

El *Cyborg*: de la excepcionalidad humana a la singularidad tecnológica

The *Cyborg*: from Human Exceptionality to Technological Singularity

Daniel Augusto Duarte Arias 

danielduarte@usantotomas.edu.co
Universidad Santo Tomás, Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2022/07/6 – Aprobación: 2022/08/8

eISSN: 2145-8529 - ISSN: 1692-2484

<https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023009>

Resumen: el objetivo de este texto es mostrar la tensión que existe entre dos proyectos: el humanista y el transhumanista. Aquí se expondrá la tesis de que el proyecto transhumanista puede proponer una vida que vale la pena ser vivida desde la mejora tecnológica. Para lograr defender esta tesis se propondrá como itinerario examinar la tesis de la excepcionalidad humana y la propuesta transhumanista; las posturas bioconservadoras y bioliberales y la postulación del *cyborg* en el contexto del antropoceno como proyecto de un transhumanismo moderado.

Palabras clave: humanismo; transhumanismo; bioconservadores; bioliberales; *cyborg*; Antropoceno.

Abstract: the objective of this text it is to show the tension that exists between two projects: the humanist and the transhumanist. Here the thesis that the transhumanist project can propose a life worth living from technological improvement will be exposed. In order to defend this thesis, the following itinerary will be proposed: examine the thesis of human exceptionality and the transhumanist proposal; the bioconservative and bioliberal positions and the postulation of the *cyborg* in the context of the Anthropocene as a project of a moderate transhumanism.

Keywords: humanism; transhumanism; bioconservatives; bioliberals; *cyborg*; Anthropocene.

Información sobre el autor: colombiano. Magíster en Filosofía y docente de la Universidad Santo Tomás, Colombia.

Forma de referenciar (APA): Duarte, D. (2023). El *cyborg*: de la excepcionalidad humana a la singularidad tecnológica. *Revista Filosofía UIS*, 22(1), 189-207. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023009>

1. El *Cyborg*: de la excepcionalidad humana a la singularidad tecnológica

“Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender”
(Wittgenstein, 2009, p. 619)

Quienes hoy se dedican a pensar y escribir de forma especializada sobre transhumanismo, lejos de ser escritores de ciencia ficción, se enfrentan a un arduo trabajo filosófico. Primero, porque el transhumanismo intenta desarticular al humanismo y los problemas que este ha fundado en el antropocentrismo; y, segundo, porque el transhumanismo debe exhibir una propuesta que, además de reemplazar al humanismo, está obligada a fundar un proyecto alternativo que pueda servir para sustentar una nueva naturaleza.

Esta labor transhumanista es relatada por Nick Bostrom (2014b) en un texto llamado *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, que, curiosamente, ya se puede considerar un clásico dentro del transhumanismo por la amplia trayectoria del autor; en este se muestra cómo de manera exponencial la tecnociencia y la inteligencia artificial (IA) han superado con creces algunas propiedades de la inteligencia humana y, sobre todo, reemplazado algunas actividades humanas.

Desde el transhumanismo o la postura bioliberal, se puede considerar que la especie humana carece de propiedades biológicas suficientes para su subsistencia. Se afirma, además, que algunas de sus funciones y actividades pueden ser reemplazadas por máquinas inteligentes que, a través de la tecnología, mejoran y potencian el cuerpo humano hasta el punto de hacer nuestra vida más digna. Por otra parte, el proyecto humanista sostiene que el ser humano es una especie excepcional, y, en armonía con esto, los bioconservadores promueven la no intervención de la naturaleza humana o su esencia porque esto significaría perder lo que somos como humanos.

Ahora bien, como sostiene Antonio Diéguez (2021b), el humanismo cada vez más se difumina porque ya no hay un lugar en el cual situar al ser humano. Las prácticas del humanismo han llevado al detrimento del hombre como centro del universo por efecto del “deterioro ambiental, de sobreexplotación de los recursos naturales, de extinción masiva de especies, de aumento de las desigualdades, de superpoblación” (Diéguez, 2021b, p. 34). Así las cosas, el propósito de este texto es defender la tesis de que el proyecto transhumanista puede proponer una vida que vale la pena ser vivida desde la mejora tecnológica. Esto en contraposición a la vida propuesta por el humanismo, que incluso niega la naturaleza humana y el desarrollo del humano como ser en el mundo. El matiz que quizás se debe considerar al exponer la tesis es que esta vida tecnológica incluso puede concluir con la aceptación de la extinción de lo que hoy conocemos como ser humano.

De este modo, para lograr el propósito del texto, hay que abordar en primera instancia qué es humanismo y con qué tesis se fundamenta, también qué es transhumanismo y cuál es su proyecto; en un segundo momento, es necesario mostrar la preocupación de los bioconservadores y cómo en respuesta a esta inquietud se construye una crítica al humanismo; por último, se propone el transhumanismo como alternativa de superación del humanismo mediante la figura del *cyborg* en el inicio de una nueva época posthumana y quizás en la probable aceptación de la extinción humana. Con esto, se espera dar cuenta de un proyecto alternativo al humanismo que permita dar sentido a una nueva vida que vale la pena ser vivida: el transhumanismo.

2. El humanismo y el transhumanismo: dos proyectos distintos del ser humano

Por humanismo se puede entender lo que el filósofo francés Jean-Marie Schaeffer (2009) expone en *El fin de la excepción humana*, donde este se debe concebir como una serie de argumentos sistemáticos que soportan la tesis de que el ser humano es excepcional a partir de cuatro postulados fundamentales: primero, que la naturaleza humana es diferente a la de los demás seres vivos; segundo, el ser humano tiene dos planos distintos, materia y espíritu; tercero, que lo propiamente humano es el conocimiento y su déficit es consecuencia de su naturaleza material; y, por último, que el antinaturalismo epistemológico afirma que el ser humano está ligado al mundo porque él lo piensa. De este modo, al articularse estas ideas, el humanismo se establece como proyecto que esencialmente busca separar al hombre de la naturaleza. Aquí es necesario explorar a detalle cada postulado.

- a. *Ruptura óptica*: Schaeffer dice que “se trata de una concepción segregacionista que plantea una inconmensurabilidad entre el hombre y los otros seres vivos” (Schaeffer, 2009, p. 26), de tal manera que el ser humano es entendido como un ente extraño a los demás entes del mundo. Esta diferencia entre la naturaleza humana y los demás seres existentes no se basa en sus propiedades específicas, sino que realmente se sostiene en que no se puede reducir el ser humano a la vida animal.
- b. *Dualismo ontológico*: al ser más radical que la ruptura óptica, esta concepción se manifiesta “a través de múltiples pares oposicionales -cuerpo/alma, racionalidad/afectividad, necesidad/libertad, naturaleza/cultura, instinto/moralidad, etc.-, todos los cuales de algún modo oponen al hombre a sí mismo” (Schaeffer, 2009, p. 26), esto es, que el ser humano está constituido por pares que se contraponen entre sí, o, dicho de otra manera, el ser humano no es una unidad, sino el resultado de la relación o existencia de dos entidades contrarias.

- c. *Gnoseocentrismo humano*: este postulado sostiene que el pensamiento es propio del ser humano, esto es que, “de todas las criaturas, solo el hombre es ‘espíritu’, es porque se define como ser pensante” (Schaeffer, 2009, p. 40); el origen de este principio es cartesiano y se basa en el argumento de *res cogitans* (cosa pensante) en relación con la *res extensa* (sustancia extensa). En otras palabras, el privilegio epistémico que se le concede al ser humano es una creencia que no se interroga porque se da por sentada durante la historia de la filosofía, especialmente desde la modernidad hasta más allá del siglo XX.
- d. *Ideal cognitivo antinaturalista*: para el humanismo, el mundo depende radicalmente de la existencia de un ser que lo piense, este, por supuesto, es el ser humano. Así pues, “concebido como pensamiento puro, el sujeto humano es al mismo tiempo exterior al mundo y soberano frente a él” (Schaeffer, 2009, p. 42); su soberanía radica en que el mundo existe solo si el humano lo piensa en una relación clásica epistemológica de sujeto/objeto, y este es su único vínculo con la realidad no humana.

De este modo, el humanismo se ha construido con estos pilares que en algunos momentos son traducidos como antropocentrismo. Visto de otra manera, el humano es soberano y centro del pensamiento porque su naturaleza en esencia es excepcional respecto a las otras cosas existentes. Este argumento esencialista es, en parte, un punto de relación con quienes sostienen argumentos bioconservadores, pues al considerar al ser humano como un ser excepcional, no se puede correr el riesgo de modificar, por medios externos, su naturaleza.

Esta postura puede entenderse como un humanismo radical, pues un bioconservador es aquel que se compromete con la excepcionalidad de la naturaleza humana, y, además, defiende que esta naturaleza no puede ser modificada por dos razones:

La afirmación moral de que la mejora humana como proceso que podría socavar algo intrínsecamente valioso del ser humano está mal (llamaremos a esto la afirmación de la naturaleza humana), y la afirmación política de que, por lo tanto, debería prohibirse o restringirse severamente. (Roache & Clarke, 2009, pp. 1-2)¹

Ambas afirmaciones expresan un compromiso con la esencia de la naturaleza humana, y esto a su vez con su excepcionalidad, al considerarlo un ser intrínsecamente valioso. En todo caso, un intento por desarrollar una mejora humana debe ser restringido radicalmente tanto a nivel moral como en el nivel

¹ A menos que se indique lo contrario en la bibliografía, las citas son traducciones propias.

político. Sin embargo, las posturas bioconservadoras se retomarán en un apartado posterior, donde entrarán en discusión con los bioliberales, quienes exponen tesis afines a los transhumanistas.

Como proyecto alternativo al humanismo, se establece el transhumanismo. Este término fue acuñado por primera vez por Julian Huxley en su obra *Religion without Revelation* (Huxley, 1927); años después le dedica un capítulo en *New Bottles for New Wine: Essays* (Huxley, 1957). Huxley utilizó el término para referirse a la trascendencia que podría tener la especie humana en su totalidad a partir de las nuevas posibilidades que tiene la naturaleza humana por medio de la tecnología. Desde entonces, el término ha cobrado algunos significados en la literatura académica filosófica, pero en general el transhumanismo es un proyecto liberal (asociado comúnmente con el pensamiento bioliberal) en el que se pretende superar el humanismo mediante un ejercicio crítico² o tecnológico.

En concordancia con lo anterior, Nick Bostrom (2014a), en la introducción del libro *Transhumanism and the Body*, sostiene la premisa inicial de que el ser humano es una especie inacabada; a partir de allí, el transhumanismo puede definirse de dos maneras:

1. El movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y la conveniencia de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente mediante el desarrollo y la puesta a disposición de tecnologías para eliminar el envejecimiento y mejorar en gran medida las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas del ser humano.
2. El estudio de las ramificaciones, promesas y peligros potenciales de las tecnologías que nos permitirán superar las limitaciones humanas fundamentales, y el estudio relacionado de los asuntos éticos involucrados en el desarrollo y uso de dichas tecnologías. (p. 1)

De esta manera, el transhumanismo puede ser entendido de dos formas complementarias entre sí: la primera, como eliminación o mejora de algunos rasgos biológicos y cognitivos, lo cual además le conviene al ser humano, mediante el uso de tecnología; y la segunda, que podría agruparse en las preocupaciones éticas y políticas que surgen a partir de la mejora humana con intervención tecnológica. En todo caso, en principio, el proyecto transhumanista surge de la idea según la cual el ser humano, potencialmente, puede ser mejor al ser una especie en desarrollo. En otras palabras, el proyecto transhumanista se compromete a dar

² Existe una discusión bastante extensa sobre el transhumanismo crítico, sobre todo porque en algunos casos incluso se llega a criticar a los transhumanistas tecnológicos. Sin embargo, la discusión se torna interesante cuando se exponen los argumentos contra el humanismo de uno y otro lado. En todo caso, la discusión ha sido enriquecida durante los últimos años hasta el punto de encontrar términos medios en autores como Felipe Rivas San Martín en su obra *Internet, mon amor* (Rivas San Martín, 2019), Hito Steyerl en su libro *Los condenados de la pantalla* (Steyerl, 2014) y Franco Berardi con el libro *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva* (Berardi, 2017).

respuesta al desarrollo del ser humano mediante la intervención tecnológica y las consecuencias éticas o bioéticas que de allí surjan.

En este mismo sentido, Max More en *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy* dice que el transhumanismo “reconoce y anticipa las alteraciones radicales en las condiciones de nuestra existencia como resultado de varias ciencias y tecnologías como la neurociencia y la neurofarmacología, nanotecnología, ultrainteligencia artificial, hábitat espacial, entre otras” (More, 1990, p. 6). De este modo, el transhumanismo no solo se prepara como un proyecto que promueve las nanotecnologías, biotecnologías, informática y ciencias cognitivas (en siglas NBIC), con las cuales busca modificar al ser humano alterando su naturaleza o condición biológica, sino que además anticipa y reconoce estas alteraciones y las consecuencias potenciales de esta intervención tecnológica. A este tipo de transhumanismo se le conoce como tecnocientífico.

En relación con lo anterior, Antonio Diéguez (2021a), en *Cuerpos Inadecuados: El desafío transhumanista a la filosofía*, expone que el ser humano “está en un soporte inadecuado (su cuerpo biológico, tal como nos ha sido legado por la evolución por selección natural) y que la tecnología puede por fin remediar esa deficiencia” (p. 6). Es decir, la tecnología va a funcionar como un nuevo soporte adecuado para el ser humano, y además funcionará como un soporte para el mundo que lo rodea. Esta idea de que el transhumanismo remediará la deficiencia del cuerpo humano es algo que se abordará en la discusión y crítica al humanismo y a los bioconservadores.

En definitiva, si se quisiera resumir este proyecto de transformación humana en palabras de Diéguez (2021a), podría decirse que con el transhumanismo tecnocientífico:

Lo que se busca es la creación de una verdadera síntesis armónica entre lo orgánico y lo mecánico, que haga que finalmente el ciberno no sea ya un mero ser humano mecánicamente mejorado, sino una nueva entidad con una naturaleza propia y diferente a la que poseemos. Un transhumano sería, pues, un ser humano mejorado tecnológicamente, pero también un ser en transición hacia algo nuevo, hacia una especie nueva heredera de la nuestra; alguien, en suma, que ha decidido tomar las riendas de sus transformaciones hasta hacer de su cuerpo y de su mente una creación propia. (Diéguez, 2021a, pp. 9-10)

En este orden de ideas, el transhumanismo intenta superar la divergencia entre el ser humano como organismo biológico y la tecnología como algo distinto a lo humano. Lo que se pretende con este proyecto es una armonía orgánico-tecnológica que sirva de tránsito para una especie heredera que elimine las deficiencias del azar evolutivo. A esta armonía y fusión de tecnología y ser humano

se le conoce como 'singularidad'. El término lo popularizó Raymond Kurzweil (2005) en *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, donde lo utiliza para referirse a la trascendencia de las limitaciones biológicas y a la fusión armoniosa con la tecnología. Bostrom posteriormente realizó ajustes al término, sin embargo, estos ajustes se apuntarán en el apartado final de este texto.

Por otra parte, hay otra denominación transhumanista, que, además, se define a través de un parecido o asociación con el posthumanismo; esta suele llamarse como transhumanismo cultural o crítico. Dicho transhumanismo difiere parcialmente del tecnocientífico, dado que no intenta necesariamente la modificación humana por medios tecnológicos o biomédicos, sino que intenta mostrar una crítica a los presupuestos que trae consigo la tesis de la excepcionalidad humana del humanismo: eurocentrismo, especismo, sexismo, racismo, entre otros.

Los representantes de este posthumanismo también se relacionan con la crítica posmodernista en oposición al modernismo, por ejemplo, los filósofos franceses Deleuze, Derrida, Foucault; asimismo, en ocasiones se asocia al filósofo alemán Friedrich Nietzsche por inspirar ejercicios genealógicos que permiten criticar al humanismo. En la actualidad, una referente de este tipo de transhumanismo es Donna Haraway (1990), quien publicó un texto inscrito en el feminismo filosófico (*A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*³) en el año 1985, reeditado en 1990, donde aborda la posibilidad de superar los problemas sexistas mediante la figura del *cyborg*, pues rompe con los dualismos clásicos que propone el humanismo.

Así las cosas, los proyectos humanista y transhumanista son distintos y en ocasiones opuestos. El primero, asociado al bioconservadurismo, se sostiene con la tesis de la excepcionalidad humana que promueve la ruptura óptica, el dualismo ontológico, la gnosología antropocentrista y el antinaturalismo epistemológico. El segundo, sobre todo el transhumanismo tecnocientífico, también conocido como bioliberal, sostiene que es posible la simbiosis entre tecnología y ser humano, o la singularidad como la llaman algunos. Además, esta simbiosis tiene como objetivo la mejora cognitiva y biológica del ser humano, y, por supuesto, el vaticinio de las posibles consecuencias éticas y políticas de esta intervención tecnológica en la naturaleza humana. Lo que corresponde ahora es examinar la discusión entre los bioconservadores y bioliberales y las críticas al humanismo.

³ El texto original *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s* fue publicado en *Socialist Review*, no 80 (1985) pp. 65-108.

3. Bioconservadores y humanismo: de la dignidad humana a la dignidad transhumana

Como se había expuesto en el apartado anterior, un bioconservador es quien se compromete con la tesis de la excepcionalidad humana, pues existe una esencia que no debe ser modificada porque socavaría la condición esencial del ser humano. Un referente de estas tesis bioconservadoras es Francis Fukuyama, quien en su libro *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, originalmente publicado en el año 2002, expresa a propósito de la tecnología, vista como biomejoramiento, lo siguiente:

Si bien es legítimo preocuparse por consecuencias no deseadas y costos imprevistos, el miedo más profundo que la gente expresa sobre la tecnología no es utilitaria en absoluto. Está más bien un temor de que, al final, la biotecnología nos provoque de alguna manera perder nuestra humanidad, es decir, alguna cualidad esencial que siempre ha sustentado nuestro sentido de quiénes somos y hacia dónde vamos, a pesar de todos los cambios evidentes que han tenido lugar en la condición humana a lo largo de la historia. (Fukuyama, 2003, p. 101)

Esta preocupación por perder alguna cualidad esencial, o como lo nombra Fukuyama “el factor X”, es lo que en últimas sustenta la excepcionalidad humana: la dignidad del ser pensante que se siente ajeno a la naturaleza. De hecho, Tamar Sharon escribe en su obra *Human Nature in an Age of Biotechnology The Case for Mediated Posthumanism* (2013) algo similar sobre los bioconservadores, pues dice que:

La crítica bioconservadora de las tecnologías emergentes de mejora y biotecnología procede de la idea de que la intervención tecnológica, al menos con fines de mejora, representa una amenaza para la naturaleza humana y los valores y virtudes que los seres humanos han desarrollado como resultado de la necesidad de hacer frente a la imperfección inherente a esta naturaleza. (p. 3)

El asunto aquí es bastante complejo, pues si bien son defensores de una dignidad y esencia humana, dicha esencia, ciertamente, es imperfecta. Esta afirmación de la imperfección está en concordancia con algunas de las posturas de los científicos evolucionistas que ven en el ser humano una especie que tiene en su naturaleza dos errores biológicos: el envejecimiento y la muerte. Así lo expone Antonio Diéguez (2021b), quien muestra cómo parte del proceso evolutivo, las contingencias y los subproductos evolutivos llevaron a la especie a padecer estas características.

Los transhumanistas (que como se ha mencionado también son denominados bioliberales por su postura política y ética liberal) muestran que realmente el mejoramiento humano es parte del ejercicio de dignificar la humanidad. Tal postura es expuesta por Nick Bostrom en *In Defense of Posthuman Dignity*, cuando se refiere a la preocupación de los bioconservadores por la pérdida de lo propiamente humano, la dignidad humana o su naturaleza. Argumenta Bostrom (2005) que los transhumanistas:

Insisten en que la dignidad, en su sentido moderno, consiste en lo que somos y en lo que tenemos el potencial de llegar a ser, no en nuestro pedigrí o nuestro origen causal. Lo que somos no es una función únicamente de nuestro ADN sino también de nuestro contexto tecnológico y social. La naturaleza humana en este sentido más amplio es dinámica, parcialmente creada por el hombre y mejorable. (p. 213)

Así las cosas, la dignidad humana no puede seguir siendo entendida en términos de nuestro origen, nuestro linaje o nuestro material genético. De ser así, el transhumanismo, al igual que el humanismo, recaería en problemas como el especismo, que concibe el ser humano con un origen superior a los demás seres vivos; el racismo, que entiende que nuestra dignidad está predeterminada por una especie de castas superiores e inferiores; o, en otros casos, el sexismo, donde incluso el origen de alguno de los sexos depende necesariamente de la existencia de otro que es superior. El transhumanismo entiende la dignidad como una dinámica que relaciona la sociedad y la tecnología (singularidad), y que, además, es mejorable por la intervención humana y no por el azar biológico.

Opuesto a esta relación de singularidad entre la tecnología y la naturaleza, está la postura bioconservadora/humanista, que, a la hora de examinar el proyecto de mejora humana a partir de la tecnología, apela a los temores éticos o incluso políticos. Sostiene, además, que existe una línea marcada entre dicotomías como sujeto/objeto, biología/tecnología, naturaleza/cultura. Esto sucede por una tradición filosófica que en principio fundamentó al humanismo moderno. Por ejemplo, Aristóteles en la *Física* (2014, 192b, p. 10) ya hace una distinción clara entre la *phýsis*, que es de producción natural, y la *thécnē*, que es de producción artificial, lo que en últimas ubicaría al ser humano como alguien distinto a esa producción artificial; sin embargo, esta puede servir de complemento de las deficiencias que son consecuencia de la producción natural.

A propósito de estas deficiencias de la naturaleza, Arnold Gehlen (1993) desarrolla el concepto del hombre como “ser carencial”, que hace referencia al ser humano como distinto al animal porque no posee órganos que estén cargados de instintos especializados. Dicho de otro modo, el hombre carece de instintos para sobrevivir en el mundo que fue arrojado. En palabras de Gehlen (1993), el

hombre está: “inadaptado a un mundo que es de un contenido tan inmensamente rico justamente porque agobia e inunda de impresiones a un ser carente de esa limitación orgánica protectora que posee el animal” (p. 48). Tal parece que el hombre fue arrojado a un mundo en el que debe sobrevivir sin que su naturaleza biológica sea suficiente para su subsistencia. En este sentido, los bioconservadores no niegan que el ser humano sea un ser deficitario o defectuoso, y, en efecto, lo que promueven es que el ser humano supla su carencia biológica con un entorno artificialmente producido, enriquecido de cultura, que origine hombres letrados y domesticados.

El intento por domesticar al ser humano es una operación de rescate que funciona con un conjunto de técnicas a manera de crianza que transforman desde la barbarie hacia el humano culto. Esto incluye, por ejemplo, que ideas ético-epistemológicas como la de Sócrates de “conócete a ti mismo” (Platón, 1992, pp. 124a-124b) y la de Michel Foucault (1999) sobre “el cuidado de sí”, entre otras, hayan llevado a la emergencia de la tesis de la excepcionalidad humana. El humanismo, por tanto, intenta por medios culturales solapar las deficiencias biológicas del ser humano.

La crítica a este tipo de crianza humanista la desarrolla Peter Sloterdijk en varias de sus obras, sobre todo cimentado en dos conceptos: antropogénesis y antropotécnica. Antropogénesis es la manera como se puede examinar la emergencia de las características de lo humano en la historia. Antropotécnica es el proceso con el cual el ser humano busca compensar sus falencias biológicas a partir del uso de la técnica. Con estos conceptos, Sloterdijk intenta explicar la mejora del mundo y la mejora de sí.

Para explicar la mejora del mundo, Sloterdijk hace una antropogénesis del humanismo diciendo que: “[l]o que desde los tiempos de Cicerón se llama *humanitas* es, en el más estricto y en el más amplio de los sentidos, una de las consecuencias de la alfabetización” (Sloterdijk, 2011, p. 197). De esta manera, la humanización de la especie se hizo con base en lectura y escritura, anclada además a una visión de civilizaciones modelo, a saber: Egipto, Mesopotamia, Grecia, Roma. Ahora bien, mediante la alfabetización, que es una manera de antropotécnica el *homo sapiens*, se ha ilustrado, hasta tal punto, que a partir de una horda desnaturalizada se ha creado una especie letrada. Sloterdijk narra esta antropogénesis así:

Lo lejos que llegan los efectos de esta cultura de la crianza se hace evidente en cuanto la suma de características biológicas específicas del *homo sapiens* se concibe como resultado de la evolución, en el interior de las hordas, de las incubadoras de cría [...] En las antiguas incubadoras de cría se probaba suerte con los más sorprendentes experimentos biológicos sobre la forma humana. En ellas, y sólo en

ellas, pudo el *homo sapiens* convertirse en el marginado biológico que –hoy más que nunca– parece que es. (Sloterdijk, 2008, pp. 28-29)

La referencia de Sloterdijk a la crianza corresponde a un ambiente propicio en el que las hordas de *homo sapiens* logran cultivar y producir seres humanos letrados. De este modo, se presenta al ser humano como un marginado biológico, en consonancia con las ideas de Gehlen, porque el ser humano es carente de naturaleza. Sin embargo, el *homo sapiens* sustituye esa carestía de propiedades biológicas para sobrevivir con la técnica para modificar su mundo, de un ambiente natural a un ambiente artificial, y para modificarse a sí mismo, de un ser natural a un ser con un comportamiento antinatural, un ser domesticado.

En consecuencia, lo que ha sucedido con el ser humano es toda suerte de antropotécnicas en favor de disfrazar sus carencias biológicas y en detrimento de su verdadera naturaleza. El resultado de esta labor, desarrollada por el mismo ser humano, termina por posicionarlo como una especie que se sustenta sobre la tesis de la excepcionalidad. Su intento por transformar el mundo y transformarse a sí mismo termina por engendrar su propio fracaso: el humanismo como visión del antropocentrismo, una domesticación derivada de una producción cultural.

Así, pues, el declive del humanismo se presenta por las prácticas domesticadoras que hicieron olvidar al ser humano su naturaleza. Santiago Castro-Gómez (2012) explica que en la antropogénesis y la antropotécnica son “los hombres mismos quienes desarrollan históricamente una serie de técnicas orientadas hacia su autocrianza y autodomesticación. Técnicas que, a través de la repetición y automatización, los capacitan para controlar y «amansar» sus pasiones animales” (p. 68). Así, los hombres criados en un ambiente antinatural, a partir de repetición y automatización, terminan por desarrollar históricamente el humanismo.

Ahora bien, el transhumanismo tecnocientífico también se erige como una antropotécnica, por ejemplo, en la que parte del remedio para el fracaso humano es la capacidad de una política de cría por medio de la manipulación tecnológica. Quizás aquí sea importante mostrar la diferencia con el humanismo, dado que el transhumanismo no pretende criar seres humanos con técnicas que enmascaren sus deficiencias naturales, lo que pretende es superar los límites de la evolución humana mediante la tecnología. Dicho de otra manera, el transhumanismo no solo busca potenciar al ser humano, también, en el camino, busca superarlo.

En resumen, el humanismo (y por tanto los bioconservadores) abogan por una esencia humana, en ocasiones traducida en la excepcionalidad y en otras como dignidad, que debe ser protegida y replicada para sostener a la humanidad. El transhumanismo (o los bioliberales) argumentan que sostener un ser deficiente

no es el fin del desarrollo humano, por el contrario, es necesario hacer uso de la tecnología para mejorar biológica y cognitivamente las carencias que la evolución natural no ha podido modificar. Este proceso de mejora no puede sustentarse sobre el ser humano mismo, sino que debe soportarse en una nueva técnica de crianza mediada por la tecnociencia.

4. Entre gorriones y máquinas: una vida que vale la pena ser vivida en la época del posthumano

A la hora de abordar el transhumanismo es oportuno examinar la obra de Nick Bostrom. El filósofo introduce el proyecto transhumanista en una corta fábula que él mismo denomina "The unfinished fable of the sparrows". Allí se cuenta cómo un grupo de gorriones queriendo facilitar su vida en los aspectos más prácticos (construcción, cuidado y vigilancia) emprende la búsqueda de una lechuza, un cuervo o una comadreja. Ante dicha tarea, un gorrión (Scronkfinkle) increpa a la banda de gorriones ya dispuesta al vuelo, puesto que el encuentro con esta criatura podría acarrear su propia perdición como especie de gorriones si no se le domesticaba y controlaba desde antes. El gorrión sabio (Pastus) desatiende el llamado de Scronkfinkle porque primero se debe criar este animal y, después de ello, dice Pastus se podrá pensar en el desafío de su domesticación. Finaliza la fábula diciendo que dos o tres gorriones rezagados dan la razón a Pastus, pues sin una lechuza para practicar es difícil adivinar cómo domesticarla. Sin embargo, esta dificultad no obstaculizó su tarea de pensar cómo controlar la lechuza con el ánimo de encontrar respuesta antes de la llegada de los demás gorriones con esta nueva especie (Bostrom, 2014b, p. 6)

Esta fábula, sin duda, explica dos de las tareas del transhumanismo: la primera, buscar quién reemplace las tareas humanas para facilitar su vida; la segunda, pensar cómo domesticar lo que reemplazará al humano en sus labores cotidianas. Ahora bien, es legítima la preocupación de quienes ven en este reemplazo el fin de la especie humana, como también es genuina la tarea que emprenden otros para encontrar y explorar esta nueva especie. El propósito de este apartado es mostrar cómo a partir de la figura del *cyborg* es posible pensar en la puerta de entrada a una especie de la cual eventualmente no tendremos noticia: el posthumano. Esto sin duda será una alternativa al ya expuesto humanismo y por tanto será un proyecto por el cual deberá abogar la humanidad, así esto implique, posiblemente, la extinción de lo que hoy conocemos como humano.

Antes que nada, es importante mencionar que parte de la discusión transhumanista ha establecido que pensar el ser humano hoy requiere, entre otras cosas, pensar en una nueva época que algunos geólogos, con reparos, han llamado Antropoceno. La discusión puede ser tan larga como compleja, sin embargo, será útil para entender la figura del *cyborg* en una época tecnológica.

La primera mención del término la realizaron Paul Crutzen y Eugene Stoermer en el año 2000 en la revista *Global Change News Letter*, donde dicen, a propósito del inicio del Antropoceno, que el impacto de la actividad humana ha causado un crecimiento exponencial en los gases de efecto invernadero. Sin embargo, situar el inicio del Antropoceno:

Parece algo arbitrario, pero proponemos la última parte del siglo XVIII, aunque somos conscientes de que se pueden hacer propuestas alternativas (algunos incluso pueden querer incluir todo el holoceno). Sin embargo, elegimos esta fecha porque, durante los últimos dos siglos, los efectos globales de las actividades humanas se han vuelto claramente perceptibles. Este es el período en el que los datos obtenidos de los núcleos de hielo glacial muestran el comienzo de un crecimiento en las concentraciones atmosféricas de varios “gases de efecto invernadero”, en particular CO₂ y CH₄. (Crutzen & Stoermer, 2000, p. 17)

En definitiva, parece ser que lo que marca esta nueva época geológica es la incidencia que tienen gases como el dióxido de carbono y el metano en el planeta, especialmente en la zona glacial, lo que indica que la actividad humana ya logró efectos globales. Ahora bien, el reto, según los autores al finalizar el texto, es lograr que la investigación y la ingeniería guíen a la humanidad hacia una gestión ambiental sostenible.

No obstante, el término ‘antropoceno’ poco a poco se ha ido utilizando con más frecuencia en el contexto de las humanidades, especialmente en las ideas transhumanistas. Una descripción interesante sobre la discusión del concepto es la que realiza Helmuth Trischler en *The Anthropocene: A Challenge for the History of Science, Technology, and the Environment*, pues allí muestra cómo este término ha tomado un lugar importante en la literatura académica de las ciencias humanas mediante un tránsito desde la geología (Trischler, 2016). El autor, sobre todo, resalta que: “[e]nfáticamente, el Antropoceno no trata de afirmar la dicotomía de naturaleza y cultura que se ha desarrollado a lo largo de la era moderna, sino más bien de cuestionar críticamente el antropocentrismo que ha resultado de esto” (Trischler, 2016, pp. 319-320). De este modo, entender el Antropoceno requiere superar una distinción entre la naturaleza y la cultura, pues ha sido esta separación la que ha desembocado en una visión del ser humano como centro, incluso superior a todo lo que le rodea. Podría decirse que parte de las preguntas que se hace el Antropoceno desde una visión cultural es cuál es el estatus del ser humano en el mundo y su relación con el mundo.

En sintonía con esta visión crítica del Antropoceno como una consecuencia del antropocentrismo, Donna Haraway (2015) en el artículo *Anthropocene*,

Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Ki introduce el concepto de ‘capitaloceno’ para explicar cómo a partir de la industrialización y el capitalismo el ser humano sufre una transformación radical en sus relaciones con el entorno, por ejemplo, la tendencia de tomar al otro como medio y no como fin. En todo caso, la visión cultural del Antropoceno tiene gran acogida en la postura posthumanista, ya que permite mirar de manera crítica las prácticas y acciones humanas en relación con la cultura y la ciencia.

Aquí es donde cobra sentido la figura del *cyborg*. Tal parece que este ser transhumano se posiciona como la puerta de entrada a una especie que, si bien puede ser superior (o en otras perspectivas transhumanas “mejor”), también puede ser distinta e incluso incomprendida por los humanos. Por *cyborg* se debe entender un organismo capaz de armonizar biología y tecnología, o, dicho de otra manera, un ser en el que se ensamblan y sintetizan partes orgánicas y partes cibernéticas.

Al respecto, Kevin Warwick afirma que por el término ‘cyborg’ deben entenderse los “[...] humanos o animales que se mejoran mental y/o físicamente más allá de la ‘norma’ con tecnología integral, en lugar de donde la tecnología simplemente se usa y/o se emplea puramente con fines restaurativos o terapéuticos [...]” (Warwick, 2013, p. 571). Sin embargo, el mismo autor llama la atención en que para analizar un *cyborg* es importante los tipos de tecnología que utiliza y su conexión, en parte, porque a partir de estos híbridos es que podrán analizarse las consecuencias éticas (Warwick, 2014).

Así las cosas, la relevancia del término ‘singularidad’, tal como lo entiende Nick Bostrom, no es algo menor, pues “es la posibilidad de una explosión de inteligencia, particularmente la perspectiva de superinteligencia de máquinas” (Bostrom, 2014b, p. 17), que se asemeja con el tamaño de repercusión de la Revolución Industrial. El peligro, advierte Bostrom, es que esta superinteligencia está por llegar y no habrá forma de controlarla, o por lo menos de comprobar que sea posible regular normativamente sus acciones.

A pesar de ser una preocupación legítima la de Bostrom, Warwick (2013) reconoce que restringir el uso de la tecnología sería un poco insustancial porque “[p]or ejemplo, un nuevo sentido ultrasónico podría proporcionar a una persona ciega la capacidad de detectar objetos y moverse mucho más rápido por sí misma y, por lo tanto, recuperar la dignidad” (p. 576); además, el beneficio que se puede obtener de la intervención tecnológica, por lo menos, por ahora, va a ser mayor que sus consecuencias. Bostrom (2005) también está de acuerdo en que la dignidad humana va a ser considerablemente mejor con la intervención de medios tecnológicos actuales y futuros, lo que coloca al transhumanismo en un mejor lugar en comparación con el humanismo.

Ahora bien, lo cierto es que comprometerse con un proyecto transhumanista requiere en cierta medida comprometerse con una posible extinción o desaparición de lo que hoy conocemos como humano. Quizás un compromiso más moderado, por decirlo de algún modo, es abogar por la modificación *cyborg* más que por la creación de otro ser, como, por ejemplo, la inteligencia artificial. Diéguez (2021b) advierte esto diciendo, acerca de nuestros herederos, que:

Es bastante complicado imaginar una máquina millones de veces más lista que la persona más lista y que, sin embargo, siga siendo nuestra esclava y haga lo que queremos. Puede que condesciendan a hablarnos, puede que jueguen a cosas que nos gusten, puede que nos tengan como mascotas. (p. 39)

En este sentido, por muy paradójico que suene, el *cyborg* es lo más cercano al ser humano que podemos encontrar en el proyecto transhumanista. De hecho, esto es lo que sostiene la tesis expuesta por Ángel Rivera (2020) en *Mente extendida y transhumanismo: ¿Qué tan humana es la mente de un cyborg?*, donde describe que no hay una diferencia realmente cualitativa que permita distinguir entre la experiencia humana y la experiencia de un organismo cibernético.

Rivera, utilizando la analogía de la crítica al fisicalismo que hace Thomas Nagel (2003), en la que intenta imaginar cómo experimentaría un murciélago el mundo, argumenta que hay una asimetría entre el punto de vista del murciélago y lo que nosotros podemos experimentar orgánicamente. Dicho de otra manera, podemos saber:

cómo es y cómo funciona la estructura perceptual del murciélago (su ecolocalización, su capacidad para emitir sonidos inaudibles para el ser humano cuyas reverberaciones le permiten moverse en el espacio siendo prácticamente ciegos, etc.). Sin embargo, la ciencia natural, aunque completa, no nos podrá decir qué es ser como un murciélago. (Rivera Novoa, 2020, pp. 87-88)

Este argumento, en últimas, desarrolla que existe una dificultad asimétrica para poder entender subjetivamente lo que la ciencia explica de manera objetiva. Pero el argumento va más allá, según Rivera: si bien para nosotros es difícil experimentar el mundo como un murciélago, no es el mismo caso con el *cyborg*. Con el organismo cibernético tenemos experiencias más cercanas de lo que pensamos. El *qualia* de la experiencia entre el *cyborg* y el humano son lo suficientemente similares como para continuar entendiendo y experimentando el mundo de manera que podamos adoptar parcialmente su punto de vista.

Así las cosas, el *cyborg* no constituiría realmente una amenaza para el humano, ni siquiera vería al humano como un extraño. Quien quizás vea al

humano como un extraño es la inteligencia artificial (IA), con la que sí realmente dista en la comprensión del mundo. De hecho, dista en mundo. La singularidad de la IA será tal que su crecimiento exponencial la hará tan diferente al humano, hasta que incluso sea incomprensible para la especie humana, también para los *cyborgs*. Análogamente a la fábula de Bostrom, el humano y el *cyborg* ni siquiera podrán comunicarse con la lechuza, mucho menos dominarla si es que ella quisiera.

Por ello, abogar por el proyecto transhumanista puede tornarse en dos caminos: el primero, explorar e incentivar la creación de un ser posthumano que en últimas será desconocido y superior exponencialmente al ser humano (que sería una postura radical), o, segundo, examinar mediante la ciencia y la tecnología una postura moderada como la aceptación y mejoramiento del ser humano con implantes tecnológicos como un organismo cibernético. Ambas posturas sin duda requieren pensar la vida y la ciencia desde la ética, así como pensar el lugar del ser humano hoy. No obstante, en el entre tiempo de la búsqueda de la mejora humana con modificación tecnológica, llegará, sin avisar seguramente, el posthumano o la singularidad, y quizás la humanidad excepcional deberá pensar, como tres gorriones rezagados, qué vida vale la pena ser vivida.

5. Conclusiones

El humanismo y el transhumanismo parecen ser dos posturas antagónicas en principio. La presentación de los argumentos bioconservadores (humanismo) y los argumentos bioliberales (transhumanismo) intenta mostrar cómo ambas posturas no pueden ser compatibles, sobre todo, cuando se desarrolla el concepto de “dignidad humana”. A razón de esto, parece que la discusión entre ambos panoramas no puede ser conciliatoria, por lo menos, no por ahora.

Por otra parte, el compromiso con la tesis de la excepcionalidad humana lleva a que las posturas humanistas asuman el esencialismo del ser humano y también su distancia con los objetos que le rodean. Como elemento relevante en esta discusión, el transhumanismo propone la armonización de los organismos con tecnología, esto es, con elementos externos que no pertenecen orgánicamente al ser humano. La finalidad es que esta fusión permita que surjan los ciberorganismos: *cyborg*.

Dentro del transhumanismo también se pueden destacar dos tipos de tendencias. Por un lado, aquellos que consideran que el proyecto debe ser moderado, es decir, que no concluya con la extinción de la especie humana, sino que intente mediar y mejorar al ser humano. Por otro lado, la postura, a pesar de que no aboga por la extinción humana, o por lo menos, no de forma explícita, que pretende adelantar el surgimiento de la superinteligencia. La consecuencia

de esta IA es que aún no hay herramientas suficientes para controlarla o por lo menos para entenderla.

Finalmente, comprometerse con el proyecto transhumanista es sin duda pensar la posición del ser humano en la actualidad y la influencia de la tecnología en su vida. Si bien es loable la posición del humanista que promueve la preservación de la esencia humana, también es loable la tarea del transhumanista que intenta mejorar o potenciar las carencias biológicas del ser humano para llevarlo a un estadio superior.

Referencias

- Aristóteles (2014). *Física*. Gredos.
- Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin: Sensibilidad y mutación conectiva* (A. López Gabrielidis, trad.). Caja Negra.
- Bostrom, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>
- Bostrom, N. (2014a). Introduction—The Transhumanist FAQ: A General Introduction. En *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak* (pp. 1-17). Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137342768_1
- Bostrom, N. (2014b). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies* (1st. Ed.). Oxford University Press.
- Castro-Gómez, S. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 63-73. <https://doi.org/10.7440/res43.2012.06>
- Crutzen, P., & Stoermer, E. (2000). The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Diéguez, A. (2021a). *Cuerpos inadecuados el desafío transhumanista a la filosofía*. Herder. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/j.ctv1prsscc>
- Diéguez, A. (2021b). *Transhumanismo*. Herder Editorial.
- Foucault, M. (1999). *Entre filosofía y literatura: Obras esenciales*. Ediciones Paidós.
- Fukuyama, F. (2003). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnological revolution*. Picador.

- Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica: Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Paidós.
- Haraway, D. (1990). A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. En L. J. Nicholson (Ed.), *Feminism/postmodernism* (pp. 190-233). Routledge.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6(1), 159-165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Huxley, J. (1927). *Religion without revelation*. Harper & Brothers.
- Huxley, J. (1957). *New Bottles for New Wine: Essays*. Chatto & Windus.
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking.
- More, M. (1990). Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy*, 6. <http://fennetic.net/irc/extropy/ext6.pdf>
- Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago? En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Eds.), *Sensaciones* (pp. 45-63). UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Platón (1992). Alcibíades I. En *Diálogos VII*. Gredos.
- Rivas San Martín, F. (2019). *Internet, mon amour: Infecciones queer/cuir entre digital y material* (V. Montero & N. Cuello, Eds. 1^{ra}. Edición). ÉCFRASIS.
- Rivera Novoa, Á. (2020). Mente extendida y transhumanismo: ¿Qué tan humana es la mente de un cyborg? En O. M. Donato Rodríguez & D. M. Muñoz González (Eds.). *Redefinir lo humano en la era técnica perspectivas filosóficas* (pp. 75-89). Universidad Libre.
- Roache, R., & Clarke, S. (2009). Bioconservatism, Bioliberalism, and the Wisdom of Reflecting on Repugnance. *Monash Bioethics Review*, 28, 1-21. <https://doi.org/10.1007/BF03351306>
- Schaeffer, J.-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. (V. Goldstein, trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Sharon, T. (2013). *Human nature in an age of biotechnology: The case for mediated posthumanism*. Springer Berlin Heidelberg.
- Sloterdijk, P. (2008). *En el mismo barco*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Akal.
- Steyerl, H. (2014). *Los condenados de la pantalla* (M. Expósito, trad.; 1ª. Ed.). Caja Negra.
- Trischler, H. (2016). The Anthropocene: A Challenge for the History of Science, Technology, and the Environment. *NTM Zeitschrift Für Geschichte Der Wissenschaften, Technik Und Medizin*, 24(3), 309–335. <https://doi.org/10.1007/s00048-016-0146-3>
- Warwick, K. (2013). Cyborgs. En A. L. C. Runehov & L. Oviedo (Eds.), *Encyclopedia of Sciences and Religions* (pp. 570–576). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8265-8_1210
- Warwick, K. (2014). The Cyborg Revolution. *NanoEthics*, 8(3), 263–273. <https://doi.org/10.1007/s11569-014-0212-z>
- Wittgenstein, L. (2009). *Wittgenstein I: Tractatus Lógico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la certeza*. Gredos.