

# Rostros del trans/posthumanismo a la luz de la pregunta por el humanismo\*

Gilbert Hottois\*\*

Traducción del francés al español: Gustavo Chirlolla

1. En torno al transhumanismo: naturaleza y evolución
  - 1.1. Julian Huxley: el transhumanismo como humanismo evolutivo
  - 1.2. Teilhard de Chardin y el transhumano
  - 1.3. La «sabiduría de la naturaleza» retomada por Bostrom et Sandberg
2. En torno al posthumano: técnica y política
  - 2.1. Nuestra especie técnica según Andy Clark
  - 2.2. «Posthumanismo» cuasi-sinónimo de «transhumanismo»
  - 2.3. Posthumanismos buenos y malos según Hayles
  - 2.4. Posthumanismo teleológico y posthumanismo experimental según Picke-ring
3. Conclusiones
  - 3.1. Ensayo de clarificación
  - 3.2. ¿Existe un trans/posthumanismo humanista?

Mi interés personal en los problemas suscitados por el trans/posthumanismo es viejo\*\*\*.

Hoy en día el trans/posthumanismo es un tema actual. Pero no se trata de una simple moda, porque las cuestiones que plantea son fundamentales y duraderas, tanto en un plano de la reflexión teórico filosófica como práctica, ética y política. El trans/posthumanismo constituye el horizonte y es la apuesta implícita de numerosas discusiones teóricas y prácticas de la bioética. También, uno podría leer los elementos de una filosofía general de la que se apropia nuestra época y las futuras. El plan de mi exposición es simple.

Comenzaré por el análisis de una muestra representativa de las posiciones «transhumanistas» y o «posthumanistas». Examinaré en qué sentido es posible hablar de un humanismo trans- o posthumanista.

Con el fin de fijar provisionalmente las ideas, he aquí una breve definición del transhumanismo:

\* Esta ponencia fue presentada en el XXI Seminario Internacional de Bioética «Transhumanismo y Posthumanismo», realizado por el Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia, el 21 y el 22 de agosto de 2015. Documento entregado el 24 de agosto de 2015 y aprobado el 9 de diciembre de 2015.

\*\* Filósofo belga. Estudió en la Universidad Libre de Bruselas (1967) donde es profesor. Doctor en filosofía y profesor invitado en las universidades de Laval en Quebec, Montreal, Abdijan y El Bosque. Es autoridad reconocida en bioética y miembro de numerosos comités y sociedades de bioética y filosofía, entre estos el Comité Consultor de Bioética y de la Academia Real de Bélgica.

\*\*\* Explicé este tema en dos libros: *Généalogies philosophique, politique et imaginaire de la technoscience* (Paris, Vrin, 2013) y *Le transhumanisme est-il un humanisme?* (Bruxelles, Ed. de l'Académie Royale de Belgique, 2014).



el transhumanismo propicia el mejoramiento-aumento (*enhancement*) de las capacidades físicas, cognitivas y emocionales del individuo con la ayuda de las tecnologías materiales, sobre una base voluntaria e indefinidamente.

## 1. EN TORNO AL TRANSHUMANISMO: NATURALEZA Y EVOLUCIÓN

### 1.1 JULIAN HUXLEY: EL TRANSHUMANISMO COMO HUMANISMO EVOLUCIONISTA

El biólogo británico Julien Huxley introduce el neologismo *transhumanism* «transhumanismo» en 1957. Textos anteriores a 1957 muestran como la expresión «humanismo evolutivo» preparó el campo para el término «transhumanismo».

«Humanismo evolutivo» es el título de una conferencia de 1950, parte de *Religion without revelation*<sup>1</sup> donde el término *transhumanismo* aún no aparece. La intención de Huxley es edificar una ideología —un sistema de creencias<sup>2</sup>— capaz de integrar el conocimiento científico y sostener victoriosamente la comparación con las religiones tradicionales y las ideologías modernas, como la del marxismo más materialista y anti-individualista. El humanismo evolutivo no es un materialismo reduccionista porque reconoce la importancia de los «factores mentales y espirituales en el cosmos»<sup>3</sup>. Pero tales producciones mentales

como la cultura, la ética, el arte y la ciencia entre otras, vienen del ser humano quien es en sí mismo parte de la naturaleza. El humanismo según Huxley debe ser naturalista, en oposición a sobrenatural, monista en vez de dualista y evolucionista en vez de estático. Los procesos mentales surgen del mismo mundo natural que los procesos materiales. La substancia de la cual todo se constituye (*the world-stuff*) está organizada de tal forma que es «capaz de realizar actividades mentales tanto como actividades materiales»<sup>4</sup>. Dichas actividades mentales son decisivas para la evolución. De ellas el hombre debe poder sacar la capacidad de perseguir la evolución en el sentido del progreso, a saber, desarrollar y realizar siempre el mayor número de posibilidades. La búsqueda de la evolución debe respetar la diversidad de la vida y de las culturas sobre el planeta Tierra, producto de la evolución que ya fue: debe enriquecer —perseguir la evolución creadora— y no empobrecer o agotar. El humanista evolutivo aúna esfuerzos con la naturaleza de la que él mismo hace parte y sobre la que actúa: «el espíritu (*mind*) del hombre es acompañante de la naturaleza en los procesos que generan conciencia y crean valores, un acompañante del hombre en posición directiva»<sup>5</sup>. Así, respecto a la naturaleza y concerniente al ser humano en su totalidad, el humanismo evolutivo ve al ser humano como la expresión más avanzada de la evolución terrestre. Huxley no niega el rol de la sociedad, pero es claro en afirmar que es la persona la que experimenta, tiene conciencia, sabe, quiere, cree, e inventa y no una entidad colectiva como el Estado, la Sociedad o la Comunidad.

<sup>1</sup> Londres, Max Parrish, 1957. «Evolutionary humanism» También en: *New Bottles for New Wine*.

<sup>2</sup> «Ideology» debe tener un sentido neutro, a saber, «belief-system» sistema de creencias; el término no es ni peyorativo ni crítico.

<sup>3</sup> *Religion without revelation*. *Op. cit.*, p. 209.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>5</sup> «Man's mind is a partner with nature (...) in the process of generating awareness and creating values»; « Evolutionary biology shows us the destiny of man on earth as a partnership between man and nature, with man in the leading position» (*Religion without revelation*. *Op. cit.*, p. 238).

La ideología que construye Huxley es un conjunto de creencias que siguen siendo hipótesis revisables como los conocimientos científicos que las fundan y están llamados a evolucionar. Es como una religión, pero sin dogmatismo o resistencia al cambio. No propone ningún finalismo, pero supone en la evolución terrestre una progresión que el hombre debe prolongar<sup>6</sup>.

Antes de pasar al texto que explica el «transhumanismo», debemos observar que es sobretodo un asunto de la ciencia y de las ciencias, en particular de la biología, mas no es una cuestión de técnica, con algunas excepciones de técnicas tradicionales y eugenésicas. La «ciencia» de Huxley está lejos de ser pensada como una tecno-ciencia. Ese punto es importante, puesto que expresa una diferencia con relación al transhumanismo actual para el que la técnica es un elemento central. Esto se explica por el hecho de que a mediados del siglo XX las posibilidades efectivas de transformación técnica eran casi inexistentes. Dicha ausencia introduce una ambigüedad: da la impresión de que la evolución futura del hombre, su auto-trascendencia (el vocabulario de la trascendencia está muy presente) es un asunto de la evolución del espíritu (*mind*) el florecimiento de las posibilidades individuales en ámbito del saber, del arte, la experiencia mística y de la conciencia; una expansión del espíritu gracias al conocimiento científico. Una interpretación reforzada por la desconfianza de Huxley con respecto al concepto de materia al que prefiere referirse con la vaga noción de «cosa del mundo» (*world stuff*) que presenta los aspectos puramente materiales de los asuntos mentales y espirituales. La marginalidad de la técnica se matiza un poco en el texto que introduce el «transhumanismo»,

<sup>6</sup> «Evolutionary or biological progress can be most comprehensively defined as improvement of vital organization permitting increase in control over the environment and in independence of changes in the environment, together with the capacity to continue evolution further in the same general progressive direction». *Ibid.*, p. 15.

lo que facilitó su apropiación oficial por los transhumanistas.

La Asociación Transhumanista Mundial (WTA: World Transhumanist Association) reproduce en su página las frases decisivas de dicho texto. Sin embargo, el contexto del origen es importante, pues es la prueba de que el «transhumanismo» es un aspecto del «Humanismo evolutivo».

En efecto, la recopilación de artículos *New Bottles for New Wine*<sup>7</sup> se inicia en el ensayo cuyo título original es «Transhumanismo» y culmina con el ensayo de «Humanismo evolutivo». Dentro del marco de este volumen esos dos títulos se hacen eco. «Transhumanismo» no aparece sino en el primer ensayo y solo una vez más<sup>8</sup>, y no se encuentra en ninguna otra parte del volumen. Pero lo más significativo es que en la entrada «transhumanismo» en el índice de la colección se encuentran varias referencias a las páginas del último ensayo *Humanismo evolutivo* en el que el «transhumanismo» no se encuentra. ¿Cómo indicar mejor que para una comprensión extensa y profunda del «transhumanismo» el lector es invitado a relacionarse con la noción de «humanismo evolutivo» que Huxley explica con detenimiento y utiliza después de varios años?

Aquí están las últimas líneas del primer ensayo en las que se introduce y define «transhumanismo»:

<sup>7</sup> *New Bottles for New Wine*, Londres, Chatto & Windus; New York, Harper & Brothers Publishers, 1957. Remitimos a la edición de New York.

<sup>8</sup> Al interior del texto «*Knowledge, morality, and destiny*», una conferencia de 1951, si el término no fue añadido al final para la publicación de 1957, se trata del primer surgimiento, oral, de la palabra. «Such a philosophy might perhaps be called *Transhumanism*. It is based on the idea of humanity attempting to overcome its limitations and to arrive at fuller fruition; it is the realization that both individual and social development are processes of self-transformation». *Ibid.*, p. 260.



«La especie humana puede si se lo propone trascenderse a sí misma –no simplemente de manera esporádica, un individuo aquí de una forma y allá otro individuo de otra- sino en su integridad como humanidad. Tenemos la necesidad de darle un nombre a esa creencia. Puede ser que «transhumanismo» sea conveniente; el hombre en tanto hombre, pero auto-trascendiendo, con la realización de nuevas posibilidades de y por la naturaleza humana. “Yo creo en el transhumanismo”: si hay suficientes personas que verdaderamente lo afirmen, la especie humana estará en el umbral de una nueva forma de existencia, diferente a la nuestra que es ya diferente de la del Hombre de Pekín. Así, finalmente, realizara su verdadero destino»<sup>9</sup>.

Este pasaje acentúa la perspectiva universalista; toda la humanidad está invitada a convertirse transhumana. Por otra parte, Huxley, como otros transhumanistas, insiste en la diversidad, el individualismo y el pluralismo.

De otra parte, las páginas que preceden estas líneas audaces, invitan a una interpretación moderada. El progreso evolutivo es, ante todo, la realización de todas las capacidades latentes del hombre que las ciencias ayudan a actualizar y que hacen parte de la naturaleza psíquica: «la mayoría de los seres humanos no desarrolla sino una pequeña parte de su potencial mental y de su capacidad espiritual»<sup>10</sup>. El aporte de la técnica como ciencia aplicada no parece tener que ir más allá de una mejor disposición de las condiciones de vida material, económica,

social y psicológica. Las técnicas aplicadas a la mejora del hombre mismo son pedagógicas y psicológicas<sup>11</sup>.

El vocabulario de la trascendencia y de la auto-trascendencia puede parecer excesivo para calificar dicha dinámica de progreso material, social y psicológico, suma un tanto banal cuando se olvida el marco evolucionista general que le confiere otra dimensión. Esta dimensión reaparece sugerida por la alusión a la diferencia «entre nosotros y el hombre de Pekín». Dicha analogía supone que la diferencia entre nosotros y el transhumano es comparable a la diferencia entre el hombre de Pekín y nosotros, sugiere que los aspectos morfológicos y genéticos de la evolución futura del hombre son tenidos en cuenta y que no se trata simplemente de una evolución mental. Una salvedad más en relación a las especulaciones y al imaginario del trans/posthumanismo de las últimas décadas.

## 1.2 TEILHARD DE CHARDIN Y EL TRANSHUMANO

En un texto de 1950, publicado en 1951, llamado «Del pre-humano al ultra-humano»<sup>12</sup>, Teilhard de Chardin introduce el neologismo «Transhumano»<sup>13</sup>. El uso permanece excepcional: Teilhard de Chardin utiliza excesivamente en su lugar los prefijos: sobre, supra, ultra... ¿Qué relación existe entre el pensamiento charardiniano de transhumano y el transhumanismo tecno-científico del siglo XX?

<sup>9</sup> «The human species can, if it wishes, transcend itself –not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way– but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature. “I believe in transhumanism”: once there are enough people who can truly say that, the human species will be on the threshold of a new kind of existence, as different from ours as ours is from that of Pekin man. It will at last be consciously fulfilling its real destiny». (*New Bottles for New Wine. Op. cit.*, p. 17).

<sup>10</sup> *Most human beings develop no more than a small fraction of their potential mental and spiritual efficiency. Ibid.*, p. 15.

<sup>11</sup> «We must explore and make fully available the techniques of education and self-education (...) the techniques of spiritual development». *Ibid.*, p. 17.

<sup>12</sup> Retomar Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*. Paris, Ed. du Seuil, 1959.

<sup>13</sup> «(...) el punto crítico de Reflexión planetaria, fruto de la socialización, (...) corresponde a nuestro paso, por retorno o desmaterialización, sobre otra faz del universo (...) el acceso a algo transhumano en el corazón mismo de las cosas». *Op. cit.*, p. 385.

La idea de evolución muestra el marco general; es omnipresente en Teilhard quien era paleontólogo, y poseía gran conciencia del tiempo largo, hacia el pasado y hacia el futuro, así algunos pasajes parecen anunciar la inminencia de lo transhumano. Teilhard lee en la evolución un proceso asociado a la complejización y desarrollo del pensamiento consciente. Dicho progreso culmina hoy con la especie humana y continuará su desarrollo con lo sobrehumano, lo ultrahumano y lo transhumano.

Del progreso del ser humano, pasado y por venir, la técnica no está ausente<sup>14</sup>; es valorada positivamente en los casos en que ayuda materialmente a la integración, a la unificación planetaria de la especie humana: «en primer lugar sueño con una extraordinaria red de comunicación telefónica y televisiva (...) anticipando, tal vez, una sintonización directa entre cerebros (...)»<sup>15</sup>. Los pasajes celebran una continuación creadora propiamente tecno científica de la evolución natural: «Que desde las fuerzas, las radiaciones, las disposiciones nunca antes intentadas por la Naturaleza y de las cuales nosotros, desde un principio y ahora también, hemos sido capaces de sacar provecho (...) la vida retome su curso para emprender una segunda aventura desde la plataforma que se estableció al construir la humanidad»<sup>16</sup>.

Teilhard concibe expresamente su sistema como un «nuevo humanismo» o «neohumanismo»<sup>17</sup>. El acercamiento entre *chardinismo* y transhumanismo que se inscribe dentro de una noción general de «evolución» no debe eclipsar sus diferencias.

<sup>14</sup> Teilhard participó en varias excavaciones paleontológicas en China en el transcurso de los años veinte cuando se descubrió el «*sinanthropus*» u «hombre de Pekín» que él describe como *Homo faber*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 118 ss ; p. 348.

La evolución según Teilhard ha terminado: tiene un sentido, a saber, el ser humano; sin embargo, es el futuro del hombre más allá del hombre por el que los hombres deben trabajar. Teilhard se manifiesta en contra la idea «precaria» (*ruineuse*) según la cual la evolución «se produce sin dirección precisa, en todos los sentidos y al azar». La «cerebralización, la cefalización» creciente en los organismos no es el resultado contingente de procesos aleatorios<sup>18</sup>. Huxley señala un progreso que se da siguiendo la evolución como consecuencia de la selección natural aleatoria. Un progreso en cual el futuro permanece indeciso y dependiente, notablemente, de los hombres. El finalismo de Teilhard, al contrario, inscribe a priori el sentido de la evolución y su fin en el orden esencial —divino— de las cosas.

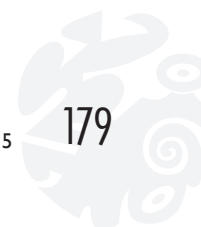
La metafísica de Teilhard es dualista: materia y espíritu; este obra en la materia que evoluciona y terminará por espiritualizarla completamente. La cosmogénesis, biogénesis, antropogénesis y noogénesis se siguen para concluir en la Cristogénesis: «el espíritu no es independiente de la materia, ni se le opone, antes bien emerge laboriosamente de ella por la atracción de Dios»<sup>19</sup>.

El futuro de la especie humana es la creación de una Humanidad, de una Conciencia planetaria integral, al término de una socialización completa. Los individuos, en el seno de esta sobre-humanidad o ultra-humanidad, no serán más, sin embargo sin confundirse, «un mismo cualquiera» una misma persona<sup>20</sup>. Los vectores esenciales de esta sobre-humanidad no son materiales, científicos, técnicos o racionales: son del orden *afectivo*: solidaridad, caridad, amor, fe, esperanza... Si bien la individualidad de cada uno no debe disolverse en la totalidad,

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.123.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 93 ; p.99 ss ; p. 118 ss ; p.148 ss ; p. 153 ; passim.





el individualismo que separa y aísla es una fuerza antagónica.

El término evolución es evocado por metáforas, símbolos y superlativos. La expresión «punto Omega», la más conocida alusión, evoca una visión mística: aquella de la humanidad toda abandonando el universo material terrestre, trashumante no hacia otro planeta, sino hacia otro orden de realidad, espiritual y divino: «(la humanidad) deja psíquicamente el planeta para reunirse en (...) el punto Omega (...) metamorfosis y acceso a la síntesis suprema. Escaparse del planeta, no espacialmente ni por fuera de él, sino espiritualmente y dentro de él (...)»<sup>21</sup>.

El transhumanismo chardiano se presenta como un neo-humanismo: «(...) la realización ultra-humana de la Evolución prevista por el Neo-humanismo coincide concretamente con la coronación esperada por los cristianos en la Encarnación»<sup>22</sup>. Es el tradicional humanismo Cristiano esforzándose por acomodar los hechos y las nociones de origen científico libremente interpretadas y desembocando en lugares el —punto Omega— donde las ciencias, la técnica y la razón son completamente abandonadas.

Se encuentra en Teilhard el tema de la trascendencia del hombre alcanzada con la ayuda de medios tecnocientíficos. Pero esta auto-trascendencia tecno-científica tiene límites: en un momento dado Dios debe tomar el relevo, como única fuente auténtica de trascendencia, más allá de la materia, de la técnica y de la razón. Es este cambio radical de registro -este paso de un discurso más un discurso especulativo materialista tecno-científico a un discurso fundamentalmente idealista y espiritualista- el que no es transhumanista. Ciertamente hay una

tendencia tecno-mística en el transhumanismo pero se detiene generalmente en el umbral de ese balanceo donde, por otra parte, la ciencia ficción se sumerge en la fantasía.

Huxley y Teilhard no se encuentran más que parcialmente y es claro que es en Huxley, cuyo abuelo Thomas ha inventado el término «agnóstico», que el transhumanismo del comienzo del siglo XXI le devuelve prioridad<sup>23</sup>.

### 1.3 «LA SABIDURÍA DE LA NATURALEZA» RETOMADA POR BOSTROM Y SANDBERG

El bioético japonés Ryuichi Ida vislumbra la pregunta por el mejoramiento transhumanista desde el punto de vista de la cultura oriental tradicional<sup>24</sup>. Ajeno al dualismo, este resalta la unidad animista del hombre y la naturaleza: de la planta del insecto hasta el ser humano, todos los seres vivientes tienen un espíritu propio que no puede separarse de su cuerpo. Ida observa que la biología contemporánea confirma esa unidad del hombre y otros seres vivientes, punto con el cual está de acuerdo el transhumanismo. Pero dicha unidad debe ser respetada y no debe transformarse en el terreno de intervenciones contra-natura: híbridos, quimeras, OGM (organismo genéticamente modificados)... La medicina tradicional ve la enfermedad como la expresión de un desequilibrio de la armonía natural del alma y del cuerpo que trata de restablecer por medios naturales. Es necesario diferenciar el mejoramiento natural e intrínseco del mejoramiento artificial y ex-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.348.

<sup>23</sup> Algunos, en todo caso, como Eric Steinhart, desarrollan una interpretación francamente transhumanista del pensamiento de Teilhard «Teilhard de Chardin and Transhumanism», en el *Journal of evolution and technology*, vol. 20, n° 1, 2008 (<http://jetpress.org/>) El transhumanismo sigue siendo una nebulosa a pesar de los esfuerzos de unificación y racionalización que se han realizado.

<sup>24</sup> «Should We Improve Human Nature? An Interrogation from an Asian Perspective», dans J. Savulescu et N. Bostrom eds, *Human Enhancement*, Oxford University Press, 2009, p. 59-70.

trínseco que recurre a medios tecnocientíficos y va más allá de aquello dado naturalmente. La medicina moderna no es aceptada a menos que permanezca dentro de los límites de sus aspiraciones terapéuticas tradicionales. Esta concepción recurre a argumentos compartidos por numerosas corrientes filosóficas y religiosas occidentales.

Si bien el transhumanismo también resalta que la especie humana no está más allá o por fuera de la naturaleza, su evolucionismo rompe con la visión estática, equilibrada, armoniosa de la naturaleza terrestre y cósmica.

Nick Bostrom y Anders Sandberg<sup>25</sup> retoman el tema de la «sabiduría de la naturaleza» de la que habla Ida a propósito de pensamiento oriental. Su idea es simple: toda propuesta de mejoramiento o aumento de las capacidades humanas debe explicar antes de ser perseguida por qué la larga evolución natural no ha seleccionado ya el mejoramiento propuesto. El rumbo es heurístico: separar los «buenos» mejoramientos de aquellos demasiado inciertos o claramente contra indicados<sup>26</sup>. Ella incorpora, como dicen los autores, «los granos de verdad» (*grains of truth*) metafóricamente contenidos en la idea de la «sabiduría de la naturaleza» (*wisdom of nature*), la idea que «la naturaleza sabe mejor» (*nature knows best*)<sup>27</sup>.

Los autores proponen tres pistas que permiten dar cuenta del hecho que dicha capacidad deseable no ha sido seleccionada por la evolución:

Una primera justificación es el cambio radical, cada vez más rápido del medio. Los genes útiles para la supervivencia del individuo o del grupo han sido seleccionados y propagados a lo largo de la prehistoria hasta nosotros. Siempre presente, se han convertido contra productivos, así como el gen que codifica la acumulación de grasa, útil en periodos de escasez, es hoy un factor de obesidad.

Una segunda pista resalta que sin embargo favorecemos valores y objetivos apenas concebibles en la época prehistórica incluso cuando solo han pasado unos siglos: tal como el placer sexual que con el método anticonceptivo hemos logrado separa de la reproducción, o la capacidad de alegrarse, de estar feliz, o hasta el don de la empatía y compasión universal: las cualidades que eran poco útiles, inclusive, incapacitantes, en un contexto de lucha violenta y permanente por la supervivencia. La promoción de nuestros valores de civilización justifica las mejoras contra productivas.

Una tercera pista logra focalizar los *límites de la evolución biológica* en sí misma, dependiendo de cierta bioquímica, que no permite, por ejemplo, el desarrollo de tecnologías de silicio o la producción del exoesqueleto en titanio. La evolución biológica nos confina en nichos y a formas de vida determinadas. Es inconcebible que desarrolle una adaptación que nos permita, por ejemplo, vivir en espacio extraterrestre. Ahora bien, la historia de la evolución conlleva percances bajo la forma de adaptación perfecta de una especie a un medio restringido y frágil.

La noción de evolución esta en el corazón del trans/posthumanismo desde el comienzo y de manera casi obsesiva. Nick Bostrom sugiere cuatro Grandes Relatos del futuro posible<sup>28</sup>:

<sup>25</sup> «The wisdom of nature: an evolutionary heuristic for human enhancement». *Ibid.*, pp. 375-416.

<sup>26</sup> Este criterio, que toda empresa de mejoramiento deberá afrontar, es el Desafío de Optimidad Evolutiva (DOE) (*Evolutionary Optimality Challenge EOC*) La prueba de lo óptimo evolutivo, *ibid.*, p. 378

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>28</sup> En «The future of humanity». Accesible en línea en el sitio de Bostrom <http://www.nickbostrom.com/>



1. Extinción de la especie humana: gran razón teniendo en cuenta los riesgos naturales, cósmicos y tecnológicos innumerables;
2. hundimientos recurrentes (colapsos recurrentes) sucesión de hundimientos catastróficos de la civilización humana seguida de repeticiones. Entre más se adentre uno en el futuro, parece menos probable la búsqueda indefinida de tal sucesión;
3. estasis (meseta): detención de la evolución biológica, técnica y social: estado de equilibrio y estancación indefinidamente sostenidos. Improbable a medida que se adentre en el futuro, en razón de todas las causas potenciales de desestabilización internas y externas a la especie humana;
4. evolución trans/posthumana: automejoramiento/ aumento/ transformación *ad infinitum*.

Bostrom estima que a muy largo plazo, las dos hipótesis más verosímiles son la primera y la última, con el tiempo sus posibilidades habrán aumentado. El abanico de los Grandes relatos (extinción, repetición, estasis, evolución trans/posthumanismo) no tiene mucho optimismo. Lejos del profetismo tecnófilo muchas veces prohibido, el trans/posthumanismo reflejado es un pesimismo racional y voluntario: el mal menos malo para el futuro de nuestra civilización<sup>29</sup>.

## 2. ENTORNO AL POSTHUMANO: TÉCNICA Y POLÍTICA

### 2.1 NUESTRA ESPECIE TÉCNICA SEGÚN ANDY CLARK

Andy Clark<sup>30</sup> resalta que el individuo es espontáneamente capaz de incorporar prótesis e

instrumentos de modo que hagan parte de él. Un ejemplo banal es el uso del bastón que permite «sentir» las cosas en su extremidad. Podemos renegociar los límites entre la actividad corporal y el mundo. Dicha renegociación tiene lugar continuamente del nacimiento a la vejez, pues el cuerpo se modifica, tal como cambian el entorno y las herramientas. Esta renegociación implica reorganizaciones neuronales y modificaciones del esquema corporal.

*La incorporación de herramientas* es distinta al *uso simple de herramientas* que permanecen externas y pasan como representaciones y decisiones conscientes. La herramienta incorporada deviene funcionalmente transparente. Esto no quiere decir que conozcamos su mecanismo. No conocemos las ventajas de los órganos naturales, del genoma o del cerebro, que son «cajas negras», mucho menos que las tecnologías inventadas. El mejoramiento transhumanista se sitúa en esa capacidad de incorporación<sup>31</sup>.

La integración de herramientas tal como es descrita por Clark no se aplica únicamente a las capacidades corporales, motrices y perceptivas. Ella también es válida para las capacidades cognitivas y emocionales: la persona será realmente más inteligente (incremento en la capacidad para resolver problemas), dotada de una mejor memoria y moralmente superior gracias a la integración de artefactos. La persona mejorada apelará tan «naturalmente» a rutinas cognitivas *artefactuales* (implantes, interfaces) como recurrirá a rutinas memorizadas o lógicas adquiridas de la modalidad tradicional de la educación con ayuda del lenguaje, principalmente. Clark resalta que los espíritus (*minds*) capaces de mejoramiento-incremento-transformación no son espíritus inmateriales, sin cuerpo. Por el

<sup>29</sup> Según Marc Walker: «H+ : Ship of fools: Why transhumanism is the best bet to prevent the extinction of civilization», en *The Global Spiral*, 2009 (Metanexus Institute, online magazine : <http://www.metanexus.net/essay/h-ship-fools-why-transhumanism-best-bet-prevent-extinction-civilization>).

<sup>30</sup> «Re-inventing ourselves. *The plasticity of embodiment, sensing, and mind*». En M. More et N. Vita-More eds. *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, 2013, pp. 113-127.

<sup>31</sup> «To sum up, humans and other primates are integrated but constantly negotiable bodily platforms of sensing, moving and (...) reasoning. Such platforms extend an open invitation to technologies of human enhancement». *Ibid.*, pp. 118-119.



contrario: deben estar profundamente incorporadas para poderse dotar de nuevas capacidades artefactuales. Las tecnologías son constitutivas de aquello que somos y de aquello que seremos. Y ese proceso ha comenzado con la génesis misma del primate humano que desarrolló herramientas, tales como el lenguaje, que simultáneamente y en coevolución, lo formó.

Es en ese sentido que el hombre es naturalmente un ciborg: un sistema inteligente, plástico y evolutivo, de interacciones. No existe sino a través de dispositivos —órganos y herramientas— con las cuales cuenta y puede, en cierta medida, controlar. «Ciborg»<sup>32</sup> no implica entonces, necesariamente, la invasión de la técnica en el cuerpo y el cerebro: «la tecnología ciborg no invasiva está en nuestro entorno y se encuentra en el umbral de una revolución»<sup>33</sup>. Dada su plasticidad, el sistema neuronal inteligente es apto para extenderse indefinidamente, hasta el punto de incluir en la futura «ciudad inteligente» una —prótesis gigante— que se adapte a las necesidades de cada individuo.

«Será cada vez más difícil decir donde termina una persona y comienza ese mundo inteligente hecho y coevolucionante sobre medida»<sup>34</sup>. Esa concepción relativista de la dependencia de nuestro espíritu (*mind*) en relación a nuestra

envoltura carnal no implica más que una descorporeización. Sin los «cuerpo-órgano» biológicos y no biológicos la *mente* (*mind*) no es nada ni nada puede. La gran lección es la «incorporación esencial, pero negociable» (*embodiment is essential but negotiable*)<sup>35</sup>. La experiencia que sigue es la de las «muchas formas de estar incorporado» (*multiple ways of being embodied*)<sup>36</sup>.

Según Clark, lo que cuenta es la capacidad de utilizar los dispositivos técnicos como si se tratara de nuestros órganos biológicos. Tal como no tenemos conciencia ni conocimiento de los procesos complejos nerviosos y musculares, eléctricos y bioquímicos, que simplemente nos permitan alzar los brazos o acordarnos de algo.

Clark esboza una antropología tecnológica subyacente al trans/posthumanismo<sup>37</sup>. Lo más significativo es su concepción del lenguaje y de las prácticas simbólicas en general. Todos son artefactos. Han moldeado el cerebro al ser re-trabajados continuamente por el cerebro mismo hasta lograr construcciones cada vez más sofisticadas. La humanización, la aculturación de lo pequeño del hombre ha coincidido hasta el momento en lo esencial con la asimilación de sus marcos e instrumentos simbólicos de aprehensión del mundo y de sí mismo. El lenguaje es de cualquier forma la técnica original, germinal, de nuestra especie técnica<sup>38</sup>. Con la invención del lenguaje «la humanidad entró en la primera fase de su existencia ciborg» (*humankind entered the first phase of its cyborg existence*).

<sup>32</sup> El «natural born cyborg» (A. Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*. New York, Oxford University Press, 2003) delega a artefactos cada vez más finos, diversos, inteligentes, potentes, muchos de los cuales funcionan de manera automática inconsciente, por rutina. Además, la noción de ciborg fue introducida de forma primitiva por Clynes y Kline en este sentido de delegación segura a los artefactos no biológicos de una serie de funciones, controles, adaptaciones más o menos correctamente operadas de forma espontánea por nuestro organismo o dependientes de nuestra voluntad.

<sup>33</sup> «Nonpenetrative cyborg technology is all around us and is on the very brink of a revolution». *Natural-Born Cyborgs*. *Op. cit.*, p. 28.

<sup>34</sup> «The more closely the smart world becomes tailored to an individual's specific needs, habits, and preferences, the harder it will become to tell where that person stops and this tailor-made, co-evolving smart world begins». *Ibid.*, p. 30.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>37</sup> Titula su conclusión «¿Posthumano yo?».

<sup>38</sup> «Words can be seen as problem-solving artifacts developed early in human history, and as a kind of seed-technology (...). *ibid.*, p. 81.



Esa visión materialista evolutiva, naturalista y técnica del lenguaje está en las antípodas de concepciones filosóficas y teológicas del lenguaje: Verbo divino, Logos, vehículo del Espíritu o de una Razón inmaterial.

Destronado, el lenguaje aún no ha sido despreciado: está al servicio de una multitud de agudas operaciones que el individuo ejerce sobre sí mismo y sobre los otros. Operaciones que ninguna otra tecnología podría, en ese estado, realizar. Pero la perspectiva sobre el lenguaje ha evolucionado: está cada vez más lejos de su antiguo estatus onto-teológico para estar más próximo a la instrumentación física.

Los aparatos fonatorio, acústico y visual, órganos del lenguaje, son instrumentos natural y culturalmente «evolucionados»<sup>39</sup>. Las tecnociencias comienzan a intervenir en esos procesos y aparatos los arreglan, mitigan, mejoran, moldean y substituyen por otros procesos y aparatos. ¿Qué serán? ¿Cómo evolucionarán los cerebros que se conecten inmediatamente con recuerdos y programas a través de ondas electromagnéticas? entonces, ¿Qué será «pensar», sobre todo si el desarrollo de tales cerebros deja de pasar por una configuración lingüística? El trans/posthumanismo apunta hacia esos escenarios de ciencia ficción.

¿Aumento, mejoramiento y florecimiento o amenaza y alineación?<sup>40</sup>. De cara a esa gran ambivalencia, la respuesta de Clark es definitivamente optimista. Un punto sobre el que parece excesivamente confiado es la transparencia de la función y utilización de un sinnúmero de dispositivos técnicos auxiliares interconectados que forman un tecno-cosmos —la ciudad

inteligente— como un cuerpo global artificial al servicio del individuo. Clark no ignora que todos esos dispositivos conectados constituyen para el individuo ordinario una «caja negra». Sus modos de fabricación, los mecanismos de funcionamiento e interconexión, su control por fuerzas estatales o privadas<sup>41</sup>, las capacidades y las funciones distintas de las que están más a su disposición inmediata, sus disfunciones y desvíos eventuales nos devuelven a saberes y formas de saber hacer que el usuario ordinario constantemente monitoreado ignora y sobre las que su dominio es nulo. La opacidad de los artefactos parece agravarse en la medida en que crece la fluidez transparente de su uso. Sin embargo, Clark estima que las ventajas de ese entorno inteligente traerán riesgos e inconvenientes para el individuo<sup>42</sup>.

## 2.2 «POSTHUMANISMO» CUASISINÓNIMO DE «TRANSHUMANISMO»

«Posthumanismo» es usado frecuentemente como un cuasisinónimo de «transhumanismo».

Para Nick Bostrom<sup>43</sup>, el posthumanismo simplemente es el resultado del mejoramiento «extremo» del uno o del otro. El consenso general es de volverse «mejores personas»<sup>44</sup> para nosotros mismos, para otros y para los no humanos. El mejoramiento extremo que conduce al posthumano nos lleva a soñar con la excelencia de las capacidades y virtudes humanas obtenidas por

<sup>39</sup> Tomando «evolucionar» en un sentido transitivo común en inglés.

<sup>40</sup> «We are torn, it seems, between two ways of viewing our own relations to the technologies we create and which surround us». *ibid.*, p. 175.

<sup>41</sup> O por inteligencias artificiales autónomas, en una hipótesis al estilo de ciencia ficción.

<sup>42</sup> «Our smart worlds will automatically become smarter and more closely tailored to our individual needs in direct response to our own activities. The challenge (...) is to make sure that these smarter worlds are our friends, and that our tracks, tools, and trails enrich rather betray us». *ibid.*, p. 165 et p. 171.

<sup>43</sup> «Why I want to be a posthuman when I grow up». (2006). <http://www.nickbostrom.com/posthuman.pdf>

<sup>44</sup> «to become better people». *Ibid.*

vías tecnológicas nuevas. Quedan unas cuantas alusiones a una posthumanidad que superará aquello que los humanos puedan resentir, concebir o imaginar. Bostrom se arriesga con una analogía religiosa: «Mucha gente que posee creencias religiosas está ya acostumbrada a la perspectiva de una transformación radical en algún tipo de entidad posthumana donde la realización es alcanzada después de la encarnación física actual. La mayoría de quienes comparten una visión parecida también consideran que la transformación *podría* ser muy buena para la persona transformada»<sup>45</sup>.

Pero el «posthumanismo» también es utilizado en contextos que tienen poco o nada en relación con la noción de «transhumanismo» y donde ambos pueden contradecirse.

### 2.3 POSTHUMANISMO BUENO Y MALO SEGÚN HAYLES

Katherine Hayles<sup>46</sup> lleva el posthumanismo a significaciones sociales y políticas. Ella critica el posthumanismo anclado en los desarrollos de la cibernética, de la IA (inteligencia artificial) y de las TIC<sup>47</sup> después de la segunda Guerra mundial, de Wiener a Moravec o Minsky.

Este posthumanismo:

1. aísla al individuo del ambiente social y natural y lo ve como propietario de su cuerpo y su cerebro reducido a sus funciones cognitivas;

2. marginaliza el cuerpo, simple soporte o primera prótesis que el cerebro aprende a manipular; marginaliza la conciencia, epifenómeno del cerebro;
3. borra la diferencia entre humanos y máquinas, particularmente máquinas inteligentes, y reduce todo a la información o tratamiento de la información;
4. ve la información como algo inmaterial y susceptible de múltiples instanciaciones.

A partir de esos presupuestos se imagina la fábula de la digitalización de la persona, la copia informática desmaterializada y al mismo tiempo inmortal del individuo.

Contra este tipo de posthumanismo Hayles afirma:

1. La información nunca es inmaterial: «la información, como la humanidad, no puede existir independiente de la incorporación que la hace ser una entidad material en el mundo y la incorporación es siempre instanciada, local y particular»<sup>48</sup>.
2. La concepción posthumana del individuo, cognitivo, supuestamente digitalizable y emancipado del materia —de la carne— es la culminación del humanismo individualista centrado en la posesión egoísta y el fantasma de la libertad absoluta<sup>49</sup>, característicos del liberalismo capitalista. La ideología posthumanista transforma la subjetividad humana sin que el individuo sea afectado biofísicamente. Pensar el cibernorg no implica ninguna conexión concreta

<sup>45</sup> «Many people who hold religious beliefs are already accustomed to the prospect of an extremely radical transformation into a kind of *posthuman being*, which is expected to take place after the termination of their current physical incarnation. Most of those who hold such a view also hold that the transformation could be very good for the person who is transformed». *Ibid.*, p.16.

<sup>46</sup> *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

<sup>47</sup> IA: Inteligencia Artificial. TIC: Tecnologías de Información y Comunicación.

<sup>48</sup> «Information, like humanity, cannot exist apart from the embodiment that brings it into being as a material entity in the world; and embodiment is always instantiated, local, and specific» - «Embodiment can be destroyed, but it cannot be replicated. Once the specific form constituting it is gone, no amount of messaging data will bring it back». *Ibid.*, p. 49.

<sup>49</sup> «(...) the individual as essentially the proprietor of his own person or capacities, owing nothing to society for them . ... The human essence is freedom from the wills of others, and freedom is a function of possession». *Ibid.* p.3.



del cuerpo y el cerebro con dispositivos tecnológicos<sup>50</sup>.

Hay una buena y una mala comprensión del posthumanismo:

La mala comprensión es aquella que ha sido un problema hasta el momento. Suscita esperanzas utópicas (inmortalidad, sobrehumanidad) y angustias injustificadas (destrucción o avasallamiento de los humanos por las entidades posthumanas)<sup>51</sup>. Lo importante es analizar las condiciones materiales y culturales que nos han llevado ahí. Dicho análisis conduce principalmente a textos: divulgación y ensayos tecnocientíficos, estudios sociológicos y literatura de la ciencia-ficción<sup>52</sup>.

A dicha ideología posthumanista alienante, Hayles opone un posthumanismo que deconstruye al sujeto moderno: el individuo consciente y libre de sus actos, fuente de la historia y centro de toda situación. Este posthumanismo resalta el carácter encarnado, incorporado del sujeto, condición material, finita, de toda interacción entre humanos y no humanos.

«Veo la deconstrucción del sujeto liberal humanista como una oportunidad para poner sobre la mesa la carne que continúa siendo borrada de las discusiones contemporáneas sobre sujetos cibernéticos. De allí mi atención a la manera como la información ha perdido

su cuerpo (...) Si mi pesadilla es una cultura atormentada por los posthumanos que ven su cuerpo más como accesorios de moda que como el fundamento de su ser, mi sueño es una versión del posthumano que acoja las posibilidades de las tecnologías de la información sin ser seducido por los fantasmas del poder ilimitado y de inmortalidad desencarnada, y que reconozcan la finitud como una condición del ser humano»<sup>53</sup>.

Una posición *claramente anti-transhumanista* porque el transhumanismo suscita la lucha efectiva contra la finitud, donde se incluye a la muerte, por todos los medios tecnocientíficos.

La buena comprensión del posthumanismo describe saberes, competencias y decisiones distribuidas entre humanos y no humanos (como las tecnologías, en particular las IA). Es bajo ese ángulo que debe describirse y encontrarse la evolución de las ciencias y las técnicas: no como una hagiografía histórica de individuos inventores geniales<sup>54</sup>. Para Hayles el hombre siempre ha sido posthumano; en ese sentido es que el sujeto individual de la ideología liberal propuesto por la Modernidad de la Ilustración, jamás existió<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> «It is important to recognize that the construction of the *posthuman* does not require the subject to be a literal cyborg. Whether or not interventions have been made on the body, new models of subjectivity emerging from such fields as cognitive science and artificial life imply that even a biologically unaltered *Homo sapiens* counts as posthuman». *Ibid.*, p. 4.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>52</sup> «The very theorists who most emphatically claim that the body is disappearing also operate within material and cultural circumstances that make the claim for the body's disappearance seem plausible. (...) *understanding the connections between an ideology of immateriality and the material conditions that produce the ideology*». *Ibid.*, p. 193.

<sup>53</sup> «I see the deconstruction of the liberal humanist subject as an opportunity to put back into the picture the flesh that continues to be erased in contemporary discussions about cybernetic subjects. Hence my focus on how information lost its body (...) *If my nightmare is a culture inhabited by posthumans who regard their bodies as fashion accessories rather than the ground of being, my dream is a version of the posthuman that embraces the possibilities of information technologies without being seduced by fantasies of unlimited power and disembodied immortality, that recognizes and celebrates finitude as a condition of human being (...)*». *Ibid.*, p. 4.

<sup>54</sup> Bruno Latour y la teoría de los actores-redes son mencionados.

<sup>55</sup> «Seen in this perspective, the prospect of humans working in partnership with intelligent machines is not so much a usurpation of human right and responsibility as it is a further development in the construction of distributed cognition, environments, a construction that has been ongoing for thousands of years». *Ibid.*, p. 289.

Hayles propone una lectura política que va rumbo a un posthumanismo social postmoderno que articula humanos y no-humanos.

«El posthumano (...) señala el final de una cierta concepción de hombre, una concepción que puede aplicarse, a lo mejor, a esa fracción de la humanidad que goza de riquezas, poder y placer de concebirse a sí misma como seres autónomos que imponen su voluntad por actos y acciones individuales. Lo que es mortífero, no es el posthumano como tal, sino el humanismo inscrito en una visión humanista liberal de sí». Hayles se suma a la crítica feminista (*feminist critics*) de la ciencia cartesiana objetivista e imperialista. El posthumanismo se abre sobre una concepción donde «la emergencia reemplaza la teleología; la epistemología reflexiva reemplaza el objetivismo; el conocimiento distribuido reemplaza a la voluntad autónoma; la encarnación reemplaza al cuerpo visto como un sistema de soporte del espíritu y una dinámica de compañerismo entre humanos y máquinas inteligentes reemplaza el declarado destino del sujeto humanista liberal de dominar y controlar la naturaleza»<sup>56</sup>.

#### 2.4 POSTHUMANISMO TELEOLÓGICO Y POSTHUMANISMO EXPERIMENTAL SEGUN PICKERING

Como Hayles, Andrew Pickering<sup>57</sup> se llama a sí mismo «posthumanista» por su manera de

describir la evolución de la ciencias y las técnicas. Las ciencias sociales dominantes y las humanidades (*humanities*) centran su análisis entorno al ser humano; explican la evolución en términos de logros, intereses humanos y estructuras sociales. Se inscriben dentro del dualismo cartesiano del cuerpo y el espíritu, del humano y el no humano. Pickering denuncia que dicha simplificación supone una invariante del sujeto moderno (consciente, racional, libre). La evolución de prácticas tecno-científicas no tiene un centro asignado; ellas afectan y modifican a todos los actores, humanos y no humanos, así como sus relaciones. Evolución y actores de evolución son —siempre lo han sido— compuestos y descentrados. Una realidad que el término «ciborg», emblemático de la deconstrucción de dualismos, expresa literal y metafóricamente.

Pero el posthumanismo y la noción de ciborg no rinden justicia a la radicalidad con la que las prácticas tecno-científicas afectan al sujeto humano. Pickering también distingue entre dos líneas interpretativas del ser humano.

La primera se parece a la definición base de transhumanismo y retoma la noción original de «ciborg» que N. Kline y M. Clynes introducen en 1960 y que también se encuentra en el ensayo de J.D. Bernal (*The World, the Flesh and the Devil*, 1929) citado por los transhumanistas. Esta visión del posthumano prolonga la concepción moderna del sujeto que se centra en la cognición, supervivencia y el aumento de las capacidades y conocimientos. Pickering considera que ese es un posthumanismo «teleológico»<sup>58</sup>: transformaciones-aumentos-

<sup>56</sup> «(...) the posthuman (...) signals the end of a certain conception of the human, a conception that may have applied, at best, to that fraction of humanity who had the wealth, power, and leisure to conceptualize themselves as autonomous beings exercising their will through individual agency and choice. What is lethal is not the posthuman as such but the grafting of the posthuman onto a liberal humanist view of the self.» - « Emergence replaces teleology; reflexive epistemology replaces objectivism; distributed cognition replaces autonomous will; embodiment replaces a body seen as a support system for the mind; and a dynamic partnership between humans and intelligent machines replaces the liberal humanist subject's manifest destiny to dominate and control nature». *Ibid.*, p. 286-288.

<sup>57</sup> A. Pickering, «The World, the Flesh and the Devil : Varieties of Posthumanism from J. D. Bernal to STS». *Texte d'un exposé au Workshop: Varieties of Posthumanism: Policy as Practice and Performance*. University of Exeter, 6 March 2013. <http://www.exeter.ac.uk/news/events/details/index.php?event=843>

<sup>58</sup> «Clynes and Kline thus imagine the cyborg as preserving these special human mental qualities unchanged in a drastically changed environment. (...) like Clynes and Kline, the drastic changes Bernal imagines again leave our cognitive essence untouched.» - «(...) the upshot of cyborg transformations of the human form is to make Cartesian dualism true. The mind has finally been separated from the body, and the body has been discarded as an irrelevant source of hassles and limitations». *Pickering. Op. cit.*, p. 4-5.



mejoramientos parecen saber hacia dónde van, iluminados por las ideas de la Ilustración. Están al servicio del espíritu a sabiendas que el cuerpo modificado no es más que un apoyo y un instrumento<sup>59</sup>. Ese posthumanismo también prolonga los abusos del humanismo moderno: ¿Acaso no imaginamos el cibernético al servicio de la colonización del espacio?

Es apoyándose directamente en la ciencia ficción —en especial la obra de Olaf Stapledon y P.K. Dick— que Pickering introduce el posthumanismo llamado «experimental». Afecta a profundidad todos los aspectos del ser humano y de la sociedad: modos de percepción, de razonamiento, de registro; emociones, cuerpos, relaciones entre cuerpos humanos y no humanos, organizaciones sociales y materiales... Él ignora «hacia dónde va», siendo no teleológico, sino empírico y experimental. La diversidad de futuras metamorfosis de la especie humana se inspira en la diversidad de especies a lo largo de la evolución.

Pickering concluye a favor de ese posthumanismo experimental, mal reconocido:

«Una experimentación consciente de uno mismo puede conducir hacia direcciones de todo tipo, que no llegará nunca al espíritu de los posthumanistas humanistas»<sup>60</sup>, a saber, los transhumanistas.

La relativización posthumanista y postmoderna del ideal humanista moderno también se expresa de formas más contemplativas que

<sup>59</sup> «Posthumanist futurology remains smack on the mainline of modern humanism and the Enlightenment privileging of reason», *ibid.*, p. 5.

<sup>60</sup> «I think we should take the possibility of experimental posthumanism seriously. Why? First we might become something more interesting and fun than we are today—a species that I find vaguely shameful. Whether we like it or know it or not, we are always on the path of experimental posthumanism. But it makes a difference if we recognize that. A self-aware experimentalism could go in all sorts of directions that would never occur to our humanist posthumanists». *Ibid.*, p. 7.

experimentales. En *The Posthuman*<sup>61</sup>, Rosi Braidotti va aún más lejos. Ella defiende un tipo de vitalismo, la vida se expande en múltiples *auto-poiesis* y auto-organizaciones, estableciéndose provisionalmente en formas «atractoras». Todas esas formas de *auto-poiesis* son dignas de respeto y la forma de vida humana, con sus propiedades emergentes tales como el lenguaje o la conciencia reflexiva, no ocupa un lugar privilegiado. Al referirse a Spinoza, Braidotti se describe a sí misma como una «pensadora posthumana, materialista y vitalista»<sup>62</sup>.

El paradigma evolucionista, la autonomía individual, el pluralismo, la libertad y las promesas de la investigación tecno-científica hacen que esa especie curiosa, exploradora, ingeniosa que somos, corra todos los riesgos. Esta inclinación experimentalista es perceptible en la duda que frecuentemente se manifiesta en la literatura trans/posthumanista entre «mejoramiento» y «transformación». Se afirma el derecho a la autotransformación, al cambio, no con un objetivo primordial de mejoramiento, sino con el fin de enriquecer el campo de la experiencia posible, con el ideal o el fantasma de una libertad emancipada de las restricciones de toda forma definida e inmutable. El imperativo transhumanista de mejoramiento viene, en principio, a pervertir esta libertad a pesar de los percances reales, de facto, existentes, y de los valores humanistas retomados.

Numerosos transhumanistas se consideran a sí mismos apolíticos, permaneciendo todos amarrados al individualismo liberal, con tendencia neoliberal y libertaria, hostil a toda forma de totalitarismo: el mundo de Huxley como el de Orwell son radicalmente anti-transhumanistas. *De facto*, el transhumanismo frecuentemente es

<sup>61</sup> Cambridge (UK), Polity Press, 2013

<sup>62</sup> «A vitalist, materialist, posthuman thinker», Braidotti, *op. cit.*, p. 84.

cercano al tecno-capitalismo futurista de multinacionales en el campo de la biotecnología, de las TIC, de las nano-tecno-ciencias y lo aeroespacial, estrechamente relacionadas con las agencias federales como la NASA o el DARPA<sup>63</sup>. Son aliados estratégicos puesto que su poder tiene un lugar importante en la investigación para lograr procesos de mejoramiento/aumento trans/posthumanista.

Simultáneamente, los transhumanistas socialmente sensibles no ignoran los problemas de pobreza, injusticia, desigualdad y ambientales. Estiman que el progreso tecnológico libremente consensuado en el sentido del mejoramiento físico, cognitivo y moral es un factor esencial para enfrentar esos problemas. Desviarse del mejoramiento con el pretexto de que existen problemas económicos y sociales más urgentes sería un error, ya que es necesario luchar en ambos frentes: humanista tradicional y transhumanista.

Estos transhumanistas no niegan que en primer lugar las técnicas de mejoramiento aumentarán las desigualdades porque en principio serán accesibles para los ricos, iniciados y audaces... Pero siempre ha sido así con las innovaciones tecnológicas: asequibles en principio a un número limitado de particulares, que se generalizan reduciendo sus costos y aumentando su seguridad. Para que tal difusión tenga lugar, es necesario que la economía (el mercado) y la política (la democracia) apoyen el progreso en ese sentido. Una condición que no es fundamentalmente nueva.

El transhumanismo «social» ha sido defendido por James Hughes autor de *Citizen Cyborg*<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> DARPA: Defense Advanced Research Project Agency.

<sup>64</sup> J. Hughes, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview press, 2004.

### 3. CONCLUSIONES

#### 3.1 ENSAYO DE CLARIFICACIÓN

Con la condición de no dejarse atribular por el hecho de que «posthumanismo» y «transhumanismo» frecuentemente son utilizados como cuasi-sinónimos, es posible diferenciar las distintas ideologías:

1. El *transhumanismo* prolonga las ideas y valores de la Ilustración y quiere aplicar tecnologías materiales con el fin de mejorar a los individuos en ese sentido. Pero como esos valores incluyen la libertad individual, la tolerancia, el pluralismo y la diversidad, el transhumanismo conlleva una tentación postmodernista que rompe con el universalismo. Dicho de otra forma, se divide en un ala liberal-libertaria y un ala socializante.
2. El *posthumanismo* critica la Modernidad y el transhumanismo que la prolonga. El posthumanismo es postmoderno. Pero concede una atención y un valor sin igual a las tecno-ciencias como fuentes operatorias de la diversificación futura de la humanidad. El posthumano postmoderno es pensado tanto como diversidad esencialmente simbólica, cultural, social como experimentalismo tecno-científico como una experiencia lúdica y estética.

Estos matices explican por qué el transhumanismo y posthumanismo convergen y se contradicen. Una cierta convergencia es legible en relación a las críticas que realizan de los humanismos tradicionales y modernos. Este es nuestro objeto de conclusión.

#### 3.2 ¿EXISTE UN TRANS/POSTHUMANISMO HUMANISTA?

¿En qué sentido puede hablarse de humanismo en relación con el trans/ posthumanismo? Una



gran mayoría de pensadores trans/posthumanistas no rechazan el humanismo: lo critican y pretenden enriquecerlo. Así como ya lo hacen sus precursores: Julien Huxley y su «humanismo evolucionario», Teilhard de Chardin y su «neohumanismo». La búsqueda del humanismo moderno del Siglo de las Luces constituye la posición oficial del transhumanismo y el de sus promotores «históricos» como Max More y Nick Bostrom; una línea retomada por la WTA como primer punto de disensión: la oposición liberal/socialista.

Críticamente el trans/posthumanismo invita a reflexionar sobre los prejuicios, límites e ilusiones de los humanismos tradicionales y modernos.

La ética, el derecho y la política humanista se enraízan en los humanismos judeo-cristianos y filosóficos tradicionales, en la imagen del hombre, en su relación con la naturaleza y con la técnica que esos humanismos proponen. Si bien no son pre-copernicanos, esos humanismos conllevan imágenes pre-darwinianas. Reconocen la Historia, pero la Evolución sólo a duras penas. No ven el futuro del hombre sino bajo la forma del mejoramiento de su entorno y su propio mejoramiento a través de medios simbólicos (educación, relaciones, instituciones más justas, más solidarias, más igualitarias, etc.).

El humanismo surge de una imagen implícita y parcialmente obsoleta del hombre. Una obsolescencia cuyas causas principales son la ciencia moderna y las revoluciones teóricas y tecnológicas que las tecno-ciencias no han dejado de introducir. Es en la actualización de la imagen del hombre y su lugar en el universo que trabaja el trans/posthumanismo moderado bien comprendido.

El trans/posthumanismo es el humanismo religioso y laico capaz de asimilar las revolu-

ciones tecno-científicas pasadas y futuras y de afrontar el tiempo indefinidamente largo de la Evolución y no simplemente la temporalidad finalizada en la Historia. Es un humanismo apto para entenderse, diversificarse y enriquecerse indefinidamente.

Los elementos de ese enriquecimiento crítico son comprensibles a partir de presentaciones precedentes:

1. la crítica de los prejuicios humanistas asociados al antropocentrismo especista y a otras discriminaciones más clásicas (diferencias de raza, etnia, sexo o género); el transhumanismo expande nuestra concepción de la comunidad moral más allá del *homo sapiens*. Rompe con el postulado de una selección teológico-metafísica del hombre. Aquello que debe contar desde el punto de vista moral, es la prueba empírica de ciertas cualidades o disposiciones como la sensibilidad, la capacidad de sufrir, el comportamiento racional, la conciencia...<sup>65</sup>.
2. la crítica del idealismo y del espiritualismo —fundamentales y residuales— de los humanismos cuya atención exclusiva

65 «Transhumanists reject speciesism, the (human racist) view that moral status is strongly tied to membership in a particular biological species, in our case *homo sapiens*. (...) Transhumanists insist that all beings that can experience pain have some moral status, and that posthuman persons could have at least the same level of moral status as humans have in their current form». (Cfr Transhumanist FAQ, sur le site officiel: <http://humanityplus.org>). «Transhumanism advocates the well-being of all sentience, whether in artificial intellects, humans, non-human animals or possible extraterrestrial species. Racism, sexism, speciesism, belligerent nationalism and religious intolerance are unacceptable. (...) In order to prepare a time when the human species may start branching out in various directions, we need to start now to strongly encourage the development of moral sentiments that are broad enough encompass within the sphere of moral concern sentiences that are different from current selves. We can go beyond mere tolerance to actively encouraging people who experiment with nonstandard life-styles, because by facing up to prejudices they ultimately expand the range of choices available to others. And we may all delight in the richness and diversity of life to which such individuals disproportionately contribute simply by being who they are». Cfr. «Transhumanist values» (2001) <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.html>

- es para los progresos simbólicos en detrimento del reconocimiento de la importancia decisiva pasada, actual y futura de las tecnologías llamadas «materiales»;
3. la crítica del confinamiento de las tecnologías materiales en el mundo exterior al cuerpo humano, con la excepción de las aplicaciones terapéuticas;
  4. la capacidad de asimilar el evolucionismo mientras que el humanismo se mantiene confinado en el seno de las filosofías y religiones de la Historia o de la Eternidad. Filosofías y Religiones hablan, con Esperanza, del «Fin del Tiempo o de la Historia» —ya se trate de la Resurrección o de la Sociedad sin clases— que no se sitúan tan lejos en el futuro. La especie humana, poco a poco, toma conciencia de poderse confrontar con una duración del orden de millones de años, hacia el pasado y hacia el futuro vertiginosamente abierto y opaco, contingente, por explorar, por inventar, un futuro que dependerá también de los humanos y de aquello que habrán creado; un futuro que deberán orientar hacia el bien, hacia lo mejor indefinidamente. El transhumanismo invita a integrar la Historia en la Evolución y viceversa;
  5. el rechazo de la utopía en razón de la clausura espacio-temporal (fin de la Historia, fin de la Evolución) que conlleva el sueño de la sociedad perfecta;
  6. el rechazo del fatalismo y del inmovilismo relacionados a los humanismos resignados o dichosos de la finitud del hombre. La lucha, en términos victoriosos contra la vejez y la muerte ilumina el trans/posthumanismo. La filosofía humanista tradicional y aun actual ha sido una escuela de la aceptación de la finitud humana: «filosofar es aprender a morir». Debe medirse hasta qué punto la filosofía transhumanista supone una ruptura;
  7. la crítica de la dominación del paradigma terapéutico respetuoso de una naturaleza

humana inmutable; ese paradigma debe incluirse en el seno del paradigma más amplio de la evolución y el mejoramiento.

La condición para que esas críticas puedan enriquecer el humanismo debe seguir el ideal del mejoramiento indefinido con la más grande prudencia y no perder de vista un cierto número de valores de los humanistas tradicionales y modernos: libertades individuales, pluralismo y tolerancia; empatía y solidaridad, igualdad y justicia; esperanza sin creencias dogmáticas; importancia de la objetividad tecno-científica... Esos valores no vienen de las tecno-ciencias, pero sí deben aclarar sus prácticas y sus aplicaciones. Al mismo tiempo esos valores no deben ser inmunes contra reclamos tecnocientíficos.

La evolución y la técnica son los dos motores del pensamiento trans/posthumanista. La filosofía con dificultad los toma realmente en serio.

Consciente de esta dificultad, numerosos autores que comparten las ideas y valores trans/posthumanistas prefieren llamarse pragmáticos y utilitaristas. Una posición prudente que pierde de vista la radicalidad de las cuestiones.

La tentación en cierta medida contraria es aquella del pensamiento tecno-místico y/o tecno-apocalíptico que disimula detrás de discursos simbólicos (metafísicos, teológicos, mitológicos, literarios) las realidades empíricas resistentes a la evolución y a la técnica. El cortoplacismo y el profetismo son fuertemente difundidos en la literatura trans/posthumanista. Caracterizan por ejemplo las especulaciones y fantasmas relativos a la Singularidad que será «próxima». Son difundidos a través del culto de la innovación tecnológica. El trans/posthumanismo reducido al marketing futurista obnubila más que desarrollar el pensamiento y la imaginación filosóficos confrontados al doble abismo

de la temporalidad evolutiva y la operatividad técnica tomadas en serio.

El trans/posthumanismo *humanista* es la voluntad esclarecida de escoger, a pesar de todo, en el sentido de lo mejor de cara al nihilismo,

al fatalismo, al experimentalismo postmoderno o en torno a los resguardos simbólicos, que son otras de las tentaciones inducidas por el pensamiento de la evolución y de la técnica donde debe preservarse la radicalidad sin hundirse.