

ROBERTO ESTEBAN DUQUE

**NOSTALGIA
DE
FUTURO**

**TRANSHUMANISMO
Y DESAFÍOS A
LA NATURALEZA
HUMANA**



Roberto Esteban Duque

Nostalgia de futuro

Transhumanismo y desafíos

a la naturaleza humana



© El autor y Ediciones Encuentro S.A., Madrid 2022

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 107

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

Impresión: Cofás-Madrid

ISBN: 978-84-1339-125-0

Depósito Legal: M-24351-2022

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
I. UNA APROXIMACIÓN AL TRANSHUMANISMO	19
La tesis de la mente extendida.....	19
El mejoramiento humano.....	25
Génesis histórica del transhumanismo	38
Transhumanismo e Ilustración	63
Transhumanismo y Convergencia Tecnológica	69
Transhumanismo, ciencia ficción y utopía.....	80
Corrientes transhumanistas: extropianismo, tecnoprogresismo y singularismo.....	86
Autores del transhumanismo.....	93
Transhumanismo y deseo.....	104
Espacio cultural favorecedor del transhumanismo	114
II. ANÁLISIS DE DIVERSOS TEXTOS TRANSHUMANISTAS.....	117
<i>Letter from Utopia</i> (2008)	117

<i>Happy Morning in Hedonistia-2050</i> (2011)	126
<i>Neurociencia utópica-La superficialidad</i> (2008).....	132
Valoración ulterior	144
III. DESAFÍOS DEL TRANSHUMANISMO Y DEL POSTHUMANISMO.....	149
La identidad humana: la cibernética y las tecnologías.....	149
Transhumanismo y posthumanismo: semejanzas y diferencias ..	158
Defensores y críticos del posthumanismo.....	176
IV. VISIÓN CRÍTICA DEL TRANSHUMANISMO.....	193
Riesgos del transhumanismo.....	193
Modernidad y posmodernidad en los orígenes del transhumanismo	206
La emancipación de la naturaleza humana como objetivo	215
Espíritu de abstracción del transhumanismo	221
V. UNA MIRADA DESDE LA ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA	225
Ámbito antropológico	225
Ámbito bioético.....	231
Consideraciones finales	237

INTRODUCCIÓN

Se está produciendo una recuperación de la reflexión filosófica sobre la naturaleza humana. Este rescate se debe fundamentalmente al crecimiento de nuestras posibilidades de intervención técnica sobre el hombre, algo que genera preocupación sobre la pertinencia y los límites de dicha intervención, situándose en el centro de ese debate el concepto de naturaleza humana. El término *natura* nos habla de la esencia de algo, lo que ese algo es de por sí, desde su nacimiento. Pero también nos habla del conjunto de las cosas sometidas a la dinámica autónoma del nacimiento, el movimiento y la corrupción.

Asimismo, el ser humano precisa de la técnica para vivir y desarrollarse en todas sus dimensiones, siente la necesidad de actuar en la naturaleza porque no se conforma solo con vivir. La técnica está profundamente arraigada en la naturaleza humana. Según Ortega¹, la técnica nos descubre el «raro misterio» del ser humano precisamente porque pone de manifiesto el «querer vivir» del hombre, esto es, la voluntad de vivir de una manera distinta a la mera satisfacción de necesidades biológicas. La técnica es el arte que humaniza el medio para hacerlo más habitable. Una mejora en las posibilidades técnicas redonda en una mejora humana.

¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones de la técnica*, Santillana, Madrid 1997.

Pero esto solo lo podemos argumentar si disponemos de un criterio normativo, como es el de la naturaleza humana, que nos ayuda a entender lo positivo del progreso técnico en relación con esta promoción de valor en el ser humano: *existe algo que es la naturaleza humana*. La reflexión filosófica de la naturaleza humana es uno de los temas de nuestro tiempo de los que depende el diagnóstico que podamos hacer de debates tan candentes como el transhumanismo y posthumanismo. Esta naturaleza encuentra en la técnica —expresión de sus potencialidades— la posibilidad de hacerse con el mundo y humanizar el medio en el que el ser humano tiene que vivir. Ahora bien, la naturaleza humana, *siendo condición de posibilidad de la técnica, constituye también su límite*. En la medida en que la técnica es puesta al servicio del desarrollo humano, en que ayuda a realizar el programa de la vida humana, debe examinarse su contribución al sentido de la vida.

El *mito de Prometeo* constituye una de las primeras huellas del profundo conflicto que suscita la ética. En los tiempos antiguos, los seres humanos erraban indefensos por la superficie de la Tierra. Todo era una amenaza para ellos. Desconocían las artes de la caza y de la agricultura. Ninguna ciencia médica curaba sus cuerpos vulnerables. Estos proto-humanos habrían perecido pronto, víctimas del hambre, los peligros y los ataques de animales más poderosos. Pero la benevolencia de Prometeo otorgó a estas criaturas tan vulnerables la forja del metal, la caza, la interpretación de los sueños, la práctica de la medicina, la edificación de moradas para vivir. Se alcanzaba así un cierto dominio sobre la contingencia.

Desde el mito de Prometeo siempre hemos sentido una tensión entre la razón técnica y la razón práctica, entre lo que técnicamente podemos hacer y lo que éticamente debemos hacer. Ambos tipos de razón se asientan ontológicamente en lo que somos, en nuestra naturaleza, que marca a su vez el sentido de nuestras vidas, nuestros fines y motivaciones, es decir, lo que estamos llamados a ser.

El pensador Günther Anders habla de lo que él denomina como *desnivel prometeico*: «Hoy podemos planificar y, con ayuda de los medios de aniquilación producidos por nosotros, llevar a cabo

la aniquilación de una gran ciudad. Pero imaginarnos ese efecto, concebirlo, solo lo podemos hacer de manera muy deficiente. Y, sin embargo, lo poco que podemos imaginar, la borrosa imagen de humo, sangre y escombros, es siempre demasiado grande si lo comparamos con el *quantum* mínimo de lo que somos capaces de sentir o de responsabilizarnos en la idea de la ciudad aniquilada»². Cuando Anders escribe estas líneas en 1956 tiene en mente el desarrollo de armamento nuclear, en el que observamos lo que el filósofo acuñó como desnivel prometeico: el desnivel que apunta a la brecha entre nuestras capacidades de producción, representación y sentido³. Antes, el hombre podía imaginar artefactos y técnicas que no eran posibles de materializar; hoy, tenemos la impresión de que no somos capaces de imaginar adónde nos va a llevar el desarrollo tecnológico. No somos capaces de ver que la posibilidad de autoaniquilación de la humanidad es algo más que probable; no somos capaces de visualizar las respuestas morales que tal situación exige: estamos afectados de una *ceguera del apocalipsis* o de una *ceguera moral*. Esta ceguera moral tiene dos raíces: unas relativas a nuestro ser hombres —antropológicas— y otras a nuestro ser así —históricas—; entre las primeras, las antropológicas, las que se encuentran en nuestra propia naturaleza, es donde debemos situar el desnivel prometeico.

Anders presenta como imperativo de nuestra época *la educación de la fantasía o imaginación moral*, a modo de *human engineering*, una forma de modificar la naturaleza humana mediante

² G. Anders, *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en época de la segunda revolución industrial*, vol. I, Pretextos, Valencia 2011.

³ Cfr. V. Ballesteros, «De Gunther Anders al transhumanismo: la obsolescencia del ser humano y la mejora moral», *Isegoría* 63 (2020), pp. 289-310. Según el autor de este artículo, existe un fuerte paralelismo entre el discurso transhumanista moral y el de Anders, hasta el punto de que buena parte del discurso transhumanista no es sino una reformulación de las tesis andersianas, algo que puede observarse en diversas obras de Julian Savulescu e Ingmar Persson: «hay una brecha cada vez mayor entre lo que somos capaces de hacer, gracias a la tecnología moderna, y lo que somos moralmente capaces de hacer» (I. Persson - J. Savulescu, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 106-107).

la extensión de sus capacidades de fantasía y sentimiento. La ingeniería humana que Anders critica en su ensayo *Sobre la vergüenza prometeica*, se caracteriza por un deseo de superar los límites del hombre a toda costa, en lugar de conocer su fisiología y preguntarse por su deseabilidad, por el fin, por la modificación; es un intento de «mejorar» el hombre para asimilarlo a las idolatradas máquinas. Sin embargo, la técnica que Anders busca en el terreno moral tiene por finalidad ampliar las facultades morales y del sentir para adelantar a la facultad de producción. La rehabilitación del miedo será prioritaria, puesto que esta emoción nos permite retomar el control de la situación y abstenernos de hacer uso de las técnicas que excedan nuestra imaginación moral. Anders defiende la necesidad de un despertar real de las facultades, educar la fantasía moral, por lo que es deber de cada individuo realizar «ejercicios de dilatación moral». El modelo de Anders es el de la mística, así como la música para dilatar el alma.

Para Anders, la causa más importante de la ceguera que nos aqueja está en el desnivel prometeico. Este desnivel tendría una razón biológica. El énfasis transhumanista en explicar evolutivamente la obsolescencia del ser humano cae bajo la interpretación crítica de nuestros tiempos que ya hizo Anders, donde nuestros problemas aparecen precisamente porque somos nacidos, fruto de la evolución, y no diseñados. Una vez aceptado este paradigma, la solución consistirá en diseñarnos a nosotros mismos: superar nuestra naturaleza humana para, paradójicamente, ser más humanos. Así, desde el transhumanismo moral se argumenta que si bien es posible que futuras modificaciones genéticas pudieran llevarnos a distanciarnos de nuestra naturaleza humana en sentido biológico, nos acercarán, en cambio, a nuestra humanidad en un sentido mucho más profundo, en un sentido moral⁴. Aunque sin formularse una nítida guía para la *moral enhancement*, los discursos transhumanistas apuntan a la *ingeniería genética* (por ejemplo, mediante la selección de aquellos genes que promueven la

⁴ Cfr. I. Persson, J. Savulescu, op., cit., p. 668.

cooperación, la confianza...) y la *intervención psicofarmacológica* (por ejemplo, desarrollando fármacos que aumenten nuestras capacidades cognitivas y mejores disposiciones morales). La esperanza es que los nuevos seres *morally enhanced* sean capaces de comprender las consecuencias del calentamiento global, la escasez de recursos, el uso del armamento nuclear; que sean menos propensos a sesgos cognitivos y sientan un altruismo y una confianza en la cooperación que esté a la altura de las amenazas, abandonando conductas egoístas y violentas. Estas esperanzas se fundamentan en la premisa de que las disposiciones morales tienen una base genética y biológica⁵, lo cual las hace susceptibles de intervención técnica: «nuestro conocimiento de la biología humana, en particular de la genética y la neurobiología, comienza ahora a proporcionarnos los medios para afectar directamente las bases biológicas o fisiológicas de la motivación humana»⁶.

Es esta mejora de la motivación humana lo que constituye la apuesta de Thomas Douglas⁷. Este profesor define los motivos como estados psicológicos que, en ausencia de motivos contrarios, causan que una persona actúe. Douglas cree haber encontrado ciertas emociones —que denomina contra-morales— cuya atenuación podría a veces contar como *moral enhancement*: aquellas que interfieren con las emociones morales y con los procesos de razonamiento, como por ejemplo, la xenofobia o los impulsos violentos⁸.

Julian Savulescu e Ingmar Persson también consideran que «hay razones para creer que el comportamiento relacionado con la justicia y la equidad está parcialmente determinado biológicamente»⁹.

⁵ Cfr. I. Persson, J. Savulescu, «Moral Transhumanism», *Journal of Medicine and Philosophy* 25 (3), (2010), p. 667.

⁶ Ib., *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, op. cit., p. 2.

⁷ Cfr. T. Douglas, «Moral Enhancement», *Journal of Applied Philosophy*, 25 (3), (2008), p. 229.

⁸ Ib., p. 231.

⁹ Ib., *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, op. cit., p. 496.

Asimismo, hacen referencia a los hallazgos realizados¹⁰ sobre la relación entre el genotipo y los comportamientos violentos. Sin embargo, las mayores esperanzas están puestas en la neuroquímica, especialmente en la serotonina y la oxitocina. Respecto a la primera, es común encontrar referencias a estudios que relacionan bajos niveles de este neurotransmisor con comportamientos impulsivos agresivos o con poca predisposición a la cooperación. En cuanto a la oxitocina, los estudios muestran positivas correlaciones entre esta y las actitudes prosociales o la confianza en la cooperación. Estos estudios sientan las bases para la modificación de la conducta humana y la potenciación de unas disposiciones cruciales para la resolución de los retos morales actuales.

Owen Schaefer y Julian Savulescu¹¹ proponen una aproximación basada en las éticas procedimentales para el *moral enhancement*. Lo que hay que mejorar es la fiabilidad de nuestros juicios morales. Así, identifican varios factores que pueden ser objeto de intervención tecnológica para mejorar la fiabilidad de los agentes a la hora de hacer juicios morales correctos: competencia lógica, comprensión conceptual, competencia empírica, honestidad, empatía e imparcialidad. La mejora moral no se produciría únicamente a nivel de disposiciones y respuestas emocionales sino que hay una clara apuesta por la mejora cognitiva en áreas como la lógica o la comprensión conceptual. *Moral y cognitive enhancement* han de coordinarse para una verdadera mejora humana.

Los análisis al uso predicen unos posibles escenarios futuros. El primero sería el de la llamada *singularidad tecnológica*, según la cual la tecnología crecerá hasta un punto en que salga del control de los humanos y de sus intereses para regirse a sí misma de modo autónomo gracias a una inteligencia técnica superior a la humana. El segundo escenario vendría dado por una *tecnología al servicio de*

¹⁰ Cfr. A. Caspi et al. «Evidence that the cycle of violence in maltreated children depends on genotype», *Science* 297 (2002), pp. 851-854.

¹¹ Cfr. O. Schaefer, J. Savulescu, «Procedural Moral Enhancement», *Neuroethics* 9 (2016), pp. 1-12.

los seres humanos y sus fines. Aquí lo importante no son los ritmos de crecimiento tecnológico, sino el sentido del progreso técnico, siempre en relación con el sentido de la propia vida humana. Lo que nos lleva a conjeturar que un mejor conocimiento científico y filosófico de la naturaleza humana y del sentido de la vida humana podría fomentar un relanzamiento del desarrollo técnico, no como simple crecimiento, sino como auténtico desarrollo humano sostenible¹². A estos dos escenarios habría que añadir un tercero, el de la simple *disolución de lo humano* a causa de las antropotecnias sin criterio, seguida de la simple *disolución de lo técnico* por pérdida del sustrato y sentido que recibía de lo humano.

La técnica ha sido vista desde antiguo como una parte de la acción humana con implicaciones morales de gran calado en lo social. Como ejemplo de ese *impacto social* encontramos el caso del humilde *estribo*, invento con el que se inaugura una nueva forma de montar a caballo¹³. El jinete dispone ahora de un firme apoyo y gana estabilidad suficiente como para poder cargar contra el enemigo lanza en ristre. Lo mismo ocurrirá con el impacto social que provocó la escritura, la arquitectura o las técnicas de producción y aprovechamiento de la energía.

Pero en la historia del impacto social de la técnica hay un punto de inflexión prominente. Se trata del *momento en que la técnica entra en colaboración y simbiosis con la ciencia*. Es el nacimiento de la *tecnología* hasta transformarse en la *tecnociencia*. En realidad, ciencia y técnica son entidades histórica y conceptualmente distintas; sin embargo, con el advenimiento de la modernidad ambas confluyen, dependiendo la una de la otra.

Hacia finales del siglo pasado se produce un nuevo punto de inflexión en cuanto al impacto social y ético de las tecnociencias. Se produjo un descubrimiento científico crucial, el de la estructura y

¹² Cfr. L. Valera, A. Marcos, «Desarrollo humano sostenible», *Isegoría* 51 (2014), pp. 671-690.

¹³ Cfr. L. White, *Tecnología medieval y cambio social*, Paidós, Buenos Aires 1973.

función de los ácidos nucleicos. Con ellos, el ser humano empezaba a conocer las bases moleculares de la reproducción, la herencia y el desarrollo de los seres vivos. Este conocimiento pronto se proyectará sobre la acción a través de las llamadas *biotecnologías*. Se empieza a operar sobre los seres vivos a unos niveles nunca antes alcanzados por la mano del hombre. El conocimiento de las bases moleculares de la vida ha puesto en nuestras manos una herramienta nueva y poderosa, así como una nueva y pesada responsabilidad moral.

El último punto de inflexión en lo que respecta a las consecuencias ético-sociales de la técnica es el de las *antropotecnias*. Se trata ahora de hacer converger toda nuestra panoplia técnica sobre el propio ser humano. Con esta nueva contorsión, lo técnico, profundamente enraizado en lo humano, se vuelve contra su propio autor para modificarlo. La bioética se presenta ahora como «la búsqueda de un punto de encuentro entre la tecnología y la conciencia moral»¹⁴. Como consecuencia pasarán a primer plano de los textos filosóficos términos como transhumanismo, posthumanismo, mejora humana (*human enhancement*), tecnologías convergentes (*converging technologies*) o tecnologías NBIC (*NBIC technologies*).

Si modificamos técnicamente la naturaleza humana estaremos poniendo en riesgo la continuidad y el sentido de la propia técnica, en la medida en que esta tiene sus raíces y sentido en la naturaleza humana. La absolutización de la razón técnica conduce a la disolución de la ética y de la razón práctica, abandonándonos a una disipación de la vida «propriadamente humana», incluso afectando gravemente la vida en general. La autonomía que el ser humano moderno pretendía ganar a través de la técnica podría transmutarse en una autonomía de la propia técnica¹⁵. Incluso, la técnica, privada de un sustrato y de un sentido propriadamente humano,

¹⁴ E. Agazzi, «El estatuto epistemológico de la bioética», *Arbor* 195- 792, a500 (2019).

¹⁵ Cfr. L. Winner, *Tecnología autónoma*, Gustavo Gili, Barcelona 1979.

tampoco sabría probablemente sobrevivir con salud. Con una mutación hasta lo irreconocible de la vida humana, poco habría ya que lamentar con la pérdida de la técnica.

Lo que vamos a tratar en los siguientes capítulos es de suma importancia, porque están en juego cuestiones tan cruciales como nuestra identidad personal y nuestro destino. Según el transhumanismo, un movimiento cultural que sostiene la posibilidad y obligatoriedad moral de mejorar las capacidades de la especie humana mediante la aplicación de la inteligencia artificial y la eugenesia con el fin de eliminar todos los aspectos indeseables de la condición humana, no importa nuestra identidad (¿quiénes somos?), tampoco nuestras raíces (¿cuál es nuestro origen?). Lo decisivo es nuestro destino en la medida en que nosotros mismos seamos capaces de propiciarlo. Nos inquieta el porvenir de la entera humanidad: ¿qué vamos a ser como especie? La cuestión es saber si pertenecemos o no a la especie *Homo sapiens*, si todavía nos reconocemos como hombres o mujeres.

El humanismo reconoce al hombre una *identidad biológica* invariable desde hace decenas de milenios. Lo que los transhumanismos tienen en común es la tesis de que los humanos no estamos condenados para siempre al estado de mentes pensantes ligadas a un cerebro y un cuerpo concebido por nuestros progenitores. Más que una antropología, supone una filosofía de tránsito, la tesis de que no hay otros límites que los que la tecnociencia imponga para la transformación (en principio para mejorarla) de la condición humana, aunque ello suponga dejar atrás nuestra propia identidad y los límites dentro de los cuales seguiríamos siendo reconocibles como especie biológica. *Cambio sin límites* es lo que pretenden y exigen los transhumanos. El posthumanismo será una nueva especie o categoría de seres que ya no serán humanos, pero sí legítimos herederos.

La inspiración del transhumanismo es la idea de *enhancement* o mejora que la reducción científica ha introducido en nuestras vidas. Los transhumanistas lo tienen claro, están convencidos de que los males e insuficiencia de la civilización técnica solo se

pueden erradicar con más ciencia y con más técnica. En realidad, *la fragilidad* nos sitúa por todos los frentes, y para superarla definitivamente habría que pelear un número interminable de batallas imposibles.

Existe un *transhumanismo biologicista*, que lo fía todo a futuros avances de la cirugía, terapia génica, descubrimiento de drogas maravillosas, recambio de órganos, impresoras 3D y reanimación de cadáveres congelados. Mantiene una férrea esperanza, contra toda evidencia, de lograr una inmortalidad aquí y ahora. La mayor parte de los que consideran los pros y contras terminan por proponer el *soma sema* pitagórico: el cuerpo es una tumba.

Aquí se conforma la otra alternativa que será el *transhumanismo cibernético* o de la inteligencia separada. Hasta cierto punto supone el abandono de Aristóteles para volver a Platón, porque ve en el hombre una dualidad de aspectos del que solo uno tiene posibilidades objetivas de evitar lo inevitable.

Marvin Minsky, gurú de la inteligencia artificial, es una voz autorizada dentro de este tipo de transhumanismo, decretando sin tapujos que la vía biológica lleva sin remedio al fracaso. Según este autor, la selección natural no preserva genes que prolongan la vida más allá de lo necesario para cuidar a los retoños. Considera probable que la senescencia sea inexorable para todos los órganos biológicos: los sistemas genéticos no se diseñaron para seguir funcionando a muy largo plazo. Aunque haya posibilidad de prolongar la vida humana agregando o cambiando unos cuantos genes no es posible llegar demasiado lejos por esa senda. Otra manera de aumentar la longevidad radica en trasplantes de órganos. Pero, al llegar al cerebro, la cosa no funcionará porque perderíamos los conocimientos y formas de actuar que constituyen nuestra identidad. Según Minsky, el progreso del conocimiento se está estancando debido a la lentitud de nuestros cerebros. A medida que conocemos el funcionamiento de sus subsistemas, los reproduciremos y realizaremos prótesis que insertaremos en nuestra mente mediante interfaces electroquímicas. Al final, reemplazaremos todas las partes del cuerpo y del cerebro y así superaremos nuestras

limitaciones. Sin embargo, tampoco piensa Minsky que los *cyborg*, criaturas mestizas biológico-informáticas, representen la solución definitiva. Para él, la idea de una matriz biológica se ha quedado obsoleta. No vale la pena colocarnos un puerto USB en la nuca para conectar el cerebro a un disco duro y potenciar la memoria o la capacidad de cálculo. Considera que es mejor empezar desde el principio, es decir, buscar un soporte más duradero para los procesos de tratamiento de la información que según su filosofía constituirían la esencia de la actividad mental. Este adelanto del transhumanismo propone que reneguemos de una vez por todas de nuestra especie y apostemos por otra que al fin y al cabo sería el producto de nuestras manos. La paternidad intelectual suplantaría a la biológica. Tal como responde a su propia pregunta: ¿serán los robots los herederos de la Tierra? Sí, pero serán hijos nuestros¹⁶.

La idea que late tras las elucubraciones de los transhumanistas cibernéticos es que la mente asociada al funcionamiento del cerebro puede y debe ser emulada con ventaja por procesos lógicos soportados por otros conductores de corriente eléctrica, tales como circuitos integrados, chips y cosas parecidas. No deja de ser una apuesta por el *dualismo*, por la separabilidad estricta de mente y materia, cuerpo y alma. La sombra de Descartes planea sobre los representantes de esta corriente de pensamiento, que en principio nada tiene de espiritualismo. El filósofo francés afirmaba que hay una *sustancia pensante* distinta y separable de la sustancia extensa o corpórea. Esta corriente dominante del transhumanismo no pretende que haya tal cosa, pero sí que sea factible abstraer y separar lo mental de lo material y biológico, para transferirlo a un asiento material distinto, más eficiente y más duradero. La vieja noción de *metempsicosis* o transmigración de las almas es muy parecida, de manera que en la perspectiva de poder saciar nuestra identidad

¹⁶ «¿Serán los robots quienes hereden la Tierra? Así será, pues la nanotecnología permitirá crear cuerpos y cerebros de repuesto. Entonces viviremos más, poseeremos mayor sabiduría y gozaremos de facultades inimaginadas»: M. Minsky, «¿Serán los robots quienes hereden la Tierra?», *Investigación y Ciencia* 219 (1994), p. 92.

psíquica y asentarla en soportes electromagnéticos muchos han visto una puerta para escapar de la mente biológica. El único pasaporte válido hacia un *más allá* que no acaba de abandonar el *más acá*, consistirá en recopilar toda la información que atesora el cerebro y almacenarla en algún sitio, a la espera de la aplicación informática que sepa inspirarle nueva vida, reiniciando en un entorno virtual la truncada biografía desarrollada en el antieconómico y antiecológico entorno real.

La mente humana simplemente no funciona así. No es un programa informático susceptible de ser activado en los más variados soportes. La unión entre cuerpo y alma es mucho más íntima que lo que Platón, Descartes y los transhumanistas cibernéticos pretenden. Y por lo que se refiere al polo psíquico del hombre, tampoco se reduce a una funcionalidad fisiológica o bioquímica como presumen los transhumanistas biologicistas, porque la función de hacerse autoconscientes y ejercer como tales, no puede ser no ya explicada, sino siquiera concebida desde cualquier punto de vista científico-natural, ya sea informacional, biológico, físico, químico o bioquímico, por la sencilla razón de que la ciencia solo trata de objetividades y es incapaz de generar la perspectiva de primera persona que es la que define lo subjetivo. En cualquiera de sus versiones, transhumanismo y posthumanismo suponen intentos de reducir la metafísica a física, de conseguir que la ciencia efectúe todo el trabajo de la filosofía y de la religión. Y eso, por muchos méritos que le reconozcamos a la ciencia es algo que, sencillamente, no es posible hacer.

I. UNA APROXIMACIÓN AL TRANSHUMANISMO

La tesis de la mente extendida

La tesis de la *excepcionalidad humana* señala que existe una discontinuidad ontológica fuerte entre el ser humano y otras especies, y que dicha discontinuidad va acompañada de cierta superioridad en relación con otras entidades. Esta tesis ha sido desacreditada por las teorías evolutivas contemporáneas y por los desarrollos de la Inteligencia Artificial. Desde un punto de vista evolutivo, el ser humano tiene un origen común con el resto de especies, y sus características, al ser producto de la selección natural, son el resultado de mutaciones aleatorias que podrían ser compartidas por otras especies. A su vez, los desarrollos de la Inteligencia Artificial han mostrado que algunas de las capacidades humanas pueden ser mejoradas en computadoras, algoritmos o robots.

Con el descrédito de la tesis de la excepcionalidad, surge la idea de que *el ser humano debe ser superado*. Esta es la idea central del transhumanismo, que defiende que mediante desarrollos tecnológicos el ser humano podría ser algo distinto y superior, un *cyborg*, una entidad mezcla entre algo cibernético y un organismo.

La idea de un *cyborg* parece ser consistente con *la tesis de la mente extendida*¹, introducida por Andy Clark y David

¹ Cfr. A. Rivera Novoa, «Mente extendida y transhumanismo: ¿qué tan humana es la mente de un cyborg?», en O. Donato, D. Muñoz, A. Rivera, *Redefinir lo humano en la era técnica*, Universidad Libre, Bogotá 2020, pp. 75-90.

Chalmers². De acuerdo con esta tesis, los límites de la mente no se encuentran en nuestros cerebros, tampoco en nuestro sistema nervioso ni en nuestro cuerpo: los límites de la mente pueden extenderse hasta objetos del mundo, a objetos materiales externos. El uso de dispositivos o de implantes tecnológicos es un buen ejemplo de cómo nuestras mentes pueden extenderse en el mundo.

En su libro *Human Nature in an Age of Biotechnology*³, Tamar Sharon caracteriza lo que ella denomina un posthumanismo radical en contraste con un posthumanismo distópico. La visión distópica del posthumanismo es, según Sharon, una visión esencialista, pues separa la naturaleza humana de las herramientas tecnológicas con las que el ser humano interactúa, considerando que el desarrollo tecnológico implica un detrimento de la naturaleza humana. De acuerdo con esta clase de posthumanismo, «el crecimiento ubicuo de la tecnología y el modo tecnológico de pensamiento alienan a los humanos de lo que ellos realmente son»⁴. Por su parte, el posthumanismo radical o transhumanismo no es esencialista. En vez de minar las condiciones humanas de existencia, dice el posthumanista radical, la tecnología potencia tales condiciones. Trazar una frontera entre lo natural y lo artificial carecería de sentido, puesto que, de acuerdo con esta visión, no habría un núcleo orgánico esencial de lo humano.

El filósofo estadounidense Albert Borgmann establece una diferencia entre modelos instrumentales y sustantivos en la teorización de la tecnología. El modelo *instrumental* ve a la tecnología como una simple herramienta neutral valorativamente. El modelo *sustantivo* concibe a la tecnología como algo que está cargado de valor y que es de naturaleza transformativa y puede alterar lo constitutivo de la existencia humana⁵. De acuerdo con Sharon, el

² Cfr. A. Clark, D. Chalmers, «The Extended Mind», *Analysis* 58 (1), (1998), pp. 7-19.

³ Cfr. T. Sharon, *Human Nature in an Age of Biotechnology*, Springer, Dordrecht 2014.

⁴ *Ib.*, p. 83.

⁵ Cfr. A. Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

¿«Nada es seguro en esta vida salvo la muerte»? Veremos. Los transhumanistas han llegado muy lejos y pretenden hacernos inmortales.

Nostalgia de futuro aborda los orígenes, fundamentos y peligros de la pretensión de alcanzar una naturaleza humana «mejorada» de manera acrítica y amoral a través de la tecnología. «El transhumanismo, aunque se presente como promotor de lo humano, es un *pensamiento contrario al hombre*. Lo es porque no asume la realidad esencialmente vulnerable y frágil del ser humano con la intención de paliarla o sanarla, sino que más bien pretende una superación de ella».

Desde la concesión en 2018 de la ciudadanía en Arabia Saudí al robot Sophia, que goza de más «derechos» que las mujeres en ese país, pasando por FM-2030, un hombre que asumió una identidad «futurista» porque aseguraba ser «una persona del siglo XXI arrojada accidentalmente al siglo XX», hasta la existencia de un partido político transhumanista, el americano Transhumanist Party, Roberto Esteban Duque aporta un recorrido exhaustivo y escalofriante de todas las «mejoras» realizadas en los últimos años, dejando claras las comprometidas intenciones de los transhumanistas: «crear en el sentido que se quiera la propia condición humana».



ISBN: 978-84-1339-125-0



9 788413 391250