternidad es algo que está más allá de nuestras posibilidades actuales y prefiere extender paso a paso nuestra vida antes que lanzarse directamente en la búsqueda de la infinitud. No me enfocaré en estos postulados, por estar más allá de mi conocimiento científico, y porque uno de los objetos principales de esta tesis es iluminar qué está detrás de los presupuestos transhumanistas más filosóficamente interesantes, y también peligrosas, si recordamos que la irrupción de este movimiento implica una respuesta a la forma en que nos concebimos a nosotros mismos.

Entre otras capacidades que le interesa perfeccionar a los transhumanistas encontramos la intelectual. Es problemático afirmar con precisión a qué se refieren con capacidad intelectual. Bostrom intenta describir esto como en referencia al cerebro humano que tiene la capacidad de descubrir verdades filosóficas y científicas. En este sentido, él afirma que muchos de nuestros errores a la hora de hacer investigaciones filosóficas se pueden deber a que aún no somos lo suficientemente inteligentes para llevar a cabo tales indagaciones (2005c, p. 6), y su ejemplo para ilustrar esto es comparar a la capacidad cognitiva humana

actual con un prisionero de la caverna de Platón que solamente teoriza sobre sombras de las cosas reales. El ejemplo, a mi entender, no es totalmente correcto. Si bien la idea de Platón es apuntar a nuestra condición finita ontológica corpórea como una limitación para la investigación de la razón, que pretende conocer sin los problemas que atrae la sensibilidad, no es totalmente válido admitir que los errores en la investigación filosófica dependan de lo perfeccionado que se encuentre un cerebro. Con más precisión, no es justo admitir que solamente en el grado de evolución de un cerebro se encuentre la capacidad de resolver o hacerse problemas filosóficos. Tal consideración nos lleva al problema de nuestra concepción del cerebro y la mente, pues, ¿qué es lo que se perfecciona cuando se mejora la capacidad intelectual?

En el primer capítulo, cuando nos referíamos a qué quería decir ser un ser que vive - desde la descripción del alma para Aristóteles- habíamos introducido la idea de que fenómenos como el pensamiento o tener pensamientos -estados mentales- se pudieran comprender reduciéndolos a fenómenos físicos. Esto es lo que habíamos llamado como funcionalismo. Max More (2013, p. 7) es lo suficientemente sincero como para admitir que los transhumanistas están abiertos a llevar a cabo una investigación que permita perfeccionar las capacidades cognitivas presuponiendo el funcionalismo como una forma válida de explicar nuestros procesos mentales. Sin embargo, ¿qué tan válido es creer que conceptos como el pensar, el creer o el desear puedan ser reducidos solamente a una descripción física? En la última sección de este capítulo haré un comentario más preciso sobre esta posibilidad.

A pesar de lo problemático que pueda ser esta posibilidad, ella implica una radicalidad a la hora de pensarnos a nosotros mismos. Perfeccionar nuestra capacidad cognitiva es un estrato más alto en la escala de modificaciones. Si bien podemos mejorar nuestro sistema inmune por medio de vacunas, en el caso de querer aumentar nuestra capacidad de regeneración, como veíamos en el caso anterior, hacer una lectura de nuestra capacidad cognitiva por medio de una reducción a lo puramente material es algo mucho más radical. Esto se manifiesta explícitamente cuando los transhumanistas pretenden replicar el cerebro humano por medio de un software montado en un hardware de silicio, o en palabras más simples, una computadora (Bostrom, 2005c, p. 7). Es una realidad innegable que una

computadora puede resolver efectivamente mejor y más rápido que nosotros los problemas matemáticos que impliquen, como su propio nombre lo dice, computar funciones numéricas, mas, no se puede afirmar que aquella sea la única función que cumple nuestro cerebro, ni tampoco que nuestra racionalidad se acabe ahí donde está nuestra capacidad de resolver funciones matemáticas. No quiero presentar criticas ni reparos a este planteamiento, más adelante encontrará una sección que intenta mostrar lo complicado que hacer propuestas como las que estamos describiendo. Por ahora, veamos hasta dónde se puede extender esta hipótesis.

Mejorar nuestra capacidad de computar funciones numéricas no es la única ventaja que trae consigo la comprensión de la mente desde una perspectiva como esta. Podríamos preguntarnos, ¿cuánto de nosotros podría también ser entendido bajo este paradigma? Para los pensadores transhumanistas, no solamente nuestras capacidades cognitivas pueden ser identificadas con el cerebro, sino que incluso se puede llegar a afirmar que identifican nuestra identidad con el cerebro. Max More (2013, p. 7) explica que esto se debe a que el alto nivel tanto en la filosofía como en los avances de la neurociencia hacen posible dejar de concebir a la mente como algo racional, indivisible, inmaterial al estilo platónico o cartesiano. Pero, esto tampoco es razón suficiente para identificar lo que esos filósofos entendían por razón (o alma) con un órgano. De hecho, el mismo More explica que bajo una mirada científica es complejo limitar el yo a la identificación de un solo cuerpo. Esto se da, porque él ofrece una concepción de la identidad personal que se puede entender como la de la narración de distintos hechos a lo largo del tiempo. Si mi identidad es lo que soy durante el periodo de tiempo en el que vivo, también uno puede preguntarse qué es lo que sostiene a esa identidad, ¿los recuerdos y los estados mentales?, y estos, ¿se pueden describir materialmente?, y en caso de que eso sea posible, ¿se pueden modificar también materialmente? Las alternativas son demasiadas, pero en el fondo, como veíamos en el capítulo de la descripción estoica del alma y la identidad, lo que aquí está en juego es un presupuesto ontológico sobre nosotros mismos.

Aceptemos, por ahora, que efectivamente cuando replicamos nuestro cerebro también estamos replicando nuestra identidad personal. Esto sería un gran avance en la lucha contra la muerte y el envejecimiento. Extraer nuestros recuerdos y sea lo que sea que nos haga ser

nosotros de nuestro cerebro permitiría crear “avatares digitales” de nosotros mismos, es decir, una versión de nosotros traducida y codificada a dígitos binarios -bits- que puede interactuar con otros sistemas y redes de comunicación que codifiquen su información en este lenguaje. Dicho en pocas palabras, la posibilidad de almacenar nuestra personalidad en una nube de datos aquí se puede concebir sin problemas. Entre las múltiples posibilidades que esta hipótesis ofrece se pueden listar hacer copias de nosotros mismos (pues seríamos datos), descargarnos en aparatos que puedan procesar nuestra información -como robots para así devenir a andróides-, o emularnos a nosotros mismos en mundos digitales. Con estas propuestas el perfeccionamiento humano alcanza hipotéticamente a la narrativa de la ciencia ficción.

El humanismo también promueve, en un sentido bastante restringido y efectivo, el perfeccionamiento de las capacidades cognitivas, instancia que los transhumanistas identifican en el ámbito de la educación (Bostrom, 2013, p. 35-36). El enfoque humanista apunta, en general, a mejorar las habilidades de razonamiento, aprender a estudiar, el pensamiento crítico y la capacidad de resolver problemas. Muchos de los intereses humanos son dejados de lado, según la lectura de Bostrom, por favorecer las capacidades anteriormente nombradas. La apreciación estética, la narración, el humor, el erotismo o la espiritualidad no serían fenómenos que se pretendan desarrollar por la educación humanista, por dar algunos ejemplos. Mas, en prácticas como beber una taza de café para seguir despiertos o estar más alertas también se ven mecanismos que intentan mejorar nuestro rendimiento físico o cognitivo. En este sentido de mejoramiento también encontramos los nootrópicos, drogas estimuladoras de memoria o potenciadores cognitivos, que se utilizan normalmente para satisfacer la necesidad o el deseo, propio o impuesto, de mejorar ciertas capacidades. La película *Limitless* (2011), protagonizada por Bradley Cooper, puede ser considerada una ilustración que adapta -al modo de una entretenida ficción- las posibilidades detrás de los nootrópicos. Pero, a pesar de esto pueda ser considerado perfeccionamiento en un sentido bastante limitado, para el transhumanista es poco plausible que intentar mejorar las capacidades humanas actuales pueda llevarnos a una existencia posthumana.

La necesidad de ir más allá de las capacidades humanas se refleja, con precisión, en la propuesta de subirnos a una nube para luego descargarnos en un robot, ya que nuestro débil cuerpo podría ser reemplazado por algún material mucho más apto para enfrentarse al peligroso medioambiente en que habitamos, y nuestro cerebro podría ser reemplazado por circuitos integrados de silicio capaces de procesar información a una velocidad indudablemente no humana. Si esto último lo expandimos al deseo transhumano de también mejorar nuestra capacidad sensorial, entonces ya estamos frente al comienzo de una descripción que se aleja de lo humano. En este sentido, Bostrom destaca la importancia de aumentar y modificar nuestras facultades sensoriales hasta su punto más alto. El sonar de los animales, la orientación magnética, sensores para la electricidad y vibraciones son algunos de las adiciones sensoriales que se nombran para ilustrar este punto. Evidentemente esto también implicaría modificar o mejorar nuestro cerebro para que este pudiera codificar aquella información (2005c, p. 7).

Las capacidades más problemáticas de analizar y, por consecuente, de comprender cómo se podrían perfeccionar, son las que tienen relación con nuestro aspecto emocional. El ejemplo que se utiliza para ilustrar este punto (Bostrom, 2013, p. 36-38) es el caso de alguien con una profunda depresión debida “simplemente” a un desequilibrio neuroquímico, caso con el que la mayoría estaríamos de acuerdo en que podemos ayudarlo a salir de ese estado reparando ese desequilibrio. Es evidente que la decisión que se tome en casos similares a estos depende de las creencias que están detrás de cómo concebimos nuestra constitución emocional. Si todo es calculable científicamente, necesariamente las emociones también pueden ser un objeto de estudio para el transhumanista.

La cuestión que no deja de presentarse es cuánto de nuestra constitución emocional debemos modificar para alcanzar una existencia poshumana, pero también, qué límites debemos tener para no perjudicarnos a nosotros mismos en este intento. Desde la perspectiva humana superar fobias y traumas podría resultar esencialmente útil, como también controlar los sentimientos de ira que pueden perjudicar el autocontrol en situaciones de riesgo. Sin embargo, la pregunta que debe hacerse es qué precio hay que pagar por alcanzar aquellas mejoras emocionales. Un aterrador, pero fantástico ejemplo de este caso es el “climatizador de Ánimo Penfield” que aparece inmediatamente al comienzo

de la novela de Phillip K. Dick a la que ya hemos hecho tantas referencias. Este climatizador, cuyo nombre está inspirado en el neurólogo Wilder Penfield, cumple la función de inducir emociones en los usuarios. Apenas se introducen los personajes de la novela, vemos como un personaje que no quiere estar despierta tiene configurado su climatizador en una frecuencia para sentir ese ánimo, y más adelante, para comenzar una pelea piensa en configurar su climatizador para sentir ira. La primera adaptación de esta novela a la pantalla grande explica muy bien por qué un humano necesitaría uno de estos climatizadores, pues en este mundo postapocalíptico la existencia de cada individuo está inserta en un contexto social abrumadoramente nihilista.

Quiero dejar hasta aquí la descripción de las propuestas de perfeccionamiento más comunes entre los portavoces del transhumanismo. Si bien lo descrito responde solamente a algunas propuestas mínimas que se deben tener en cuenta a la hora de describir al humano modificarse para alcanzar una existencia poshumana -es decir, a la descripción del transhumano-, aún no he dado el espacio para una respuesta medianamente propia sobre qué es el transhumanismo.

3. Entonces, ¿qué es el transhumanismo?

-Bethany: Dije que no me siento cómoda con mi cuerpo. Así que quiero deshacerme de él, de esta cosa. Los brazos, las piernas. Cada pedacito. **No quiero ser carne. Lo siento, pero huiré de esta cosa y me volveré digital.**

-Stephen: ¿A qué te refieres?

-Bethany: Dicen que un día, pronto, habrá clínicas en Suiza adonde podrás ir y firmar un documento para que descarguen tu cerebro. En la nube.

-Stephen: ¿Y tu cuerpo?

-Bethany: Es reciclado. En la tierra.

-Celeste: ¿Quieres suicidarte?

-Bethany: Quiero vivir para siempre. Como información. Eso son los transhumanos, mamá. No masculino o femenino. **Mejor. Adonde voy no hay vida ni muerte, solo datos. ¡Yo seré datos!**

(Years and Years, 2019, 1º capítulo, 26:06, énfasis mío).

En el desarrollo de esta tesis me encontré con una miniserie de HBO, *Years and Years* (2019), cuya trama mostraba la vida de una familia inglesa en un futuro posible basado en los acontecimientos mundiales datados hasta el año 2018. Se proyectaba unos 5 años en el futuro del 2019, y en cada capítulo veíamos como diferentes eventos -aterradoramente

probables- afectaban a esta familia. El resurgimiento del nacionalismo, la crisis económica que hoy nos afecta, el cambio climático, una posible guerra entre China y E.E.U.U., la crisis de los inmigrantes en el mundo, entre otros. Aunque un tópico que atraviesa, también a la narrativa de la serie, es la popularización del pensamiento transhumanista desde una perspectiva que recurre a las mejores ideas de los futurólogos para mostrarnos el mundo más próximo. Lo que se plantea no es tan diferente a lo que hemos planteado hasta aquí. Pero ¿qué hemos planteado hasta aquí? Siendo sinceros, aún no hemos ofrecido una respuesta propia a la pregunta sobre que es el transhumanismo.

Voy a admitir, junto a Max More (More, 2013, p. 12), que dada la exposición hecha hasta aquí es probablemente imposible determinar con precisión una lista de condiciones suficientes y necesarias para definir al movimiento transhumanista y que, al mismo tiempo, sus adeptos queden conformes. No es el único que piensa de esta manera, ya que incluso Bostrom admite que el transhumanismo es un movimiento definido vagamente (Bostrom, 2005c, p. 3). La razón de esto, a mi parecer, recae en que subyacen múltiples presupuestos en su comprensión interdisciplinaria que apunta al perfeccionamiento de la condición humana por medio de la tecnología.

De manera general, se puede afirmar que el transhumanismo, en primer lugar, es un modo de pensar al humano y su condición finita teniendo en cuenta los avances que ha desarrollado la investigación científica. Se asume como un hecho -y no lo estoy negando- que el humano, entendido como una especie, no es el pináculo ni el centro de la evolución (Bostrom, 2005c, p. 3; Sorgner, 2016, p. 80), lo que implica una concepción descriptiva de nuestra especie como sometida progresivamente al cambio, lo que quiere decir que la categoría de naturaleza humanista ya no funciona aquí y lo que ahora vale es comprender a nuestra especie como el “work-in-progress” de Bostrom, o el producto del azar y el choque de fuerzas desde una ontología dinámica como la de Nietzsche (Sorgner, 2016, p. 113-116). Lo interesante de hacer una lectura como esta, es que el transhumanismo, entonces, también es una forma de responder a la pregunta por qué es el humano. Siguiendo las indicaciones de Heidegger, por un lado, esto también sería, en efecto, una forma de humanismo; por otro lado, desde la perspectiva de Sorgner, dado que no hay un solo humanismo, sino que cada autor impone su propia concepción de humanismo (Sorgner, 2018, p. 52-53). En este

fenómeno nos encontramos con un humanismo evolutivo (der evolutionäre Humanismus), que representa una imagen naturalista del humano, es decir, el humano y sus características son descritos desde la perspectiva de la evolución. Somos monos más desarrollados y con cerebros más grandes que los chimpancés. Con esto en mente, el propio Bostrom es sincero al afirmar que este pensamiento es una extensión del transhumanismo (Bostrom, 2014, p. 1).

Como ya hemos visto, del humanismo se desprende el interés de mejorar la condición del humano promoviendo la tolerancia, la libertad, el pensamiento crítico y, en general, un comportamiento racional. El punto determinante que los diferencia recae en que para el transhumano no basta con intentar mejorarnos por medio de la educación, es necesario enfatizar en el potencial de lo que podemos llegar a ser. De esta manera, nuestra racionalidad debe enfocarse en promover nuestra propia evolución por medio del desarrollo tecnológico. Si nuestra condición humana finita -en todo sentido- puede ser modificada por medio de la tecnología, entonces se admite como válida el intento de movernos más allá de la especie que ha sido denominada como “humana”.

Dado que hay nuevos métodos para concebir lo que podemos ser, y estos apuntan a la superación de una especie, el transhumanismo tiene un fuerte compromiso -como vimos en la sección anterior- con buscar el desarrollo perpetuo de los aspectos de nuestra existencia que podamos considerar como limitadas, entre las que se encuentran la salud, la inteligencia, las barreras políticas, culturales, biológicas y psicológicas (More, 2013, p. 5). Esto implica, a mi ver, dos proyecciones para el movimiento transhumanista y ambas dependen del mismo principio, el “principio de autotransformación”, que, en pocas palabras, designa a la autonomía de afirmar el autoperfeccionamiento, sometiéndose a experimentos responsablemente para desarrollarse sanamente como un transhumano. En primer lugar, este principio se proyecta al individuo que desee una existencia posthumana, pero, en segundo lugar, también a la sociedad con la que compartan los transhumanos. Ambas instancias se implican y son necesarias de tener en cuenta para no caer en una relación de dominación, ya que, al final, estamos hablando de sujetos que quieren existir diferenciándose de una especie que ya habita en una sociedad con ciertas reglas. Bajo la primera proyección, la del individuo, el progreso ocurre cuando más personas pueden

autoperfeccionarse, no para alcanzar un estado final, sino en función de un proceso continuo (More, 2013, p. 4-5). De esto se seguirá una “libertad morfológica”, a saber, afirmar en uno mismo la capacidad de exceder los aspectos menos deseables de la condición humana. En el caso de la segunda proyección, la perspectiva de la vida en sociedad debe poder aceptar las diferencias individuales, tanto de los individuos que eligen perfeccionarse como la de los individuos que no. Con eso en mente es que Max More (2013, p. 5-6) advierte del peligro de hacer un énfasis solamente en el transhumano antes que en el transhumanismo. El transhumano no es una especie con superioridad ni moral ni ontológica, respeta el principio de una sociedad abierta y se opone a control autoritario y las jerarquías innecesarias producto de una comprensión arbitraria sobre el lugar del transhumano en el mundo. El principio de autoperfeccionamiento apunta a una existencia posthumana y no a la dominación transhumana.

Hay que reconocer el componente problemático que estas ideas conllevan tanto para los humanos -que podrían dejar de existir- como para los transhumanos, apresurados en aceptar esta carrera tecnológica por el autoperfeccionamiento. Bostrom, por su parte, es consciente de lo anterior cuando insinúa la posibilidad de que existan limitaciones imposibles de trascender (Bostrom, 2005c, p. 8). Una de esas limitaciones depende de sus fundamentos ontológicos. Si el modo de ser poshumano es radicalmente diferente al de la especie humana, ¿se podría, si quiera, concebir hacia a dónde debe apuntar la autotransformación? Al comienzo de la tesis habíamos destacado esta idea en relación a la muerte -y el murciélago de Nagel- ¿cómo podríamos saber qué significa ser una entidad que no muere, siendo nosotros una entidad que muere?, y de la misma manera, ¿cómo podríamos saber qué significa una existencia posthumana, si, en el mejor de los casos, podemos saber lo que es una existencia transhumana?

Llevando adelante el caso de que este modo de existencia sea posible, lo que también podría caer en cuestión es la conservación de nuestra identidad personal. Asumiendo que una modificación de todas las características que hemos consideradas como necesarias, para superar la condición de finitud humana, se lleve a cabo sin problemas, ¿cuánto de nosotros mismos habríamos modificado? Bostrom (ibíd.) se muestra consciente de las consecuencias que tales modificaciones podrían tener, por ejemplo, para la identidad personal de nosotros

mismos, pero en la medida en que ciertos aspectos de nosotros mismos sobrevivan y prosperen, es suficiente, todo dependerá de que tan estricto sea nuestro criterio de identidad personal.

Con todo, sus problemas de determinación y precisión, como también con las consecuencias posibles por sus presupuestos dados, creo que podemos dar una breve síntesis de qué sería el transhumanismo. No se podría afirmar, dada la alta cantidad de autores y disciplinas que están en juego, que a este movimiento le corresponda una sola filosofía, y mucho menos, que ella tenga un rendimiento sistemático.

Sin embargo, tal y como lo indica el nombre de la sección, quiero indicar un par de notas mínimas con las que podríamos identificar, de modo general, a este pensamiento. De entre las varias preguntas que se hace la filosofía se encuentra la cuestión de qué es lo que es, o cuáles son los presupuestos desde los que se concibe lo que es -desde un planteamiento más cercano a esta tesis- y los transhumanistas, o por lo menos tal y como lo reflejan las ideas de los pensadores que hemos visto hasta ahora, estarían de acuerdo en que su comprensión del mundo es, por lo menos, materialista, naturalista y racionalista (Sorgner, 2016, p. 71). El mismo Sorgner explica que la validez de esta caracterización se debe a que la teoría de la evolución es un elemento central en su comprensión de lo que es. Son estos tres predicados los que permiten estructurar todo su pensamiento, ya que de ellos se sigue de manera válida el principio de autoperfeccionamiento. No hay autoperfeccionamiento si no hay una entidad sometida al devenir, sin naturaleza fija y cuya epistemología sea capaz de evolucionar por la técnica que él mismo genera al enfrentarse al mundo -esto último en el sentido que le daba Sloterdijk, según nuestro capítulo anterior-, como tampoco hay transhumano sin la raíz humanista que permita la propia auto modificación. La raíz racionalista-humanista, e incluso moderna, será el tronco desde donde se sostendrán las ramificaciones y posibles modificaciones que solamente se sostienen por la consideración ética de la autonomía del sujeto racional que puede darse a sí mismo normas. Sea el mejoramiento genético (previo al nacimiento, por ejemplo, o por alguna modificación del ADN), el morfológico (por medio de la cirugía estética), farmacológico (medicamentos psicoestimulantes) o Ciborg (por medio de la modificación y reemplazamiento del cerebro), ninguna de estas ramificaciones serían posibles si no se tiene en cuenta la propia auto-normatividad, como dije antes, pero

tampoco si no es que el materialismo es afirmado como un criterio descriptivo de las cosas que son.

Además, este movimiento afirma su principio de autoperfeccionamiento en función de una meta, la existencia posthumana. Es de significativa importancia que, bajo esta perspectiva naturalista que defiende acérrimamente la evolución, no es posible llegar a esa existencia sin el desarrollo tecnológico, y por ello es que el movimiento transhumano no solamente se caracteriza por confiar en el desarrollo de nuevas tecnologías, sino que debe apoyar y complementar el desarrollo de las tecnologías existentes (Sorgner, 2016, p. 75). Esto manifiesta que la relación con los hábitos humanos no se rompe de golpe, y que la experimentación humanista que busca hacer más sencilla la vida, ahora está acompañada por las nuevas posibilidades que nacen de considerarnos a nosotros como objetos de modificación.

No hay que dejar de lado a la triada descriptiva de hace unos párrafos, pues ella también describe bien las interesantes propuestas que se despliegan del transhumanismo de silicio. La antropología de este movimiento también se ve determinada por sus presupuestos. Admitamos, dado el caso, que es posible hacer un escaneo de nuestro cerebro que pueda hacer una copia de este a modo de un software que pueda funcionar en diferentes hardware. Bostrom es consciente de que en este movimiento podríamos perder algo de nosotros, en este caso todo nuestro aspecto orgánico material y quizás algo de nuestra identidad - dependiendo de nuestro criterio de identidad-, mas, uno no debería preguntarse si esta idea no es auto contradictoria en algún sentido? (Sorgner, 2016, p. 76-77). En el fondo, lo que se afirma, es algo extremadamente humanista, y es que lo que somos no es algo necesariamente ligado a nuestro cuerpo. Si antes se había dicho que lo que somos es nuestra alma en un sentido no orgánico (diferente al de Aristóteles y los estoicos, algo más cercano a las ideas de Platón), ¿en qué sentido esto es distinto a decir que podemos hacer una copia de lo que somos extrayendo información de nuestro cerebro y luego instalándola en otras máquinas? Hay una posibilidad para que esto funcione y es admitiendo que tanto el cerebro como la mente son lo mismo, y de ahí ofreciendo los fundamentos para una filosofía de la mente funcionalista. Como ya mostré en la sección de Aristóteles, no estoy de acuerdo con

ese planteamiento, ya que es reduccionista en su descripción de lo que somos, pues no somos solamente una entidad compuesta de mente.

Creo que, y en función de darle sentido a la cita con la que he comenzado esta sección, podríamos decir, sin ningún problema, que el transhumanismo es una forma de pensamiento interdisciplinario que da una respuesta a la pregunta por el qué somos y lo que somos -para los transhumanos- es la posibilidad de ser mejores, de existir más allá de las limitaciones del humano conocido al día de hoy. La confianza en técnica científica se presenta de la mano de este movimiento como una posibilidad nunca antes vista para dar respuesta a la pregunta en torno a la que gira el humanismo. Si hasta el humanismo moderno la educación y la política representan los modos de fabricación del humano, ahora se hace real la tecnofabricación del humano que presagiaba Sloterdijk. Si tuviera que decirlo con los conceptos que he abrazado en esta tesis, afirmarí que el transhumanismo es el fenómeno cultural actual que con más evidencia muestra que los presupuestos filosóficos que conciben lo que es, tienen una implicancia necesaria en la concepción de nosotros mismos. Esto quiere decir que hay un enlace irresoluble entre la imagen que concebimos de nosotros mismos y las ideas que subyacen a nuestras afirmaciones, las tengamos o no conscientes. Presupuesta una ontología o una epistemología, necesariamente va a haber una antropología implicada.

Entonces, el transhumanismo, además de un movimiento cultural, filosófico, interdisciplinario que busca la existencia poshumana, es, una respuesta aún demasiado humana a lo que somos nosotros mismos. Sin embargo, creo que quedan dos preguntas pendientes en esta exposición: ¿por qué deberíamos (moralmente hablando) afirmar un pensamiento como este? Y ¿podría ser el transhumanismo la idea más peligrosa del mundo? (Fukuyama, 2004). Esbozaré una respuesta a la primera pregunta a continuación y a la segunda en la conclusión de este capítulo.

4. Devenir posthumano

(a) Miedo

En este punto de la exposición creo ha quedado claro la meta del transhumano, dado su principio de autoperfeccionamiento, es devenir como posthumano. Una existencia posthumana implicaría tener capacidades que superen el nivel límite de la finita condición humana (Bostrom, 2013, p. 28-29). Es bueno no dejar de advertir que aquí “posthumano” no refiere a un sentido postumo del humano (Bostrom, 2014, 3), no implica la extinción de la humanidad, sino que solamente la posibilidad de concebir a una entidad que haya superado las capacidades estándar de los humanos.

Existen muchos modos en que esto se podría lograr. Pequeñas modificaciones biológicas pero acumulativas, que serían una alternativa más cercana al actual desarrollo tecnológico de nuestros tiempos, ingeniería genética, psicofarmacología, terapias antienvjecimiento. Para algunos autores no son necesarias estas alternativas recién nombradas para alcanzar una existencia posthumana, bastaría con cambiar nuestra autocomprensión para poder convertirnos en un posthumano. Mas, para Bostrom esta última idea es errónea, en la medida en que la posthumanidad debe implicar una transformación tan profunda que un simple cambio de perspectiva no sería condición suficiente para alcanzar a esta nueva especie. Las modificaciones radicales sobre nuestro cuerpo y cerebro son condiciones mínimas y necesarias para Bostrom (Ibíd.).

Quiero preguntar ahora por qué deberíamos -desde una perspectiva moral- afirmar un pensamiento como este y efectivamente lanzarnos a la odisea de la existencia posthumana. En cierto sentido, esta pregunta también implica la pregunta de Fukuyama (2004) sobre si estas ideas podrían ser las más peligrosas del mundo, pero también implica lo siguiente: “Transhumanism's advocates think they understand what constitutes a good human being, and they are happy to leave behind the limited, mortal, natural beings they see around them in favor of something better. **But do they really comprehend ultimate human goods?**” (Fukuyama 2004, énfasis mío). La pregunta que se resalta aquí es más que válida, ya que ¿en qué sentido se puede decir que podría ser algo bueno, o valioso para el humano devenir en una existencia de la cual no tiene experiencia posible? En la exposición que he hecho, los portavoces del transhumanismo simplemente toman como una meta el devenir

posthumano, así que se hace necesario aclarar esta necesidad en un plano que considere la valoración. En una línea podemos decir que no es evidente por sí mismo que tengamos que aceptar esta invitación a la nueva existencia.

De hecho, los miedos que podría haber detrás de las advertencias de Fukuyama son considerados por Bostrom (2005a, p. 204-205) como ideas que son necesarias aclarar para tener una correcta determinación del transhumanismo. Un miedo que se debe considerar y explicar para remediarlo, es que al no concebir una naturaleza humana como fija y estable, al mismo tiempo, afirmando el cambio como necesario, podríamos temerle a que en algún momento las modificaciones a las que fuéramos sometidos fueran más degradantes que beneficiosas para nuestra existencia. Este miedo se puede ilustrar con la novela de Huxley, *Un mundo Feliz*, ya que ¿qué nos frenaría de devenir en una sociedad distópica como la expuesta en esa novela? La historia nos ha mostrado bien que existen gobiernos que no respetan las libertades de sus ciudadanos, y con la técnica de su lado, ¿qué impediría programas eugenésicos sobre la población venidera? Hay que ser justos con Bostrom y los portavoces del transhumanismo. No podemos extrapolar un miedo tan humano como el de la falta de nuestra libertad solamente porque existe la posibilidad de desarrollar tecnología tal. Si Bostrom o More ofrecieran una respuesta final al problema de la sociedad distópica, ¿no estarían ellos mismos imponiendo una ideología -algo contingente tomado como necesario- para enfrentar a otra ideología? La libre circulación de la información, el debate público y la educación interdisciplinaria son medios apropiados para enfrentarse a un miedo como este (Ibíd), pues no podemos censurar el desarrollo tecnológico que podría traer grandes beneficios médicos por el miedo al poder.

Otro miedo recae en la posibilidad de que haya una relación violenta entre los humanos no aumentados y los posthumanos, fenómeno que ya está ilustrado, en general, con la serie de comics de Marvel, *X-Men*, en donde una de las cuestiones que atraviesan la narrativa de las historias es cómo habitan entidades genéticamente diferentes a nosotros en una sociedad que no está adaptada a ellos. La discriminación de quien es diferente es un motivo que subyace a esos relatos, dejando de lado las aventuras de los superhéroes, lo que se refleja muy bien en la historia humana de la discriminación. Las minorías sexuales o étnicas han sido sometidas a la dominación de la sociedad imperante. Sin embargo, y como ya hemos

hecho constantemente, es necesario recordar la raíz humanista y moderna del transhumanismo. Existen leyes, e incluso, la declaración de los derechos humanos, en nuestro mundo occidental moderno, como mecanismos para evitar que grupos humanos sometan a sus pares a terribles prácticas. La inclusión es un caso de lo anterior en las sociedades modernas, ya que intentamos convivir de manera pacífica con muchas otras personas con capacidades físicas o mentales superiores o inferiores a las nuestras. No hay necesidad de creer que, porque incluimos en la vida social a una entidad racional mejorada, esto tendría que necesariamente provocar un genocidio o una nueva forma de esclavitud, cree Bostrom (ibíd, p. 206). Asumir esta última idea como posible requiere también creer que, necesariamente, las entidades mejoradas formaran -al más puro estilo ciberpunk- un pacto para exterminar a los demás. Para Bostrom es más concebible la discriminación de parte de los humanos hacia los modificados antes que al revés, dado los principios transhumanos que hemos venido esbozando.

Ahora bien, ya que estamos hablando de un problema con la entidad posthumana que podría resolverse dada la raíz humanista del transhumanismo, ¿qué se podría decir sobre el aspecto legal de modificarnos a nosotros mismos? Expondré algunas palabras sobre esta cuestión en lo que sigue. Luego, discutiré con Bostrom, desde una perspectiva exclusivamente transhumanista, las razones bajo las cuales se puede considerar valiosa la meta de alcanzar una existencia posthumana, y, finalmente, describiré dos modos muy interesantes que se admiten como posibles existencias posthumanas.

(b) Sobre el derecho a perfeccionarnos

Desde una perspectiva ética, podemos preguntarnos si tenemos el derecho fundamental de modificarnos bio-tecnológicamente a nosotros mismos. Si los derechos fundamentales deben ser entendidos como aquellos derechos que pertenecen a todo ser humano en razón de su dignidad -su posición especial en el mundo, como veíamos con Cicerón-, ¿podríamos concebir el autoperfeccionamiento como un derecho fundamental de todo humano? Con mayor precisión, la cuestión es, ¿se podría concebir la autonomía sobre el cuerpo, la libertad reproductiva (en términos de una nueva especie), la libre expresión de sus ideas y la libertad cognitiva para humanos que quieren dejar de ser humanos? La irrupción del desarrollo explosivo de la tecnología implica que volvamos a pensar nuestros derechos.

Expondré la formulación del filósofo y académico del IEET Patrick D. Hopkins (2013), ya que su perspectiva ética y legal expande aún más nuestro objetivo de hacer una imagen clara del movimiento transhumanista.

Volviendo a esta raíz moderna, Hugo Grocio describía los derechos como cualidades morales inherentes, invisibles e intangibles, pero válidos, aunque no hubiera nadie que estuviera ocupado de inspeccionar por su legislación (Hopkins, 2013, p. 346). Evidentemente, el estatus ontológico de estos derechos no puede ser material, no son cosas, y menos algo tangible, pero tampoco son solamente ficciones que evitan que nos asesinemos unos a otros. No quiero entrar en la discusión sobre el estatus ontológico de los derechos, más bien, quiero apuntar, como bien destaca Hopkins (ibíd), que es problemático determinar qué derecho tenemos. Un derecho fundamental difícilmente puede ser cambiado, no son concebidos como el producto de una ordenanza local o el acuerdo de alguna comunidad pequeña (ibíd), se supone que están por sobre lo que desea la sociedad e incluso pueden ser concebidos como una limitación de lo que la sociedad puede hacerles a individuos, a pesar de haber cometido actos criminales. En una sociedad como la nuestra ni al peor de los villanos se le condenaría a muerte.

¿Cuáles podrían ser estrategias para que el autoperfeccionamiento no fuera considerado como una actividad criminal e incluso como un derecho fundamental? Hopkins ofrece tres alternativas posibles, de la cual solamente una es válida. Presentaré brevemente las alternativas (ibíd., 347-348).

La primera alternativa tiene relación con la concepción de la naturaleza humana. Si existe una naturaleza humana, entonces los derechos son mecanismos que nos constriñen a respetar nuestra dignidad. La fuerza de este planteamiento subyace en el lugar especial que nos auto otorgamos en nuestras respuestas sobre qué somos nosotros mismos. Seres racionales que podemos dirigir nuestros fines y deseos de manera coherente con nuestra condición ontológica finita. La segunda alternativa apunta a los intereses. Aunque asumamos una naturaleza humana fija e inmutable, los intereses no tienen que razón de ser necesariamente fijos e inmutables. Los derechos fundamentales pueden proteger, entonces, lo que nos interesa. En este sentido, nuestros intereses pueden apuntar, entre muchas posibilidades, a nuestro propio bienestar. Si se apela al interés como estrategia para

concebir el autoperfeccionamiento como un derecho fundamental, esto tiene que poder demostrar que esta instancia es, efectivamente, un interés básico que apunte a nuestro beneficio. La última alternativa es la de la autonomía. Esta estrategia apunta a que somos seres racionales y libres de elegir mientras no nuestras elecciones no interfieran con la de los demás. De esta manera, reconocer el autoperfeccionamiento como un derecho apelando a la autonomía quiere decir que esta acción es libre, está basada en nuestra razón, y no apunta a hacerle daño a los demás.

La cuestión ahora es, ¿bajo qué estrategia se puede entender el autoperfeccionamiento como algo que vale la pena admitir como un derecho? No estamos hablando de una estrategia valórica para concebirlo como tal, la idea no es ganar en un juicio de poca monta, más bien, es una cuestión sobre el valor que puede representar el autoperfeccionamiento en términos de ser beneficioso para el humano que quiera participar de las modificaciones de su naturaleza.

Hopkins advierte que ningún derecho da carta blanca para dañar a alguien más (ibíd), así que tenemos que asumir que se puede argumentar que el autoperfeccionamiento bajo ningún motivo, instancia o idea concebible, podría perjudicar a alguien más. Sin embargo, apelar a la autonomía como estrategia para validar al autoperfeccionamiento no dice nada sobre esto como una instancia de bienestar para el sujeto que pretende automejorarse. Es más, tampoco responde a la pregunta de por qué alguien querría autoperfeccionarse, con suerte, podría concebirse como una actividad con la que alguien no le hace daño a los demás. No hay razón todavía para no concebir a la autoperfección como un capricho de algunos y no un derecho fundamental para todos.

Desde otra perspectiva, apelar al interés parece ser algo más interesante que apelar a la autonomía. Lo que nos interesa, en la medida en que es algo sin lo cual no podemos cumplir el potencial de nuestras vidas, equivale a comprender que hay instancias importantes para nuestro bienestar. No es equivalente a apelar a deseos y gustos personales. En realidad, se apunta a aquellas instancias bajo las que podemos asegurarnos que tenemos una vida que vale la pena vivir y que puede prosperar. Entre la lista de los intereses básicos Hopkins nos recuerda que se encuentran la preservación de la vida, la integridad corporal y mental, el juego, la amistad, la búsqueda del conocimiento, entre otros. Son instancias que

no interfieren en el libre desarrollo de nuestros deseos. Una buena estrategia para concebir, entonces, al perfeccionamiento como un derecho fundamental, sería explicar cómo es que esta instancia puede lograr la satisfacción de nuestros intereses básicos.

La última alternativa que propone Hopkins (ibíd, p. 351) está vinculada con la anterior. Por muy extraño que suene, apelar a la naturaleza humana es una posibilidad factible. Los defensores de la teoría de la ley y el derecho natural pueden ser concebidos como los más grandes enemigos del movimiento transhumanista, sin embargo, dado el pluralismo del transhumanismo, no es válido no admitir que entre los transhumanistas no haya pensadores religiosos o que afirman explícitamente algún tipo de espiritualidad, por ejemplo, existen transhumanistas cristianos, mormones, budistas, entre otros (More, 2013, p. 8). De hecho, como ya hemos visto, si se puede concebir una cierta naturaleza humana desde el pensamiento transhumanista, solamente que no es fija, sino que puede autotransformarse. Desde la perspectiva de Hopkins los verdaderos oponentes de los defensores de las leyes naturales serían los científicos antiesencialistas que piensan que no hay algo así como una naturaleza humana.

El punto de Hopkins es interesante, pues sin una naturaleza humana en movimiento - como la hemos llamado- no tiene sentido hablar de una alteración biotecnológica, ya que, ¿qué estaríamos modificando? Ahora bien, el académico también afirma que nuestros intereses son, en efecto, el resultado de una naturaleza humana, por eso es que él concibe como admisible y natural buscar la auto preservación, expandir el conocimiento y tener un mayor control de nosotros mismos. A pesar de lo extraño que pueda parecer, el autoperfeccionamiento puede bien ser concebido como un derecho fundamental teniendo en cuenta su raíz en la concepción humana tanto del transhumanismo como del humanismo, pero también apelando a nuestros intereses y concibiéndolo como una forma de expandir nuestro bienestar.

c) ¿Por qué deberíamos llegar a ser posthumanos?

En su artículo *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up* (2013), Nick Bostrom ofrece dos tesis en relación a la existencia posthumana: (1) algunos posibles modos de existencia posthumana serían muy buenos, como también algunos podrían ser miserables y horribles. Y (2) podría ser muy bueno para nosotros llegar a una existencia posthumana.

Pero esto no quiere decir que para todos los humanos deba predicarse la necesidad de la existencia posthumana, sino que más bien, que para los humanos podría ser beneficioso alcanzar una existencia posthumana sin necesidad de imponer esto para todos. En esta sección, quiero enfocarme sobre todo en la segunda tesis, ya que en la siguiente describiré dos modos de existencia posthumana que presentan alto interés, por su rendimiento filosófico, para nuestra tesis. Ahora seguiré la reconstrucción argumental del filósofo argentino Andrés Pablo Vaccari (2019) para intentar entender la propuesta de Bostrom.

La meta del proyecto transhumanista es alcanzar una existencia más allá de la humana, lo hemos repetido hasta el cansancio. Vaccari afirma, basándose en Bostrom, que si preguntamos ¿por qué deberíamos llegar a ser posthumanos? La respuesta sería “porque la posthumanidad será un estado más beneficioso, mejor que la humanidad actual” (2019, p. 192), pero ¿qué y cuánto presupone esta respuesta?

En su artículo *Transhumanist Values* (2005c), Bostrom ofrece un pequeño esbozo de una teoría del valor, teoría basada en el artículo de David Lewis (1989) “*Dispositional Theories of Value*”, que podría explicar lo beneficioso de llegar a ser posthumano. Se afirma, entonces, que para algo sea un valor para ti, lo sería si y solamente si tu quisieras desearlo, si lo conocieras perfectamente y hubieras pensado y deliberado de la manera más clara posible sobre aquello concebido como un valor (2005c, p. 8). La lectura de Bostrom permite ver una suerte de continuidad entre las valoraciones humanas, trans- y posthumanas, en la medida en que si solamente podemos desear un valor si hemos reflexionado lo suficiente sobre este, dado nuestra limitación epistémica, es muy probable que bajo nuestra condición actual no podamos deliberar lo suficiente para llegar a un juicio ideal. De hecho, es probable que no hayamos comprendido la importancia de nuestros valores actuales, y en cierto momento, dadas las modificaciones, podamos llegar a comprenderlos, lo que posibilita concebir que los valores humanos también puedan ser entendidos como valores trans- y posthumanos.

Vaccari advierte que bajo una formulación como está subyacen, a lo menos, dos presupuestos¹⁶. Es necesario, en primer lugar, que seamos capaces de concebir una

¹⁶ En su artículo original, Vaccari ofrece una reflexión metaética sobre lo que está detrás de lo que él llama: “*Posthuman Beneficence Argument*” (PBA) (2019, p. 192). No me remitiré exactamente a sus

continuidad entre la entidad humana y la futura entidad posthumana, que llega a ser tal gracias a la correcta modificación de la primera. Cualquier comparación solamente tiene sentido en la medida en que hay características conmensurables, y esto tiene sentido con las cualidades del trans- y el posthumano que hemos expuesto hasta aquí. No tendría sentido concebir una entidad con cualidades mejores a las que tengo actualmente sin poder relacionarme de alguna manera con esa entidad. Esto también se extiende a los valores transhumanistas, ya que no podríamos aceptar llegar a ser una entidad cuyas valoraciones nos parezcan totalmente ajenas a las nuestras. La idea de continuidad entre ambas especies le permite al transhumano no necesitar tener una noción precisamente definida del posthumano, ya que, en caso de devenir como uno, aún tendrá características y valores que le permitan identificarse a sí mismo.

Sobre la base del punto anterior, en segundo lugar y en función de que la posthumanidad sea inteligible, es necesario que represente valores compartidos (ibíd., 194). Esto quiere decir que debe haber un consenso en torno a los valores desde los que queremos proyectarnos hacia la posthumanidad para poder predecir e identificarnos con el resultado del autoperfeccionamiento. Se hace necesaria una legitimación metaética de los valores ofrecidos por los transhumanistas con la finalidad de concebir, en principio, la continuidad a la que se apelaba en el punto anterior.

Ahora bien, para comprender el porque es beneficioso ser transhumanista, Vaccari no se limita solamente a discutir con Bostrom, sino que también con otros portavoces del transhumanismo, como Russel Blackford, quien presenta la “idea esencial del transhumanismo” (ibíd., 196), que, en general, son cuatro condiciones necesarias para que alguien pueda considerarse un transhumanista: (1) poder dar un respaldo reflexivo sobre el perfeccionamiento humano sobre la base de que, (2) se le concibe como algo valioso, por lo tanto deseable, (3) argumentando su factibilidad desde perspectivas interdisciplinarias (no solo técnicas, sino también éticas, políticas, biológicas, etc.) y que (4) el perfeccionamiento debe llevarse a cabo por medio de la tecnología más avanzada (ibíd., 196).

formulaciones originales, pero si reconstruiré alguno de sus argumentos en función de intentar explicar lo problemática que es teoría del valor transhumanista.

Las condiciones recién señaladas son comprendidas como un argumento normativo consecuencialista, ya que no solamente nos indica cómo debemos concebir la aparición de una entidad posthumana, sino que también ella es el producto necesario de esta serie de normas. La primera condición es totalmente humanista, dar un respaldo racional es el punto de apoyo mínimo para que el transhumano pueda concebir como algo valioso y factible (condiciones 2 y 3), pero lo que hace que este argumento sea capaz de generar la continuidad entre ambas especies es la última condición, el fundamento en la tecnología y el progreso ya que estos elementos son notas características distintivas de una identidad transhumana y no de una entidad humana. Sin embargo, aún así no hay referencias a por qué es beneficioso para alguien llegar a ser un posthumano, la condición dos solamente dice que quien se quiera concebir como transhumano debe ser considerado el perfeccionamiento humano como algo valioso.

Podemos volver a Bostrom para intentar aclarar el término beneficioso. En realidad, para ser más precisos, sería bienestar “wellbeing” (Bostrom, 2013, p. 31), pero como veremos se puede extender a una descripción de benéfico. La ilustración de este caso apunta a un ejemplo sobre cuán bueno o malo puede ser el valor de la vida para alguien. Diferentes vidas humanas ocurren de diferentes maneras. Si comparamos la vida de un joven que muere de una enfermedad a los 15 años, después de haber vivido en la extrema pobreza y el aislamiento social con la vida de una persona de 80 años que ha llevado una vida plena, para Bostrom es evidente que la última vida -sea cual sea la terminología que se use- será concebida como más valiosa que la primera. En este punto podemos recordar la perspectiva sobre la muerte esbozada en el primer capítulo que tenía relación con los epicúreos y su noción de bien, ya que, si la comparamos con la expuesta aquí, son completamente opuestas. Para la antigua los bienes para una persona no se miden por su cantidad, no importa si una vida se extiende más de lo que debería solamente por recibir una cantidad exagerada de bienes, por eso es que la muerte no priva realmente al humano de los bienes, pues allá la virtud se comprendía de modo distinto a la simple acumulación de riquezas o extensión de vida. Frente a esto, Bostrom deja claro que una vida valiosa para él implica una vida la experimentación de múltiples placeres en un tiempo extendido. Mientras más vivimos, es más posible tener experiencias que nos resulten agradables y, por lo tanto, podemos denominar como “plena” a aquella vida. Si ahora preguntamos, ¿por qué es

beneficioso llegar a ser un posthumano? La respuesta no podría ser más sencilla y sería: porque en el perfeccionamiento extiende nuestra vida útil para experimentar más allá de los límites humanos.

No obstante, en esa sencillez están las trampas, pues, ¿qué extensión tiene aquí la palabra beneficioso? Es decir, ¿beneficioso para quién o quiénes? Las objeciones que se derivan de la exposición Vaccari pueden ser demoledoras desde una perspectiva ética. Si el autoperfeccionamiento se debe llevar a cabo con la más alta tecnología, ¿qué clase de compromiso tenemos con el beneficio humano? Podemos mejorar los genes, pero ¿no podemos ayudar a solucionar la falta de agua potable en ciertos lugares del mundo? (Vaccari, 2019, p. 196). Admitiendo que el transhumanismo es una respuesta a qué somos - como he afirmado en las secciones anteriores- también podríamos preguntar cómo y en qué medida los beneficios de esta forma de vida posthumana cercana podría ser efectivamente beneficiosa para un sujeto del tercer mundo. ¿Cómo accede al autoperfeccionamiento, a la libertad morfológica y a la libertad reproductiva cuando siquiera hemos sido capaces de mitigar efectivamente la desigualdad? Muchos portavoces del transhumanismo -Bostrom, Vedder, Klaming- apelan a que la disposición tecnológica debe apuntar a implementarse en vistas a un bien común (ibíd., 203), pero ¿cómo podríamos calcular este bien común? Si la naturaleza humana es entendida como un concepto que apela a una cierta población, ¿a quienes apuntaríamos a mejorar y cómo podríamos afirmar que efectivamente la modificación le resultó beneficiosa? Además, y nuevamente apelando a la raíz humanista de este movimiento, si el transhumanismo aboga por la autonomía de la autoperfección, esto implica que tendríamos que medir el supuesto beneficio de las múltiples decisiones de diversos sujetos, bajo diversas formas de razonar y valorar. Afirmar el mejoramiento humano de modo racional y apelando a la tecnología de punta no implica que todos apunten al mismo fin.

Además, el ejemplo de Bostrom tampoco basta para definir una vida buena o una vida digna de ser vivida. Bastan ejemplos contrafácticos, como el que él mismo propone, para dudar de su afirmación. Digamos que fui modificado genéticamente para vivir mucho y ser experto en matemáticas, logrando los mejores premios y ayudando a los transhumanistas a resolver problemas para lograr vivir aún más. Pero ¿no podría ser que yo quisiera pasar mi

vida bebiendo cerveza, viendo series y dudando de los avances científicos desde mi casa en el campo? Las mejoras no tienen razón de ser intrínsecamente buenas. En el caso anterior son buenas o beneficiosas porque aumentan mi vida útil para experimentar diferentes situaciones que tienen relación con la vida reflexiva y la justificación racional del transhumanismo, sin embargo, basta con dudar de desear ser un posthumano para que esa noción de beneficio deba ser entendida como necesaria y válida.

Entre las críticas que podemos esbozar, encontramos que no es necesario concebir una vida útil extendida más allá de sus límites si es que no se tiene claro qué se va a entender como algo valioso o bueno. Una vida valiosa para los antiguos griegos se podía lograr con una vida corta pero valiente, que no tendría nada de envidiable a una vida larga y aburrida. Dudando de la extensión de la vida humana, tampoco es claro por qué debería ser concebido como un bien el mejoramiento gradual de nuestras capacidades. Si siempre podemos ir por más, difícilmente en un momento dado podamos decir que estamos conformes con ese beneficio, o peor aún, difícilmente podemos decidir cuándo seamos efectivamente beneficiados por esa modificación. Además, concebir como algo bueno y valioso el extender las capacidades solamente en función de superar la condición finita humana, ¿no es una perspectiva ahistórica? Es difícil ver como extender la vida de Walt Disney podría ser más beneficioso -en un sentido humano- que combatir la pobreza.

Más allá de todos los juegos retóricos que podamos hacer para intentar dejar en ridículo a las propuestas del movimiento transhumanista, hay algo que no podemos negar y es que: “The issue is that transhumanist values are too culturally specific to provide a credible roadmap to posthumanity” (Vaccari, 2019, p. 211). Personalmente, afirmaré que no solamente los valores transhumanistas son demasiado culturalmente específicos, sino que además toda su metafísica está diseñada desde presupuestos que no están necesariamente aclarados por ellos mismos, y esta es la razón más grave por la cual su camino a la poshumanidad es difícil de ser abrazada de buenas a primeras. Su peligro no recae directamente en que podríamos desaparecer como especie humana, más bien, quiero afirmar que el peligro del transhumanismo es que ellos mismos no han sido capaces de aclarar sus presupuestos, sus conceptos y sus alcances de una manera lo suficientemente clara como para que no podamos dudar de ellos como se ha hecho hasta aquí.

d) Las hipótesis de existencia posthumana

En este punto voy a asumir que queremos experimentar un modo de existencia posthumano y dado que la mayoría de las descripciones que he realizado del pensamiento transhumanista están en modos optativos o hipotéticos, también quiero recordar que la mayoría de las descripciones señaladas en esta sección funcionan de esa manera. Si en la sección anterior habíamos dudado de lo beneficioso que podría ser llegar a ser un posthumano, en esta sección eso no nos importa y simplemente queremos comprender cómo sería una existencia tal. Pero primero, hay que recordar algunas ideas.

En los primeros capítulos habíamos hablado del funcionalismo, aquella tesis que proponía que los procesos mentales no son más que estados funcionales del organismo, es decir, que la mente puede ser explicada como estados disposicionales de la materia. Lo que vamos a analizar ahora tiene estrecha relación con esa idea, en la medida en que el puntapie inicial, de los modos de existencia posthumana, que vamos a analizar solamente son posibles si se admite como válida y operativa la transferencia mental (*Mind Uploading*). Tal y como suena, esta idea ha sido agua para el caudal de la ciencia ficción, Asimov en *La última pregunta* (1956), o el manga oriental *Ghost in the Shell* (1989), como la relativamente recién *Transcendence* (2014), abordan esta idea bajo diferentes perspectivas de cómo ocurriría y que consecuencias tendría el hipotético proceso de lograr codificar una mente para luego transponerla en un sustrato artificial no -necesariamente- orgánico.

También hemos remarcado la perspectiva materialista del transhumanismo, que se puede resumir en que la materia es la respuesta ontológica base sobre la que se estructurarán todos los criterios filosóficos y epistemológicos de este movimiento. Con esto es mente, ya no es posible hablar de alma ni de espíritu, entendiéndolos bajo la clásica caricatura de que esas palabras denominan cosas que no existen, fantasmas o cosas alejadas de nuestro plano existencial. Mas, la fe en la ciencia y en sus diferentes disciplinas hace que este movimiento tenga una relación particular con la filosofía de la mente, ya que no dudan de que exista algo así como una mente (y como veíamos recién, debe ser un epifenómeno derivado de una cierta estructura de órganos materiales) estrechamente relacionada con el cerebro. Sobre esta base, es que saltamos a una narración de ciencia ficción. Bostrom (2003, p. 244) afirma sin problemas que en la filosofía de la mente -que él representa- hay

una suposición común, la independencia de sustratos. Esto quiere decir que siempre que un sistema -orgánico o no- esté constituido de una correcta estructura, entonces ese sistema puede asociarse con estados mentales. Una consecuencia filosófica de esto es que aquí se está concibiendo a los estados mentales, o mejor aún, a la actividad mental, independiente de las redes neuronales biológicas basadas en un organismo de carbono, lo que abre la posibilidad de que también pueda predicarse actividad mental de procesadores basados en silicio acompañados por un hardware correspondiente. Haciendo justicia a nuestra lectura, debemos advertir que es el mismo Bostrom quien acepta una versión del funcionalismo que admite como posible la generación de experiencias subjetivas desde procesos computacionales (ibíd, 245) y, por su parte, Max More (2013, p. 7) advierte claramente que esta propuesta no debe confundirse con un dualista, ya que los transhumanistas no están hablando de dos sustancias separadas que se pueden predicar de una entidad, sino que el funcionalismo explica la actividad mental como el efecto de relaciones causales concebibles en estructura no biológicas.

Una lamentable, pero realista, interrupción de esta posibilidad es admitida por sus propios portavoces. Actualmente no tenemos el desarrollo tecnológico ni de hardware ni de software lo suficientemente avanzado como para crear computadoras conscientes (Bostrom, 2003, p. 245). Tampoco hay una respuesta totalmente precisa sobre la cantidad de potencia informática que se hace necesaria para poder emular una mente humana satisfactoriamente. No quiero detenerme en ecuaciones y funciones que, por mi falta de estudios, no soy capaz de traducir a un lenguaje medianamente comprensible, pero es útil tener en cuenta artículos como los de Ralph C. Merkle (2013) *Uploading*, donde se discute si con cuántos bits podríamos describir a una molécula, se pregunta si es necesario que describamos cada molécula, cuántos bits realmente necesitaríamos para emular la memoria humana, cuánta capacidad computacional necesitaríamos e incluso cuánta energía deberíamos tener en cuenta para alcanzar una fase experimental de esto. Hay que considerar, además, que no somos entidades que vivamos sin un ambiente natural. A todos los cálculos anteriores hay que sumarle la variable que significa incluir a nuestro entorno, ¿será emulado el universo entero, los objetos microscópicos y macroscópicos? (Bostrom, 2003, p. 246-247). Quizás una alternativa para ahorrar procesamiento de datos puede hacer ser lo que hacen los

programadores de videojuegos, configurar los procesos por etapas, así no se sobreexceden los límites del hardware.

Pero la fe es lo último que se pierde y la justificación racional de una hipótesis como esta se basa en teoría llamada Singularidad tecnológica (o simplemente, *The Singularity*) - popularizada por el científico Ray Kurzweil- que propone que, dada la aceleración del progreso tecnológico, nos encontramos al filo de un cambio comparable con la presencia de la vida humana en la tierra. Este gran fenómeno se podría desarrollar de varias formas, entre las que se encuentran (1) que las computadoras “sean conscientes” y puedan desarrollar una inteligencia superhumana, (2) que las redes de computadores (y sus usuarios) “despertaran” como entidades superinteligentes, (3) que las interfaces computador/humano se vuelvan tan íntimas que los usuarios puedan ser considerados con una inteligencia superior a la humana (por su relación de simbiosis) y que (4) la ciencia pueda proporcionar los medios suficientes como para mejorar la capacidad humana natural (Vinge, 2013, p. 365). Todas las opciones dependen del desarrollo del hardware computacional, ya que se necesita una base que soporte todos esos procesos.

Entonces, con un hardware y un software lo suficientemente poderosos, tenemos una superinteligencia, cuyas capacidades intelectuales superan a las de los humanos en prácticamente todos los sentidos (Bostrom, 2014, p. 7), lo que, en el caso de poder ser realizado con eficacia, resultaría en un gran golpe para para nuestra visión antropocéntrica. Con una superinteligencia se alza la posibilidad de que el humano no deba tomar ninguna decisión práctica más, por ser ella capaz de hacer de una manera mucho más efectiva. A la pregunta qué es lo que somos ya no podríamos responderle apelando a la entidad con capacidades racionales más altas de entre las entidades que existen. ¿Cómo se podría lograr efectivamente una superinteligencia que no nos hiciera daño a nosotros? No lo sabemos, pero asumamos que se puede lograr y que ella consideraría buena idea ayudarnos con el llevar a cabo la simulación, antes que erradicarnos por considerar que somos un peligro para la existencia.

La referencia de hace un par de párrafos a los procesos en los videojuegos no era solamente un comentario salido de la nada. Si tenemos en cuenta la historia de los videojuegos podemos recordar que el 29 de noviembre de 1972 nació *Pong*, un videojuego

de Atari que consistía en simplemente dos líneas que golpeaban a un punto y un par de marcadores que indicaban los puntos de cada jugador. El *Atari Pong*, la consola doméstica en que se pudo jugar al *Pong*, ni siquiera tenía un procesador como el que usa una máquina que es capaz de leer esta tesis. Hoy comprar un procesador de gama alta para jugar videojuegos de alto rendimiento (incluso en competencias pagadas) es una realidad más que cotidiana. Sin contar que hace un par de años -entre el 2016 y el 2017- IBM, empresa multinacional de tecnología, hardware y software, fue capaz de crear el cuarto ordenador cuántico conocido públicamente hasta la fecha. Que un procesador sea cuántico significa si el bit tradicional entrega resultados binarios (0 y 1), el qubit puede tener ambos valores al mismo tiempo, lo que en la práctica se refleja en que, si 13 bits entregan 13 resultados, 13qubits pueden alcanzar 8192 resultados. Sin dejar de lado esto, podemos preguntar ¿dónde estaremos en el año 2070 si la velocidad de innovación se mantiene? (Sorgner, 2018, p. 42).

Llevemos la idea un poco más lejos y asumamos que ya se ha logrado la transferencia mental y, en consecuencia, estamos dentro de una simulación. ¿Por qué no podríamos hacerlo? Elon Musk y algunos investigadores del Future of Humanity Institute de Oxford han afirmado ambas hipótesis ya han podido tener lugar en la realidad. Asumamos que de aquí a 50 años no nos habremos extinto y que sea posible realizar simulaciones digitales del pasado y, que además, algunas personas hayan podido ser mejoradas con la capacidad de sentir realmente lo que ocurre en esas simulaciones (ibíd., 42-46), entonces, ¿qué nos impediría ser nosotros mismos alguno de 7 miles de millones de personas que existen en el año 2018 sin saber que en realidad vivimos en una simulación del año 2018? Si la tecnología es lo suficientemente avanzada, no tendría por qué haber una diferencia genuina entre lo que sentimos en la realidad y lo que se siente en la simulación, como ocurre en el parque temático de la serie de HBO, *Westworld* (2016). La idea de Elon Musk nos permite hacernos una pregunta clave si se concibe como válido su planteamiento: ¿por qué yo debería ser uno de los humanos que se encuentre en la realidad fundamental y no en una realidad simulada? (Sogner, 2018, p. 43). Bostrom va un poco más allá con esta hipótesis, ya que si la computadora que emula el mundo en el que estamos inmersos es tan poderosa, entonces también debería poder simular la consciencia de las personas con las que nos encontremos en la simulación. Si este es el caso, Bostrom concibe que la mayoría de las

mentes como las nuestras, que participan de la simulación, no tienen necesidad de ser realmente mentes orgánicas, sino también mentes simuladas descendientes de alguna especie originaria que alcanzó por primera vez este tan alto desarrollo tecnológico (2003, p. 243).

Si todo esto fuera posible, dejando de lado los evidentes problemas existenciales que acarrearía existir como una mente simulada en un mundo simulado, podemos contar una serie de ventajas que coinciden con el modo de vida posthumano que tanto anhelan los transhumanistas. Recojo las siguientes de Bostrom (2014, p. 10-11): podríamos despedirnos de nuestro cuerpo, ya que, igual que un fichero informático se podrían hacer, regularmente, copias de seguridad de nuestras mentes en caso de que nos pasara algo que no queremos, un reinicio de partida, si se quiere. Se podría vivir mucho más económicamente, ya que sin un cuerpo físico no necesitaríamos gastar en alimento, transporte, vivienda. En el caso de ser un proceso de un hardware mucho más poderoso que nuestro cerebro, tendríamos la posibilidad de pensar tan rápido como le sea posible a ese hardware. La transferencia mental también se podría ejecutar sobre pacientes criogenizados o con enfermedades graves y sin cura actual.

Con todo lo cuestionable que pueda parecerme esta idea, hay que admitir que ella es consecuente con los presupuestos que los transhumanistas han abrazado. Si nos encontramos en una simulación digital, eso quiere decir que nosotros también somos entidades digitales, traducibles a códigos binarios, y esto tiene implicancias filosóficas fundamentales ya que, si todo es información, ¿entonces qué tipo de vida es o fue la vida humana? Además, ¿es necesario asumir que un momento hubo algo así como una realidad fundamental y allí fue que se alcanzó la singularidad y la consecuente posibilidad de simular mundos, o siempre hemos vivido en una simulación? Además, dado que todo es información -algo así como una premisa ontológica- al momento de separarnos de nuestro cuerpo y hacer una copia de solamente nuestra actividad mental, ¿no estaríamos perdiendo algo de nosotros? ¿en qué medida seguimos siendo los mismos de la realidad fundamental sin que esté incluida la información de nuestra parte orgánica corporal en nuestra copia digital? ¿podemos hablar de que lo que ocurriría en una simulación es efectivamente vida, si la vida se concibe como un compuesto de carbono, mientras que una computadora está

compuesta de silicio? La cantidad de preguntas que se presentan en este contexto para un intento de descripción filosófica son demasiadas.

Sin embargo, hay algo que es cierto, y es que si es que todo esto fuera posible, entonces una existencia posthumana se podría alcanzar, experimentando la autoperfección de nuestras capacidades dentro de una simulación hasta estar conformes o alcanzar la singularidad de una superinteligencia artificial. Cierro, por ahora, la descripción de las ideas transhumanistas para continuar con una discusión que deje abierta el capítulo pasado sobre la relación de influencia de Nietzsche hacia el transhumanismo. Con todo lo dicho hasta ahora, sostendré que esta fe ciega en la tecnología es un punto en contra para la propuesta filosófica de Sorgner.

5. Contra la lectura de Sorgner sobre Nietzsche

En el capítulo anterior introduje la posibilidad de considerar el pensamiento de Nietzsche como una instancia válida para superar al humanismo. Ahora, quiero especializar aún más la discusión y mostrar las razones que tiene el académico Stephan Lorenz Sorgner para considerar a Nietzsche como una fuente válida para comprender las ideas transhumanistas. Si bien considero que las ideas presentadas por Sorgner son válidas, afirmaré que no son suficientes para relacionar como el quiere a Nietzsche con este pensamiento, y mi razón principal es la actitud existencial detrás del perfeccionamiento tecnológico.

(a) Similitudes entre el pensamiento de Nietzsche y el transhumanismo

Desde el año 2009, con la publicación del artículo *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism* del académico Stefan Lorenz Sorgner, han surgido varias opiniones frente a la posibilidad de considerar a Nietzsche como un promotor de las ideas transhumanistas. Con el objetivo de presentar esta postura de la manera más plausiblemente defendible, a continuación, presentaré las similitudes que Sorgner identifica entre ambos pensamientos.¹⁷

¹⁷ A la fecha esta discusión lleva múltiples opiniones y argumentaciones tanto a favor como en contra. Por ahora, para ilustrar el nacimiento de la misma, señalaré solamente las consideraciones de Sorgner en *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism* (2017 c) recopilado por Yunus Tuncel en el compilado *Nietzsche and Transhumanism* (2017) y también otras consideraciones del capítulo *Nietzsche un der Transhumanismus* del libro “*Transhumanismus: »die gefährlichste Idee der Welt«!?*” de Sorgner (2016). El

Dado que todas las entidades están constituidas por centros de fuerza (Sorgner, 2017c, p. 15), que implican una concepción de eterno movimiento, Sorgner describe la ontología de Nietzsche como dinámica (Sorgner, 2016, p. 113). Los humanos, como entidades que son, también están sometidos a las directrices esbozadas por esta cosmovisión. Por ello, es que su presencia en el mundo se explica por la evolución de su naturaleza y sus capacidades. Esto se puede ver reflejado, por ejemplo, en la *Genealogía de la moral*, cuando Nietzsche describe que el humano se vuelve interesante por la presencia del alma, la conciencia y sus respectivas modificaciones.¹⁸ Si queremos un caso exacto de esto, podemos tener en mente la afirmación de Zaratustra: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, — una cuerda sobre un abismo” (Nietzsche, 2016a, p. 74). Por el lado de los transhumanistas, ya hemos dicho que para Bostrom el humano es un “work-in-progress” cuyas cualidades no se mantienen iguales por mucho tiempo. La vejez, la mortalidad, la memoria son cualidades del humano que pueden modificarse por el mejoramiento tecnológico. Si para Nietzsche las entidades en la existencia tienden a alcanzar un máximo de poder, entonces los transhumanistas también buscan ello, por medio de la tecnología (Sorgner, 2017c, p. 15-16). Lo mismo se puede decir de la existencia *sobrehumana* que predica Zaratustra, aunque Nietzsche no se refiera a los métodos precisos para que ocurra una evolución, por su parte, los transhumanistas apuntan a esa posibilidad por medio del mejoramiento. Desde la perspectiva de Max More (2017, p. 28) la predicación de Zaratustra implica una influencia directa en su propio pensamiento transhumanista. Si la religión es incapaz de superar el nihilismo -que debe ser entendido como un estado de transición- entonces los transhumanistas con su nueva perspectiva de mundo tienen la posibilidad de ofrecer una nueva interpretación.

Otro punto que destacar es la relación de ambos pensamientos con los valores y las valoraciones. No es discutible que Nietzsche representa al pensamiento crítico que está en

primer artículo citado lleva varias versiones desde su aparición el año 2009, aquí tenemos en cuenta la más actual a la fecha.

¹⁸ Casos de esto se pueden encontrar en: GM I 7 (2016c, p. 466), GM II 16 (2016c, pp. 503-505), GM III 10 (2016c, pp. 526-527), entre otros. La afirmación de Sorgner radica en la comprensión de que Nietzsche si tiene una relación con la teoría de la evolución de Darwin, a pesar de sus críticas. Ambas teorías difieren en torno al presupuesto que las determina. Para Darwin es la sobrevivencia de la especie, mientras que para Nietzsche es el juego de la voluntad de poder, el alcanzar el máximo de poder posible. Esto puede verse, por ejemplo, en el párrafo 14 de las *incursiones de un intempestivo* de *El crepúsculo de los ídolos* (2016 b, p. 14).

contra de la religión, y que también admite la mutabilidad de los valores morales. La investigación sobre los prejuicios subyace a este pensamiento. Para Sorgner (2016, p. 117) los pensadores transhumanistas tienen una postura similar, la que se fundamenta en el dinamismo de su filosofía. En el caso de Bostrom, él ofrece una tabla de valores transhumanos que fomentan cultivar una actitud crítica y el deseo de examinar las propias creencias y presupuestos, en la medida en que se recoja nueva información por fuentes científicas (ibid).

Como ya hemos visto en el segundo capítulo, el pensamiento ontológico de Nietzsche utiliza ideas que resuenan a la investigación científica de su época. La referencia a los *quanta de poder* como elementos constitutivos tanto la voluntad de poder como del eterno retorno, como también su postura crítica con respecto a los presupuestos de la teoría de la evolución de Darwin implican un acercamiento innegable a la ciencia. No hay que argumentar mucho para demostrar que por el lado de los transhumanistas existe una óptima relación con la ciencia. Sin ella no se sustenta su proyecto de perfeccionamiento. Ambos pensamientos tienen una buena relación con la ciencia (Sorgner, 2016, pp. 118-124).

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Sorgner por unir estos pensamientos, creo que este planteamiento tiene varios puntos débiles. Sobre todo, por los límites de la apreciación de Nietzsche hacia la ciencia y el posible nihilismo que podría traer el proyecto transhumanista del perfeccionamiento.

(b) ¿Se afirma o se niega la vida?

Ahora pretendo hacer algunas consideraciones que limitan la pretensión de considerar a Nietzsche como un pensador transhumanista. La posición que aquí se defiende no es nueva -evidentemente- y ya ha sido admitida, incluso, por Nick Bostrom (2011) como sigue:

“Lo que Nietzsche tenía en mente, sin embargo, no era una transformación tecnológica sino una suerte de ascendente crecimiento personal y refinamiento cultural en individuos excepcionales (los cuales, pensó, tendrían que superar la desvitalizadora “moralidad de esclavos” del cristianismo). A pesar de algunas similitudes superficiales con la visión nietzscheana, el transhumanismo -con sus

raíces ilustradas, su énfasis en las libertades individuales, y su preocupación humanista por el bienestar de todos los humanos (y otros seres sentientes)- tiene probablemente tanto o más en común con el pensador liberal inglés, contemporáneo de Nietzsche y utilitarista John Stuart Mill” (Bostrom 2011, p. 161).

Muy a pesar de Bostrom, como ya hemos visto, los argumentos de Sorgner son lo suficientemente convincentes y están bien argumentados como para que podamos considerar a Nietzsche un pensador transhumanista, sobre todo si aceptamos que su filosofía y las ideas del transhumanismo comparten una ontología dinámica. Es sobre esta base -el pensamiento dinámico- desde el que estructuraré mi crítica.

En primer lugar, el filósofo Michael Hauskeller (2017) advierte con precisión que la intención y el sentido que Nietzsche propone para su transvaloración de todos los valores es diferente al de los transhumanistas. Si bien, para los últimos, los valores pueden cambiar y adecuarse al humano y progresar gracias al avance tecnológico, para Nietzsche el objetivo de su transvaloración es re-valorar todos los aspectos de la existencia (Hauskeller, 2017, p. 35). La compasión, la caridad y el amor al prójimo son valores con los que Nietzsche arrasaría, sin embargo, Nick Bostrom afirma que: “Finally, transhumanism stresses the moral urgency of saving lives, or, more precisely, of preventing involuntary deaths among people whose lives are worth living” (Bostrom, 2005c, p. 13), ¿cómo deberíamos leer esta urgencia moral sino como una compasión frente a las vidas que no son capaces de sostenerse a sí mismas?

Esto nos lleva, en segundo lugar, a la noción de la inmortalidad que se presenta en ambos pensamientos. Si Bostrom afirma que la medicina antienvjecimiento es una clave en el pensamiento transhumanista (ibid), o incluso, como afirma Max More: “We do not know what immortality would be like. But should that happy choice become available, we can still decide whether or not we want to enjoy it. Even if the ultimate goal of this technological quest is immortality what will be immediately available is only longevity” (citado desde Tuncel 2017, p. 226), ¿cómo podríamos adecuar tales afirmaciones enfrentados al hecho de que para Nietzsche el sufrimiento, el envejecimiento y la muerte son parte esencial de la realidad? No ser capaz de enfrentarse al sufrimiento, a la impotencia y todo lo que ello conlleva implica una perspectiva que Nietzsche desea

superar, la de los débiles, tal y como se refleja en su primer tratado de la Genealogía de la Moral (GM I 14; 2016c, p. 477). A pesar de que para Sogner la inmortalidad de los transhumanistas no implica vivir para siempre, sino prolongar la vida sana por medio del mejoramiento (Sorgner, 2017b, p. 251), eso no cambia la idea de que para Nietzsche es necesario aceptar todos los aspectos de la realidad, incluso la debilidad.

Aun admitiendo que la hipótesis del eterno retorno implica aceptar la inmortalidad (Sorgner, 2017a, p. 61) respecto a vivir los instantes de la vida a lo largo de la eternidad circular, eso no implica negar que en esos instantes la muerte es una posibilidad real. Zaratustra predica el morir a su debido tiempo (Z I, De la muerte libre; 2016a, p. 112). Por esto nos dice que:

“Demasiados son los que viven y demasiado tiempo penden en sus ramas.

¡Ojalá venga una tormenta que sacuda del árbol a todos estos podridos y comidos por los gusanos!

¡Ojalá viniesen los predicadores de la muerte *rápida* ¡Estos serían las verdaderas tormentas y los agitadores de los árboles de la vida! Pero solo escucho predicar la muerte lenta y la paciencia con todo lo «terrenal». [...]

Que vuestro morir no sea una difamación sobre el hombre y la tierra, hermanos míos: esto es lo que pido a la miel de vuestras almas.

En vuestro morir aún debe brillar vuestro espíritu y vuestra virtud, igual que el arrebol de un crepúsculo alrededor de la tierra: de lo contrario, el morir se os habrá malogrado.

Así quiero yo mismo morir, de manera que vosotros, amigos, améis más la tierra por mí; y yo volveré a la tierra para tener descanso en aquella que me dio a luz.

En verdad, Zaratustra tenía una meta y lanzó su pelota: ahora sois vosotros, amigos, herederos de mi meta, y a vosotros os lanzo la pelota de oro.

¡Más que otra cosa quiero, amigos míos, veros lanzar la pelota de oro! Y por ello me demoro aún un poco en la tierra: ¡perdonádmelo! (Z, I, De la muerte libre; 2016a, p. 113, énfasis mío).

Nietzsche aquí entiende que se pueden predicar diferentes formas de muerte dependiendo de la perspectiva con la que se vive la vida. La muerte libre es una muerte que el poderoso puede predicar para sí mismo, es decir, es admitir la muerte que viene por mí porque yo quiero (Stellino 2006, p. 494), mientras que la muerte que se predica a los débiles, a los últimos hombres, es la muerte rápida, que no representan más que la melancolía de no poder enfrentarse a la vida. ¿Qué muerte le deberíamos predicar a los que necesitan de mejorar técnicas para enfrentarse a la vida?

Desde la perspectiva de Sorgner, no es válido inferir que Nietzsche no tiene respeto por la investigación científica -opinión que compartimos-, pero esta estimación tampoco implica que Nietzsche hubiera aceptado la tecnología para el mejoramiento de la especie (Sorgner, 2017 a, p. 44). Sin embargo, el pensamiento de Nietzsche tampoco puede identificarse con esta fe ciega en la ciencia. Él mismo identifica lo problemático de creer que la investigación científica está más allá de los ideales ascéticos (GM III 25; 2016c, p. 554), de hecho, su fundamento es el mismo, el querer la nada antes que no querer.

Sobre esta base de análisis es difícil considerar a Nietzsche como un pensador que influencia directamente al transhumanismo, a pesar de tener algunas similitudes con su pensamiento. Hay algunos proyectos transhumanistas, como el de subir nuestra mente a una nube digital, que muestran como presupuestos el concebir al humano como una entidad en donde la mente -o el alma- y el cuerpo se pueden separar. El alma, el cuerpo, el lenguaje o nuestras emociones difícilmente podrían ser reducidas, para Nietzsche, a nuestro ámbito corpóreo. Admitir algo como lo anterior implica negar que hay ámbitos de la realidad que no se pueden estudiar simplemente con la ciencia, como las cualidades de la conciencia. El transhumanismo, con su pensamiento crítico y deseo de progreso, deja ver que en él hay más de los valores que Nietzsche quiere erradicar de lo que ellos mismos son conscientes.

Sin embargo, creo que hay una posibilidad que es categorialmente válida para admitir a Nietzsche como un pensador que influencia al transhumanismo. Si se define al *poshumano* como una existencia que ha superado a la humanidad, que se relaciona con el mundo de otra manera que la humana, es decir, con otras categorías ya no metafísicas, entonces en esa instancia si podemos afirmar que Nietzsche es una influencia destacable para este

pensamiento. Mas, tal y como hemos presentado hasta aquí al movimiento transhumanista, no podemos aceptarlo sin más. ¿Qué clase de enfrentarse a la vida sería el autoperfeccionarse?

6. Contra el transhumanismo

En esta sección ya no quiero ofrecer una perspectiva inmediata, es decir, solamente descriptiva de las ideas transhumanistas, sino que quiero ofrecer una lectura propia y crítica sobre este movimiento. A esta altura del capítulo no sería extraño admitir que una confianza excesiva en el ideal del progreso tecnocientífico (Ferry, 2017, 62-64) dejan ver, sin duda alguna, una ontología materialista (ibíd., 65), la férrea afirmación de que todo lo que existe corresponde a una realidad material o energética, que es en última instancia científicamente investigable y explicable. Lo anterior es aplicable a todo, y hago hincapié en la palabra “todo”, en la medida en que dentro de esto caen tanto los criterios desde los que concebimos a lo que es, a nosotros mismos y a nuestra actividad mental. Comenzaré señalando algunos puntos que me parecen complicados con relación a los alcances de una propuesta como esta, ya que hemos generado recursos hermenéuticos suficientes para dudar de todo lo propuesto hasta aquí.

¿Recuerdan que, en el primer capítulo y en las primeras secciones, hablábamos de dos leyes antropológicas? La primera decía que “el ser humano es el animal que rechaza su propia condición como tal” y la segunda que “somos espiritualmente libres”, lo que en conjunto implicaban que el humano es capaz de determinarse a sí mismo, por medio de su uso de la técnica y el sentido -como veíamos en el segundo capítulo-, más allá de su condición finita. Esto se reflejaba tanto en la antigüedad griega, como en el cristianismo, la modernidad e incluso, en el transhumanismo. Somos, históricamente, seres que le han dicho que no al sinsentido que se nos presenta al mundo y que nos hemos alzado en el mundo como los generadores de sentido, diferenciándonos de todo lo que no es descriptivamente similar a nosotros. Animales, pero animales racionales, se ha dicho hasta la llegada de Darwin y Nietzsche, pero después de ellos, aún animales generadores de sentido, por muy limitado que pueda ser su alcance.

Más que volver a hacer un recuento histórico, mi punto es señalar que lo que acabamos de describir es también la descripción de la actividad mental de los seres que somos. Si bien

el concepto de conciencia puede tener muchas notas a lo largo de sus descripciones históricas -como ser inmaterial, por ejemplo- aquí hacemos referencia a dos facetas de la conciencia que se relacionan directamente con las dos leyes antropológicas ya señaladas. La idea original no es mía, es de Markus Gabriel en su libro *Yo no soy mi cerebro* (2018), donde discute en detalle con teorías que pretenden reducir toda nuestra actividad mental a lo que puede ser escaneado en un cerebro por alguna maquina super desarrollada. En la descripción que Gabriel ofrece de la conciencia se predica que ella es intencional y fenomenológica (2018, p. 111-113). La primera de estas facetas apunta a nuestra perspectiva externa, es decir, que podemos tener *conciencia de algo*, hacer referencia a las propiedades con las que se puede describir algo, mientras que la segunda faceta apunta a una experiencia puramente subjetiva, es decir, a una perspectiva interna que no refiere a las propiedades de algo, sino a nuestro contenido mental o nuestras sensaciones, que en lenguaje académico se denominan *qualia*. No quiero discutir en detalle estas dos facetas, pero, asumamos por un segundo, que podamos predicar algo así como una conciencia intencional para un robot, el robot aspiradora que se ha hecho cada vez más común en la vida cotidiana. Si admitimos que un robot como tal tiene conciencia intencional de los objetos que debe succionar, esto tampoco basta para decir que tiene una actividad efectivamente mental. Los celulares y cámaras inteligentes también pueden detectar, con sus softwares, caras, pero no por ello decimos que realmente sean conscientes. Como se puede ver, un aspecto neurálgico de la actividad mental tiene relación con la faceta fenomenológica de la conciencia, que difícilmente podemos admitir en entidades fabricadas. Difícilmente podría admitir que el robot aspiradora reflexiona sobre el contenido mental que ha obtenido a lo largo de su arduo trabajo. Incluso, que un disco duro pueda detectar que entre sus archivos hay algún fichero dañado, eso tampoco quiere decir que el disco duro tenga una conciencia fenomenológica respecto de su fichero, más bien, el disco duro solamente ejecuta algoritmos para procesar datos y saltan alarmas cuando ese proceso no ocurre correctamente.

El punto de Gabriel, en este sentido, es que lo que entendemos en esta tesis como actividad mental o conciencia -para él- es producto de condiciones biológicas que no necesariamente pueden ser explicadas bajo los presupuestos del pensamiento transhumanista. Como ya dije en la sección sobre *por qué llegar a ser un posthumano*, las

propuestas transhumanistas son ahistóricas, por mucho que se abrace la teoría de la evolución. No parece posible llegar y fabricar una entidad que tenga una conciencia tanto intencional como fenomenológica, porque estas facetas de la conciencia no parecen haber sido fabricados por nosotros. No es como que un día Husserl haya dicho “bueno, entonces ahora el hombre tiene conciencia de sus vivencias” y acto seguido todos los humanos hayan podido referirse a sus contenidos mentales. Esto quiere decir que la conciencia también ha surgido de un proceso evolutivo e histórico, lo que se refleja en que en algún momento el animal humano se haya denominado a sí mismo animal racional, pero siglos más adelante como animal irracional, pues este tiene la capacidad de crear imágenes de sí mismo que pueden estar equivocadas y cuando se percibe de ese error, puede modificar esa imagen junto a otros como él (Gabriel, 2018, p. 115-117). Procesar información no es lo único de lo que es capaz la entidad que somos, a pesar de que esa actividad la pueda realizar mejor una computadora, y digamos algo más sobre esto, teniendo en mente las ideas de Gabriel. Si todo es reducible al plano de la información -siendo esto una variante tecnológica del materialismo- entonces tendríamos que admitir que nuestra actividad mental es solamente algo así como una corriente de datos sin ningún orden, pues no sería posible admitir categorías de la razón desde las que se le pueda dar forma al contenido material de la experiencia. ¿Cómo podríamos clasificar nuestras referencias intencionales? ¿Cómo podríamos compartir algo así como un conocimiento objetivo? Peor aún, ¿cómo podríamos mantener una referencia intencional sobre un objeto y no confundirlo con otro? Los criterios materialistas no nos invitan a hacer mejor filosofía, más bien, nos obstaculizan el camino del conocimiento en cualquiera de sus grados.

Regresemos, nuevamente, a nuestro primer capítulo, cuando hablábamos de los estoicos y la paradoja de concebir lo material como único criterio de identidad personal, en función de discutir con la hipótesis de la simulación, que como hemos visto, depende también de los presupuestos que hemos mencionado. Recordemos el argumento llamado *Sobre lo creciente*, y la ironía por la que era ilustrado. Si yo (X) le debo dinero a alguien (Y), dado nuestro presupuesto materialista, podemos decir que todo lo que soy yo se puede describir dada una cierta cantidad de compuestos materiales -átomos, si se quiere-, ahora, en función del drama, digamos que no le devuelvo el dinero a Y, causando que él me golpee tan fuerte que me hiere y hace un chichón. Mi número de átomos no sería el mismo si me hicieron

una herida, perdí piel, sangre y, además, los átomos de mi cara se tuvieron que amoldar para configurar el nuevo chichón que me salió en la cara. En mi ventaja puedo decirle a Y que no le devolveré el dinero, porque él se lo había prestado a alguien sin heridas y sin chichón, es decir a alguien con una configuración material que era como la que tenía antes de ser golpeado. Los enemigos de los estoicos llevaron aún más al extremo este caso en función de dejar en ridículo a las categorías estoicas y su presupuesto de que todo lo que es, es material. En defensa de los estoicos, puedo afirmar que su ontología no era tan simple, ya que su materialismo no consideraba solamente cuerpos fijos -como los átomos- sino que fluctuaciones materiales en las que se conjugaba el calor, el aire, los órganos y varias formas de predicación para salvaguardar la identidad personal, así que la discusión filosófica era muy fructífera. No obstante, si regresamos al futuro, gracias a las propuestas transhumanistas, no nos encontramos con problemas realmente nuevos, sino con problemas que se veían venir.

Quiero ilustrar mi punto con un par de ejemplos recogidos de un videojuego, totalmente inspirado en la ciencia ficción, llamado *Fallout 4* (2015). El nombre, y su trama, tienen relación con un *fallout shelter*, es decir, un refugio nuclear, ya que en este mundo ficticio ocurrió una guerra nuclear entre EEUU y China, obligando a los habitantes del mundo a vivir en refugios nucleares hasta más allá del año 2250. La ciencia, necesariamente, siguió progresando, y obtuvo resultados bastante similares a los que busca el movimiento transhumanista. La singularidad efectivamente ocurrió, la inteligencia artificial existe e incluso vive junto a otras entidades en sociedad, no solamente en forma de androides, sino también como softwares neuronales y datos que se pueden descargar en robots. Lo interesante ocurre con dos seres conscientes que se nos presentan en el desarrollo del videojuego¹⁹.

El primero es Nick Valentine, un *synth* de segunda generación, es decir, un androide con rasgos humanoides pero que se sabe a sí mismo como androide ya que no es capaz de

¹⁹ En defensa de la plausibilidad académica de realizar un ejercicio como este en una tesis de filosofía, quiero destacar que existen numerosos artículos de investigación sobre la relación entre los videojuegos y el transhumanismo, siendo *Video Games and the Transhuman Inclination* (2012) de Robert M. Geraci -profesor de estudios religiosos en Manhattan College con numerosas publicaciones sobre la inteligencia artificial, el transhumanismo y los videojuegos- uno de los artículos que me ayudó a intentar pensar la relación entre el ser finito que somos y la propuesta transhumanista de un ser que se ha perfeccionado hasta superar su condición.

engañar completamente a los humanos. Su piel de metal se destartala y sus piezas son manifiestamente fabricadas. Su historia es lo interesante, pues este es un androide con consciencia que vive en el año 2250, pero su identidad es la de un detective que vivió antes de la guerra nuclear y, de hecho, murió persiguiendo a un capo de la mafia. Verosímilmente, se logró hacer una copia de la memoria de ese detective y descargarla años más tarde en este androide. El androide es consciente de esto y, de hecho, él mismo toma el manto de Nick Valentine, porque para darle más dramatismo a la historia, ese capo de la mafia también había logrado existir hasta el año en que se desarrolla el juego gracias a la criogenización, así que debemos ayudarlo a detenerlo. Si lo hacemos -porque es un videojuego de decisiones y somos libres de negarnos- el androide se siente liberado de su identidad, pues lo único que lo ataba a Nick Valentine era el desagradable recuerdo de haber caído a manos de ese maleante, ofreciendo un diálogo en donde él muestra un evidente desarraigo existencial, ya que lo único que lo ataba a su identidad está muerto y ahora es libre para decidir ser quien quiera ser, ya que una memoria heredada no vale como identidad para una entidad que es capaz de negar su propia condición.

El segundo es el Paladín Danse, un soldado de la *Hermandad de Acero*, un grupo militar y político de tendencias racistas que está en contra de toda forma de vida no humana, cuyos miembros pretenden hacer que el humano vuelva a ser el escalón más alto de la naturaleza, eliminando androides y seres modificados. Con la libertad de *Fallout*, uno puede decidir apoyar a este grupo, y en la medida en que más les ayudas, te ganas su confianza y los vas conociendo cada vez más. En una de las misiones, el Paladín Danse nos explica que su odio a los no-humanos narrando su historia. Cuando era niño, huérfano, sobrevivía recolectando basura junto a un amigo, hasta que se encontró con que la *Hermandad de Acero* estaba reclutando miembros bajo ideales, que, según él, le podían dar un sentido mayor a sus vidas que intentar sobrevivir siempre buscando entre los escombros. Se convirtieron ambos en grandes soldados, hasta que en una misión todo el pelotón de Danse fue asesinado y su amigo sometido a un virus de evolución forzada, convirtiéndolo en un no-humano. Necesariamente tuvo que eliminar a su amigo, experiencia que le incito el odio hacia toda forma de vida no-humana. Sin embargo, ninguna trama está completa sin un buen *plot twist*, y avanzando con la historia del juego, los jefes más altos de la *Hermandad de Acero* obtienen información clave sobre el Paladín Danse. Su identidad no correspondía a su

organismo, sino que él era realmente un *synth* de tercera generación, es decir, un androide al que le implantaron una memoria y que no era capaz de diferenciarse de un humano ni de ser diferenciado de un humano. El que odia a todas las especies no humanas tampoco era un humano. La libertad del juego te permite seguir apoyando a la *Hermandad*, o bien, apoyar a Danse. Sea la decisión que el jugador tome, en ambas instancias Danse mostrará un deseo por seguir vivo a pesar de la contradicción en la que ha vivido toda su vida no consciente.

Dejando de lado las débiles explicaciones que podría ofrecer un planteamiento materialista frente a situaciones como esta, creo que lo más interesante de ambos ejemplos es que ellos manifiestan una concepción de entidades posthumanas mucho más consecuentes con lo que significaría que se pudiera predicar algo así como conciencia -o actividad mental- de entidades fabricadas. No obstante, sería bueno recordar que el transhumanismo se alza como una pretensión de superar al humanismo. El humanismo, que representa una actitud fundamentalmente dualista, como vimos en el segundo capítulo, tenía problemas similares a los de aquí. ¿Cómo se relaciona la actividad mental, el espíritu, o la mente, con el cuerpo? No hay respuestas satisfactorias para esta pregunta. Sin embargo, el transhumanismo cae en un problema igual o peor que el del humanismo dualista, ya que si asumimos que todo lo que existe es material y debe ser analizado científicamente, ¿dónde encajamos la mente, es decir, todo lo que predicamos como actividad mental, en un orden puramente natural? (Gabriel, 2019b, p. 35). Este problema, el problema de la *ubicación* solamente se puede superar con un examen profundo sobre los presupuestos que hacen funcionar las propuestas transhumanistas.

El deseo transhumanista de afirmar la posibilidad de la explosión de la inteligencia artificial, y todas las hipótesis que se derivan de ello, no explica por sí misma la posibilidad de tener algo así como una conciencia fenomenológica, una conciencia de lo que siento o una conciencia de mí mismo, instancia que, en el caso de la novela de Phillip K. Dick, o los videojuegos como *Fallout*, comprenden narraciones que se reconocen a sí mismas como fenómenos que se nutren de la ciencia ficción, si son capaces de ilustrar en las limitaciones que se heredan desde ciertos presupuestos filosóficos. Me atrevería a afirmar que la mayoría de los androides que he conocido en las ficciones tienen más conciencia de

problemas existenciales y filosóficos que el transhumanismo. El monólogo *Tears in the Rain* del androide Roy Batty en la primera adaptación de *Blade Runner* parece ser más consciente de sí misma que las hipótesis transhumanistas esbozadas a lo largo de innumerables artículos.

Finalizando esta sección, me gustaría dar una posible respuesta a la pregunta de Fukuyama. No creo que el movimiento transhumanista sea la idea más peligrosa del mundo, por lo menos no por sus hipótesis que podrían causar la extinción de la especie humana. Sin embargo, si creo que es una idea peligrosa por su falta de conciencia sobre lo débiles que son sus propios presupuestos filosóficos y, en consecuencia, es peligrosa porque ofrece una respuesta no necesariamente correcta sobre lo que somos y muchos menos a la altura de nuestros tiempos. Desde mi punto de vista, el transhumanismo cae en lo mismo que cualquier otra respuesta que podamos encontrar a la pregunta sobre qué somos, como vimos en el segundo capítulo de esta tesis, ya que presenta, por medio de fundamentaciones relativamente racionales, una idea contingente y la presenta como necesaria para la humanidad en los próximos años. Lo peligroso de esta tesis se refleja, como bien detecta Markus Gabriel en su conferencia *El ser humano y los límites del transhumanismo* (2017), en que ella es una antropología de primer orden, una antropología inmediata, que no se preocupa de dar cuenta con precisión de sus problemas metodológicos y prefiere entrar en la guerra de las antropologías humanas para intentar vencer en la batalla sobre quién tiene la última definición de lo que somos. Hay algo lamentable en todo esto, y es que como difícilmente podremos saber qué significa ser un murciélago, también sería complicado saber qué significa ser alguien que no muere, pero aún más complicado sería hacer una descripción objetiva de algo así como una existencia posthumana, ya que tal y como ha sido descrita por el transhumanismo, no parece más que un modo de existencia que solamente podríamos ver relatada en un videojuego o en alguna buena película de ciencia ficción. No digo que no sea posible, ya que al menos es concebible, sino que más bien afirmo que su constitución es lo suficientemente débil como para dudar de sus pretensiones. Aunque si uso todo mi esfuerzo por concebir una existencia posthumana lo más cercana a nuestra realidad no podría decir que vive en un mundo de simulación ni ha superado la condición humana, más bien podría decir que ha sobrevivido por el control de

los recursos naturales y el miedo, tal y como George Miller ha ilustrado el mundo del *Mad Max* (2015) con la figura posthumana de *Immortan Joe*.

Conclusión

Son demasiadas las reflexiones que se han aventurado hasta este punto de la investigación, pero creo que es momento de detenernos y decir unas palabras con relación a los objetivos de esta tesis. El objetivo principal de la investigación tenía relación con pensar qué implicancias tenía en la concepción que tenemos, de nosotros mismos, la irrupción del pensamiento transhumanista. Sin embargo, desde mi perspectiva metodológica, no era posible llevar a cabo esta reflexión sin recurrir a una detallada discusión, por medio de diferentes momentos de la historia de la filosofía.

Solamente desde las raíces del humanismo y sus presupuestos filosóficos es posible que concibamos la irrupción del transhumanismo, entendido como una respuesta a la pregunta por lo que somos. Por esta razón es que he aseverado que la propuesta transhumana, es decir, la pretensión de superar la condición finita del humano para alcanzar una existencia posthumana, solamente puede entenderse con una consciencia histórica respecto a los presupuestos a los modos en que hemos determinado lo que nosotros somos.

Con lo anterior en mente, es que tanto el primer como el segundo capítulo ilustran el análisis de antropologías de primer orden, es decir, respuestas a la pregunta sobre qué somos y descripciones sobre qué puede y no la entidad que somos. La constante que ha atravesado toda esa narración la hemos identificado con la condición de finitud que tan evidente se hace en la experiencia inmediata. Con condición de finitud no he referido solamente a la posibilidad de morir, sino que también a existir en un mundo sin sentido y tener que arreglárnoslas para generar herramientas que ofrezcan sentido a esta perspectiva inmediata. Desde la perspectiva que aquí fui esbozando -influenciado tanto por Nietzsche como por el Nuevo Realismo-, los múltiples enfrentamientos con el sinsentido, a lo largo de nuestro proceso evolutivo, causaron la posibilidad de tomar distancia de nuestra condición finita. Esto es lo que he identificado con una actividad mental que hasta hoy no ha podido ser reproducida por ningún procesador, pues esta actividad mental implica tomar distancia de nuestra inmediatez, pero también poder autodeterminarnos más allá de nuestra inmediatez. Aquellas dos instancias las identifique con las dos leyes antropológicas de Markus Gabriel que recorrerán toda la historia de las antropologías humanistas, lo que quiere decir, que, bajo mi lectura, cada forma histórica del humanismo -romano, cristiano,

moderno, entre otros- implican tanto una consciencia sobre nuestras limitaciones, pero también una propuesta de ir más allá de ellas.

Sobre esta propuesta de lectura es que la pretensión de superar la condición finita humana, en todos sus aspectos, presentada por el transhumanismo me parece estrictamente humanista. Superar nuestra condición finita no es algo propio del desarrollo tecnológico, ya que -como mostré en el primer capítulo- las reflexiones sobre la inmortalidad y nuestra condición ontológica están presentes en nuestra historia desde mucho antes del cristianismo y su promesa de la vida eterna. Además, dada la enorme confianza en la razón y las ciencias que hubo en la modernidad, la pretensión de superar nuestra condición humana obtuvo nuevas perspectivas. Ya no era solamente la fe en una existencia ultraterrena la única posibilidad de aquello, sino que la técnica mostraría posibilidades para mejorarnos respecto a nuestra propia condición finita. La naturaleza entendida como algo fijo deja de tener sentido y, como le gustaría decir a Sorgner, el dinamismo se apodera de la comprensión ontológica. Lo que es está sometido al devenir y nosotros también, sin embargo, como vimos en el segundo capítulo de la tesis, no solamente devenimos, sino que podemos determinar cómo queremos concebirnos insertos en el devenir. La educación, los conocimientos, los modos de habitar en sociedad, cada uno de esos elementos antropológicos instauran formas de criar a las criaturas que somos. Lo que somos está estrictamente condicionado por una relación de autodeterminación que también hemos leído como crianza y dominación. La relación autoreferencial de nuestra propia determinación obtiene, entonces, niveles nunca antes vistos en la historia. Irrumpe, de esa manera, el transhumanismo ante nosotros.

¿Qué es esto del transhumanismo? Desde la metodología que he esbozado hasta aquí, no puedo sino defender que el transhumanismo es necesariamente también una forma de responder a la pregunta sobre qué somos. Sin embargo, es una respuesta que no tiene claros sus presupuestos como para poder dar una imagen relativamente correcta de lo que somos. A este punto del desarrollo de la tesis no quiero decir que “una imagen relativamente correcta de lo que somos” se deba identificar con una imagen cristiana, moderna o postmoderna del humano, no podría estar más en contra de que se creyera eso. Más allá de aferrarme a una respuesta humanista, afirmo -como lo he hecho en todo el desarrollo de

esta investigación- que una descripción relativamente correcta de lo que somos tiene que ser consciente de que podemos tomar consciencia de nosotros mismos y que podemos negarnos, es decir, de que somos libres como para generar imágenes de nosotros mismos y equivocarnos en el proceso, manteniendo la posibilidad de volver a dar una respuesta a nuestra inquietud. Mas, si se propone una comprensión de lo que somos cuyos criterios ontológicos radiquen en admitir que lo que es se identifica exclusivamente con el ámbito material de la existencia y que, además, solo es efectivamente real lo que se puede estudiar por medio de recursos tecnológicos, entonces estamos frente a una comprensión de nosotros mismos, si bien no peligrosa, si bastante errada respecto a nuestras posibilidades. ¿Cómo es que lo que somos se puede reducir al análisis de la materia, por muy complicado que este sea, si fenómenos como la actividad mental difícilmente pueden ser comprendidos simplemente al órgano del cerebro o a la actividad neuronal? Es cierto, hay una parte de nuestra actividad mental que consiste en computar datos y resolver funciones, acciones que un procesador puede realizar de maneras exageradamente más eficientes que un humano, pero eso no quiere decir que el iPhone de turno pueda llegar a pensar sobre sí mismo e intente determinarse como algo diferente a lo que él es.

Me gustaría ser menos severo con la afirmación que hago, pero la defensa del transhumanismo en este punto es complicada, ya que la mayoría de sus formulaciones están hechas en modos optativos, mostrando la esperanza en que algún día la singularidad tecnológica efectivamente ocurra y con ello se cumpla la propuesta de que alguna inteligencia artificial obtuviera autoconciencia de sí misma y creara más inteligencias artificiales, relegando al humano de su puesto como la entidad más inteligente. No quiero negar que efectivamente esto pudiera ocurrir -hay varios pensadores transhumanistas que ponen en duda esta posibilidad- pero ¿por qué deberíamos confiar en una propuesta como esta? ¿Qué razón hay para confiar en que un explosivo desarrollo de la tecnología y el surgimiento de una inteligencia artificial superior a nosotros tendría rendimientos favorables respecto a nuestra condición humana? Ahora bien, otra posibilidad -todavía propuesta en modo optativo- es la del autoperfeccionamiento (lo que no necesariamente implicaría la necesidad de una inteligencia artificial superdesarrollada) de la condición humana por medio de la modificación tecnológica. ¿Cuánto tendríamos que modificar de nosotros mismos para alcanzar algo así como una existencia posthumana? Si asumimos que

el criterio material es válido para analizar todo lo que es, ¿con cuántas modificaciones sobre nuestro cuerpo estaríamos también alterando nuestra identidad personal? Incluso peor, en el caso de la transferencia mental, ¿qué partes del cerebro tenemos que transformar a ceros y unos para que la información que sea subida a la nube efectivamente se identifique con nosotros? Lamentablemente, como he intentado mostrar a lo largo de toda esta investigación, es extraordinariamente difícil concebir algo así como una existencia posthumana, pues como los mismos transhumanistas afirman, no basta ni un cambio de perspectiva filosófica para concebirla, ni tampoco pequeñas modificaciones sobre nuestro cuerpo para alcanzarla, se hace necesario el paso efectivo a una nueva forma de existencia de la que no sabemos nada más que las propuestas salidas de la imaginación de un grupo de sujetos que ha bebido demasiado de la ciencia ficción.

Bibliografía

Ansell-Pearson, K. (2017). “The Future is Superman: Nietzsche’s Gift”. En Yunus, T. (Ed.). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, pp. 70-82.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos. Traducción de Tomás Calvo.

Aristóteles (2015). *Acerca del alma*. Buenos Aires: Colihue. Traducción de Marcelo Boeri.

Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge.

Best, B. (2005). “Some Problems with Immortalism”. En *Immortality Institute. The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*. Buenos Aires: LibrosenRed, pp. 233-238.

Broderick Johnson B, Kosove, A, Yorkin, C, Yorkin, B (Productores), Villeneuve, D. (Director). (2017). *Blade Runner 2049* [Película]. Estados Unidos: Alcon Entertainment Columbia Pictures

Boeri, Marcelo. y Salles, Ricardo. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Bostrom, Nick. (2003). “Are We Living in a Computer Simulation?”. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53 (No. 211): 243–255.

Bostrom, Nick. (2005a). “In defense of posthuman dignity”. *Bioethics*, Vol. 19 (No. 3): 202–214.

Bostrom, Nick. (2005b). “The Fable of the Dragon-Tyrant”. *Journal of medical ethics*, Vol. 31 (No. 5): 273–277.

Bostrom, Nick. (2005c). “Transhumanist Values”. *Journal of Philosophical Research*, Vol. 30: 3–14.

Bostrom, Nick. (2006). “What is a Singleton”. *Linguistic and Philosophical Investigations*, Vol. 5, (No. 2): 48-54.

Bostrom, Nick. (2011). “Una historia del pensamiento transhumanista”. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología* (No. 14): 157–191.

Bostrom, Nick. (2013). “Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up”. En More, Vita-More (Eds.). *The Transhumanist Reader*. Nueva York, Wiley: pp. 28–53.

Bostrom, Nick. (2014). “Introduction—The Transhumanist FAQ: A General Introduction”. En Mercer, Maher (Ed.). *Transhumanism and the Body*. Nueva York, Palgrave Macmillan: pp. 1-18.

Bowin, John. (2003). “Chrysippus’ puzzle about identity”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (No. 24): 239-251.

Burger, Neil [Director]. (2011). *Limitless*. [película] Estados Unidos, Relativity Media y Virgin Produced.

Cicerón. (2001). *Sobre los deberes*. Madrid, Alianza editorial.

Colli, Giorgio. (2010). *La sabiduría griega III. Heráclito*. Madrid, Editorial Trotta.

Dastur, Françoise. (2008). *La Muerte. Ensayo sobre la finitud*. Barcelona, Herder.

Davies, Russel [escitor]. (2019). *Years and Years*. [serie de televisión] Reino Unido, BBC y HBO.

De Garay, J. (1987). *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.

Della Pico Mirandola, Giovanni. (2008). *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía*. Buenos Aires, Winograd.

del Val, Jaime y Sogner, Stefan. (2016). *Un Manifiesto Metahumanista*. Recurso web: <http://metabody.eu/wp-content/uploads/2016/02/ManifiestoMetahumanista-spanish.pdf>

Descartes, Rene. (2009). *Discurso del método*. Buenos Aires, Colihue.

Dick, Philip K. (2019). *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* Barcelona, Austral singular

Diógenes Laercio. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza editorial.

Duque, Félix. (1995). *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona, Ediciones del Serbal.

Duque, Félix. (2002). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid, Tecnos.

Ferry, Luc. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid, Alianza Editorial.

Foucault, Michel. (2012). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México, Fondo de Cultura Económica.

Fukuyama, Francis. (2004). "The World's Most Dangerous Ideas". Recurso web: <https://web.archive.org/web/20060902204423/http://www.keepmedia.com/pubs/ForeignPolicy/2004/09/01/564801?page=4>.

Furley, David. (1986). "Nothing to Us". En Malcolm Schofield y Gisela Strike (Eds.). *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 76-77.

Gabriel, Markus. (2017). "El ser humano y los límites del transhumanismo". En Segundo encuentro de Filosofía Intercultural. Las Palmas de Gran Canaria. Recurso web: <https://youtu.be/NGounbcvmFo>.

Gabriel, Markus. (2018). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Barcelona, Pasado & Presente.

Gabriel, Markus. (2019a). *El sentido del pensamiento*. Barcelona, Pasado & Presente.

Gabriel, Markus. (2019b). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Barcelona, Presente & Pasado.

García Gual, Carlos. (2017). *Epicuro*. Madrid, Alianza Editorial.

Geraci, Robert M. (2012). "Video Games and the Transhuman Inclination". *Zygon®*, Vol. 47 (No. 4): pp. 735–756.

Habermas, Jürgen. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós Ibérica.

Hauskeller, Michael. (2015). "A Cure for Humanity: The Transhumanisation of Culture". *Trans-Humanities Journal*, Vol. 8 (No. 3): pp. 131–147.

Hauskeller, Michael. (2019). “Ephemeroi - Human Vulnerability, Transhumanism, and the Meaning of Life”. *SetF (Scientia et Fides)*, Vol. 7 (No. 2): pp. 9–21.

Heidegger, Martin. (2003). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Heidegger, Martin. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza editorial.

Höffe, Otfried. (1986). *Immanuel Kant*. Barcelona, Herder.

Holmen, Heine A. (2018). “Why die – a philosophical apology of death”. *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 79 (No. 1-2): pp. 136–155.

Hopkins, Patrick D. (2013). “Is Enhancement Worthy of Being a Right?” En More, Vita-More (Eds.). *The Transhumanist Reader*. Nueva York, Wiley: pp. 345–354.

Howard, Todd. (2015). *Fallout 4*. [videojuego] Rockville, Bethesda Game Studios.

Hughes, James. (2010). “Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism”. *The Journal of medicine and philosophy*, Vol. 35 (No. 6): pp. 622–640.

Hussey, Edward. (1991). “Heraclitus on Living and Dying”. *Monist*, Vol. 74 (No. 4): pp. 517–530

Lewis, Eric. (1988). “Diogenes Laertius and the Stoic Theory of Mixture”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (No. 35): pp. 84-90

Long, Anthony. (1984). *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Alianza editorial.

Long, Anthony y Sedley, David. (1987). *The Hellenistic philosophers. Vol I: Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Long, Anthony y Sedley, David. (1987). *The Hellenistic philosophers. Vol II: Greek and Latin text with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marquard, Odo. (2000). *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim.

Manifiesto Transhumanista. (2017). En línea <https://transhumanismo.org/manifiesto-transhumanista/>. [consulta en línea: 08 de mayo 2020].

Merkle, Ralph C. (2013). “Uploading”. En More, Vita-More (Eds.). *The Transhumanist Reader*. Nueva York, Wiley: pp. 157–164.

Miller, George [director]. (2015). *Mad Max: Fury Road*. [película] Australia, Kennedy Miller Mitchell y Village Roadshow Pictures.

Mondolfo, Rodolfo. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Madrid, Siglo XXI Editores.

More, Max. (1988). *Los principios extropianos*. Recurso en línea https://transhumanismo.org/old/articulos/Principios_Extropianos.htm. [consulta en línea: 08 de mayo 2020].

More, Max. (2013). The Philosophy of Transhumanism. En More, Vita-More (Eds.). *The Transhumanist Reader*. Nueva York, Wiley: pp. 3–17.

More, Max. (2017). “The Overhuman in the Transhuman”. En Yunus Tuncel (Ed). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Newcastle, Cambridge Scholars Publishing; pp. 27-31.

Nagel, Thomas. (2000). “La muerte”. En *Ensayos sobre la vida humana*. México, Fondo de Cultura Económica. pp. 19-33.

Nietzsche, Friedrich. (2008). *Fragmentos Póstumos IV*. Madrid, Tecnos.

Nietzsche, Friedrich. (2011a). “El nacimiento de la tragedia”. En Diego Sanchez Meca (Ed). *Obras Completas I*. Madrid, Tecnos. pp. 329-438.

Nietzsche, Friedrich. (2011b). “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. En Diego Sanchez Meca (Ed). *Obras Completas I*. Madrid, Tecnos. pp. 609-620.

Nietzsche, Friedrich. (2013). “Teognis de Mégara”. En Diego Sanchez Meca (Ed). *Obras Completas II*. Madrid, Tecnos. pp. 89-124.

Nietzsche, Friedrich. (2016a). “Así habló Zaratustra”. En Diego Sanchez Meca (Ed). *Obras Completas IV*. Madrid, Tecnos. pp. 65-282.

Nietzsche, Friedrich. (2016b). “El crepúsculo de los ídolos”. En Diego Sanchez Meca (Ed). *Obras Completas IV*. Madrid, Tecnos. pp. 617-694.

Nietzsche, Friedrich. 2016c. “Genealogía de la moral”. En Diego Sanchez Meca (Ed). *Obras Completas IV*. Madrid, Tecnos. pp. 453-562.

Nola, Robert. (1987). “Nietzsche's Theory of Truth and Belief”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47 (No. 4): 525-562.

Nussbaum, Martha. (1972). “ΨΥΧΗ in Heraclitus I”. *Phronesis*, Vol. 17 (No. 1): pp. 1–16.

Nussbaum, Martha. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona, Paidós.

Platón. (1987). “Crátilo”. En *Diálogos II*. Madrid, Gredos. pp. 339-461.

Platón. (1988a). “Fedón”. En *Diálogos III*. Madrid, Gredos. pp. 7-142.

Platón. (1988b). “República”. En *Diálogos IV*. Madrid, Gredos. pp. 57-497.

Reina Valera. (1909). Recurso web: <https://www.bible.com/es/bible/1718/MAT.22.RVR09>.

Rohde, Erwin. (1948). *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica.

Rose, Michael. (2004). “Biological Immortality”. En *Immortality Institute. The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*. Buenos Aires, LibrosenRed. pp. 17-28.

Safranski, Rüdiger. (2002). *Nietzsche: biografía de su pensamiento*. Barcelona: Fábula.

Scott, Ridley [Director]. (1982). *Blade Runner*. [película] Estados Unidos, The Ladd Company, Shaw Brothers, Blade Runner Partnership.

Stellino, Paolo. (2006). “Eutanasia y autonomía del paciente: la muerte libre nietzscheana”. En Enric Casaban Moya (Ed). *XVI CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA*, pp. 493-506.

Shields, C. (1988). “Soul and Body in Aristotle”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. 6*: pp. 103-137.

Sloterdijk, Peter. (2000). *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*. Valencia, Pre-textos.

Sloterdijk, Peter. (2006). "El hombre operable; Notas sobre el estado ético de la tecnología génica". *Observaciones Filosóficas*: pp. 1-18.

Sloterdijk, Peter. (2008). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger*. Madrid, Siruela.

Treder, Mike. (2004). "Emancipation from Death". En *Immortality Institute. The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*. Buenos Aires, LibrosenRed. pp. 187-196.

Sófocles. 1981. "Edipo en Colono". En *Tragedias*. Madrid, Gredos.

Sorgner, Stefan. (2016). *Transhumanismus. »Die gefährlichste Idee der Welt«!?* Freiburg, Herder.

Sorgner, Stefan. (2017a). "Beyond Humanism: Reflections on Trans and Posthumanism". En Yunus Tuncel, (Ed.). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Newcastle, Cambridge Scholars Publishing: pp. 41-67

Sorgner, Stefan. (2017b). "Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism". En Yunus Tuncel, (Ed.). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Newcastle, Cambridge Scholars Publishing: pp. 248-261.

Sorgner, Stefan. (2017c). "Nietzsche, The Overhuman, and Transhumanism". En Yunus Tuncel, (Ed.). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Newcastle, Cambridge Scholars Publishing: pp. 14-26.

Sorgner, Stefan. (2017d). "Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism". En Yunus Tuncel, (Ed.). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Newcastle, Cambridge Scholars Publishing: pp. 133-169.

Sorgner, Stefan. (2018). *Schöner neuer Mensch*. Berlín, Nikolai Publishing & Intelligence GmbH.

Tuncel, Yunus. (2017). *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.

Vaccari, Andrés. (2019). “Why Should We Become Posthuman? The Beneficence Argument Questioned”. *The Journal of medicine and philosophy*, Vol. 44 (No. 2): pp. 192–219.

Vinge, Vernor. (2013). Technological Singularity. En More, Vita-More (Eds.). *The Transhumanist Reader*. Nueva York, Wiley, pp. 365–375.

Williams, Bernard. (1973). “The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality”. En *Problems of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 82–100.