

Por qué no soy transhumanista

Andrés Vaccari

1. Introducción

El transhumanismo es un bicho cultural exótico, tributario de varios fenómenos que comprenden desde la religión (el gnosticismo) y el arte (las vanguardias futuristas y sus visiones del hombre-máquina), hasta la filosofía (el humanismo “clásico”), la teoría económica (la doctrina del libre mercado) y la pseudociencia (la eugenesia). El transhumanismo aúna estas corrientes para crear un cocktail atractivo y provocador que pretende perpetuar ciertas metanarrativas iluministas sobre el progreso de la ciencia y la “evolución” de la tecnología en términos de nuevos artefactos y lenguajes científicos. Sin embargo, a pesar de su eclecticismo y variedad de propuestas, el transhumanismo exhibe un fuerte consenso sobre ciertas doctrinas básicas que lo distinguen de otros “-ismos” y le dan su identidad. Estas doctrinas muestran una fuerte interdependencia y en muchos casos se implican lógicamente.

En este capítulo me propongo esbozar una historia intelectual alternativa del transhumanismo que pone de relieve los presuntos necesarios y suficientes para ser transhumanista. Me propongo demostrar que estos presuntos son inaceptables, dado que demuestran un alto grado de dogmatismo y conducen a contradicciones. Esta “historia” se divide en dos partes. En la primera parte, se exhiben los presuntos básicos del transhumanismo, y se caracteriza su programa filosófico y práctico. Nos concentraremos en los escritos de Nick Bostrom, el filósofo que intentó la defensa filosófica más extensa del transhumanismo, en la década de los 1990s. Mi argumento es que esta primera fase del transhumanismo fue un fracaso. La defensa de Bostrom, sin quererlo, expuso problemas y contradicciones centrales de este movimiento cultural. Este fracaso condujo a una segunda, y última, etapa del pensamiento transhumanista cuyo rasgo central es la alianza con la

Ideología Californiana. En esta etapa, el transhumanismo se amalgamó con los discursos del emprendedurismo de Silicon Valley y se institucionalizó en el contexto de las empresas de tecnología.

El aspecto central de esta transición entre el *transhumanismo humanista* y un *transhumanismo corporativista* es el abandono del *Argumento de Beneficencia (AB)*. A grandes rasgos, la primera etapa del transhumanismo (defendida por Bostrom) se caracteriza por la afirmación de que la posthumanidad (como estado futuro de la humanidad) va a ser un estado *mejor*, de mayor beneficio para la humanidad en su conjunto. En la segunda etapa, se abandona AB en favor de la afirmación de que la posthumanidad será un evento histórico *inevitable* y necesario, pero no necesariamente bueno, ni mucho menos universalmente benéfico. Sin embargo, el fracaso no es necesariamente *racional*. O sea, el Argumento de Beneficencia no es abandonado por sus inconsistencias lógicas o por su falta de fundamento. La historia detrás del giro es compleja y no es nuestro foco, pero cabe destacar que un factor clave detrás del “giro californiano” es el atractivo de la tecnofilia y el tecnoutopismo transhumanistas para la ideología del emprendedurismo y el marketing de nuevas tecnologías.

Finalmente cabe aclarar que mi perspectiva es la del *posthumanismo crítico*, que busca diagnosticar los problemas filosóficos del humanismo clásico, el mismo que el transhumanismo toma como su punto de partida. En otras palabras, el transhumanismo es un posthumanismo *normativo* y *humanista*, a diferencia del posthumanismo en general. Parte del problema, como veremos, es que la normatividad del transhumanismo (*debemos aspirar a la condición posthumana*) se vuelve difícil de legitimar tras el fracaso de AB.

2. El Transhumanismo Humanista

¿Por qué *deberíamos* ser posthumanos? ¿Por qué deberíamos asentir a la selección artificial de la especie en busca de una “humanidad mejorada”?

Estas preguntas ya vienen cargadas. El “mejoramiento” humano, por definición, implica la

noción de un estado superior y deseable. La razón más convincente y moralmente vinculante para convertirnos en posthumanos es que las vidas posthumanas serán *mejores* que las vidas de los humanos presentes. Como Nick Bostrom dice: “El argumento es que, para la *mayoría* de los seres humanos actuales, hay posibles modos de ser posthumanos de modo que podría ser bueno para estos humanos convertirse en posthumanos de alguna de estas formas” (2008: 108 énfasis en el original). La modificación de los rasgos humanos actuales traerá beneficios *cuantificables* de algún modo, quizás en términos del bienestar individual agregado de un número suficientemente grande de personas, o como una mejora global de la condición humana (que puede implicar una distribución desigual), o tal vez de alguna otra manera. En todos los casos, la beneficencia justifica un enfoque normativo y proactivo hacia la *evolución dirigida* (ED).¹

En segundo lugar, la beneficencia proporciona un criterio para evaluar y comparar diferentes tecnologías de mejoramiento humano (TMH): “Si bien las capacidades tecnológicas futuras tienen un inmenso potencial para aplicaciones beneficiosas, también se pueden usar de forma incorrecta para causar un daño enorme, que incluye la posibilidad extrema de que la vida inteligente se extinga” (Bostrom, 2003b: 4).

En tercer lugar, debemos distinguir entre dos grados de normatividad. La posthumanidad no solo puede ser *deseable*, sino que puede concebirse como un *imperativo ético*. Esta diferencia también se apoya sobre la idea de beneficencia y de la actitud moral correcta hacia ella.

Ahora, aceptar AB no es suficiente para ser transhumanista. En el contexto del transhumanismo, AB se encuentra encastrado en una red de afirmaciones interrelacionadas, no todas las cuales se refieren directamente a la beneficencia. Debemos comenzar, entonces, por identificar estas condiciones necesarias. La definición de Russell Blackford (2011) puede ser de ayuda:

no es intelectualmente útil desafiar un punto de vista específico dentro del

¹ El término “evolución dirigida” es de John Harris (2007): “hemos llegado a un punto en la historia de la humanidad en el que los intentos adicionales para hacer del mundo un lugar mejor tendrán que incluir no solo cambios en el mundo sino también cambios en la humanidad ... Propongo la sabiduría y la necesidad de intervenir ... al tomar el control de la evolución y nuestro desarrollo futuro al punto, y de hecho más allá del punto, donde los humanos habremos cambiado, tal vez en una especie nueva y ciertamente en una mejor en conjunto” (3).

transhumanismo, o sintetizar algún punto de vista compuesto a partir de los escritos (quizás conflictivos) de unos pocos ... pensadores transhumanistas, luego atacar esto y *luego* afirmar haber refutado o desacreditado el transhumanismo mismo. Esto podría dejar intacta la idea esencial del transhumanismo (177).

¿Cuál es esta “idea esencial”? Blackford lo declara así: “Siempre que demos *un respaldo reflexivo* al valor del aumento de las capacidades humanas, y mientras haya una *perspectiva realista* de perseguir esto por *medios tecnológicos*, la *idea esencial* es defendible” (182, énfasis agregado). Aquí, Blackford identifica cuatro condiciones necesarias para ser un transhumanista: (1) dar un respaldo reflexivo a las TMHs sobre la base de que (2) es valioso, por lo tanto moralmente deseable; (3) también es factible (no solo tecnológicamente sino quizás también ética, política, social, y biológicamente); y (4) debemos aceptar que la mejora debe buscarse por medios *tecnológicos*, lo que denota no solo cualquier método, sino tecnologías emergentes y futuras (“altas tecnologías”).

La cuarta condición puede ser propuesta de un modo más fuerte: el desarrollo de nuevas TMHs es una *urgencia moral*. Bostrom lo declara explícitamente: necesitamos acelerar y priorizar la financiación para la investigación de estas nuevas tecnologías, y promover su amplia implementación. “Cada día que se retrasa la introducción de la mejora genética humana efectiva es un día de potencial individual y cultural perdido, y un día de tormento para muchos desafortunados que sufren enfermedades que podrían haberse prevenido” (Bostrom, 2003a: 499). Y: “150,000 seres humanos en nuestro planeta mueren todos los días, sin haber tenido acceso a las tecnologías de mejora anticipadas que les permitirán convertirse en posthumanos” (Bostrom, 2003b: 11). El desarrollo de las TMHs es necesario para el beneficio humano futuro, ya que estas tecnologías ofrecen una “gran oportunidad humanitaria para mejorar realmente la condición humana (Bostrom 2004).

Un transhumanista debe defender las *cuatro* condiciones necesarias. Si afirmas que la posthumanidad es moralmente deseable pero no factible, no eres un transhumanista. Si afirmas que la posthumanidad es moralmente deseable pero que hay prioridades más urgentes, no eres un

transhumanista. Si afirmas que la posthumanidad es factible pero que sería un resultado catastrófico, tampoco eres transhumanista. Podrías afirmar que no todas las mejoras propuestas son deseables, o que ciertas tecnologías deben ser rechazadas por razones morales o prácticas; sin embargo, hay un número mínimo no especificado de altas tecnologías de las cuales debes aprobar. Es decir, alguien que rechaza constantemente toda TMH no es un transhumanista.

El Argumento de Beneficencia (condición 2 de la lista de Blackford) es un argumento normativo consecuencialista: debemos alcanzar la posthumanidad como un objetivo valioso debido a sus consecuencias beneficiosas, por supuesto. El sujeto racional (contenido en la condición 1, la condición *humanista*) asiente a *razones* (“respaldo reflexivo”). Las razones son dos: la posthumanidad es *valiosa* (por lo cual aquí se entiende benéfico, aunque podrían concebirse otras razones) y *factible* (condición 3). La condición 4 mantiene que la evolución dirigida debe perseguirse por *medios de alta tecnología*.

El meollo del argumento se encuentra en las condiciones 1 y 2. La condición 4 puede ser descartada de entrada como arbitraria, mientras que la 3 provee un contexto pragmático. El compromiso genuino con el beneficio y la mejora humana conduce a una forma de prioritarismo: debemos ayudar a los que actualmente más lo necesitan con los medios a nuestra disposición. Cuarenta mil niños mueren cada día en todo el mundo por inanición y enfermedades fácilmente prevenibles, una situación que podría remediarse con la distribución de alimentos y medicamentos, así como otras medidas de baja tecnología. Si el transhumanismo realmente “aboga por el bienestar de toda consciencia” (Bostrom 2003b: 12), ¿por qué reducirnos a altas tecnologías? Como bien lo expresa Langdon Winner “¿Mejores genes e implantes electrónicos? Qué demonios, ¿por qué no más agua potable?” (2002: 44). Es decir, argumentar por la cancelación de la deuda del Tercer Mundo o por la necesidad de atención médica universal no es condición suficiente ni necesaria para ser transhumanista.

Aquí la condición 4 se apoya en la 3, la cual deriva en una cuestión empírica: la priorización moral de las nuevas tecnologías está fundada en la creencia de que estas tecnologías lograrán sus

fines benéficos más rápido, de manera más eficiente y de un modo más extendido, a un costo humano y económico más bajo, y eficazmente donde los métodos tradicionales fallan. O todo lo anterior.

En principio, formas tradicionales de intervención no están excluidas del transhumanismo. Bostrom escribe que el transhumanismo no se limita a nuevos dispositivos y la biomedicina, “sino que también abarca diseños económicos, sociales, institucionales, el desarrollo cultural y de las habilidades y técnicas psicológicas” (2003a: 493). Pero la priorización de la novedad es un sello característico de la retórica transhumanista alrededor de las nuevas tecnologías.

Finalmente, otra objeción que se desprende de lo anterior es que la condición 4 prioriza, no solo nuevas tecnologías, sino ciertos grupos humanos sobre otros. Necesitamos buenas razones para justificar poner los intereses de los futuros beneficiarios de estas tecnologías por encima de los de las poblaciones que actualmente sufren las aflicciones de la guerra, el hambre, la opresión y la pobreza. También podríamos argumentar (después de Murphy 2012: 197) que el fracaso en estas áreas debería dar alguna indicación de nuestra probabilidad de éxito en lograr que las TMHs sean tan ampliamente extendidas como Bostrom sostiene que deberían ser (2003a, 2003b).

3. La condición humanista

El Argumento de la Beneficencia debe satisfacer una condición humanista. Un aspecto de esta condición es posibilidad de una *continuidad imaginable* entre nosotros, humanos, y futuros posthumanos como seres “como nosotros”. Una vida posthumana más sana, larga y enriquecedora representa un estado futuro coextensivo a mis valores actuales. La decisión de alterar o seleccionar los rasgos genéticos de un hijo toma lugar en vista de este horizonte compartido, en un mismo universo moral. El proyecto transhumanista representa una continuación de valores que ya aceptamos, incluso concediendo que los valores de los futuros humanos podrían cambiar:

A medida que buscamos mirar más allá de la posthumanidad, nuestra capacidad de imaginar concretamente cómo podría ser se desvanece. ... Sin embargo, al menos podemos percibir los contornos de algunas de las costas más cercanas de la posthumanidad ... lo suficiente como para dar credibilidad a la afirmación de que convertirnos en posthumanos

podría ser bueno para nosotros (Bostrom 2008: 112).

Para que la posthumanidad sea inteligible, debe representar valores suficientemente compartidos, fundados en un consenso que proporciona una base común para la proyección. Como escribe Bostrom, “la idea es que, si examinamos nuestros propios valores cuidadosamente, encontraremos que incluyen valores cuya plena realización requeriría que poseamos capacidades posthumanas” (2007: 5).

En este y otros aspectos, el transhumanismo se apoya en una concepción esencialista de “nosotros” como depositarios de una naturaleza humana en común. Para Michael Hauskeller (2009), las afirmaciones de los transhumanistas se basan “en ciertas suposiciones de valor que están vinculadas a una concepción particular de la naturaleza humana que es tan normativa como la que los transhumanistas atacan tan elocuentemente” (3). Los transhumanistas y los bioconservadores, generalmente considerados términos opuestos del debate, difieren meramente en su concepción de la naturaleza humana, al tiempo que coinciden en que lo que somos es relevante para lo que debemos ser y hacer (10). James Hughes (2010), ex presidente de la Asociación Mundial Transhumanista, ha formulado críticas similares: los transhumanistas afirman el “caso de la Ilustración para la Razón sin darse cuenta de su naturaleza autodestructiva” (624). Y concluye: “Los transhumanistas son firmes defensores de la supremacía de la razón, pero como todos los partidarios de la Ilustración, necesitan desarrollar bases no racionales sobre las cuales [argumentar] por la razón y los valores de la Ilustración” (636).

El transhumanismo arriba así a una conclusión irónicamente bioconservadora: los límites normativos de la modificación humana deben establecerse en torno a la permanencia de ciertas capacidades humanas centrales. La humanidad alterará su propia naturaleza solo con la condición de que no altere las condiciones de su devenir en posthumanidad, es decir la capacidad misma de autodeterminación racional.

La retórica transhumanista está impregnada de apelaciones constantes a la universalidad, a menudo basadas en nociones esencialistas de la naturaleza humana. Afirmaciones como las de

Ronald Bailey son comunes: el movimiento transhumanista “personifica las aspiraciones más audaces, valientes, imaginativas e idealistas de la humanidad” (2009: 45). La apelación a la universalidad combina las falacias de apelación a la popularidad y la tradición. Por ejemplo, Bostrom escribe:

El deseo humano de adquirir nuevas capacidades es tan antiguo como nuestra especie misma. Siempre hemos tratado de expandir los límites de nuestra existencia, ya sea social, geográfica o mental. Hay una tendencia en al menos algunas personas a buscar siempre una forma de sortear todos los obstáculos y limitaciones a la vida y felicidad humana (2005b) .

La estratagema retórica más habitual de los transhumanistas es el uso omnipresente de la primera persona del plural para crear un sentido artificial de consenso: *nosotros, nuestros, seres como nosotros*. El uso de la primera persona está destinado a evocar el sentido de una condición humana compartida y un horizonte común de valores . Pero, ¿quién somos *nosotros* ? Bostrom aclara el problema para “nosotros”:

Leemos y escribimos, usamos ropa, vivimos en ciudades, ganamos dinero y compramos comida del supermercado, llamamos a la gente por teléfono, miramos televisión, leemos periódicos, manejamos autos, presentamos impuestos, votamos en las elecciones nacionales, las mujeres dan nacimiento en hospitales, la esperanza de vida es tres veces más larga que en el Pleistoceno, sabemos que la Tierra es redonda y que las estrellas son grandes nubes de gas iluminadas desde el interior por fusión nuclear, y que el universo tiene aproximadamente 13.700 millones de años y es enormemente grande . A los ojos de un cazador-recolector, ya podríamos parecer ‘posthumanos’ (2005a: 213).

Solo una pequeña proporción de la población humana se ajusta a la definición de “humanidad” de Bostrom: ciudadanos del primer mundo educados, profesionales y de buen pasar. Por ejemplo, según una encuesta reciente, la gran mayoría de la población de los EE. UU. (Cuatro de cada cinco) no cree que el universo tenga 13.700 millones de años, por lo que presumiblemente estas personas no cuentan como humanidad (Associated Press, 2014).

4. El Argumento de Beneficencia (AB)

La condición 2 contiene el AB. El problema central de este argumento es la *calculabilidad*, en dos

sentidos. En un sentido ético, la calculabilidad se manifiesta de un modo práctico. En un sentido metaético, se expresa en la búsqueda de una teoría de valores (y del sujeto racional como agente de valoración) que pueda fundamentar la elección de valores posthumanos. Como veremos, Bostrom nos ofrece *cuatro* teorías, incompatibles entre sí.

Comencemos con el primer aspecto. Al ser un argumento consecuencialista, AB nos remite a un problema cuantitativo, un cálculo de costo-beneficio. Sin embargo, el modelo de racionalidad deliberativa e individualista conduce rápidamente a la incalculabilidad. Comencemos por suponer que la posthumanidad puede ser comprendida estadísticamente, un conjunto de características que la diferenciará de los humanos actuales. Se sigue que esta distribución de rasgos estará lo suficientemente extendida como para merecer el término “posthumanidad”. La única definición científicamente respetable de la naturaleza de una especie es un concepto poblacional, definido por una distribución de variaciones fenotípicas considerada típica en el contexto de algún marco normativo (Daniels 2009). Como lo explica Tim Lewens (2012):

La única noción biológicamente respetable de la naturaleza humana que queda es una noción extremadamente permisiva que nombra las disposiciones confiables de la especie humana como un todo. Esta concepción no ofrece una guía ética en los debates sobre el mejoramiento, y de hecho tiene el resultado de que las alteraciones a la naturaleza humana han sido comunes en la historia de nuestra especie (460).

Cualquier distribución futura sería tan diversa como la de la población humana actual.

¿Cuáles características específicas deberíamos buscar? El consenso es que los posthumanos serán más inteligentes, más fuertes y saludables. Tendrán capacidades sensoriales y emocionales más agudas, y vivirán vidas más largas o incluso disfrutarán de la inmortalidad. Los posthumanos también pueden ser diferentes en formas aún inimaginables.

Sin embargo, al mismo tiempo, la posthumanidad es el resultado agregado de innumerables decisiones autónomas, conducidas de acuerdo con una diversidad de razones y valores. Por lo tanto, no está claro a *qué* estamos asintiendo. Como vemos, la calculabilidad depende de la universalidad, o de una cierta distribución homogénea, de los valores posthumanos. Está claro que las personas no convergerán en un uso común de las tecnologías de ingeniería genética porque no hay concepciones

comunes del bien que atraviesen todas las culturas (Powell 2012: 213-214). De este modo, diferentes preferencias económicas, religiosas, morales, políticas y culturales evitarán la fijación de un pequeño subconjunto de fenotipos. De hecho, al permitir que las personas actúen sobre estas preferencias divergentes, las tecnologías de mejoramiento podrían aumentar la diversidad biológica humana (213-214).

El problema de la calculabilidad afecta no solo el cálculo poblacional, sino que puede frustrar incluso las predicciones a corto plazo. El argumento transhumanista asume una relación calculable entre ciertos mejoramientos y sus resultados benéficos (apara el individuo y en términos de externalidades). La retórica misma del “mejoramiento” sugiere que las intervenciones son intrínsecamente benéficas, y que existe una relación natural entre capacidades y beneficios. En las palabras de Bostrom, la capacidad en sí misma representa un valor en “contextos plausibles” donde la capacidad “*normalmente* haría una contribución positiva al valor de su vida; ... [y] las vidas que crean instancias de ese modo de ser tenderían a contener ese valor” (2008: 110). Sin embargo, la naturaleza instrumental de las capacidades introduce un alto grado de incertidumbre. Para Buchanan *et al*, las “virtudes” (la templanza, el autocontrol, la empatía, la amabilidad y el coraje) son valiosas porque hacen que una persona dirija mejor el curso de la vida. Las capacidades o disposiciones subyacentes a la virtud, el objetivo de la intervención, son instrumentales en relación a esto. Buchanan *et al* ilustran el problema de la relación virtud-beneficio con el ejemplo de Cynthia, una persona con un alto grado de empatía e inteligencia emocional que podría ser una exitosa trabajadora social, pero que es en cambio una estafadora que vende propiedades inexistentes a jubilados vulnerables. Solo el ejercicio virtuoso de las capacidades puede aumentar la beneficencia. Como dice Hauskeller: “incluso si somos bastante claros acerca de nuestros valores, la contextualidad esencial de cada intervención biomédica concreta, cognitiva o de otro tipo, hace que sea difícil, tal vez imposible, decidir, de una vez por todas, si una intervención debe, en última instancia, contar como una mejora o no” (2013: 116). A su vez, la elección de la *capacidad* como objeto de intervención obedece a una lógica de mercado. Las TMHs son concebidas en términos de

aplicaciones individuales, que modifican una característica física o cognitiva.

El problema de encontrar un fundamento para la universalidad de los valores lleva a Bostrom a ofrecer cuatro teorías incompatibles sobre los valores, a saber: (1) los valores pueden calcularse de manera contrafáctica, en términos de *beneficio individual* ; (2) los valores son *intrínsecos* ; (3) los valores son *compartidos*; y (4) son *absolutos*.

(1) Bostrom (2008) argumenta que los beneficios se pueden medir de acuerdo con “el valor que tiene una vida para la persona cuya vida es” (110). Este valor debe evaluarse de manera contrafáctica. El problema es que comparaciones contrafactuales entre posibles individuos no se pueden proyectar de manera confiable en el futuro sin enfrentar, de nuevo, la objeción de incalculabilidad. El otro problema que enfrentamos es el de las externalidades: lo que representa un beneficio para mí puede no ser beneficioso a los demás.

(2) Otra opción es afirmar que la posthumanidad representa ciertos valores “intrínsecos” que “la mayoría de nosotros” acepta, como alta inteligencia, mejor memoria, mejor salud y mayor esperanza de vida (2003a: 501, 2003b). Un bien intrínseco tiene valor en y por sí mismo. Algunos bienes intrínsecos son lo suficientemente generales como para ser compatibles con una amplia gama de planes de vida, y las mejoras no impiden la autonomía de otros futuros (Cohen 2014: 649). Sin embargo, nos topamos con ciertas dificultades: (a) lo intrínseco también sugiere un contexto estable en el que un valor es válido independientemente de otros factores o circunstancias; (b) perseguir un bien intrínseco no implica beneficios a uno mismo ni a los otros (caso Cynthia); y (c) al obtener un bien intrínseco, no está claro por qué deberíamos tener *más*. Un valor “posthumano” no es la memoria, por ejemplo, sino *más* memoria. ¿Cómo deberíamos calcular los diferentes grados de un valor?

(3) Un bien podría ser valioso porque la mayoría de la gente lo considera así. Es decir, los valores se legitiman cuando una mayoría los respalda reflexivamente. De acuerdo a este modelo, los valores son el resultado de una consideración racional por parte de un individuo o colectivo en un contexto ideal de deliberación libre e informada. El modelo no hace ninguna referencia al beneficio;

por ejemplo, el suicidio en masa podría ser algo bueno si convoca a un número suficiente de gente

(4) El argumento “absolutista” responde al problema de las preferencias distorsionadas: el hecho de que las preferencias de las personas no necesariamente coinciden con el beneficio; en las palabras de Julian Savulescu, la “autonomía procreadora” y la “beneficencia procreadora” no siempre están alineadas (2001). El problema se complica por el hecho de que los beneficios dependen, no solo del resultado de decisiones individuales bien consideradas, sino de las economías de valor más amplias que rodean las decisiones.

Ninguna de estas cuatro perspectivas logra fundamentar el Argumento de Beneficencia. Como hemos visto, debemos asegurarnos de una continuidad diacrónica y sincrónica que no puede ser calculada o definida. Como escribe Nicholas Agar: “Lo que Bostrom requiere es una teoría de valor que establezca que las experiencias posthumanas son objetivamente mejores que las humanas. ¡Buena suerte!” (2007: 6).

Una de las virtudes de la “fase humanista” del transhumanismo fue la naturalización de la idea de las TMHs. Pero una vez que estamos de acuerdo en que no hay nada intrínsecamente objetable sobre la modificación humana *en sí*, el transhumanismo parece no saber qué hacer a continuación. Por ejemplo, ¿existe un enfoque “transhumanista” sobre el papel del trabajador de la salud en el asesoramiento a los futuros padres sobre las opciones de mejoramiento? ¿Existe un enfoque característicamente “transhumanista” sobre la asignación de responsabilidad en casos en que las intervenciones biomédicas salen mal? Los agentes de la posthumanidad serán (y posiblemente ya lo sean) los padres responsables de decidir, en cada caso particular, qué características desearán otorgar a su descendencia. Los transhumanistas no tienen nada útil que decir a estos padres.

5. Transhumanismo recargado: La mutación californiana

El fracaso del Argumento de Beneficencia deja pocas salidas filosóficas para el transhumanismo. La única alternativa lógica es renunciar a la beneficencia y esta es justamente la salida que tomó el

transhumanismo en su versión actual dominante.

La clave para comprender el transhumanismo en su versión Silicon Valley reside en la combinación de la narrativa de la evolución dirigida con una visión particular de la evolución de la tecnología. La *naturalización* de la tecnología como un ente autónomo, indiferente a la agencia y propósitos humanos, es la piedra fundacional del transhumanismo recargado. También es la clave para comprender el tecnofetichismo que muchos críticos detectan en la ideología californiana. Benjamin Noys describe al tecnofetichismo como un “misticismo” en el que los artefactos adquieren poderes divinos. “El resultado es la inflación del objeto tecnológico a algo que horroriza y fascina, algo propulsado fuera de la historia a un ámbito natural o metafísico” (2015: 3). A grandes rasgos, los profetas de Silicon Valley adoptan la perspectiva del *sustantivismo*, que considera a la tecnología como un sistema autónomo librado a sus propias leyes de desarrollo. Sin embargo, el *sustantivismo* adquiere en este contexto un sesgo curiosamente utópico y optimista. Podemos llamar a esto el *neosustantivismo*.

La Singularidad es la forma más virulenta del *neosustantivismo*. La Singularidad busca instalar una imagen del cambio tecnológico ameno a los negocios y la agenda política conservadora. Un aspecto crucial del Singularitarismo es su aspecto *performativo*, el hecho de que la Singularidad podría convertirse en una profecía autocumplida: una creencia que impulsa el cambio tecnológico en sí, al ser la religión oficial de aquellos que diseñan y difunden nuevas tecnologías. La Singularidad es una narración del Fin de la Historia que predice un punto futuro en el tiempo donde el progreso tecnológico se acelerará hasta el infinito. Aunque originalmente la Singularidad solo se refería a la inteligencia artificial (Vinge 1983), el ingeniero y futurólogo Ray Kurzweil amplió su alcance para incluir todas las tecnologías de la información y los desarrollos relacionados. “La idea clave que subyace a la inminente Singularidad es que el ritmo de cambio de la tecnología creada por el hombre se está acelerando y sus poderes se están expandiendo a un ritmo exponencial” (Kurzweil 2005: 7-8). Kurzweil ha convertido la Singularidad en un exitoso modelo de negocios, estableciéndolo como la filosofía central para un “acelerador” de startups de tecnología ubicado en

Singularidad University, una empresa que comenzó en 2008 con su compañero de negocios y Peter Diamandis. Desde el punto de vista de Kurzweil, la Singularidad no solo implica que la inteligencia artificial superará a la inteligencia humana, sino que habrá una fusión de las dos que marcará el arribo de un modo de ser “post-biológico”:

La Singularidad nos permitirá trascender las limitaciones de nuestros cuerpos y cerebros biológicos. Ganaremos poder sobre nuestros destinos. Nuestra mortalidad estará en nuestras propias manos. Podremos vivir todo el tiempo que queramos ... Para fines de este siglo, la porción no biológica de nuestra inteligencia será billones de billones de veces más poderosa que la inteligencia humana natural (2005: 8).

Nuestros descendientes disfrutarán de una existencia digital instanciada en un sustrato de nubes de nanobots. Luego habrá un éxodo de la Tierra en busca de aventuras intergalácticas. Este es “es el destino final de la Singularidad y del universo” (21). La progresión teleológica que conduce a este punto se presenta como una inducción inocente de las tendencias históricas actuales, principalmente el rápido aumento del poder computacional. Para Kurzweil, el cambio tecnológico es impulsado por fuerzas que son una extensión de la evolución natural: “El crecimiento exponencial es una característica de cualquier proceso evolutivo, del cual la tecnología es un ejemplo principal” (2005: 11). La evolución busca crear patrones de “orden creciente” (13) en un proceso que eventualmente conducirá a la Sexta Época de la Evolución, donde la inteligencia “comenzará a saturar la materia y la energía en su medio” (21).

En la versión de Kurzweil, la naturalización de la tecnología es el fundamento de una *legitimación moral* de la economía de libre mercado que continúa una tradición inaugurada por los fisiócratas en el siglo XVIII, y luego inmortalizada en la famosa metáfora de la mano invisible de Adam Smith. Michael Rothschild lo articula claramente la tesis. El capitalismo sucede “espontáneamente”. El capitalismo florece “porque es un fenómeno natural.... Una economía capitalista puede entenderse mejor como un ecosistema vivo (2004: xi). El Singularitarismo aboga por la desregulación de los mercados y un enfoque “proactivo” para el desarrollo tecnológico (defendido por otros transhumanistas como Max More [2013] y Steve Fuller [Fuller y Lipinska 2014]). Por su parte, Kevin Kelly, editor fundador de la revista *Wired* y conocido tecnoprofeta

californiano, acuña su propio neologismo, el “technium”, para referirse a la red global de máquinas y sistemas que constituye un organismo (Kelly 2010). “Debido a que el technium es una consecuencia de la mente humana, también es una consecuencia de la vida, y por extensión, también es una consecuencia de la autoorganización física y química que primero condujo a la vida” (2010: 15).

Otro aspecto curioso del Singularitarismo es que la naturalización de la tecnología lleva aparejada la denigración de la naturaleza y fantasías de huida del planeta. Zoltan Istvan, candidato presidencial estadounidense para el Partido Transhumanista, afirma:

Lo que estamos haciendo al planeta no es tan importante como lo que estamos logrando como una especie que ingresa en la transición a la era transhumanista. ... los ambientalistas se equivocan al pensar que la Tierra es nuestro hogar único o permanente. Antes de que termine el siglo, nuestro hogar ... será el microprocesador. Nos fusionaremos con máquinas y exploraremos tanto el universo virtual como el físico como robots inteligentes. Ese es el destino obvio de nuestra especie y la próxima era de la IA (2019).

De esta manera, la narrativa de Singularidad empuja los límites del crecimiento capitalista a los confines del cosmos. El mensaje principal es que no debemos preocuparnos por alterar las estructuras de poder actuales o buscar arreglos socioeconómicos menos autodestructivos. Según Kurzweil, la lógica exponencial del crecimiento tecnológico es negentrópica y sigue una Ley de Rendimientos Acelerados (2004). Desde este ángulo, la Singularidad es una instancia particular de una agenda política más amplia denominada como el *cornucopianismo tecnófilo* (Curry 2011), la *imagen del bien ilimitado* o la *vista de sistemas abiertos* (Travick y Hornborg 2015). La Singularidad es un concepto lo suficientemente amplio y nebuloso como para acomodar cualquier nueva tecnología lanzada al mercado y respaldada con entusiasmo en los medios. Nanomedicina, implantes cognitivos, sistemas expertos, carne *in vitro*: cualquier cosa puede incorporarse dentro del marco de la narrativa.

Adaptar el sustantivismo a la cosmovisión del emprendedor tecnológico requiere algunos ajustes, comenzando con la introducción de los enemigos tradicionales del sustantivismo, el *instrumentalismo* y el *determinismo*. En su ensayo seminal sobre la "ideología californiana", Barbrook y Cameron (1996) ya llaman la atención sobre la “mezcla contradictoria de determinismo

tecnológico e individualismo libertario” que caracteriza la ortodoxia de la clase virtual de Silicon Valley (54). El determinismo proporciona el vínculo entre sustantivismo, instrumentalismo e individualismo. En pocas palabras, la tecnología sigue su propia trayectoria de desarrollo (sustantivismo) y es la causa del cambio en todas las otras esferas de la actividad humana (determinismo); a su vez, esto significa que el individuo a cargo de introducir nuevas tecnologías en el mercado ocupa un lugar privilegiado en el centro del cosmos, como el motor inmóvil detrás de todo cambio histórico.

La introducción del *instrumentalismo* es particularmente importante para nosotros, porque es el nodo a través del cual se articula el neosustantivismo con la evolución dirigida. El instrumentalismo es la visión filosófica que sostiene que las tecnologías son vehículos neutrales para las intenciones humanas, que no hacen una contribución causal a los resultados de la acción, y mucho menos a la génesis de esas mismas intenciones. La ideología californiana hace uso rutinario de narrativas instrumentalistas en las que el usuario se posiciona como un individuo libre y empoderado que emplea tecnologías en pos de objetivos personales, y ampliando el horizonte de posibilidades de su agencia. La Singularidad, de un modo muy curioso, adapta al instrumentalismo en un marco cósmico. La tecnología se convierte en el vehículo para la trascendencia espiritual de los seres humanos, que ahora son un grupo reducido de elegidos. Se abandonan las pretensiones universalistas del Argumento de Beneficencia en beneficio de una narrativa meritocrática más acorde con el temple emprendedurista.

La evolución tecnológica y la evolución espiritual convergen en la Singularidad, el punto donde la naturaleza humana finalmente se realiza y consume. De este modo, el punto final lógico de la evolución autónoma de la tecnología coincide con la consumación del destino cósmico de la humanidad. La tecnología no es solo mediadora sino que *sustancializa* la unión de la humanidad y el universo en una especie de Santísima Trinidad (cosmos-humano-máquina). Con este fin, Kurzweil afirma que los descendientes nanobóticos de la humanidad preservarán su esencia humana, de hecho la realizarán. Aquí vemos la reintroducción del humanismo (en su modo

terapéutico y tranquilizador) en el contexto de la trayectoria no-humana de los sistemas tecnológicos.

6. Conclusiones

La síntesis californiana surge en parte del fracaso de formas previas de transhumanismo humanista “blando”; y en parte por el voraz efecto colonizador del mercado mismo. El transhumanismo blando se basa en la idea de la beneficencia. La posthumanidad será el resultado acumulativo de mejoras individuales en los rasgos de toda la especie. Así, una mejor humanidad surgirá de la acción de la Mano Invisible. La síntesis californiana abandona toda pretensión de beneficencia para insistir implacablemente en la inevitabilidad del “avance” tecnológico, en la *necesidad* de la innovación disruptiva: lo que “la tecnología quiere”, como dice Kelly. El nombramiento de Kurzweil como Jefe de Ingeniería de Google selló la adopción del transhumanismo en la agenda ideológica de Silicon Valley. La posthumanidad no será necesariamente mejor, ni siquiera buena. A su vez, esto significa que el “Arrebato para nerds” (MacLeod 1998) será para unos pocos elegidos, mientras que el resto de nuestros descendientes deberán contentarse con su existencia biológica, suponiendo que no perezcan en el apocalipsis poscapitalista dejado por la nube de nanobots.

Frente a esta situación, es necesario pensar en alternativas filosóficas y perspectivas críticas que desarticulen el discurso de la “inevitabilidad” en pos de una nueva universalización de las TMHs. Debemos abrir los “sistemas cerrados” en los que prosperan los “megadiscursos” de Silicon Valley (Winner 2016). Como Joshi Ito argumenta: “En Silicon Valley, la combinación del pensamiento grupal y el éxito financiero de este culto a la tecnología ha creado un sistema de retroalimentación positiva que tiene muy poca capacidad de regulación mediante retroalimentación negativa” (2017). La tarea de la filosofía es proporcionar un punto de vista que atraviese y trascienda todas las perspectivas sobre el objeto técnico. De este modo, debemos abrir las burbujas culturales en pos de un imaginario compartido, incluso si esto implica reintroducir la utopía de la universalidad humana.

Referencias

Agar, N. 2007. "Human vs. posthuman: Reply to Hughes and Bostrom". *The Hastings Center Report* 37(5): 5-6.

Associated Press, 2014. "Only 1 in 5 Americans believe in the Big Bang while less than a third think climate change exists". *Daily Mail Online*, 21-4-2014. Consultado el 18-10-2015.

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2609594/Half-Americans-dont-believe-Big-Bang-40-cent-doubt-climate-change-evolution.html#ixzz3ptJ3w5Ap>

Bailey, R. 2009. "Who's afraid of posthumanity? A look at the growing left/right alliance in opposition to biotechnological progress". En S. D. Sutton (ed.), *Biotechnology: Our Future as Human Beings and Citizens*. Albany: State University of New York Press.

Barbrook, R. & Cameron, A. 1996. "The Californian ideology." *Science as Culture* 6:1, 44-72.

Blackford, R. 2011. "Trite truths about technology: A reply to Ted Peters". En G. R. Hansell & W. Grassie (eds.), *H+/-: Transhumanism and its critics*. Philadelphia, PA: Metanexus Institute, pp. 176-188.

Bostrom, N. 2003a. "Human genetic enhancements: A transhumanist perspective". *The Journal of Value Inquiry* 37(4): 493-506.

Bostrom, N. 2003b. "Transhumanist values". In *Ethical Issues for the 21st Century* (pp. 3-14), ed. F. Adams. Philosophical Documentation Center Press.

Bostrom, N. 2004. "Transhumanism: The world's most dangerous idea?"

<http://www.nickbostrom.com/papers/dangerous.html>. Accessed 22/03/2009.

Bostrom, N. 2005a. "In defense of posthuman dignity". *Bioethics* 19(3): 202-214.

Bostrom, N. 2005b. "History of transhumanist thought". *Journal of Evolution and Technology* 14(1).

Bostrom, N. 2007. "Human vs. posthuman: Letter to the editor". *The Hastings Center Report* 37(5):

4-5.

Bostrom, N. 2008. "Why I want to be a posthuman when I grow up". En *Medical Enhancement and Posthumanity*, B. Gordjin & R. Chadwick (eds.). Dordrecht: Springer, pp. 107-136.

Cohen, I. G. 2014. "What (if anything) is wrong with human enhancement? What (if anything) is right with it?" *Tulsa Law Review* 49: 645-687.

Curry, P. 2011. *Ecological ethics: An introduction*. Cambridge: Polity Press.

Daniels, N. 2009. "Can anyone really be talking about ethically modifying human nature?" En J. Savulescu & N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement*. New York: Oxford University Press, pp. 25-42.

Fuller, S., & Lipinska, V. 2014. *The proactionary imperative: A foundation for transhumanism*. London: Palgrave.

Harris, J. 2007. *Enhancing evolution: The ethical case for making better people*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hauskeller, M. 2009. "Prometheus unbound: Transhumanist arguments from human nature". *Ethical Perspectives* 16(1): 3-20.

Hauskeller, M. 2013. "Cognitive Enhancement – To What End?" In *Trends in Augmentation of Human Performance*, pp 113-123. Dordrecht: Springer.

Hughes, J. 2010. "Contradictions from the Enlightenment roots of transhumanism". *Journal of Medicine and Philosophy* 35: 622-640.

Istvan, Z. 2019. "Environmentalists are wrong: Nature isn't sacred and we should replace it". *The Transhumanist Wager*. 13 de abril 2019.

<https://mavenroundtable.io/transhumanistwager/transhumanism/environmentalists-are-wrong-nature-isn-t-sacred-and-we-should-replace-it-TZ7Msb4mOk-B3n4kNqsyqg/>. Accessed 14-04-19.

Ito, J. 2017. "Resisting reduction: A manifesto." In <https://jods.mitpress.mit.edu/pub/resisting-reduction>. Accessed 03-07-2019.

Kelly, K. 2010. *What technology wants*. New York: Viking Press.

Kurzweil R. 2004. "The law of Accelerating Returns." In Teuscher C. (de.), *Alan Turing: Life and legacy of a great thinker*. Berlin & Heidelberg: Springer.

Kurzweil, R. 2005. *The Singularity is near: When humans transcend biology*. New York: Viking Press.

Lewens, T. 2012. "Human nature: The very idea". *Philosophy and Technology* 25: 459-474.

MacLeod, K. 1998. *The Cassini Division*. New York: Tor.

More, M. 2013. "The proactionary principle: Optimizing technological outcomes." En M. More & N. Vita-More (eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Wiley-Blackwell: West Sussex, pp. 258–67.

Murphy, T. 2012. "The ethics of impossible and possible changes to human nature". *Bioethics* 26(4): 191-197.

Noys, B. 2015. "Drone metaphysics." *Culture Machine* 16. <http://culturemachine.net/wp-content/uploads/2018/12/595-1453-1-PB.pdf>. Accessed 15-04-17.

Powell, Russell. 2012. "The evolutionary biological implications of human genetic engineering". *Journal of Medicine and Philosophy* 37: 204-225.

Rothschild, M. 2004. *Bionomics: Economy as business ecosystem*. Washington, DC: Beard Books.

Savulescu, J. 2001. "Procreative beneficence: Why we should select the best children". *Bioethics* 15(5/6): 413-426.

Trawick, P. & Hornborg, A. 2015. "Revisiting the image of limited good: On sustainability, thermodynamics, and the illusion of creating wealth." *Current Anthropology* 56 1: 1-27.

Vinge, V. 1983. "First word." *Omni*, January 1983, p. 10.

Winner, Langon. 2002. "Are humans obsolete?" *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture* 4(3): 25–44.

Winner, L. 2016. "Decadencia y caída del tecnotriunfalismo." *REDES* 22(43): 127-142.