

**Contra Bostrom y a favor de un transhumanismo
de segunda generación**
*Against Bostrom and for a second-generation
transhumanism*

Rojas Cortés, N¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>
nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl

Recibido: 29/11/2021

Aceptado: 14/06/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7017883

RESUMEN

Nick Bostrom popularizó y difundió las intuiciones básicas del movimiento transhumanista desde una perspectiva filosófica. Sin embargo, hoy en día sus ideas pueden considerarse auto contradictorias respecto a su pretensión de superar al humanismo. De hecho, se podría marcar el pensamiento de Bostrom como de ultrahumanista e incluso de materialista ingenuo (Gabriel 2018, 2019). No obstante, admitiendo que la filosofía progresa en cuanto disciplina, es posible identificar pensadores transhumanistas de segunda generación, es decir, pensadores transhumanistas capaces de comprender los límites y presupuestos de las intuiciones presentadas por Bostrom. Consideraremos la actividad filosófica de James Hughes y Stefan L. Sorgner como un transhumanismo de segunda generación en tanto que sus propuestas de transhumanismo son coherentes respecto de sus propios presupuestos. El caso de Hughes refleja la posibilidad de un transhumanismo democrático y consistente con las exigencias morales de nuestros tiempos, mientras que el caso de Sorgner es una invitación a edificar un transhumanismo desde presupuestos no humanistas, a saber, desde la filosofía dinámica de Nietzsche. De este modo, el transhumanismo de segunda generación sería el producto de una reflexión respecto a la coherencia de las propias condiciones de posibilidad del transhumanismo.

Palabras clave: Bostrom; Materialismo ingenuo; Filosofía Dinámica; Transhumanismo democrático; Filosofía del transhumanismo.

ABSTRACT

Nick Bostrom popularized and promoted the basic intuitions of the transhumanist movement through a philosophical perspective. Today, however, his ideas can be

¹ 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).





considered as self-contradictory with respect to his claim as to overcome humanism. In fact, one could label Bostrom's thinking as ultra-humanist and even naïve materialist (Gabriel 2018, 2019). Nevertheless, by admitting that philosophy makes progress as a discipline, it is possible to identify second-generation transhumanist thinkers, that is, transhumanist thinkers who can understand the limits and presuppositions of the intuitions presented by Bostrom. We will consider the philosophical activity of James Hughes and Stefan L. Sorgner insofar as their proposals for transhumanism are consistent with their own presuppositions. Hughes' case reflects the possibility of a democratic transhumanism which is consistent with the moral demands of our times, while Sorgner's case is an invitation to build a transhumanism from non-humanist presuppositions, namely, from the dynamic philosophy of Nietzsche. Thus, second-generation transhumanism would be the product of a reflection on the coherence of the conditions of possibility of transhumanism.

Keywords: Transhumanism; Naïve Materialism; Dynamic Philosophy; Democratic Transhumanism; Philosophy of transhumanism.

Introducción: Transhumanismo como objeto de estudio

Es un hecho que Nick Bostrom popularizó el pensamiento transhumanista desde una perspectiva interdisciplinaria. Sin embargo, sus argumentaciones a favor de devenir posthumanos revelan que los presupuestos pretendidamente edificantes de su transhumanismo son en extremo débiles. ¿Por qué es importante devenir posthumano y cuáles son los beneficios de esta existencia? Él respondería que para vivir más y tener mejores y más experiencias (Bostrom, 2013; Treder 2004) y a la pregunta: ¿Cuáles son las posibilidades de este tipo de existencias?, él contestaría apelando a las existencias que presuman como válida la posibilidad de aumentar nuestra existencia material-corpórea por medio del mejoramiento tecnológico —la ‘transferencia mental’ o el devenir ciborg, por ejemplo (Bostrom, 2005a, 2005b).

El filósofo alemán Markus Gabriel (1980) describe el transhumanismo de Bostrom como un materialismo ingenuo, es decir, como aquella comprensión donde la realidad consiste solamente en estructuras materiales (Gabriel 2018, p. 14), lo que afectaría a la ética del transhumanismo, ya que “en última instancia, el propósito de la vida

humana sería la acumulación de bienes [...] y su completo disfrute destructivo” (Gabriel, 2019, p. 394). Esta descripción encaja con precisión en las recién mencionadas respuestas de Bostrom. Esta comprensión materialista ingenua tendría, para Gabriel, efectos inmediatos en la comprensión que tenemos de nosotros mismos y del mundo, ya que para alcanzar la felicidad se impondría una ideología que asumiría “una distribución injusta de los recursos” (Gabriel, 2019, p. 393), lo que reduciría la buena vida a la satisfacción de deseos inmediatos y a la reflexión filosófica a la justificación —infundada— de los modos posibles para alcanzar esa buena vida.

A fin de alcanzar las existencias posthumanas que propone el filósofo sueco se asumen como válidas, al menos, dos hipótesis fundamentales. La primera es que el funcionalismo es válido y la segunda es que —al menos implícitamente— una forma de dualismo también lo es. Esto quiere decir que habría ‘algo’ que nos hace ser nosotros, lo que sería separable de nuestro cuerpo y que también podría ser trasladado a una realidad (una nube digital, un dispositivo de almacenamiento físico, o un organismo cibernético) diferente a la de nuestro cuerpo. Como veremos en la segunda mitad de esta comunicación, estas hipótesis se revelarán como contradictorias respecto de otros presupuestos del transhumanismo.

En defensa de Bostrom podemos afirmar que el transhumanismo ha llegado a ser consciente de las consecuencias que implican sus presupuestos, y ha progresado filosóficamente. La discusión de si hay progreso o no en la filosofía es clásica (Blackford & Broderick, 2020) y el transhumanismo permite ilustrar una respuesta positiva en esta discusión. En esta presentación nos esforzaremos por esbozar la noción de ‘transhumanismo de segunda generación’ con la intención de indicar que el ‘transhumanismo ingenuo’ de Bostrom puede ser depurado de su recién mencionada ingenuidad y fundamentado desde perspectivas



filosóficas competentes. En otras palabras, buscamos indicar que ya existen perspectivas transhumanistas capaces superar los problemas filosóficos identificados por pensadores como Gabriel.

Para tal objeto concebimos, de manera inicial, dos actividades del quehacer de la historia de la filosofía que nos podrían ayudar en esta tarea. Los exponentes del transhumanismo filosófico deberán ser capaces de: (a) dar cuenta de una investigación *metodológicamente orientada a sus textos*, y (b) de una *distancia intempestiva* respecto a los puntos débiles de su tradición². La primera actividad implicaría la capacidad de corregir las hipótesis filosóficas con las experiencias que otros dialogantes de la tradición hayan tenido, mientras que la segunda implicaría la capacidad de tomar distancia y liberarse de presupuestos o estimaciones explícitas que, luego de un examen, se nos revelen como incoherentes.

Entonces, bajo este marco de análisis, nuestro objetivo es exhibir, al menos, una diferencia metodológica entre lo que concebimos como un ‘transhumanismo de primera generación’³ y ‘transhumanismo de segunda generación’⁴. Por ‘transhumanismo de primera generación’ entendemos las reflexiones que han presentado, en líneas generales, las notas

² Estas dos notas se las debo a la interesante reflexión sobre historia de la filosofía y metodología filosófica desarrollada por el profesor Luis Placencia (2020). ¿Genitivo subjetivo u objetivo? La historia de la filosofía como un instrumento metodológico. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(1), 156-178. <http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss1a315>.

³ Cabe señalar que “de primera” y “de segunda generación” refieren a las versiones que tienen los productos tecnológicos antes o después de lanzarse al mercado. No es una referencia temporal en la medida en que muchas veces un producto en su primera versión —de testeo— puede tener incluso más características que los que luego salen al mercado. Piénsese en las versiones *beta* de los videojuegos antes de aparecer en su versión pública, las últimas versiones suelen eliminar contenido de prueba o agregarlos luego como expansiones o contenido descargable.

⁴ En ambos casos debe entenderse que estas categorías solamente son metodológicas, es decir, herramientas que se han pensado como útiles para enseñar pedagógicamente los diferentes grados de reflexión que existen en el quehacer filosófico del movimiento transhumanista y no categorías que pretendan encasillar desde una perspectiva temporal a las y los autores de las ideas que estudiamos. Como destacaremos más adelante, la referencia a una perspectiva temporal puede ser una crítica a nuestra propuesta.

mínimas⁵ para comprender al movimiento transhumanista, mientras que por un ‘transhumanismo de segunda generación’ entendemos las reflexiones que se han presentado sobre estas notas mínimas y han logrado ofrecer respuestas coherentes a las devastadoras críticas de las que han sido objeto.

Para cumplir este objetivo presentaremos, en la primera mitad de este escrito, las críticas ontológicas y éticas que se han ofrecido al pensamiento de Bostrom, y en la segunda mitad ilustraremos con las perspectivas filosóficas de James Hughes y Stefan Lorenz Sorgner maneras en que metodológicamente el transhumanismo puede someterse a un *automejoramiento filosófico*.

Contra Bostrom: críticas al transhumanismo

De manera un tanto arriesgada, nos atreveríamos a indicar que el ‘transhumanismo de primera generación’ tiene su mayor representación en la obra de Nick Bostrom. Para indicar esto, asumimos dos afirmaciones, por un lado, que: (a) es probablemente imposible determinar con precisión una lista de condiciones suficientes y necesarias para definir el transhumanismo y con la que, al mismo tiempo, sus exponentes queden conformes (More, 2013, p. 12) y, por el otro, que (b) se admite que este movimiento ha sido vagamente definido (Bostrom, 2005c, p. 3). La razón, a nuestro parecer, radica en que el transhumanismo⁶, se ha levantado a sí mismo como un movimiento que abraza verdades, valores y presupuestos de variadas disciplinas sin discurrir en una reflexión de segundo orden respecto a cómo estos

⁵ Y ni necesarias ni suficientes, porque nada impide que se agreguen nuevas características a este proyecto, como tampoco nada impide que antiguas características vuelvan a ser repensadas.

⁶ Al menos en las expresiones que llegan hasta los primeros años de nuestro siglo.



elementos le dan o quitan fuerza a su proyecto. Dicho esto, hay dos críticas que se le pueden presentar al transhumanismo y todas impactan en las propuestas de Bostrom.

Contra el presupuesto ontológico, o contra el materialismo ingenuo

Es innegable que para el transhumanismo en general y para Bostrom en particular, la entidad que somos se puede describir como un *work-in-progress* (Bostrom 2005c), es decir, como pertenecientes a una especie animal que no es ni el pináculo ni el centro de la evolución (Bostrom, 2005c, p. 3; Sorgner, 2016, p. 80), que además es consciente de sus limitaciones existenciales, es decir, portadores de una vida breve, una inteligencia limitada, con barreras políticas y culturales como también biológicas y psicológicas (More, 2013, p. 5), de manera que, abrazando y confiando en los avances de las tecnologías emergentes podemos mejorarnos o perfeccionarnos (*enhancement*) a fin de superar las limitaciones humanas. Nos atreveríamos a creer que hasta aquí no hay ningún problema con el proyecto transhumanista. Sin embargo, los problemas aparecen cuando preguntamos cómo sería posible la superación de todas estas limitaciones, o dicho con mayor precisión, cómo sería posible para nosotros tener una existencia más allá de nuestro cuerpo, pues es esta la condición de posibilidad de nuestras limitaciones.

Aquí es donde entran los imaginarios y el trabajo de la futurología. Solamente tomemos como ejemplo el caso de la ‘transferencia mental’ (*Mind Uploading*)⁷. El problema es inmediatamente detectable: ¿cómo es posible separar nuestra identidad de nuestro cuerpo? La posible solución tiene estrecha relación con asumir como válidas ciertas premisas

⁷ No nos interesa debatir sobre la posibilidad técnica de la transferencia, sino la de sus presupuestos filosóficos.

metafísicas que no han sido explícitamente aclaradas. La primera, como es evidente, es asumir que es o será científicamente posible separar aquello que somos —nuestra personalidad, mente, recuerdos, alma, etc.— de la condición de posibilidad de nuestro ser finito, es decir, mi cuerpo. Además, al mismo tiempo, se asume como válido que en un futuro cercano el desarrollo científico va a poder determinar efectivamente qué es lo que somos y, en consecuencia, replicar o trasladar aquello a una materialidad ya no con nuestras actuales limitaciones.

El filósofo Markus Gabriel propone que detrás de las propuestas de este tipo se tiene como válida al menos una premisa ‘naturalista’, es decir, que se

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).

Tal intuición explicaría, entonces, la razón de que la ‘transferencia mental’ tenga tan buena recepción entre los primeros transhumanistas y los adeptos a la singularidad expresada en una superinteligencia artificial (Kurzweil 2005; Bostrom 2016), ya que esta les permitiría afirmar una perspectiva ‘funcionalista’, es decir, que los fenómenos mentales pueden ser explicados como estados disposicionales de la materia. De esta manera, se entendería 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 una computadora. En la medida en que se cumplan las condiciones necesarias para realizar tal o cual función, entonces se podría decir que esa entidad tiene mente. Lamentablemente, no podemos defender a Bostrom de su ingenuidad respecto a estos presupuestos que estamos develando, ya que él mismo admite como válido el funcionalismo (Bostrom 2013) e incluso, en su libro



Singularidad expone detalladamente sus ideas sobre cómo podría ser posible replicar una mente humana en una entidad artificial por medio de la comprensión de los modos en que procesamos información (Cf. Bostrom 2016, pp. 105-114). Esta comprensión reduciría la descripción de lo que somos al cumplimiento de ciertas funciones que entidades artificiales pueden cumplir mejor que nosotros, a saber, procesar logaritmos de información. Evidentemente al lado de AlphaZero nuestra inteligencia es limitada, pero ¿lo que somos se reduce a la función de jugar ajedrez? Nos resistimos a creer en algo así.

Contra el presupuesto ético, o por qué una existencia posthumana

Podríamos omitir las recientes consideraciones críticas a la ontología transhumanista y confiar en que, más allá de la validez de los presupuestos filosóficos en cuestión, una existencia posthumana es posible. Si admitimos esto, entonces, se presentan dos preguntas que necesariamente deben obtener alguna respuesta. La primera, y a nuestro parecer, crucial, es: (a) ¿en qué sentido sería “bueno” abrazar un tipo de existencia como esta?, y, en segundo lugar, (b) ¿quién puede acceder a este tipo de existencia?

Sabemos que la meta del proyecto transhumanista es alcanzar una existencia más allá de la humana, de manera que cobra sentido cuando el filósofo Andres Vaccari indica que una respuesta a la primera pregunta sería “porque la posthumanidad será un estado más beneficioso, mejor que la humanidad actual” (2019, p. 192), y nosotros preguntamos ¿qué y cuánto presupone esta respuesta?

Un elemento nuclear para responder a nuestra pregunta es admitir que el mejoramiento (*enhancement*) es algo valioso para nosotros y para

un estado futuro de nuestra existencia. Entonces, preguntamos: ¿por qué es valioso el mejoramiento humano?

Los ejemplos con vidas humanas siempre son buenos casos para introducir la posible respuesta. Si comparamos la vida de un joven que muere a los 15 años a causa de una enfermedad, 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, siendo así, es evidente que esta última vida será concebida como más deseable que la primera (Cf. Bostrom 2005b; 2013). En este —relativamente— sencillo ejemplo hay un presupuesto que nuevamente se conecta con la crítica anterior. Si el materialismo ingenuo, es decir, concebir que todo lo que es puede ser científicamente analizado, es válido, entonces también podemos afirmar que nuestros valores se agotan ahí donde nuestra noción de bien se convertiría en la pretensión de extender la vida solamente por alcanzar más bienes, experimentar más situaciones o acumular más riquezas.

No obstante, en la sencillez de esta propuesta están sus debilidades. Uno puede preguntar, nuevamente, ¿qué extensión tienen aquí las palabras valioso y beneficioso? Es decir, ¿beneficioso y valioso para quienes? Si este auto perfeccionamiento se debe llevar a cabo exclusivamente por medio de la más alta tecnología —pues esa otra condición necesaria del proyecto—, uno podría preguntar puntualmente: ¿cuánto cuesta acceder a este tipo de beneficios? O quizás más específicamente, y en términos de tecnologías que ya están disponibles —a modo de prueba— ¿cuánto cuesta someterse a un proceso de criogenización? El filósofo argentino Vaccari ofrece otra pregunta interesante a este punto, a saber, ¿qué clase de compromiso tiene el transhumanismo con el beneficio para la humanidad? Es decir, podemos mejorar los genes, podemos crear corporaciones que investigan la criogénica, pero ¿no podemos ayudar a solucionar la falta de agua potable en ciertos lugares del mundo? (Vaccari, 2019, p. 196). Nos parece que el



problema puntual del movimiento transhumanista es que “[t]he issue is that transhumanist values are too culturally specific to provide a credible roadmap to posthumanity” (Vaccari, 2019, p. 211)⁸.

Síntesis de problemas

El problema de estas respuestas es que no parecen filosóficamente fundamentadas, y sus consecuencias son terriblemente efectivas. Decimos que no parecen filosóficamente fundamentadas en la medida que no parecen tener en cuenta el desarrollo histórico de la disciplina de la filosofía. Bastaría, por ejemplo, con apelar a los razonamientos de Epicuro respecto de los bienes y su duración en el tiempo para dudar de que mientras más larga sea la vida, entonces, mejores y más experiencias buenas se pueden tener. Por otro lado, a la posibilidad de una existencia posthumana es suficiente con recordar la paradoja de Teseo en función de descubrir cómo una comprensión materialista de nosotros mismos se puede enfrentar a sus propias propuestas. Finalmente, aceptando que los imaginarios transhumanistas sean posibles, a la pregunta por quién podría acceder a este tipo de existencia bastaría con demandar el valor de la criogenización o el valor necesario para crear procesadores lo suficientemente poderosos como para emular una mente. El resultado de esta operación escéptica es sencillo: a esta forma de pensamiento transhumanista le hace falta desarrollo filosófico coherente y consciente de sus presupuestos y sus alcances.

⁸ Traducción personal: “El asunto es que los valores transhumanistas son demasiado específicos desde el punto de vista cultural para proporcionar una hoja de ruta creíble hacia la posthumanidad”.

Esbozo de un transhumanismo de segunda generación

En defensa de Bostrom se puede decir que él fue uno de los primeros pensadores que intentó sistematizar y difundir las propuestas transhumanistas. En su contra se puede decir que la filosofía en tanto que disciplina ha avanzado lo suficiente como para exigir coherencia argumentativa a todas las propuestas que pretendan llamarse a sí mismas filosóficas. Dicho lo anterior, esta comunicación admite como un hecho que el progreso en la disciplina de la filosofía es efectivo y que el ser consciente de las discusiones pasadas, actuales y futuras en la disciplina podría rehabilitar al transhumanismo y permitir que este se supere a sí mismo.

De esta manera, si designamos a Bostrom como un pensador transhumanista de primera generación, ya que su actividad se enmarca en la difusión y presentación de las intuiciones básicas de su movimiento transhumanista desde una perspectiva interdisciplinaria, entonces, podríamos admitir que las y los pensadores transhumanistas de segunda generación serían capaces tanto de (a) ofrecer una lectura *metodológicamente orientada* de los textos que conforman el canon de su movimiento, como también de (b) posicionarse con una *distancia intempestiva* respecto de las incoherencias presentadas en las primeras formulaciones del movimiento. Decimos ‘de segunda generación’ a fin de producir una metodología de análisis que permita identificar lugares — autores, obras, ideas— en donde el transhumanismo se muestre ya no solamente como un movimiento cultural que pretenda superar la condición humana, sino que también se pueda ofrecer una reflexión filosófica de segundo orden, consciente de sus presupuestos ontológicos y alcances éticos. Así, esta reflexión de segundo orden podría ser denominada *automejoramiento filosófico*.



Creemos, con algunas razones, que, a la fecha, ya existe un transhumanismo de segunda generación, y, por lo tanto, un transhumanismo coherentemente filosófico⁹. Presentaremos brevemente a dos de sus expositores.

(a) Detectar contradicciones y tomar una decisión política

Los presupuestos ontológicos anteriormente descritos nos permiten, sin mucho esfuerzo, identificar las raíces contradictorias desde las que emerge el transhumanismo, a saber, su ideológico pensamiento ilustrado (Hughes 2010). Si bien no es un secreto que este movimiento bebe de las ideas ilustradas, del racionalismo moderno y del materialismo científico (Bostrom 2011; More 2003), no todos sus representantes toman una actitud crítica frente a estos presupuestos. El sociólogo canadiense James Hughes¹⁰ representa, a nuestro parecer, a uno de los

⁹ Evidentemente, cuando decimos ‘transhumanismo coherentemente filosófico’ no queremos decir que sus expositores sean solo y exclusivamente académicos de la disciplina de la filosofía. Más bien lo que se destaca es su metodología filosófica. Creemos que cualquiera —más allá de su formación o profesión— puede hacer filosofía si en la exposición de sus ideas se hace cargo, al menos, de ofrecer una explicación relativamente coherente de los presupuestos y alcances de su propuesta. Una propuesta sin ulterior especificación podría ser la actividad de un vendedor o un profeta, pero no de alguien que se dedica a la filosofía. Si se nos pregunta qué sería una exposición relativamente coherente, tendríamos que referir a las dos características descritas anteriormente. Una consciencia respecto de lo que se ha dicho en la historia intelectual del desarrollo de este movimiento sería un primer paso necesario, pero, como ya se ha destacado, un segundo paso necesario es la capacidad de posicionarse desde una distancia ante las ideas contradictorias o poco realistas del proyecto.

¹⁰ Como destacamos anteriormente, se nos podría criticar que al hablar de ‘segunda generación’ nos referimos a un periodo temporal posterior al de la ‘primera generación’, sin embargo, tanto Bostrom como Hughes publican sus ideas en un periodo de tiempo similar —desde primera década de nuestro siglo hasta la actualidad—. Respondemos que nuestra categoría de análisis no apunta tanto a un periodo histórico —porque el transhumanismo como movimiento sigue formándose—, sino más bien a una actitud metodológica respecto a los presupuestos que dan coherencia a las ideas rectoras del movimiento. En este caso, James Hughes destaca por sus lecturas orientadas a los trabajos de otros transhumanistas,

pensadores que podrían denominarse como ‘transhumanistas de segunda generación’ o un ‘transhumanista coherentemente filosófico’.

Al detectar que la razón tiene un rol central tanto para el pensamiento ilustrado como para el transhumanismo, Hughes es capaz de aplicar críticas que la historia del pensamiento ya ha realizado sobre el racionalismo al propio transhumanismo, por ejemplo, que la razón no puede fundamentarse a sí misma sin sesgos irracionales ni tampoco puede comprenderse fuera de su contexto histórico. Así, la confianza en la razón pierde un rol central porque ella no puede convertirse en un principio absoluto (2010, p. 626) capaz de fundamentar por sí misma a todo este movimiento. La consciencia de esta sospecha sobre la razón — gesto que puede parecer baladí— es un elemento necesario para hacer frente a algunas de las críticas que hemos esbozado en la primera parte de esta conferencia. Si admitimos que la razón no puede, por sí misma, convertirse en un principio explicativo absoluto, entonces uno puede dudar de que el dualismo ontológico y el funcionalismo puedan —en sus imaginarios futuristas— efectivamente fundamentar algo así como la ‘transferencia mental’. De esta manera, dudando de la supremacía de la razón (Cf. Hughes 2010, pp. 623-626) uno podría evitar caer en las contradicciones propias de una fe ciega en la razón, como el concepto de identidad personal que, para Hughes (2010, pp. 635-636), cumple la función de una idea conveniente¹¹. No discutiremos aquí la comprensión del transhumanista canadiense sobre la identidad personal.

al detectar sus contradicciones y también al tomar una distancia que le permite ofrecer una posición mejor fundamentada que las anteriores.

¹¹ Esta afirmación se da en el marco de un notable manejo de las fuentes sobre la discusión de la identidad personal. En su artículo, Hughes describe tanto los aportes de More al problema de la identidad transhumana, las críticas que este ha recibido y también el estado de la cuestión en el marco teórico de pensadores como Derek Parfit. Por lo tanto, creemos que el ejercicio metodológico de J. Hughes responde excelentemente a una lectura orientada a las obras claves de su disciplina, lo que le permite contrastar y medir el progreso de las ideas claves del transhumanismo.



Como correlato de la duda anterior, Hughes puede ofrecer una perspectiva ética y política coherente sobre por qué abrazar el transhumanismo en su versión democrática (2004). Si bien él admite que no todos los transhumanistas abrazan la democracia liberal como la mejor forma de gobierno —M. More defiende una minarquía post democrática y N. Bostrom puede caer en una tecnocracia autoritaria con su *singleton*—, cree que para evitar problemas de autoritarismo y paternalismo sería necesario que el transhumanismo pueda ofrecer una interpretación radical de la democracia, es decir, tiene que sostener una relación coherente entre (a) las nuevas posibilidades sociales que conllevan las tecnologías emergentes, (b) debe admitir una política capaz de prever y abordar las amenazas de los usos indebidos de las tecnologías emergentes que no hagan referencias a ideas ideológicamente infundadas y (c) debe admitir una multipluralidad de perspectivas, lo que implica luchar por el derecho de que todas las personas puedan controlar su comprensión de su propio cuerpo sin ser coaccionados por la sociedad a adoptar un cuerpo ideológicamente “normal”.

Para Hughes, un ejemplo radical de esto se reflejaría en la vida social de las personas que podríamos considerar como las primeras en ser transhumanas, es decir, en las personas transexuales (2004, p. 207). Es innegable que su vida social ha sido, por largos años, el campo de disputa en donde se juega una comprensión de la libertad morfológica (*Morphological Freedom*), libertad que por mucho tiempo les ha sido negada por razones que hoy ya no pueden sostenerse, como una idea fija de lo humano, una idea de naturaleza predicable de toda la humanidad. Recurrir a la noción de libertad morfológica desde una comprensión democrática le permite a Hughes llevar la propuesta de Anders Sandberg (2001) —extender el ‘derecho personal’ de modificar nuestro cuerpo según nuestros propios deseos— hasta la formulación de una respuesta a por qué podríamos querer una existencia transhumana. La respuesta ya no

sería porque “podemos vivir más y acceder a más bienes”, sino que apuntaría a alcanzar una máxima autonomía personal, autonomía que necesitaría de una sociedad tolerante, que no dejara nublar sus juicios éticos por maneras paternalistas de relacionarse con los individuos.

Así, el transhumanismo evitaría caer en la defensa de un devenir más allá de la condición humana ideológicamente determinada, pues este devenir no podría estar preconfigurado por lineamientos racionalistas, sino que más bien debería incluir una multiplicidad de perspectivas que posibiliten una sociedad tolerante y pluralista. Entonces, con las ideas de J. Hughes queda abierta la posibilidad de un transhumanismo menos culturalmente específico.

(b) Abrazar una ontología dinámica e ir en contra de toda utopía

Un caso aún más extremo de coherencia en la exposición de un transhumanismo filosófico se puede identificar en la obra de Stefan Lorenz Sorgner. El filósofo alemán, famoso por su debate en torno a la posibilidad de establecer un transhumanismo nietzscheano (2009; 2011; 2016; 2017), describe a los transhumanistas de la siguiente manera: “[t]ranshumanists simply share one basic view, which they continually adapt to the latest state of philosophical insight, scientific research, and technological capacity” (2020, p. 2)¹².

Evidentemente, si admitimos como válida esta descripción, entonces la *distancia intempestiva* —frente a las propuestas de Bostrom, More o Treder— se hace metodológicamente necesaria. Un transhumanismo coherente con las últimas investigaciones admitiría, según Sorgner, un rechazo al racionalismo ingenuo y, por lo tanto,

¹² Traducción personal: “Los transhumanistas simplemente comparten una perspectiva básica, que ellos continuamente se adaptan al estado más reciente del conocimiento filosófico, la investigación científica y la capacidad tecnológica”.



también al naturalismo ingenuo. El avance del conocimiento se justificaría desde una metodología epistémica perspectivista que no puede afirmar que nuestro conocimiento esté en efectiva correspondencia con la realidad. Así, se prefiere una explicación plausible, aunque rechazable, antes que una explicación ingenua e indemostrable. De esta manera, el naturalismo ingenuo de Bostrom —que admitía una comprensión dualista de nosotros y, por lo tanto, se proyectaba a una existencia no corpórea— es rechazado, y la comprensión de todo lo que es ahora es descrita como *dinámica*. Esta comprensión *dinámica* está innegablemente influenciada por Nietzsche y su propuesta de los *quanta de poder* (Cf. Sorgner 2020, pp. 57-72), por lo que también representa un rechazo rotundo a la ilustración y el humanismo moderno.

Las consecuencias de esta propuesta ontológica son claves para ir más allá de las críticas presentadas en la primera parte de esta exposición. Una ontología dinámica admitiría que nuestra especie humana no tiene algún lugar especial en la existencia, porque, de hecho, no hay algo así como un sentido para la existencia más allá de nuestra perspectiva. El impacto de esta ontología en nuestra comprensión de nosotros mismos es inmediato, ya que afecta tanto a cómo concebimos la posibilidad de mejorarnos (*enhancement*) como también de valorarnos y valorar al resto de la existencia. Bajo el primer aspecto, nos podemos mejorar a fin de alcanzar una existencia transhumana, porque siempre estamos siendo parte del proceso de la evolución, pero también porque tenemos el desarrollo científico óptimo como para alcanzar nuevas fases en nuestra evolución. No obstante, esto no quiere decir que podamos pretender separar nuestra identidad de nuestro cuerpo a fin de alcanzar una existencia posthumana, sino que el mejoramiento al que podamos someternos debe ser comprendido en los límites realistas y efectivamente alcanzables de los últimos avances de la tecnología. Bajo el segundo aspecto —el valórico—, esta versión del transhumanismo exige que la

superación de nuestra condición humana incluya la depuración de los valores humanistas que nos han posicionado como una criatura con algún lugar especial en la existencia. Cuando se duda del humanismo también se duda de la validez de sus categorías. Sin creer en la validez explicativa del alma, la razón o la naturaleza esencial de nuestra especie, se hace necesario crear nuevos valores coherentes con los avances científicos y filosóficos de nuestra época. Esta versión se llama a sí misma ‘transhumanismo nietzscheano débil’, ‘transhumanismo no utópico’ o ‘metahumanismo’ (Cf. Sorgner 2018b; 2020; 2021; Val, Jaime del y Sogner 2016) y como es fácil de detectar, sus presupuestos están en disputa directa con el transhumanismo ilustrado.

Un ejemplo central para mostrar su distancia frente al transhumanismo de ‘primera generación’ es la actitud ante la ‘transferencia mental’. Digamos que efectivamente alguien puede alcanzar, algún día, a hacer una copia de sí, de su ‘personalidad’ y subirla a una nube para luego descargarla en algún cuerpo mejorado. Sin embargo, esto no quita que, gracias a la ciencia, sabemos que vivimos en un mundo que se encuentra dentro del sistema solar, y también sabemos que es probable que dentro de 5 billones de años ya no existirá. Si activamos los imaginarios utópicos de la ciencia ficción, alguien podría decirnos que es posible que en algún futuro la ciencia logrará que nos mudemos de sistema solar. Podemos rechazar este ejemplo con una hipótesis científica (Sorgner 2020, p. 2), y es que nada evita que el universo entero pueda colapsar. Ninguna sobrevivencia podría admitirse en este último caso. La inmortalidad ingenua no sería concebible en este transhumanismo de ‘segunda generación’, el objetivo, más bien, será expandir la esperanza de vida actual y no apuntar a futuros imaginarios.

La operación de Sorgner, a nuestro parecer, es capaz de ofrecer una aclaración coherente de los supuestos que sustentan su versión del transhumanismo, la que, comparándola con la de Bostrom, presenta



indiscutiblemente un conocimiento de la historia de la filosofía superior, actualizado y consciente de los problemas que acarrea heredar presupuestos que se supone deben ser superados.

Una de las ventajas de este transhumanismo no utópico es que, al depurar al transhumanismo de los imaginarios que nunca sucederán, permite conceptualizar adecuadamente al movimiento desde una perspectiva filosófica coherente con los logros de la historia de la filosofía, de la ciencia y la investigación tecnológica.

Conclusión: la posibilidad de automejorar filosóficamente al transhumanismo

Creemos que el ejercicio expuesto en este escrito nos permite rehabilitar la recepción que se tiene del transhumanismo. No podemos negar que en sus primeras formulaciones —las que son más una expresión de un movimiento cultural que una fundamentación filosófica— el cuerpo del movimiento apenas puede aguantar las críticas ontológicas o éticas que hemos destacado, no obstante, esto no quiere decir que el transhumanismo esté acabado. Como toda indagación incipiente que forma de la historia del pensamiento, esta debe encontrar su coherencia en un diálogo tanto con sus críticos como con sus portavoces especializados en las disciplinas capaces de medir y fundamentar los presupuestos bases de este movimiento, es decir, debe ser capaz de establecer diálogos con personas versadas en metodología de la filosofía con la finalidad de tomar distancia —intempestiva— respecto de sus supuestos no aclarados, y también debe poder estar a la altura de nuestro tiempo. Lo último se logra, a nuestro parecer, superando al humanismo ilustrado que fue heredado por la primera generación de transhumanistas por medio de una comprensión no utópica de nosotros mismos y del resto de la existencia, lo que permitiría responder a la pregunta de por qué

devenir transhumano desde una perspectiva social y ética —porque lo que está en juego es nuestra felicidad y autonomía—, como también negar el materialismo ingenuo que abraza sin más futuros imaginarios de ciencia ficción.

Consideramos que el ejercicio aquí esbozado sirve para no rechazar ni *a priori* ni por razones bioconservadoras una línea de pensamiento tan interesante como es el transhumanismo filosófico. Además, en la medida en que la distinción metodológica que acabamos de hacer es válida, creemos que una de las ventajas más destacables del transhumanismo filosófico es su apertura para someterse a constantes reflexiones de segundo orden, las que le permiten ofrecer respuestas coherentes y actualizadas a las críticas realizadas por otros pensadores. De esta manera, no solamente nuestras capacidades pueden ser aumentadas o nuestro cuerpo reparado, sino que también nuestras producciones culturales e intelectuales pueden mejorarse a sí mismas desde una propuesta filosóficamente coherente con los descubrimientos de las otras personas que reflexionan sobre los presupuestos de este movimiento. Necesaria y evidentemente siempre aparecerán nuevas críticas, sin embargo, a favor del transhumanismo, podemos decir en tanto que *dinámico* —como vimos con Sorgner— es un movimiento que puede constantemente actualizarse.

Finalmente, luego de esbozar esta operación, nos parece que el transhumanismo podría encontrar un lugar coherente en el pensamiento latinoamericano, como ya se deja ver en la actividad de algunos pensadores (Díaz 2020; Vaccari 2013; Villarroel 2015) que intentan despojar al transhumanismo de su especificidad cultural. Así, una pregunta pendiente es: ¿sería posible un transhumanismo no europeo-norteamericano? ¿podría actualizarse el transhumanismo hasta alcanzar consciencia de las disputas de poder de Latinoamérica o África? Queda



pendiente determinar los alcances de la depuración que acabamos de realizar en este escrito.

Referencias

- Blackford, Russel y Broderick, Damien. (2020). *Philosophy's Future: The Problem of Philosophical Progress*. Wiley-Blackwell
- Bostrom, Nick. (2005a). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), 202–214.
- Bostrom, Nick. (2005b). The Fable of the Dragon-Tyrant. *Journal of medical ethics*, 31(5), 273–277.
- Bostrom, Nick. (2005c). Transhumanist Values. *Journal of Philosophical Research*, 30, 3–14.
- Bostrom, Nick. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología* (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* (pp. 28-53). Wiley.
- Bostrom, Nick. (2014). Introduction—The Transhumanist FAQ: A General Introduction. En Mercer, Maher (Ed.). *Transhumanism and the Body*. Palgrave Macmillan: pp. 1-18.
- Bostrom, Nick. (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. TEELL EDITORIAL.
- Díaz Fernández, J. (2020). La Transeducación como una expresión del futuro de la educación. *Revista Ethika+*, (2), 53-78. doi:10.5354/2452-6037.2020.58525
- Ferry, Luc. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial.



- Fukuyama, Francis. (2004). *The World's Most Dangerous Ideas*. Recurso web:
<https://web.archive.org/web/20060902204423/http://www.keeppmedia.com/pubs/ForeignPolicy/2004/09/01/564801?page=4>.
- Gabriel, Markus. (2018). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Pasado & Presente.
- Gabriel, Markus. (2019a). *El sentido del pensamiento*. Pasado & Presente.
- Gabriel, Markus. (2019b). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Presente & Pasado.
- Habermas, Jürgen. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós Ibérica.
- Hauskeller, Michael. (2015). A Cure for Humanity: The Transhumanisation of Culture. *Trans-Humanities Journal*, 8(3), 131–147.
- Hughes, James. (2010). Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism. *The Journal of medicine and philosophy*, Vol. 35 (No. 6): pp. 622–640.
- Hughes, James. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Westview Press.
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near. When humans transcend biology*. Viking.
- More, Max. (2003). Principles of Extropy (versión 3.11). <https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm> [visitado el 29 de julio de 2021].
- More, Max. (2013). The Philosophy of Transhumanism. En More, Vita-More (Eds.). *The Transhumanist Reader* (pp. 3-17). Wiley.
- Sandberg, A. (2001). Morphological Freedom. Why We not just Want it, but Need it, <http://www.aleph.se/Nada/Texts/MorphologicalFreedom.htm> [visitado el 23 de Julio 2021].



- Sloterdijk, Peter. (2008). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger*. Siruela.
- Sorgner, Stefan L. (2009). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 20 (1), 9-42. <https://jetpress.org/v20/sorgner.htm>
- Sorgner, Stefan L. (2011). Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. *The Agonist, a Nietzsche Circle Journal* Vol. 4 (4). http://www.nietzschercircle.com/AGONIST/2011_08/stefan_sorgner.html
- Sorgner, Stefan L. (2016). *Transhumanismus. »Die gefährlichste Idee der Welt«!?*. Herder.
- Sorgner, Stefan L. (2017). Beyond Humanism: Reflections on Trans and Posthumanism. En Yunus Tuncel (Ed.). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 41-67) Cambridge Scholars Publishing.
- Sorgner, Stefan L. (2018a). *Schöner neuer Mensch*. Nikolai Publishing & Intelligence GmbH.
- Sorgner, Stefan L. (2018b). Transhumanism and the Land of Cockayne. *Trans-Humanities* 11(1), 165–188.
- Sorgner, Stefan L. (2020). *On Transhumanism*. The Pennsylvania State University Press.
- Sorgner, Stefan L. (2021). El futuro de la educación: mejoramiento genético y metahumanidades (trad. Recio Sastre, A.). *Revista Ethika+*, (3), 303-333. 10.5354/2452-6037.2021.61703
- Treder, Mike. (2004). Emancipation from Death. En *Immortality Institute. The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans* (pp. 187-196). LibrosenRed.
- Tuncel, Yunus. (2017). *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?*. Cambridge Scholars Publishing.

- Val, Jaime del y Sogner, Stefan. (2016). Un Manifiesto Metahumanista. <http://metabody.eu/wp-content/uploads/2016/02/ManifiestoMetahumanista-spanish.pdf>
- Vaccari, Andrés. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología & Sociedad*, Buenos Aires, 1(2), 39-59.
- Vaccari, Andrés. (2019). Why Should We Become Posthuman? The Beneficence Argument Questioned. *Journal of Medicine and Philosophy*, (44), 192–219. doi:10.1093/jmp/jhy041
- Villarroel, Raúl. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, 177-190. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>