

Desafíos Glociales del Eurotranshumanismo¹ *Glocal Challenges of Euro-Transhumanism*

Stefan Lorenz Sorgner²
John Cabot University, Roma, Italia
ssorgner@johncabot.edu

Traducción:
Nicolás Rojas Cortés³
Universidad de Chile, Santiago, Chile
nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl
 <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>

Camilo Vergara Ramírez⁴
Colegio Santa María de Cervellón, Santiago, Chile
camilovr.int@gmail.com
 <https://orcid.org/0000-0003-3145-3363>

Recibido: 22/11/2023
Aceptado: 12/12/2023
DOI: 10.5281/zenodo.10452263

Estoy extremadamente agradecido con el editor y los contribuidores de este asombroso volumen por haber dedicado su tiempo y atención a las reflexiones de mi monografía *We have always been cyborgs*. Las respuestas han sido pertinentes, estimulantes e intelectualmente fascinantes. En lo que

¹ Este manuscrito inédito es la traducción del capítulo final del libro *Latin America replies to Transhumanism. A Symposium on Sorgner's We have always been cyborgs* a publicarse el año 2024 por la editorial Trivent. Agradecemos a Stefan L. Sorgner y Teodora C. Artimon por los permisos de publicación. Las referencias a los autores mencionados corresponden a capítulos de este libro todavía no publicado.

² Doctor en Filosofía por Justus-Liebig-Universität Gießen y Friedrich-Schiller-Universität Jena.

³ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante del Doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile. Miembro de INTEMPESTIVA red de estudios sobre F. Nietzsche y de la Asociación Latinoamericana de estudios Críticos sobre Transhumanismo (ALECT). Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804.

⁴ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Enfoque académico de investigación y traducción en las áreas del transhumanismo, la ecofilosofía, filosofía contemporánea y el pensamiento de F. Nietzsche.

sigue, destacaré algunas de las reflexiones más desafiantes que se plantearon y aportaré más aclaraciones sobre los matices filosóficos de mis reflexiones transhumanistas.

Miguel Gonzáles Vallejos y el nihilismo ético

Gonzáles Vallejos destaca el siguiente problema filosófico de mi modelo de “ética ficticia”:

si es que no es posible llegar a ninguna verdad ética, ¿por qué deberíamos elegir A (aprobar el mejoramiento genético) en lugar de B (rechazar el mejoramiento genético)? ¿Por qué razón la autonomía es mejor que el paternalismo o el totalitarismo?

Luego, él me acusa de cometer una “contradicción performativa”. Hay que señalar que la ética ficticia que yo propongo no cae en una autocontradicción performativa; este sería el caso si se afirmara que otros principios éticos -como la dignidad humana- son falsos o que una ética ficticia es epistémicamente superior a una ética kantiana. En ese contexto, las reflexiones que yo presento serían comparables con la paradoja de Epiménides, según la cual un cretense afirma que todos los cretenses son mentirosos. La afirmación que propongo no es análoga. La ética kantiana no es falsa, sino que puede ser falsa en el mismo sentido en que mi ética ficticia puede ser falsa. Para probar que una ética es falsa, es necesario que exista un criterio de verdad fundacional que permita distinguir epistemológicamente entre mejores o peores teorías éticas. Asumiendo una ética ficticia, esto no es posible. Las normas y los valores son ficciones humanas basadas en nuestros intereses específicos. Esta posición filosófica es una propuesta cuya plausibilidad se fortalece por la ausencia de un contraejemplo convincente.

Una norma central que yo afirmo en *We have always been cyborgs* es la noción liberal de autonomía. ¿Por qué debería alguien estar de acuerdo

conmigo en que la autonomía debería ser una norma efectiva? No hay una razón epistémica o un motivo de superioridad para la norma de la autonomía. Sin embargo, al presentar narraciones relativas a la pertinencia de una noción liberal de autonomía en un contexto histórico, al hacer conscientes a los lectores de las implicaciones de la norma y al destacar las estructuras culturales en las que esta no se aplica, el lector se encuentra con una infinidad de razones para afirmar una noción liberal de autonomía. Hoy en día esta norma se comparte ampliamente. Además, hago hincapié en los desafíos prácticos inherentes a las estructuras culturales en las que no se implica esta norma con el fin de mostrar lo que significaría desatender la noción de autonomía o no tomarla en serio. Así, los lectores toman consciencia de tensiones potenciales en sus propios planteamientos éticos, o dan cuenta de las normas que se derivan de la norma de autonomía. Este proceso, además, estimula la discusión sobre el sentido de la autonomía y pone de manifiesto el por qué alguien desearía adoptar, afirmar y luchar por esta noción de autonomía.

Además, Gonzáles Vallejos plantea la siguiente cuestión: “¿por qué razón la autonomía es mejor que el paternalismo o el totalitarismo?”. Epistemológicamente, una ética liberal de la autonomía ficticia no es mejor que una posición paternalista o totalitaria. Sin embargo, el ser consciente del significado histórico y la relevancia de la autonomía y sus implicaciones de mayor alcance permite a los lectores reconocer por qué es de su interés el afirmar la autonomía antes que otra norma ética, ya que solamente por medio de la autonomía ellos son capaces de llevar a cabo su propia comprensión idiosincrásica de una buena vida.

Adicionalmente, él afirma que yo propongo una “ética de los bienes humanos” al enlistar ciertos valores y normas que defiende, tales como:

Veracidad, consciencia plena y control de los impulsos; salud y libertad; conductas sociales, sentido de pertenencia a la comunidad y la tenencia de

vínculos humanos íntimos; justicia y educación moral, libertad negativa y equidad para todos los seres humanos.

Según él, solo puedo sostener estas normas y valores -de una manera filosóficamente coherente- si asumo la “existencia *objetiva* de estos bienes básicos”. Este es un argumento ligeramente distinto del que ya había presentado anteriormente. Ya demostré un poco más arriba que una ética ficticia no cae en una autocontradicción performativa. Cuando presento y defiendo bienes específicos, hago énfasis en la relación constitutiva entre su relevancia y la libertad (entendida como un logro histórico clave), tal como expuse en *We have always been cyborgs*. El rol que juega la libertad en un marco liberal no puede darse por sentado, y es evidente que vivimos en tiempos excepcionales bajo circunstancias culturales contingentes. Históricamente, nunca se ha valorado mucho la libertad. Puede que haya tenido un rol en la Antigua Grecia, pero era el privilegio solo de unos pocos aristócratas, como mucho. Si bien no pretendo dar a entender que la libertad y la autonomía se hayan alcanzado plenamente en este punto, la situación es radicalmente distinta en la actualidad. Su relevancia se reconoce ampliamente, sobre todo en los países ilustrados. Ahora, es necesario seguir luchando para obtener una comprensión apropiada del concepto de libertad desde una perspectiva liberal. Aquellos interesados en tal esfuerzo deberían considerar los bienes que expongo, ya que todos ellos se relacionan con la idea central de entender la libertad como un logro maravilloso y contingente.

La libertad es un éxito extraordinario, ya que nos permite adherirnos y vivir de acuerdo con nuestros conceptos idiosincrásicos, los cuales conforman una buena vida. ¿Qué bienes son útiles para seguir promoviendo esta norma de libertad? Se mencionó la veracidad y ella es importante ya que distingue entre los impulsos con un arraigo más firme y los más superficiales, fruto de los juicios morales predominantes o que se comparten ampliamente y que luego se integran en la existencia de una persona. La veracidad puede llevar a una persona a aceptar que sus deseos pueden estar

en contradicción con aquellos que la mayoría defiende. También puede permitir que una persona entienda que, aunque la norma predominante sea luchar por el prestigio social, este objetivo cultural puede no ser lo más importante para un sujeto. La veracidad implica el coraje de desafiar la propia autocomprensión consciente y profundizar en el conjunto de pulsiones que conforman la propia existencia, de modo que una pulsión de arraigo firme pueda diferenciarse de otras menos relevantes.

Otro bien que es útil para comprender las pulsiones primordiales de uno mismo es la atención plena (*mindfulness*). Esta es la capacidad de estar presente, escuchar y comprender los propios anhelos. Es un bien que se puede poner en práctica en muchas circunstancias sociales. Una presentación de ópera puede ser una invitación a ejercitar la atención plena. Por un lado, puede que te identifiques o simpatices con el protagonista en las distintas situaciones que presenta el drama. Por otro lado, puedes darte cuenta de que, aunque compartan similitudes, no eres idéntico al protagonista, lo que te otorga la distancia necesaria para reflexionar sobre las acciones del personaje. Esta experiencia podría ser la base para darte cuenta de cómo podrías actuar en tales situaciones, qué experiencias podrías padecer y cómo estos eventos podrían darte una nueva perspectiva sobre tu propia vida. La meditación de atención plena también puede ocurrir en el contexto de una obra de arte, la cual te proporciona un fundamento o estructura moral para implementar en tu propia vida.

Una vez que has reconceptualizado tus propios planes de vida, debes ponerlos en práctica, vivir de acuerdo con ellos y luchar por ellos de cara frente a diversas circunstancias sociales desafiantes. En este sentido, el control de impulsos deviene relevante. Tus impulsos pasajeros pueden, por ejemplo, llevarte a una pelea o discusión con alguien, si bien eres consciente de que una situación de enfrentamiento directo no te conviene. Si puedes practicar el control de tus impulsos, puedes posponer tus deseos de entrar en conflicto directo con otra persona, considerar un plan más efectivo para

alcanzar tus intereses y ponerlo luego en práctica. En lugar de sucumbir ante la inclinación más inmediata, el control de los impulsos te permite, siempre que sea posible, suprimir la actuación de este deseo en circunstancias en las que la lucha no es una respuesta apropiada o deseable. Tienes control sobre ti mismo, y una vez que las circunstancias externas son tales que todos los riesgos se pueden calcular correctamente, puedes ceder a tus deseos y vivir plenamente más allá de las expectativas sociales. El control de los impulsos no implica que debas destruirlos, desvalorizarlos o negarlos, sino que te permite estructurarlos para vivir coherentemente con ellos y experimentarlos de la manera más intensa, fuerte y satisfactoria posible en distintas situaciones.

También podrían presentarse reflexiones análogas respecto a otros bienes. Sin embargo, no afirmo que un bien como la duración extendida de la vida tenga validez universal. No todas las personas identifican necesariamente una duración extendida de la vida con una mayor calidad de esta; aún así, la mayoría de las personas sí lo hace. Sus razones para afirmarlo son múltiples. Algunos desean estar sanos para volar a Marte, desarrollar nuevos fármacos o experimentar tantos sabores diferentes como sea posible. Otros podrían estar interesados en su bienestar, ya que identifican estar sanos con vivir bien. Lo que es relevante para los propósitos actuales es que las reflexiones antes mencionadas sobre diversos bienes me permiten explicar su relevancia de una manera filosóficamente significativa. Esto no significa que les atribuya ningún tipo de validez o que exista un fundamento esencial para dicha relevancia. No obstante, hay varias narrativas cuya plausibilidad se comparte ampliamente y tales narrativas morales son suficientes para darles un sentido filosófico significativo a estos bienes.

Andrés Vaccari y la posthumanidad como progreso moral

Según Vaccari, “el transhumanismo se fundamenta en el modelo liberal estándar del sujeto libre y autónomo”. Debido a su “enfoque en las decisiones individuales”, “el transhumanismo es, en gran medida, una filosofía socialmente conservadora, cuyo foco de cambio es la tecnología y no las estructuras sociales – mucho menos la política”. Según él, estos fundamentos también implican que los transhumanistas “transponen acríticamente los supuestos dualistas contenidos en el modelo liberal.”. Hay bastantes elementos inverosímiles en esta descripción del transhumanismo que requieren más comentarios. ¿El transhumanismo se fundamenta en un modelo liberal estándar que presupone un individuo libre y autónomo? Los transhumanistas exigen ampliamente la condición de persona para los animales no humanos, ya que la mayoría de ellos no defienden una definición de persona que considere al ser humano como una categoría ontológica separada. La descripción de Vaccari puede aplicarse a unos cuantos transhumanistas: por ejemplo, Steve Fuller, pero no a la mayoría. Consecuentemente, el transhumanismo exige una nueva comprensión antropológica para el concepto de persona e implica una reinterpretación radical de las leyes más fundamentales en la Tierra. La mayoría de las constituciones del mundo distinguen entre seres humanos, que son personas, y animales no humanos, siendo la constitución de Argentina una excepción, ya que recientemente le concedió la condición de persona a un orangután. Esto demuestra claramente que la noción del individuo autónomo y libre que afirman los transhumanistas no se corresponde con el modelo antropológico occidental estándar, dominante hace ya 2000 años. En consecuencia, la acusación de que el transhumanismo afirma una ontología “dualista” es errónea.

Incluso los transhumanistas de silicio, que creen que las transferencias de conciencia pronto serán una posibilidad, no afirman una ontología dualista en el sentido tradicional, ya que existe una clara diferencia entre su comprensión antropológica y una antropología cristiana

y kantiana, según la cual la mayoría de los aspectos de los seres humanos son accesibles por los sentidos, mientras que la mente sigue siendo inmaterial y, en consecuencia, inaccesible para los sentidos. Este es el fundamento de una antropología tradicional que se basa en una ontología categorialmente dualista. Los transhumanistas de silicio afirman que nuestra personalidad —la cual existe en el mundo sensorialmente accesible, porque pertenece claramente al mismo ámbito que nuestro cuerpo— se puede transferir a un disco duro. El asumir la posibilidad de las transferencias de conciencia no implica la restauración de una ontología categorialmente dualista. Este no es el caso. Lo que los transhumanistas de silicio tienen en mente —una afirmación que me parece bastante dudosa— es que se puede comparar la distinción mente/cuerpo con aquella entre el hardware y el software de un pc. Claramente tanto hardware como software pertenecen al ámbito accesible por los sentidos, lo que es diferente a cualquier tipo de afirmación sobre que el ser humano consiste en un cuerpo material y una chispa divina inmaterial. Debido a esto, es erróneo acusar al transhumanismo de afirmar una filosofía socialmente conservadora con respecto a su antropología. Su antropología modificada tiene implicaciones políticas, sociales y culturales revolucionarias, y aún no hemos asimilado todos sus alcances.

Además, Vaccari subraya que el problema de mi planteamiento es que el nihilismo alético no ofrece un fundamento fiable para evaluar el “progreso moral” y demostrar que “la posthumanidad será mejor o representará un estado futuro de progreso moral”. En este punto hay que subrayar que se trata de afirmaciones un tanto problemáticas, ya que la situación es bastante compleja. Hay que destacar que Vaccari habla de progreso moral, con lo que se refiere a una teleología hacia una moralidad superior que se vuelva dominante y, según él, yo no logro demostrar cómo tal progreso moral se produciría una vez que los seres humanos devengan en posthumanos, lo que él considera una característica necesaria del transhumanismo. Por

cierto, no estoy de acuerdo en que todos los transhumanistas deban afirmar tal cosa, ya que el núcleo del transhumanismo es mucho más específico y no implica afirmaciones tan fuertes sobre la moralidad.

El enfoque principal del transhumanismo es la mejora de la calidad de vida individual, ya que se supone que, al trascender nuestras limitaciones actuales, también incrementamos la probabilidad de mejorar nuestra calidad de vida. Si más personas tienen una mayor calidad de vida, entonces normas como la libertad, la igualdad y la solidaridad también podrían considerarse importantes, algo que los estudios históricos, por ejemplo, *Better Angels* de Pinker (2011), parecen confirmar. Aunque no tiene por qué existir una relación causal directa entre una mayor calidad de vida y el fortalecimiento de tales normas, los términos parecen relacionarse culturalmente de algún modo. En Europa podemos encontrar tales correlaciones en desarrollos culturales desde la Edad Media; culturalmente, la calidad de vida individual mejoró, sobre todo debido a un aumento significativo de la esperanza de vida. Al mismo tiempo, es posible observar un incremento de la relevancia cultural de tales normas, particularmente en su relación con los sistemas morales imperantes. Parece existir una correlación entre el aumento de la calidad de vida y las normas que asociamos con la moralidad. Interpreto de manera similar el estudio de la moralidad y las capacidades cognitivas en la monografía cyborg. Se pueden encontrar ambas correlaciones en nuestro pasado cultural. Por lo tanto, una calidad de vida mejorada de forma indirecta también aumenta la probabilidad de progreso moral. Sin embargo, incluso si este fuera el caso, los transhumanistas no están obligados a defender ninguna afirmación de este tipo, ya que estas existen independientemente de los elementos centrales del transhumanismo.

Adicionalmente, Vaccari señala que mi planteamiento ignora el impacto de las decisiones individuales sobre los demás. *We have always been cyborgs* no defiende una política libertaria de estas características. En

mis elaboraciones sobre un sistema europeo de crédito social, destaco la importancia de los aspectos sociales. Es crucial dar a entender a la salud como prerrequisito de la libertad, y es responsabilidad de la política el garantizar que un seguro de salud apropiado esté disponible. No he especificado en detalle qué concepto de salud estoy considerando o cuáles presupongo. ¿Es la salud la ausencia de disfuncionalidades psicofisiológicas o es la capacidad de afrontar con éxito las disfuncionalidades psicofisiológicas? Al mismo tiempo, debo señalar que Vaccari reconoce la relevancia que atribuyo a la salud, aunque le parezca poco convincente. Según él, yo muestro mis propios “prejuicios culturales” al destacar la relevancia de la esperanza de vida. Esta es una observación intrigante. ¿Tiene razón Vaccari al decir que mi propio sesgo cultural es la razón por la que la mayoría de las personas identifican una mejor calidad de vida con vivir más tiempo saludablemente? ¿Afirman la mayoría de las personas que viven en culturas heroicas que lo que hace que sus vidas merezcan ser vividas es morir por sus ideales culturales, políticos o religiosos? Nietzsche podría apoyar esta idea de Vaccari, ya que, según él, solamente el “último hombre” —aunque yo prefiero traducir el término de Nietzsche como el “último humano” — desea vivir mucho y de forma saludable, entendiendo la salud como la ausencia de disfuncionalidades psicofisiológicas. El *sobrehumano**, por otra parte, desea morir en el momento adecuado y desea vivir de tal forma que justifique toda su existencia. Sin embargo, para hacer realidad este momento especial, la salud es también especialmente relevante. En este punto, la noción de “gran salud” de Nietzsche se muestra importante; esta se puede explicar como la capacidad de sobrellevar exitosamente las disfuncionalidades psicofisiológicas. Nietzsche también

* Nota de los traductores: el año 2022, los traductores de este texto junto a otros colegas (véase Sorgner, Ticchione & Alarcón, 2022; Sorgner, Rojas Cortés & Vergara R, 2022e; y Sorgner, Rojas Cortés & Bravo Jimóenez, 2022a) decidimos seguir la traducción de Jonathan Piedra Alegría (2017) y mantener “sobrehumano” cuando el autor se refiere a *übermensch*.

destaca la relevancia de la salud. Sin embargo, el concepto de salud que él afirma y aplica a los sobrehumanos es de una clase distinta al que tiene el último humano, “dem letzten Menschen”. Como la salud es relevante tanto para el sobrehumano como también para el último humano, una esperanza de vida aumentada también será importante para ambos, presuponiendo que exista un concepto formal de salud. Si el concepto de salud sigue estando abierto a definiciones, mi afirmación de que la salud es importante no se debe a un prejuicio cultural ni depende de mi concepto idiosincrásico de salud.

La principal preocupación de Vaccari, que en efecto merece atención, es que la priorización moral de las “nuevas tecnologías debe justificar el dejar de lado las prioridades actuales. [Esta priorización] privilegia no solo las nuevas tecnologías, sino que también ciertos grupos por sobre otros”. Él argumenta que al priorizar el desarrollo de nuevas tecnologías se desestiman los intereses de las personas con menor desarrollo social. “Al apelar a una ‘humanidad’ universal, el transhumanismo afirma falsamente que los beneficios se compartirán entre todos y todas. Sorgner, lamentablemente, sigue esta línea de argumentación”. ¿Está Vaccari en lo correcto con este juicio?

Es un argumento importante, pero por varias razones tengo dudas sobre su validez. La más importante es que la innovación tecnológica conlleva mejoras para todos y todas a gran escala. En segundo lugar, hay que señalar que Vaccari se basa en una distinción binaria que no se aplica de forma realista en nuestro mundo. ¿Qué quiero decir con esto? Cuando Vaccari habla de priorizar, ¿qué tiene en mente? ¿Es realista tener que elegir entre proveer comida y dar refugio a los pobres para evitar que mueran u ofrecer ayuda financiera a industrias y universidades para el desarrollo de innovaciones tecnológicas? No estoy diciendo que las prioridades que aplicamos actualmente sean moralmente perfectas; sin embargo, una solución tipo “mejor, imposible” tiene un aspecto distinto. ¿Salvamos a todos

los niños y niñas que se ahogan en estanques poco profundos? No, no lo hacemos, y esto es algo terrible. Aun así, hay que tener en cuenta el impacto global de la innovación tecnológica en la reducción de la pobreza absoluta. Hace tan solo doscientos años teníamos una tasa de pobreza absoluta superior al 90%. Este porcentaje ha descendido hasta aproximadamente el 10%. Es crucial reconocer que este es el porcentaje de la pobreza absoluta y no de pobreza relativa. Progresando de este modo y centrándonos en la innovación tecnológica, una solución tipo “mejor, imposible” podría reducir aún más la posibilidad de que aumente la tasa de pobreza absoluta y, con suerte, se concretará políticamente hasta llegar al punto en que ninguna persona vivirá más en la pobreza absoluta. Sin financiamiento para la educación, la innovación y la investigación básica o fundacional, estos desarrollos carecen de apoyo. Soy consciente de que avanzar así es una manera práctica de abordar la cuestión, y efectivamente nos ensuciamos las manos. No obstante, los argumentos que estoy exponiendo implican que, hagamos lo que hagamos, siempre nos ensuciaremos las manos, pero -mientras haya progreso- lograremos poner en práctica procedimientos enormemente funcionales para reducir el sufrimiento, tal como ya hemos conseguido reducir la tasa de pobreza absoluta del 90% al 10% en un plazo de doscientos años por estos medios.

Permítanme regresar a la primera cuestión mencionada. En la página 192 de *We have always been cyborgs* me refiero a los fascinantes hallazgos científicos de Max Roser, los cuales revelan cómo la calidad de vida en varias partes del mundo ha aumentado significativamente con el paso del tiempo.⁵ Esta afirmación aplica al acceso del agua potable, vivienda y comida; a la educación y a la presencia de un sistema de salud eficiente. De igual modo, todos estos avances han tenido consecuencias significativas en la tasa de reproducción. Según estudios realizados por las Naciones Unidas, la

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=QsBT5EQt348&t=55s> 5.7.2023.

persona “número doce millones” jamás podrá nacer si el desarrollo político, social y cultural continúa progresando como lo ha hecho el último tiempo.⁶ Por supuesto, no es necesario que se produzcan estos avances culturales. Al final, tenemos que reforzar ciertos desarrollos políticos, sociales y culturales. Sin embargo, —y esto es lo que más importa en este contexto— la innovación tecnológica aumenta la calidad de vida de más y más personas en el planeta, dándonos también los medios para enfrentar con éxito el problema de la sobrepoblación, lo que nos permite abordar otras problemáticas sociales como el calentamiento global, por ejemplo. A la vista de estas reflexiones, es claro que la afirmación de Vaccari es inverosímil. Hay buenas razones para afirmar que la calidad de vida de todo individuo se promueve progresando de esa manera. Sin perjuicio de lo anterior, tal progreso no es una necesidad lógica. Si vivimos en un sistema político libertario, las tecnologías no tendrán tales consecuencias. Sin embargo, dadas las circunstancias culturales, políticas y sociales adecuadas, estas consecuencias pueden hacerse realidad y el apoyar las innovaciones tecnológicas es un argumento primordial para avanzar en tal dirección. ¿Puede lograrse de esta manera un paraíso utópico en la Tierra? Evidentemente no. Mas, si nos centramos en los problemas sociales, éticos y culturales más urgentes, podemos conseguir encontrar una solución tipo “mejor, imposible” a los retos a los que nos enfrentamos. Los acuerdos que se desarrollan en Europa pueden no ser útiles para Sudamérica y los que son útiles para África pueden resultar inaplicables en Australia. Las resoluciones siempre deben tener en cuenta las particularidades glociales. Sin embargo, si avanzamos en esta dirección, las tecnologías pueden resultar extremadamente beneficiosas para aumentar la calidad de vida de todos los habitantes de la Tierra. Los intereses promovidos dependen de las estructuras políticas y de nuestro activismo. Finalmente, es importante

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=QsBT5EQt348&t=55s> 5.7.2023.

reconocer que las tecnologías no son el problema, sino que más bien desempeñan un papel sumamente útil para afrontar con éxito los desafíos glociales.

José Díaz Fernández y la transeducación

Agradezco enormemente la importante contribución de Díaz Fernández. Él señala correctamente que yo destaco “la veracidad, la atención plena y el control de impulsos” porque estos bienes apoyan “una educación autónoma valiosa”. Ya remarqué más arriba algunas observaciones sobre la relevancia de estos valores y su relación con la autonomía. Díaz Fernández está de acuerdo conmigo en la relevancia de estos valores. Sin embargo, según él “no son suficientes para afrontar los retos que el transhumanismo nos presenta”, por lo que él se pregunta si el liberalismo es la mejor forma de promover un “pluralismo radical”. Esta es una pregunta extremadamente importante y entiendo por qué la plantea. Sin embargo, la base de todo mi planteamiento es que la libertad -en tanto que ausencia de restricciones- es un logro maravilloso, y que además hay múltiples razones plausibles para luchar por la importancia de una versión socialdemócrata del liberalismo. Poder vivir de acuerdo con tus propios impulsos, deseos y anhelos es un enorme logro cultural. ¿Cuál podría ser una alternativa? ¿Qué argumentación podría hacer implausible esta idea? ¿Qué principio moral debería ser más importante que el de la libertad, dado que lo relevante es que las personas lleven una vida plena? Además de los valores que defiende, él añade la “inclusión de agentes ignorados”, la creación de “medios de transformación social”, la generación de una “interacción educativa entre pensamiento y sentimiento” y una transformación de las “relaciones entre Estado, comunidad y alteridad”.

¿Qué podría significar esto en una situación de la vida real? Una forma de pensarlo sería la siguiente. Hasta ahora, el 10% de los seres

humanos todavía vive en la pobreza absoluta. Sin embargo, en todas partes se produce suficiente alimento como para garantizar que nadie muera de hambre. Se dispone de dinero suficiente como para que nadie tenga que vivir sin techo. Tal vez un algoritmo político lo suficientemente bien desarrollado pueda crear una estructura social tal que ninguna persona viva en la pobreza absoluta, al mismo tiempo que se garantiza la educación, la innovación y la investigación. Entonces, tendríamos que supeditarnos a los procesos de toma de decisiones políticas de un algoritmo de IA política bien desarrollada. ¿Realmente nos beneficiaría esto? ¿Queremos un sistema en el que una IA ordene cuántos hijos debemos tener o con quién tenerlos? ¿Debería una IA decidir cómo distribuir el dinero a nivel global? Hay numerosos elementos en la vida de los seres humanos respecto a los que una IA podría tomar decisiones de manera más eficiente, pero quizás no serían las decisiones más acordes a las demandas afectivas de una persona. Según una IA, a una persona podría convenirle emplear su dinero para realizar viaje a los Estados Unidos y así someterse a un riesgoso tratamiento de salud. Sin embargo, esa persona podría preferir gastar el dinero en perfume, caviar y champán. Debería poder tener derecho a hacerlo. El derecho a la libertad morfológica, además de la comprensión de que cada persona tiene un concepto idiosincrásico de lo que es una buena vida, socava el argumento de que lo mejor para nosotros sería que fuésemos gobernados por una IA lo suficientemente bien desarrollada.

Ahora bien, una IA lo suficientemente bien desarrollada y con acceso a todos nuestros datos financieros podría ayudarnos significativamente a acabar con la evasión de impuestos. Si todas las transacciones son digitales y la tributación se produjera de forma automática, entonces debería de haber mucho más dinero disponible del que hay ahora, lo que permitiría a los gobiernos seguir estudiando cuestiones urgentes relativas a la justicia social. Esto no significa que sea justo que alguien reciba ayuda económica más allá de las necesidades básicas y tenga acceso a un seguro de salud

universal y a una educación pública. Forma parte de una educación general el internalizar estas responsabilidades. Nuestras acciones tienen consecuencias que debemos encarar y aprender a confrontar. El dinero no llega fácilmente. El cómo una persona decide gastar su dinero es una decisión que debe valorarse. No es necesario equilibrar permanentemente los aspectos financieros de todas las personas. Hacerlo no es un procedimiento justo. La propiedad privada implica desigualdad financiera. El control de los impulsos, como también otras características, permiten a una persona ahorrar dinero y fortalecerse económicamente. Esto es un procedimiento justo.

Al mismo tiempo, disponer de la libertad básica derivada de la presencia de bienes de primera necesidad, un seguro de salud y un sistema de educación público, son elementos *sine qua non* de la libertad. El acceso a la educación pública es de máxima importancia, ya que la educación es un prerrequisito fundamental para desarrollar la autonomía y devenir económicamente independiente, si es que esto es del interés de la persona. Regularmente hago hincapié en que tener acceso a los bienes básicos, a un sistema educacional público y un seguro de salud son requisitos básicos para la libertad. Reducir la tasa de pobreza absoluta de todas las personas debería ser un objetivo importante, ya que este fomenta la libertad. Las estructuras sociales libertarias socavan las demandas de la libertad. Esto no significa que alejarse del liberalismo vaya de la mano con la justicia, ya que un sistema político debe ser tal que permita a las personas vivir una buena vida, si bien existe una pluralidad radical de conceptos de la buena vida que son válidos para las personas. La autonomía implica responsabilidad, lo que conduce a la jerarquía financiera, y este ordenamiento es justo. La responsabilidad exige que se tengan en cuenta las consecuencias de los propios actos. Es parte del proceso educativo el hacer que los niños sean conscientes de esto. Por eso “la veracidad, la atención plena y el control de impulsos” son bienes tan relevantes. Dada la

relevancia de poder vivir de acuerdo con las propias exigencias psicofisiológicas, lo que es un prerrequisito para una alta calidad de vida, todavía no veo una alternativa plausible al liberalismo. Sin embargo, esta no es más que mi actual visión de las cosas. Mi apreciación también es un punto nodal contingente que estoy abierto a examinar si surge nueva información convincente.

Además, es necesario señalar que Díaz Fernández es partidario de que la “vigilancia total en la educación puede dar lugar a importantes mejoras”, por lo que destaca especialmente cuestiones como la educación personalizada o la detección de trastornos del aprendizaje. Estoy de acuerdo en que la recolección de datos es extremadamente importante para la educación personalizada. En *We have always been cyborgs* me centré principalmente en los aspectos financieros, económicos y políticos relacionados a la recolección de datos digitales. La recolección de datos es necesaria para participar en la competencia global por el poder económico, científico, cultural y político. El uso de conocimientos generados a partir de la recolección de datos en pro de la educación personalizada es extremadamente importante. Es fundamental financiar las infraestructuras, el capital humano y los seguros sociales haciendo un uso apropiado de la recolección de datos, ya que este proceso es relevante para muchos aspectos de nuestras vidas actuales.

Nicolás Rojas Cortés y la distinción entre transhumanismo clásico y metahumanismo

Las reflexiones de Rojas Cortés son muy lucidas. A través de sus análisis, contrasta el transhumanismo ingenuo de Bostrom -el cual se enfoca en las mentes digitales, la superinteligencia y otros asuntos filosóficamente cuestionables, como la utopía que representa el transhumanismo clásico- con una versión filosóficamente mejorada del transhumanismo que yo propongo: el metahumanismo. Esta argumenta en contra del sin sentido de un concepto de inmortalidad terrenal y a favor de una comprensión no dualista del ser humano. El transhumanismo ingenuo de Bostrom es particularmente popular en Silicon Valley, mientras que el metahumanismo tiene una base particularmente sólida en reflexiones filosóficas continentales. Por lo tanto, podríamos referirnos a este como un euro-transhumanismo.

Con el fin de añadir más dimensiones pragmáticas y filosóficas al metahumanismo, Rojas Cortés se pregunta hasta qué punto el “uso democrático de los datos” supondría y podría implicar también una herramienta útil para hacerle frente a nuestra “crisis climática” y a la “corrupción política”. Su pregunta principal es la de cómo “domesticar” a las personas “sin caer en estructuras paternalistas”. Creo que sus preguntas ponen de relieve asuntos prácticos muy relevantes. En lo que respecta a la “corrupción política”, estoy totalmente de acuerdo. La recolección de datos digitales por parte de una institución política, la cual considero una necesidad práctica, debe estructurarse de tal forma que la corrupción política sea neutralizada. Lo mismo aplica para la evasión de impuestos. Por supuesto, cabe preguntarse qué puede hacerse si las élites políticas utilizan los datos digitales recopilados para su propio interés y no de forma democrática. De hecho, este asunto es un desafío político altamente problemático. Dada la posibilidad de que una institución política recopile

datos digitales en una región geográfica específica, existe también el riesgo de crear un sistema político paternalista y quizás incluso totalitario a una escala sin precedentes. Esto me preocupa enormemente, y, de hecho, es un riesgo enorme que va unido a la necesidad pragmática de recopilar todos los rastros digitales. Es una inquietud que abordo explícitamente en *We have always been cyborgs* cuando hago énfasis en que las reflexiones que allí planteo no son más que soluciones tipo “mejor imposible”, dado que existimos en un mundo globalizado y participamos en competencia con otros actores nacionales.

Con preocupaciones similares en mente, Rojas Cortés también reflexiona sobre la cuestión de una “revolución social” y sobre si esta no sería realmente necesaria a veces para hacerle frente a “problemas mayores”. Estoy de acuerdo. Una revolución social se convierte en una necesidad cuando los datos digitales están al servicio de políticos corruptos, sometidos al interés de la élite política, o en el caso de que la vigilancia digital se emplee para establecer estructuras paternalistas o quizá incluso totalitarias. En este caso, nos corresponde a nosotros, el pueblo, salir a las calles a luchar por nuestro derecho a vivir en un sistema político que respete la libertad, la salud y que nos otorgue cierta seguridad social. Esto es lo mejor que podemos hacer y no parece que haya otra opción. Por razones pragmáticas, parece necesario establecer estructuras que permitan la recolección de datos digitales. Si se abusa del proceso de recolección de datos digitales de manera tal que no sirva a los intereses democráticos, entonces una revolución social es imprescindible y deberán tomarse todas las medidas necesarias para cambiar un sistema así de abusivo. Vivimos en un mundo de lucha permanente por privilegios. Un sistema político social y liberal democrático ciertamente no es perfecto, pero de momento es lo mejor que hay. El futuro dirá si es posible establecer un sistema político mejor.

Además, Rojas Cortés plantea la cuestión de si debería existir la opción de renunciar voluntariamente a la recopilación de datos digitales

para quienes “no deseen participar” en un sistema de estas características. Yo también planteé esta cuestión en *We have always been cyborgs* (2022d, pp. 44-45), ya que dicha opción parece estar más en sintonía con una perspectiva que aprecia la libertad. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que cuanto más exhaustiva sea la recopilación de datos digitales, más eficaz será su utilización. La posibilidad de renunciar a este deber perjudica la exhaustividad de la recopilación de datos. Incluso, si esta posibilidad se vuelve demasiado cara, estableciendo así una suerte de jerarquía social moralmente problemática, el proceso mismo se torna arriesgado. Disfrutar los beneficios de un sistema democrático que ofrece un seguro de salud público y universal siempre va acompañado de limitaciones y deberes. En este caso, se trataría del deber de no tener una opción de renuncia voluntaria.

Fabiola Villela Cortés y el determinismo genético y la teleología evolutiva

Fabiola Villela Cortés señala particularmente que cometo los dos siguientes errores en mis planteamientos: según ella, yo afirmo una “visión teleológica de la evolución” y “una idea de determinismo genético”. Este no es el caso.

La teleología implica que hay una dirección en la evolución y que los procesos evolutivos se mueven permanentemente en una dirección específica, ya sea mejorando o deteriorándose permanentemente. En mis reflexiones no hay ninguna idea de direccionalidad. Por el contrario, la mayoría de los aspectos de la vida dependen de la contingencia, buena o mala suerte, así como de efectos secundarios inesperados. Los procesos evolutivos también pueden salir terriblemente mal. ¿Es lícito asumir que la calidad de vida necesariamente mejorará en el futuro por medio del uso de nuevas tecnologías? Por supuesto que no. Pueden producirse consecuencias

inesperadas que no se habían considerado previamente, y la nueva tecnología más prometedora puede conducir a la extinción humana. ¿Seguirá avanzando la evolución? Un asteroide podría estrellarse contra la Tierra y provocar la extinción de todas las formas de vida, si bien no espero que esto suceda pronto. Sin embargo, han ocurrido eventos de extinción masiva de formas de vida en el pasado; y si acontecieron en el pasado, pueden volver a ocurrir. Afortunadamente, pareciera que no ocurren con demasiada frecuencia. Nuestras vidas son extremadamente cortas, y uno tendría que tener muy mala suerte para que ocurriera un acontecimiento tan trágico durante su propia vida. Parece poco probable, pero es imposible descartar tal opción. Como vivimos en un mundo caótico, es importante desarrollar nuevas tecnologías, ya que hasta ahora han probado ser extremadamente útiles para hacer frente a retos pragmáticos. Permanentemente nos estamos enfrentando a sucesos inesperados del terrible azar, desde pandemias o erupciones volcánicas a guerras. Al adoptar nuevas tecnologías, no se espera que todos los procesos del mundo se vuelvan estructurados, ordenados y determinados. El objetivo es mucho más sencillo. Los transhumanistas quieren crear un poco de orden en todo el caos que nos rodea. Si existe la posibilidad de curar una enfermedad bacteriana con antibióticos, entonces hay al menos una cuestión problemática que podemos tratar eficazmente. Sigue habiendo millones de otras maneras de morir inesperadamente; por ejemplo, en un accidente vehicular de camino al hospital. Lo único que podemos lograr es ganar un poco más de estabilidad en el peligroso mundo que habitamos.

Además, debo negar la acusación de que defiendo un determinismo genético. Es muy difícil que los genes causen necesariamente una enfermedad concreta. Sin embargo, existen enfermedades que surgen a causa de un gen y otras a causa de varios genes. Algunas enfermedades se manifiestan directamente debido a un gen específico. No obstante, no se trata de la regla, sino más bien de la excepción. En la mayoría de los casos,

solo podemos hablar de la probabilidad de que un determinado gen provoque una enfermedad concreta. Hay formas de establecer correlaciones entre genes, o más bien entre constelaciones de genes y enfermedades, rasgos de carácter o la respuesta de alguien a fármacos específicos. Muchas empresas ofrecen este servicio, siendo 23andme la más destacada. Cuanta más información científica haya sobre estas correlaciones, más fiables serán las predicciones. Sin embargo, en la mayoría de los casos, esas predicciones son intuiciones contingentes, las cuales se basan en los conocimientos científicos actuales. Tras un análisis genético, alguien puede recibir la respuesta de que tiene un 20% de probabilidades de sufrir cáncer de mama a lo largo de su vida. ¿Es una probabilidad alta o baja? Depende de cuál sea la probabilidad media en sus circunstancias culturales. Si la media es 15%, entonces el 15% es una probabilidad alta; si la media es del 25%, entonces el 20% sería baja. Además, puede ser el caso de que las nuevas investigaciones revelen que, dadas sus constelaciones genéticas específicas, la probabilidad sea del 23% en lugar del 20%. Por lo tanto, habría que modificar los resultados. Un año más tarde, nuevas investigaciones podrían establecer que, dadas sus condiciones genéticas específicas, hay que modificar nuevamente la probabilidad debido a la presencia de un gen en concreto. Dada la existencia de este gen, la probabilidad se reduce al 13%. Todo esto puede ocurrir en la vida real; hay muchos ejemplos que demuestran que esto ha ocurrido en el pasado y que probablemente vuelva a ocurrir en el futuro.

¿Esto significa que el análisis genético es inútil? Claro que no. Algunos conocimientos son más fiables que otros. Hay genes que necesariamente provocan una enfermedad específica, como el que se relaciona con la esclerosis lateral amiotrófica. Hasta el 10% de los pacientes que padecen ELA tienen un defecto genético en uno o dos genes. Curar este gen mediante la edición del genoma sería un logro maravilloso. Sin embargo, al destacar esto, no estoy defendiendo un simple determinismo genético. No es el caso.

Hay que especificar claramente lo que se puede saber y lo que no. Sin embargo, lo que está claro es que, mediante el análisis y la comparación de genes con los rasgos de otras personas que compartan dichos genes, es posible establecer cada vez más correlaciones entre ciertos genes y otros rasgos, además de la probabilidad de que estos se generen. Conviene recordar que estos descubrimientos científicos podrían requerir una nueva revisión en el futuro. No obstante, el análisis de genes es la base de cualquier tipo de intervención genética, ya sea la selección, la modificación o la impresión de genes. Al subrayar el enorme potencial de las tecnologías genéticas, no estoy asumiendo un simple determinismo genético. Más bien, estoy subrayando que, gracias a los macrodatos genéticos, podemos obtener más conocimientos científicos sobre los genes, las constelaciones de genes y los rasgos que se correlacionan con ellos. Cuanta más información tengamos, más podremos influir de alguna manera en esos genes.

Además de estas dos cuestiones principales, Villela también añade que, según ella, el nihilismo ético implica que “da igual” qué normas y valores elija cada uno, y que es necesario “tolerar lo intolerable”. Estoy totalmente en desacuerdo con estos comentarios. Malinterpretar el nihilismo ético es bastante fácil. Es necesario señalar que existe una diferencia entre la validez epistémica de las normas y los valores y las consecuencias de dichas normas y valores. Si el objetivo es presentar una jerarquía epistémica de normas y valores, entonces el nihilismo ético implica, de hecho, que es imposible establecer tal jerarquía. Una ética liberal de autonomía ficticia no es epistemológicamente superior al modo en que Pol Pot dirigió su sistema político. Sin embargo, una ética liberal de autonomía ficticia puede llegar a ser culturalmente dominante si cuenta con el respaldo y apoyo cultural adecuados. El que no exista una jerarquía epistémica no implica que deban aceptarse todas las normas y valores. Expliqué detalladamente esta cuestión en la sección sobre el significado y el sentido de dañar a otra persona. La libertad y la noción liberal de autonomía

ficticia son logros maravillosos. Yo apoyo y lucho por estas normas, y me alegro de que se compartan ampliamente. La libertad de una persona termina donde empieza la libertad del otro, lo que significa que no se puede perjudicar directamente a ninguna persona. No obstante, lo que significa perjudicar directamente a otra persona debe determinarse culturalmente una y otra vez. Si alguien viola o asesina a otra persona, entonces podemos hablar de un daño directo a dicha persona y, en consecuencia, debe sancionarse legal, social y moralmente al autor del crimen. El nihilismo ético no significa que debemos “tolerar lo intolerable”. Las normas se hacen efectivas cuando un número suficiente de personas las afirman, apoyan y les dan credibilidad. Incluso si se llega a un acuerdo sobre la norma de la libertad, debemos negociar, analizar y discutir una y otra vez cuál es la interpretación adecuada de lo que significa dañar a otra persona. Siempre hay que tener en cuenta el contexto cultural. Por lo tanto, no es posible dar una respuesta sobre lo que sería una comprensión adecuada del concepto de dañar en términos generales.

Finalmente, Villela añade que, en su opinión, yo hago énfasis en la “autonomía” y la “autodeterminación” como ejes centrales y no en el “acceso al uso de las tecnologías”, lo que convierte mi enfoque filosófico en una perspectiva propia de “hombres blancos, privilegiados y capitalistas”. Esto es realmente una cuestión distinta. Recientemente publiqué un libro en alemán en el que especifico mi noción de libertad (Sorgner & von Becker, 2023), la que no solamente implica libertad morfológica, reproductiva y educativa, sino también la necesidad de estar sano y tener acceso a los bienes básicos. Ahí enfatizo explícitamente que no definiendo una comprensión libertaria de la libertad y que esta no es simplemente la ausencia de restricciones. En *We have always been cyborgs* también hago hincapié muchas veces en que yo rechazo la noción libertaria de la libertad, ya que las jerarquías fuertes socavan al concepto mismo. En aquellos fragmentos, destaco la relevancia de estar sano como elemento necesario de

la libertad. Si no estás sano o sana, no eres propiamente libre. Tener acceso a un seguro de salud público y universal es un prerrequisito para entender adecuadamente la libertad. Este planteamiento especifica claramente que no debemos entender la libertad únicamente como una simple ausencia de restricciones.

Ahora bien, creo ser consciente de las raíces de este malentendido en torno a mi propuesta, ya que las ideas que presento en *Global war for digital data use* (2022d, pp. 56-60) representan un enfoque claramente europeo. Defiendo la necesidad pragmática de un Sistema Europeo de Crédito Social. Los argumentos que presento a favor de estas ideas se relacionan con reflexiones filosóficas continentales. Se trata de un enfoque eurotranshumanista, del mismo modo que Susan Schneider representa una filosofía transhumanista característicamente norteamericana. El mero hecho de centrarme en los temas que abordo define mi enfoque como eurotranshumanista. Mis reflexiones sobre los datos digitales tratan cuestiones que prevalecen en los círculos culturales europeos. Sin embargo, a diferencia de las versiones utilitaristas y utópicas angloamericanas del transhumanismo, el metahumanismo se centra en gran medida en las realidades materiales que existen en el mundo. El dinero es una cuestión primordial al tratar temas como un seguro de salud público y universal. Si se gasta dinero, tiene que haber una forma de adquirirlo en primer lugar. Si una región es débil en términos económicos, debe fortalecerse para así poder establecer acuerdos competitivos con otros actores globales. Esto es lo que yo consideré con respecto a Europa continental cuando subrayé la necesidad práctica de establecer un Sistema Europeo de Crédito Social, ya que la glocalización es una característica central de los planteamientos filosóficos verosímiles en la actualidad. Un enfoque transhumanista propiamente glocal que aborde los retos de Chile, Argentina o Colombia tendría que tener en cuenta elementos diferentes. No obstante, creo que también tendría que enfocarse en la relevancia del significado de los datos

digitales y no tanto en la tecnología que posibilite las transferencias de conciencia. En cualquier caso, espero con entusiasmo nuevos intercambios intelectuales sobre estas cuestiones filosóficas tan relevantes. Un diálogo hermenéutico permanente es una necesidad pragmática para dar cuenta de tensiones, malentendidos y alternativas impensadas. Vivimos en un mundo glocalizado, y los puntos ciegos de todos nuestros planteamientos solo se pueden reflexionar mediante un intercambio abierto entre miembros de distintas sociedades, instituciones y grupos sociales.

Nicole Oré Kovacs y la educación transhumanista

Oré Kovacs ha escrito un texto particularmente relevante sobre la educación transhumanista, en el que subraya que la “educación transhumanista” debería promover la capacidad de auto mejoramiento como “un hábito”. Ella destaca la relevancia de los elementos aristotélicos en la educación, de modo que las escuelas y las universidades no deberían limitarse solo a “transmitir conocimientos de forma pasiva”, sino que “también [deberían] fomentar el desarrollo de hábitos como herramienta para el auto mejoramiento”. Aristóteles subraya que las virtudes éticas solo pueden formarse a base de hábitos. Uno se vuelve valiente si nuestros padres nos lo recuerdan permanentemente y nos animan a actuar con valentía. Así es como podemos establecer una segunda naturaleza, en tanto que desarrollamos la tendencia a proceder siempre con valentía. Los bienes antes mencionados, como la veracidad, la atención plena y el control de los impulsos, podrían considerarse en realidad como virtudes, y a su vez como precondiciones para tomar decisiones autónomas adecuadas. Además, una condición previa para la libertad es tener un hogar, comida, refugio y acceso a ciertas tecnologías, en virtud de vivir adecuadamente como agentes autónomos. Existen precondiciones tanto materiales como psicofisiológicas para actuar de forma autónoma. Estos son los desafíos que un

planteamiento transhumanista adecuado, que considere el mundo de la vida, debe enfrentar. Un hogar, comida, refugio, la disponibilidad de seguro de salud público y el acceso a ciertas tecnologías son bienes políticamente relevantes. La veracidad, la atención plena y el control de los impulsos pueden considerarse como virtudes transhumanistas que podemos promover mediante estimulación externa y motivación interna. La atención plena se puede fomentar no solo a través de prácticas corporales, sino que también por medio de un soporte biotecnológico, ya que no existe una diferencia categórica entre alteraciones internas y externas. Algunos fármacos determinados pueden ser tan efectivos como ciertas prácticas meditativas. Oré Kovacs se pregunta qué sería necesario para fomentar este tipo de prácticas transhumanistas en los “países latinoamericanos”. ¿Se requieren los mismos criterios? ¿Se precisa de un enfoque diferente? ¿Son relevantes normas, valores y virtudes diferentes? Todas estas inquietudes son importantes y espero atentamente los próximos intercambios con ella sobre estas cuestiones tan fascinantes.

Jairo Villalba Gómez y el transhumanismo latinoamericano

De acuerdo con Villalba Gómez, yo “ignoro los elementos que son parte de la cultura indígena de los pueblos latinoamericanos”, aunque reconoce que yo presento un uso de la IA para un “escenario tecno pragmático” en vez de apuntar a la inmortalidad como un “proyecto idealista”. Estoy contento por el reconocimiento de esta idea, ya que a menudo el transhumanismo se presenta en los medios de comunicación públicos como un movimiento cultural que tiene por objeto la inmortalidad por medio de la transferencia de conciencias, lo que es una comprensión falsa, reductiva y limitada de este movimiento cultural. Además, Villalba Gómez considera relevante que grupos minoritarios “consigan superar las barreras del transhumanismo en cuanto que ideal y lo transformen en un medio de

subsistencia”; es decir, “el desarrollo de tratamientos personalizados” para enfermedades propias de la población latinoamericana. Mi propuesta permite este tipo de desarrollo, ya que tiene en mente las “transformaciones profundas de las sociedades”.

Estoy muy feliz de que se reconozca lo anterior. Intenté avanzar análogamente por medio de mis reflexiones sobre la digitalización cuando desarrollé las consecuencias implícitas de la digitalización para Europa y la necesidad de reinterpretar el significado de los datos digitales. No lo he hecho en otras partes del mundo, pero estoy de acuerdo en que es necesario hacerlo. Los expertos glociales deben aplicar reflexiones análogas con respecto a los diversos grupos sociales propios de las diferentes regiones geológicas. Con el fin de promover un “desarrollo de tratamientos personalizados” para tratar enfermedades particularmente relevantes en la población latinoamericana, sería necesario realizar un análisis detallado de las enfermedades y sus orígenes allí prevalentes. Además, una recopilación detallada de macrodatos genéticos de poblaciones indígenas sería extremadamente útil para comprender qué genes y qué correlaciones de genes son las dominantes en estas poblaciones. Además, debe tenerse en cuenta la sensibilidad a las diferencias cuando se analizan distintas zonas geográficas en relación con los tratamientos de salud. Si las enfermedades y los tratamientos se analizan predominantemente con datos de hombres occidentales, las dosis y los tratamientos podrían no ser adecuados para mujeres occidentales. La población autóctona también puede necesitar tratamientos diferentes en función de los requisitos necesarios para incrementar su longevidad y salud general. Además, para poder aplicar los mejores tratamientos posibles, hay que tener en cuenta el sexo, la localización y también el clima. Aplicar medicamentos desarrollados bajo estándares apropiados para hombres occidentales a miembros de otros grupos sociales del mundo no sería la manera más eficiente de aumentar la esperanza de vida de estos.

La cooperación entre la digitalización y las últimas biotecnologías nos permite tener en cuenta estas diferencias particulares para luego analizarlas y desarrollar tratamientos que las consideren siempre. Sin embargo, deben implementarse una cierta voluntad política y una adecuada fuente de financiamiento para crear una infraestructura que propicie llevar a cabo este empeño. Esto es más fácil de decir que de hacer. No obstante, Villalba Gómez está en lo correcto cuando destaca la relevancia de estos retos para la implementación y realización de los proyectos transhumanistas en Latinoamérica. El futuro precisa siempre del pasado, y los futuros latinoamericanos también necesitan tener en cuenta sus respectivos pasados a la hora de desarrollar una versión glocal del transhumanismo que aplique a los distintos países que componen al continente.

Ferén Barrios y la cuestión de la universalidad del liberalismo

Las reflexiones de Ferén Barrios me dan la oportunidad de subrayar aún más un elemento de mi planteamiento eurotranshumanista relacionado con la ética liberal de la autonomía ficticia. Este planteamiento presenta un particular desafío a muchos lectores, ya que está relacionado con la idea de que se puede afirmar una ontología sin verdad de manera significativa igualmente. La siguiente afirmación de Ferén Barrios resume una aspiración clave de su contribución: “Cuestiono la universalidad de la ética liberal de Sorgner y su propuesta de un Estado liberal fundamentado en el principio ético de la libertad negativa”. Al mismo tiempo, él destaca la siguiente idea en una afirmación posterior: “Dado el nihilismo ético de Sorgner, su idea de la vida buena no se basa en una conceptualización del bien que pretenda tener validez universal, sino que en la norma de la libertad negativa”. Debido a esto, él cuestiona la validez universal de mi planteamiento, al mismo tiempo que reconoce que mi planteamiento no se basa en una pretensión de validez universal. ¿No se trata de una autocontradicción? Quizás, lo que él

quería decir es que yo afirmo que la ética liberal tiene validez universal, al mismo tiempo que destaco que es bastante poco plausible que cualquier concepto de bien pueda hacer tal afirmación. Sin embargo, yo no he afirmado esto en ninguno de mis escritos. He subrayado claramente la relevancia y la plausibilidad tanto del nihilismo ético como del alético. Ambos conceptos deberían haber dejado suficientemente claro que no defienden la validez universal del liberalismo. Sí sostengo la plausibilidad del liberalismo, pero no afirmo que deba y pueda llegar a ser universalmente dominante. Distintos entornos culturales exigen normas diferentes, tal como expuse claramente en mis reflexiones sobre el significado de dañar a otros. Las afirmaciones éticas que apoyo en mi monografía no pretenden ser soluciones universalmente válidas; representan un enfoque tipo “mejor, imposible”, el que idealmente podría considerarse plausible en algún contexto cultural, local y oportuno. Sí hago énfasis en que apoyo y lucho por un concepto de libertad y una versión socialdemócrata del liberalismo tal y como evolucionó en el contexto europeo, dada la genealogía de los valores, normas y los procesos ilustrados dominantes en la zona. Es una suerte que esta concepción se comparta ampliamente.

A pesar de afirmar que cuestiona “la universalidad de la ética liberal de Sorgner”, Ferén Berrios se da cuenta de que me enfoco principalmente en Europa, razón por la que mi planteamiento puede denominarse eurotranshumanismo:

Sin embargo, me pareció que Sorgner sigue centrando su atención en Europa, y no discute si su planteamiento ético liberal puede aplicarse en el contexto de los países en desarrollo de Latinoamérica o África, o si otros relatos políticos podrían ser más adecuados en diferentes partes del mundo donde las tradiciones filosóficas han tenido que enfrentarse a desafíos distintos, a pesar de su conexión histórica con la tradición europea.

Lamentablemente, él ha concluido que mi enfoque en Europa presupone la aplicación de una ética liberal de la autonomía como norma ficticia en un

contexto universal. No he hecho tal afirmación filosófica y, dado el nihilismo ético y alético, habría sido autocontradictorio o, al menos, muy poco plausible defender tal posición. Me limito a subrayar que, dadas las interferencias entre Europa y el resto del mundo en este momento histórico, es aconsejable, apropiado y plausible adoptar la ética liberal de la autonomía ficticia. No es claro que las mismas normas y valores puedan arraigar de forma significativa en otras partes del mundo, ya que están inmersas en entornos culturales radicalmente diferentes. El propio Ferén Barrios destaca algunos retos relacionados a esto:

Sugeriré que la predicción de un Estado liberal como la mejor posibilidad para el mundo posthumano venidero es cuestionable, ya que el intento de establecer Estados liberales en países en desarrollo ha demostrado ser ineficaz durante los últimos 200 años.

No todas las reflexiones filosóficas que afirmo sobre el eurotranshumanismo deben ser plausibles en Latinoamérica. Algunas de las ideas que presento en mi libro podrían afectar constructivamente las reflexiones de los filósofos latinoamericanos, pero no necesariamente todas mis propuestas. Sin embargo, la dinámica filosófica general, la lógica epistemológica y las implicancias de una ontología del devenir permanente son tales que podría darse el caso de que fuesen aplicables -de manera significativa- en distintos entornos culturales. Mis reflexiones representan mi posición en un debate global sobre los valores, y considero que la debilidad de mi planteamiento ético es una fortaleza decisiva. Ferén Barrios cuestiona “la universalidad de la ética liberal de Sorgner”, y estoy de acuerdo con él. No afirmo defender un planteamiento ético universalmente válido. Esto se aplica igualmente al liberalismo. Yo quiero vivir en un Estado liberal, y por eso argumento a su favor, lo defiendo y lucho por él, y me alegro de que muchas personas estén firmemente interesadas en hacerlo hoy en día. Aunque la libertad juega un rol clave, otras normas y valores también son relevantes, cosa que Ferén Barrios no logra reconocer: “Me parece bastante extraño que Sorgner no

haya incluido una reflexión sobre la relevancia ética y política de la equidad”. Esto no es verdad. La equidad no goza del mismo prestigio estructural que la libertad, pero en 4.4.2.1 (2022d, p. 166) defiende claramente la pertinencia de una política dinámica de libertad, equidad y solidaridad, y allí también aclaro qué quiero decir con esto.

Al presentar una ética liberal de autonomía ficticia como elemento central del eurotranshumanismo, invito a otros y otras a aplicar versiones del transhumanismo adicionales en diferentes entornos culturales, y espero que se tome en consideración la dinámica filosófica básica del eurotranshumanismo. Esto no tiene por qué aplicarse a la relevancia de los valores y normas ficticias que defiende. Sin embargo, tengo algunos reparos filosóficos con respecto a la dinámica que Ferén Barrios favorece al destacar la relevancia de las normas morales, que es otra manera de referirse a las normas y valores universalmente válidos:

Esto es cierto si uno entiende el inmoralismo como la reticencia de Nietzsche a comprometerse con cualquier concepto sustancial de libertad, pero hay que tener cuidado de no confundir el rechazo de Nietzsche a toda moral que se haya promovido hasta el momento -es decir, la moral de la casta sacerdotal- con el rechazo de cualquier norma moral.

Aunque él es nietzscheano, subraya la importancia de defender una versión de la moral universal: “debe ser posible una lectura de Nietzsche en la que perseguir algún tipo de moralidad pueda verse como algo positivo y fortalecedor”. ¿Qué tiene en mente exactamente? ¿Qué valores y normas podrían presentar una moral universal que no sea neocolonial? Presentar y defender un eurotranshumanismo sin ninguna pretensión de validez universal no es una debilidad, sino una fortaleza al afirmar también el nihilismo ético, pues este no tiene implicancias neocoloniales. El eurotranshumanismo no afirma ninguna validez universal. No manifiesta estar epistemológicamente mejor fundamentado que los valores y normas de Latinoamérica. No implica que los valores y normas dominantes en otras

partes del mundo sean incorrectas o epistemológicamente inferiores a las que defiende el eurotranshumanismo. El eurotranshumanismo toma en cuenta las preocupaciones neocoloniales. Presenta reflexiones que pretenden ser sugerencias para que sea posible entrar en discusiones y consideraciones que ahonden los temas tratados en igualdad de condiciones. El eurotranshumanismo es una interpretación, y lo mismo puede decirse de otros valores, normas y onto epistemologías. La discusión entre el eurotranshumanismo y los valores y normas en Colombia no parte desde la premisa de que mi enfoque es epistemológicamente superior al suyo. Este no es el caso. El nihilismo ético implica que ambos enfoques son interpretaciones sin posibilidad de determinar ninguna superioridad epistemológica. Al mismo tiempo, celebro al eurotranshumanismo y lo defiendo, pero no porque sea epistemológicamente superior. Lo aprecio porque se da una fuerte influencia constructiva entre este enfoque y mi existencia personal, lo que encierra elementos intelectuales, emocionales, intuitivos y sensibles. Afortunadamente, este enfoque se valora ampliamente en la actualidad. Espero que muchas personas encuentren estas reflexiones verosímiles, pues tal apoyo es necesario para su viabilidad cultural.

Conclusión

Ha sido un desafío fascinante abordar las reflexiones de los académicos latinoamericanos sobre mi libro *We have always been cyborgs*, las cuales resultaron conmovedoras, pertinentes y sumamente interesantes. Las diferencias son relevantes y deben tenerse en cuenta. Es importante considerar los matices locales de los fenómenos globales. Una versión del transhumanismo de Silicon Valley es altamente implausible en la Europa continental. Un eurotranshumanismo también posee puntos focales

especiales para analizar determinados aspectos de la cultura. Incluso cuando se comparten lineamientos investigativos básicos, los detalles específicos, así como las preguntas principales de investigación prominentes en una cultura, pueden terminar no correspondiéndose con aquellas que se tratan en otras culturas. ¿Significa esto que algunas preguntas son necesariamente más profundas, relevantes, o inteligentes que otras? Es importante darse cuenta de que no tiene por qué ser así. Podría ser el caso, pero no es algo que ocurra por necesidad.

El eurotranshumanismo es diferente al afrofuturismo. El enfoque latinoamericano del transhumanismo se ocupa de otras cuestiones distintas a las que trata el sinofuturismo. De la misma manera, el cosmismo ruso se enfrenta a retos políticos diferentes y persigue objetivos culturales estrechamente relacionados con su geografía. Todos estos planteamientos comparten una afirmación de las tecnologías emergentes y consideran una autocomprensión alterada por las relaciones entre la tecnología, los seres humanos y otros animales, pero sus formas glociales específicas se relacionan estrechamente con su pedigrí cultural. Al participar en diversos intercambios intelectuales, es posible realizar giros novedosos y entretrejer diferentes hebras de un hilo, dando paso así a una nueva forma de unión: este es un enfoque transhumanista glocal e híbrido apropiado. No existe un solo transhumanismo, sino muchos. Ya estoy deseando que se produzcan más intercambios intelectuales en virtud de garantizar que estos nuevos giros sigan conduciendo hacia nuevas y fascinantes inspiraciones culturales.

Referencias:

Pinker, S. (2011) *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*. Viking Books.

- Sorgner, S. L. (2017). Nietzsche, el sobrehumano y el transhumano. Traducción de Jonathan Piedra Alegría. *Praxis. Revista de Filosofía*, (75), 93-110.
- Sorgner, S. L. (2022a). Inmortalidad como utopía y la relevancia del nihilismo. Traducción de Bravo Jiménez, N. A., & Rojas Cortés, N. A. *Revista Ethika+*, (5), 255–272. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66247>
- Sorgner, S. L. (2022b). Más allá del humanismo: Reflexiones sobre Transhumanismo y Posthumanismo. Traducción de Ticchione Sáez, D., & Alarcón Acuña, H. *Revista Ethika+*, (5), 169–205. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66508>
- Sorgner, S. L. (2022c) On Constructive and Destructive Interferences in the Life and in Art Worlds: A Reply. *Deliberatio*, 2(2), 170-186.
- Sorgner, S. L. (2022d). *We have always been cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press.
- Sorgner, S., (2022e). Zarathustra 2.0. y más allá: Consideraciones adicionales sobre la compleja relación entre Nietzsche y el Transhumanismo. Traducción de Rojas Cortés, N. A., & Vergara R., C. *Revista Ethika+*, (5), 207–254. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66233>
- Sorgner, S. & Becker, L. (2023) *Transhumanismus*. Westen Verlag.

Referencia original:

Sorgner, S. L. (S/F). Glocal Challenges of Euro-Transhumanism. In *Latin America replies to Transhumanism. A Symposium on Sorgner's "We have always been Cyborgs"*. Trivent: Budapest, Hungary (Inédito).