

Sartre y los límites de la antropología transhumanista¹

SARTRE AND THE LIMITS OF ANTHROPOLOGICAL TRANSHUMANISM

Karla Encalada-Falconí²
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

RESUMEN: El transhumanismo asegura que, mediante la transformación corporal-tecnocientífica, se eliminarán las faltas y sensaciones negativas, se incrementarán las experiencias y se alcanzará la inmortalidad. Jean Paul Sartre, en cambio, propone que el ser humano, en tanto ser para-sí, está atravesado por una dimensión no cognoscible, que solo se puede existir.

- ¹ Una versión previa de este artículo fue presentada como requisito para la obtención del grado de magister en filosofía, en la Facultad de Ciencias Filosófico-teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- ² Doctora en Antropología por la Universidad de Kentucky, magíster en Filosofía por la Universidad Católica del Ecuador y en Antropología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Diplomados: Encrucijadas del Pensamiento Crítico por la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, Tecnología, Subjetividad y Política por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, y Teoría Social por la Universidad de Kentucky. Campos de interés: antropología contemporánea, transhumanismo, fenomenología, Sartre, tecnología y política, Estado y nuevos racismos. <https://orcid.org/0000-0003-3014-5115>



Desde la conciencia prerreflexiva, el cuerpo para-sí y la distinción sartreana entre cuerpo vivo y cuerpo muerto, en este artículo, se sostiene que las transformaciones transhumanistas no eliminan la falta ni la negatividad humana, alejan al ser humano de la posibilidad de la experiencia y promueven la inmortalización de un ser sin vida.

PALABRAS CLAVE: antropología, Sartre, transhumanismo, cuerpo, experiencia humana.

ABSTRACT: Transhumanism argues that, through human technoscientific transformations, it will be possible, not only to eliminate human flaws and negative sensations, but also to increase human experience and achieve immortality. Jean Paul Sartre, instead, argues that the human being, as a being for-itself, possesses an unknowable dimension that they can only exist. From the concept of unknowable consciousness, the body for-itself and Sartre's distinction between alive and death bodies, I argue that transhumanist transformations do not eliminate human lack or negativity, but instead, decrease human experiences and promote the immortalization of a none alive being.

KEYWORDS: anthropology, Sartre, transhumanism, human body, human experience.

Introducción

De acuerdo con la utopía transhumanista desarrollada por Nick Bostrom (2024), la transformación morfológica del ser humano, mediante la ciencia y la tecnología, hará posible, no solamente el aumento de las capacidades, sino también la eliminación de los defectos, las faltas y sensaciones negativas, así como el incremento exponencial de las experiencias humanas y el alcance de la inmortalidad. Estas promesas se fundan en una ontología naturalista, que propone que lo único que es y que existe es la naturaleza (Kim, 2003, p.88-90). Sin embargo, dado que la ciencia aún no ha podido resolver el problema de la conciencia

(Gabriel, 2018a, p.14)³, es relevante e, incluso necesario, analizar las propuestas y promesas transhumanistas acerca de la transformación humana, a partir de ponerlas en discusión con filósofos que, como Sartre (desde la fenomenología y el existencialismo), han buscado dar cuenta, precisamente, de esa dimensión humana incognoscible, que Sartre denomina “ser para-sí”, que supone una negación y una falta (de ser-en-sí). A partir de la ontología-antropológica de Sartre (2013), se puede decir que, si bien el ser humano es materia, también es un cuerpo para-sí, que aparece en medio del mundo y que está atravesado por una dimensión no-tética o conciencia para-sí (pre-reflexiva) que no se puede captar, que solo se puede existir. Por eso, para Sartre (2013), el ser humano, en tanto ser para-sí, se constituye como cuerpo vivo, como contingencia incaptable, comprometida con el mundo y en movimiento (o en trascendencia) y, al mismo tiempo, se diferencia del cuerpo conocido por la ciencia, en tanto

³ Dado que la ciencia no ha podido solucionar el problema de la conciencia, parto de aceptar la afirmación de Markus Gabriel, quien, desde el nuevo realismo, da cuenta de la persistencia de este problema. Sin embargo, no es mi objetivo poner en discusión las propuestas transhumanistas, ni la ontología sartreana, con las propuestas del nuevo realismo. Si bien, se puede decir que, tanto Markus Gabriel (2018a), como Sartre (2013), critican un tipo de explicación científica unívoca, lo hacen desde distintos e, incluso, contrarios supuestos filosóficos. Mientras que Sartre desarrolla su crítica a la ciencia desde la fenomenología y el existencialismo, Gabriel hace lo propio desde el nuevo realismo —enfoque, a su vez, crítico de la fenomenología. Ver, por ejemplo, (Gabriel, 2018a, p.288). A pesar de ello, se puede pensar que, quizá, existe algo así como una coincidencia —no hay que olvidar que el mismo Gabriel se define como neo-existencialista (2018b)— en tanto para Sartre el problema de la ciencia es que no da cuenta de que el universo no se agota en lo natural, sino que existe otro modo de ser (para-sí), distinto, aunque ligado a la naturaleza (ser-en-sí). Para Gabriel, en cambio, suponer “que hay una única realidad” natural no es sólo “infundado” sino incluso “falso” (2018a, p.50). Explicar todo el universo a partir de la premisa de que lo único que existe es lo natural, es, en Gabriel (2018a), una actitud metafísica (p.51). Sin embargo, está fuera de los límites de este trabajo discutir con los conceptos de metafísica y ontología que propone Gabriel desde el nuevo realismo. A futuro, podría ser relevante poner en discusión las críticas, tanto de Sartre como de Gabriel en torno al naturalismo científico. Para más información sobre este tema, ver Gabriel 2018a, pp. 50-51, 188).

esta última, según Sartre, supone la captación de un cuerpo inerte, sin mundo y sin trascendencia. A partir del concepto de conciencia prerreflexiva, del cuerpo como ser para-sí y de la distinción de Sartre entre cuerpo vivo y cuerpo muerto, me propongo discutir con las propuestas y promesas transhumanistas acerca de la transformación del ser humano. Preguntas como, si el ser humano es algo incaptable, ¿es posible eliminar todo defecto, toda falta y sensación negativa, a partir del conocimiento científico y la implementación de dispositivos tecnológicos?; ¿qué pasaría con los defectos, faltas y sensaciones negativas humanas, si aceptamos que estas suponen algo no-tético?; ¿cómo se lograría el incremento de las experiencias humanas, si estas conciben el cuerpo solo como materia?; ¿de qué modo serían estas experiencias?; y, finalmente, ¿es posible alcanzar la inmortalidad del ser humano únicamente a partir de la subida del contenido del cerebro a medios digitales?; ¿qué tipo de inmortalidad sería?

Cabe decir que, aunque existen diversas versiones del transhumanismo, la fenomenología y el existencialismo, en este artículo, la discusión se limita a analizar las propuestas que desarrolla Jean Paul Sartre (2013) en *El ser y la nada*, y Nick Bostrom (2024), sobre todo en *Deep Utopias*. Se ha elegido Bostrom y no a otros filósofos con ideas similares porque en su último trabajo, este se propone la construcción de una utopía transhumanista. Antes que dar cuenta de las transformaciones antropológicas en un mundo donde el desarrollo de la ciencia y la tecnología implica tanto efectos positivos como riesgos y consecuencias negativas, en *Deep Utopias*, Bostrom se refiere a cómo sería esta transformación en un escenario donde la ciencia y la tecnología evolucionaran positivamente, es decir, donde el ser humano pudiera servirse de todos los desarrollos tecnocientíficos y transformarse en algo superior. El objetivo, entonces, es examinar estas transformaciones, incluso en el supuesto de que todo saliera bien, tal como Bostrom se imagina. Se busca discutir con el transhumanismo, a partir de los postulados de su propia utopía. En este sentido, el último trabajo de Bostrom parece ser de los más relevantes. La elección de Sartre, en cambio, se debe a que su antropología

pone en el centro de la discusión los conceptos de falta y negación del ser (en-sí) como un modo de ser humano, a diferencia del transhumanismo, que busca incesantemente eliminarlos. Además, Sartre retoma el cogito cartesiano (aunque como se verá, lo reinterpreta) para dar cuenta de un modo de existencia no-tética de la conciencia humana que es precisamente lo que las promesas de transformación transhumanista no toman en cuenta.

Ontología-antropológica y cuerpo humano en Sartre

El ser en-sí y la nada

La ontología-antropológica de Sartre se desarrolla a partir de dos corrientes filosóficas, la fenomenología y el existencialismo. La primera se ocupa del modo en que las cosas se manifiestan y no de cómo son. La segunda propone que “la existencia precede a la esencia” (Sartre, 1999, p.27). Para el existencialismo, el ser humano “existe antes de poder ser definido” (Sartre, 1999, p.30)⁴. A partir de estos supuestos, este filósofo desarrolla cuatro categorías ontológicas: el ser en-sí, la nada, el ser para-sí y el ser para-otro⁵ (Vinolo, 2022; Vinolo, 2023, 198-203).

Sartre (2013) parte de la existencia de un ser-en-sí, al que define como un ser que “es lo que es” (p.34), que se rige a partir de un “principio de identidad” y que existe independientemente de la conciencia (p.130). El ser en-sí no tiene mediaciones, se adecua completamente a sí mismo. No tiene vacíos, fisuras, ni distancias y no puede remitir ni siquiera a sí mismo. Tampoco tiene alteridad, ni negatividad. No

⁴ Sartre también discute con la corriente naturalista-científica. La “concepción naturalista que propone la existencia de una realidad natural independiente, está expresada en la concepción de Sartre de ser-en-sí” (Gardner, 2010, p.58). Sin embargo, a la vez, Sartre cuestiona al naturalismo en tanto el ser humano es un ser para-sí.

⁵ En este artículo no me ocuparé del ser-para-otro. Lo analizaré brevemente en relación con el cuerpo. Este es uno de los límites de este trabajo.

puede ser lo que no es. De acuerdo con Sartre, todos los objetos que se encuentran en el mundo, excepto el ser humano, son seres en-sí. Si bien el ser en-sí es el fundamento de todo, está “fuera de[l] alcance” del ser humano (Vinolo, 2021, p.198). No se le manifiesta tal como es, sino únicamente como fenómeno, mediado por la conciencia. Por eso, para dar cuenta de él, al ser humano solo le queda interrogarlo, empezar por preguntarse acerca del ser.

Para Sartre (2013), cuando se interroga al ser sobre su modo de ser, si bien este puede manifestarse como siendo de un modo, también puede aparecer como “no siéndolo” (p.43). Existe la posibilidad de que la interrogación del ser humano al ser, arroje como respuesta un “no”, es decir, de que tenga que lidiar con el “no-ser” (p.43). Sin embargo, es precisamente a partir de este no-ser que se abre un espacio para el surgimiento de la nada, como “ese agujero de ser”, como esa caída del ser en-sí hacia un ser que no es identidad de sí (p.136). La nada es el espacio que se abre entre el ser y el ser que no-es. Dado que la interrogación es una actitud únicamente humana, y dado que a partir de esta actitud el ser emerge como no siendo nada, es posible concluir que quien hace germinar la nada en el mundo es, justamente, el ser humano. Debe haber algo, entonces, dice Sartre (2013) “que el ser humano debe ser para que haga posible que la nada advenga al ser” (p.68). Este modo de ser es la libertad⁶ (Vinolo, 2022, p.61).

Ser para-sí, falta (de-ser) y conciencia prerreflexiva

El ser para-sí da cuenta del modo de ser de los seres humanos y es la categoría central de la ontología-antropológica sartreana. El ser para sí es un ser que solo puede ser fundamento de su nada. Se trata de un ser en falta, tanto respecto de su pasado como en relación con su futuro. En particular, Sartre (2013) lo define como un “ser que no es lo que es” y, a la vez, como un ser “que es lo que no es” (p.136).

⁶ Para profundizar acerca del concepto de libertad en Sartre, ver Sartre, 2013, p.68-92 y 591-750.

Esto quiere decir que se trata, por una parte, de un ser que no es un ser-en-sí pero que está atravesado por este y, por otra, de un ser que es un proyecto de sí mismo, el cual, sin embargo, todavía no es.

Para la comprensión del para-sí, Sartre retoma el cogito cartesiano⁷. Sin embargo, a diferencia de Descartes, para él, la conciencia no tiene que ver tanto con el conocimiento, sino que se trata de un modo de ser del ser humano. Sartre (2013) establece una diferencia entre conciencia prerreflexiva y reflexión. En sus palabras, “hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano” (p.21). Este cogito o conciencia prerreflexiva no es más que la “conciencia (de) sí” (p.133). Se trata de una conciencia de la conciencia humana, que no implica conocimiento (de hecho, por este motivo, Sartre coloca la preposición “de” entre paréntesis), sino que tiene que ver, más bien, con “la necesidad primera” de la conciencia (irreflexiva) “de ser vista por ella misma” (p.131). El ser humano o para-sí está atravesado por un tipo de conciencia no-tética, no posicional, que busca dar cuenta de sí, y que, al hacerlo, supone a un ser que “no coincide consigo mismo” (p.130)⁸. Pero, además, Sartre afirma que el ser para-sí surge en circunstancias que no ha elegido, en medio del mundo y en absoluta contingencia (p.136). Se trata de un ser “sin fundamento”, al cual no le queda sino construirse una posibilidad de ser a partir de su existencia (p.137).

⁷ Para dar cuenta del ser para-sí, Sartre discute, tanto con Descartes como con Heidegger. Al igual que Heidegger (1997), supone que la existencia precede a la esencia, pero, a diferencia de este, plantea que hay que volver al cogito cartesiano, “dudo, pienso” (Sartre, 2013, p.129). Sin embargo, para Sartre, si bien Descartes (desde la segunda prueba de la existencia de Dios) se da cuenta de que la conciencia es una entidad imperfecta, no desarrolla el modo en que esta conciencia imperfecta existe. Lo contrario ocurre con Heidegger, si bien proporciona una “analítica” de la existencia del *Dasein* (Sartre, 2013, p.129), lo hace a partir de un rechazo del cogito cartesiano.

⁸ Esto no quiere decir que la conciencia no pueda conocer, sino que la reflexión, definida como “la conciencia posicional de la conciencia” tiene como condición de posibilidad la conciencia prerreflexiva (Sartre, 2013, p.19).

Por otro lado, dado que el para-sí es un ser que no-es, se puede decir que surge a partir de un “acto sacrificial” que nihiliza al ser en-sí, puesto que no puede serlo (p.139). A esta negación, Sartre la denomina como la falta de ser del para-sí. El modo de ser del para-sí, como ser en falta, tiene tres componentes: el existente o ser en falta, la totalidad —a la que hace referencia el ser falto para constituirse como falta— o lo fallido y lo que le falta al existente para dejar de ser falto. En Sartre (2013), si bien los objetos están en el mundo como son, para que estos devengan incompletos es necesario que el ser humano o para-sí, indefectiblemente, trascienda lo que le es dado hacia una totalidad que no existe aún, y que le aparece como un proyecto futuro (de esta intromisión surge la realidad humana). Esto implica que, en tanto ser falto, el ser para-sí es un ser siempre en trascendencia que está condenado a ir siempre “fuera de sí” mismo, a proyectarse hacia una totalidad que todavía no es y que nunca llegará a ser (pp.145-146). Por eso, la totalidad es lo inalcanzable, “lo fallido” (p.146). Además de la totalidad, el para-sí también se constituye a partir de esa parte que le falta al existente para ser lo fallido, a saber, lo “posible del para-sí” (p.157). Esta falta constitutiva hace que el para-sí se manifieste como un ser siempre “proyectado hacia sus posibles” (p.157).

Cuerpo para-sí y distinción entre cuerpo vivo y cuerpo muerto

Para la ciencia, el cuerpo es, únicamente, una especie de objeto dotado de una biología, que se puede diseccionar y manipular en su totalidad. Sin embargo, para Sartre (2013), este modo de concebir al cuerpo es problemático, puesto que, antes que dar cuenta de este como “ser vivido” lo transforma en un objeto muerto “sin existencia” (p.421). A diferencia de la ciencia, argumenta que el cuerpo también forma parte de la estructura ontológica del ser humano. Se trata de un modo de ser, contingente y en trascendencia, al que denomina

cuerpo como ser-para-sí (p.425). El cuerpo para-sí emerge como ser-ahí, prerreflexivo, comprometido en medio del mundo y a la vez contingente, al cual el mundo “le devuelve la imagen de una realidad en orden” (p.428). Para dar cuenta de este cuerpo para-sí, analiza tanto las sensaciones como las acciones humanas. La ciencia piensa la sensación únicamente como producto del cuerpo biológico. Los órganos materiales del cuerpo aparecen como lo “objetivo”, como los causantes o “excitantes” de una respuesta corporal interior, la cual, a su vez, se concibe como lo “subjetivo”, como lo “pasivo”, como algo simplemente causado por el órgano objetivo del cuerpo (p.433). De este modo, toda experiencia sensorial se transforma en una entidad que “no puede salir de sí misma”, que “manifiesta la inercia y la ausencia de toda trascendencia” (p.434).

A diferencia de la ciencia, para Sartre (2013), existe también un cuerpo vivido, el cual no se puede conocer como causa. Los objetos que vemos, si bien “se manifiestan como visibles a nuestra conciencia de verlos, no podemos tener conocimiento de ellos al verlos” (p.437). No puedo ver “al ojo vidente”, solo puedo tener conciencia de los objetos en el mundo, más no de mi “actividad debeladora” (p.437). Mi cuerpo supone un conocimiento no-tético, que solo puedo existir. Al mismo tiempo, los objetos en orden se muestran desde una “perspectiva particular”, desde un centro de referencia que es el cuerpo; el orden del mundo me regresa una perspectiva que no puede ser un objeto captable, en tanto es “lo que yo soy”, mi propio modo de ser en el mundo (pp.438-439). Por eso, el cuerpo como ser para-sí antes que contemplar al mundo es “coextensivo” a él, se “pierde” en él para que este exista y para que sea posible su trascendencia (p.440). Del mismo modo, como centro de referencia en medio del mundo, el cuerpo es también acción humana. Desde el ser para-sí, el mundo se presenta como una serie de utensilios ordenados de modo práctico, es decir, como “indicación de actos que hacer”, como “promesas” y “correlatos de todas las posibilidades que soy” (p.445). De este modo, el cuerpo para-sí en medio del mundo, se da como ser en movimiento, “viviente” y transcendido hacia otras órdenes (p.448).

Por otro lado, en relación con la conciencia, Sartre (2013) concibe al cuerpo, desde el para-sí, como “un punto de vista sobre el que no puedo tener ningún un punto de vista” (p.455). No es un instrumento de la conciencia, sino su modo de ser. La conciencia del cuerpo para-sí es conciencia prerreflexiva y lateral de una “incaptable contingencia” (p.456). Incluso, cuando el cuerpo es reflexionado por la conciencia, no se trata de conocimiento, sino que esta reflexión se vuelve, más bien, afectividad. Si siento dolor, la reflexión lo capta como “objeto del mal”, como un objeto afectivo que no se conoce, “se padece” (p.465). El cuerpo es primero existido como contingencia propia, pero luego es cuerpo “padecido” (p.465). Sin embargo, cuando ningún dolor ni placer es existido por la conciencia, esta afectividad no desaparece, se vuelve “existencia” pura, captación no-tética, “no posicional de la contingencia”, afectividad sin cualificación, es decir, se transforma en náusea (p.466).

Además, para Sartre, el cuerpo no solo es existido como conciencia para-sí, sino que también existe de modo diferente, a saber, como ser-para-otro. El prójimo es un modo de ser, un ente para el cual “soy un objeto” y que también “se me aparece como un objeto” (p.468). Capto al otro en su trascendencia, como “disposición de cosas-utensilios de mi mundo”, como “centro de referencia secundario” que es en el mundo y que no soy (p.468). De la misma manera, a partir de la “mirada” del otro, me doy cuenta de mi “ser” como un “objeto” (Sartre, 2013, p.484; Vinolo, 2018, p.332). Me transformo en algo que tiene que ver con otro ser, y que, por tanto, no puedo alcanzar, sino como “huida-hacia el-otro” que soy y que se denomina como “ser-ahí-para-otro” (Sartre, 2013, p.484). Sin embargo, ese otro, que también se me aparece como un objeto a mí, en tanto ser para-sí, está atravesado por la dimensión no-tética de su conciencia, por su pura existencia (Sartre, 2013, p.472). Entonces, cabe preguntarse, ¿qué pasa con esta dimensión prerreflexiva del otro en mi relación con él? Sartre asegura que, si bien el cuerpo del otro puede estar presente, incluso en su ausencia (por ejemplo, los objetos que utiliza me lo indican), si la persona ausente aparece, emerge algo “nuevo” puesto

que su facticidad es ahora “explícita” (p.472). Esta facticidad explícita del otro, que ya no se indica solo por el mundo, está atravesada por su “contingencia no posicional” e inefable (p.472). Sin embargo, en tanto yo no soy ese otro, cuando este aparece, su contingencia pura o no-tética de sí, no se me puede presentar a mí (en tanto la única persona que existe es el otro), solo puedo intuirlo. A esta “intuición”, que es “la contingencia pura de la presencia” del otro y algo de lo que no puedo dar cuenta, Sartre (2013) la denomina “carne” (p.473). Esta intuición, no es conocimiento del otro, sino más bien “aprehensión afectiva” de su “contingencia absoluta” (p.473). La contingencia del otro, como carne, es algo que siempre está en él, que da cuenta de su contingencia original y que, sin embargo, no puedo conocer.

Finalmente, aunque Sartre no niega la existencia de un cuerpo material objetivo, establece una distinción entre cuerpo vivo y cuerpo muerto. Esta distinción tiene que ver con la crítica que hace al modo cómo la ciencia concibe el cuerpo humano. Para Sartre (2013), el cuerpo, en tanto ser para-sí es una entidad en situación, en movimiento y en acción. Se trata de un cuerpo viviente, en trascendencia hacia un fin y volcado hacia el futuro (p.479). El instante en que este cuerpo “deja de ser captado por la trascendencia trascendida” se vuelve cuerpo muerto (p.479). El problema de la ciencia, entonces, es que, en tanto estudia al cuerpo como un objeto exterior, solo puede captarlo como “cadáver” (p.480). La anatomía y fisiología, por ejemplo, en vez de dar cuenta del cuerpo vivido, se encargan de la “reconstitución sintética del viviente partiendo de los cadáveres” (p.480). Del mismo modo, la biología y la medicina no comprenden “nada de la vida”, dice Sartre, puesto que analizan al cuerpo desde su posición de ser inerte (p.480). A diferencia de la ciencia, Sartre plantea que el único modo de comprender el cuerpo, como entidad viviente, es a partir de dar cuenta de este, no solo como un conjunto de órganos, sino también como un modo de existencia humana, es decir, como ser para-sí.

No obstante, a pesar de estas críticas sartreanas, una de las propuestas filosóficas contemporáneas más influyentes —que busca

llevar a cabo una transformación antropológica radical—, a saber, el transhumanismo, concibe al ser humano únicamente como objeto de conocimiento científico e intervención tecnológica. Por ejemplo, Nick Bostrom, uno de sus principales representantes, asegura que, como resultado de la intervención tecnocientífica, el ser humano, no solo se transformará en un ser infinitamente superior (más inteligente, más esbelto, sin defectos, ni faltas, etc.), sino que también podrá vivir incuantificables experiencias y alcanzar la inmortalidad. Veamos entonces, desde el análisis de los presupuestos, propuestas y promesas transhumanistas, de qué modo y hasta qué punto estas transformaciones serían posibles.

Transhumanismo y antropología en Nick Bostrom: Cuerpo, experiencia e inmortalidad

Presupuestos filosóficos y transformación humana

A pesar de las diversas versiones que caracterizan al transhumanismo (Thomas, 2024, p.04), es posible afirmar que esta corriente filosófica, cuyo origen se remonta a mediados del siglo pasado, concibe a los seres humanos como entidades materiales y objetivas, pero limitadas, que tienden, no solo hacia su mejora y perfeccionamiento, sino a la superación de sí mismos, mediante la utilización de la ciencia y la tecnología (Bostrom, 2024; More y Vita-More, 2013; Sandberg, 2013; Sorgner, 2010). La antropología transhumanista se alimenta —al menos— de dos vertientes filosóficas: el naturalismo ontológico y la neurofilosofía materialista⁹. En términos generales, el naturalismo ontológico parte de tres supuestos: lo único que es y que existe es la naturaleza, no existe algo sobrenatural y, todo lo que se encuentra en

⁹ El utilitarismo es otro de los presupuestos sobre los que se asienta el transhumanismo de Bostrom, sobre todo, en relación con la idea de John Stuart Mill acerca de la perfectibilidad (Reiss, 2013). Para mayor información sobre el tema ver Escudero-Alfás, 2021).

el mundo, incluido el ser humano, se puede explicar a partir de las ciencias naturales (Kim, 2003, p.88). Además, el naturalismo acepta la idea de que el elemento fundamental del que está compuesta la naturaleza es la materia. Por tanto, todo lo que hay en el universo, incluido el ser humano, su mente y su conciencia, son el efecto de relaciones entre entidades materiales (Kim, 2003, p.88-90).

Una de las subdisciplinas de la filosofía naturalista, que investiga el funcionamiento de las células del cerebro y sobre la cual se asienta el transhumanismo, es la neurofilosofía materialista. De acuerdo con Churchland (2013), una de sus principales exponentes, es el cerebro el que comanda el funcionamiento del resto del cuerpo humano. Churchland afirma que los fenómenos de la mente o la conciencia solo pueden explicarse como consecuencia del funcionamiento de las neuronas. Por eso, según la autora, lo que nos hace ser seres humanos, no es el alma, ni la conciencia, sino que somos únicamente información biológica “que está guardada en patrones de conexiones entre células cerebrales vivas” (p.12). Es el cerebro, y no otra entidad, el que tiene “la llave de lo que hace ser [al ser humano] del modo en que es” (p.32).

Desde estas dos corrientes filosóficas, Nick Bostrom (2024) propone que el ser humano es únicamente cuerpo, materia comandada por el cerebro. Por eso, en su pensamiento, es posible, no solo captarlo de manera objetiva, mediante el conocimiento científico, sino también transformarlo en su totalidad, mejorarlo y superarlo mediante la tecnología. Este proceso de transformación, se logrará, según este autor, en dos grandes etapas: una transhumanista y otra poshumanista. La primera se caracterizará, tanto por el desarrollo de un tipo de tecnología madura como por el potenciamiento de las capacidades del cuerpo y cerebro biológicos. En esta etapa, los deseos podrán “ser satisfechos sin ningún esfuerzo” (p.150). La escasez de la naturaleza se terminará, se vivirá en la superabundancia. También se “actualizarán” y “aumentarán” las capacidades mentales, mediante la implementación de dispositivos en el cerebro o a través del consumo de fármacos (p.253). Se incrementará “la sensibilidad y la capacidad

para amar” (p.255). Además, “se retrasarán (...) limitaciones humanas” como el envejecimiento o las enfermedades (p.255)¹⁰. En la etapa poshumanista, en cambio, surgirá una superinteligencia superior a la del ser humano, que le permitirá no solo aumentar sus capacidades a niveles exponenciales, sino superar su naturaleza material-biológica defectuosa para conseguir la perfección. Bastará “un click” y “un whirr”¹¹, dice Bostrom, para que el ser humano pueda realizar sus sueños (p.254). Además, dado que, para Bostrom, no es deseable sentir, por ejemplo, sufrimiento, se creará “un plan universal que evite todos los sentimientos [negativos] no placenteros de la mente” (p.211). Se podrá “exportar su funcionalidad hacia mecanismos externos”, sin que sea necesario sufrir (p.211). Se creará una especie de baipás que impedirá tener que vivir experiencia negativa alguna. Finalmente, se producirán mecanismos de subida del cerebro hacia espacios virtuales donde será posible llegar a ser un ente sin sensaciones negativas, es decir, se podrá desprogramar el sufrimiento para siempre.

Cuerpo, falta y negatividad

Según Bostrom, el cuerpo-materia es la única entidad que compone al ser humano (Miksa 2024, p.04). Sin embargo, se trata de materia defectuosa y limitada, a la que le faltan capacidades para mejorar y para superarse a sí misma. El cerebro, por ejemplo, dice Bostrom (2024), al estar “hecho de apenas tres libras de carne”, solo puede almacenar cierta cantidad de información, de acuerdo con su tamaño (p.254). Por eso, sostiene el autor, es necesario aprovechar el desarrollo de la ciencia y la tecnología para mejorar al ser humano, mediante una transformación que le permita evolucionar e incluso trascenderse a sí mismo. Con el surgimiento de la era transhumanista será posible aumentar los atributos corporales y mejorar la capacidad cerebral e

¹⁰ Todas las traducciones del inglés al español en este artículo, son realizadas por la autora.

¹¹ Sonido de computadora.

inteligencia. Durante la etapa poshumanista, en cambio, el ser humano podrá superar definitivamente sus límites biológicos, a partir del abandono de su cuerpo fallido y defectuoso. Con el surgimiento de la superinteligencia artificial, la mente o el contenido y funcionamiento de las neuronas (ambas son lo mismo) se podrá “subir a una computadora, replicando, en silicio, los procesos computacionales que normalmente se llevan a cabo en el cerebro” (Bostrom, 2005, p.4). Esto permitirá, no solo incrementar la inteligencia, sino multiplicarla más allá de los límites biológicos del cerebro.

Sin embargo, como se dijo antes, para Bostrom (2024), la mejora y perfección del cuerpo también supone la eliminación de todos los sentimientos y sensaciones negativas, así como de dinámicas “no psicológicamente deseables” del ser humano (p.212). Aunque Bostrom reconoce que, por ejemplo, sensaciones negativas como dolor permiten al cuerpo dar cuenta de las amenazas del mundo, durante el transhumanismo, asegura que será posible crear un mecanismo que cumpla estas funciones, “pero sin ser doloroso” (p.212). A este mecanismo lo denomina como “exoskin” o piel exterior (p.212). Se implantará, dice, una “capa de sensores nanotecnológicos tan finos que ni siquiera podremos sentirlos, pero que monitorearán la superficie de nuestra piel” de modo que “si ponemos la mano en un plato caliente, un mensaje de alerta roja aparecerá, así como un sonido fuerte”, en vez del dolor (p.212). Así, podremos exportar/eliminar esas sensaciones y, al mismo tiempo, enfrentar las amenazas del mundo y evitar daños, sin sentir dolor.

Además, Bostrom afirma que, con el desarrollo de la tecnología madura y de una superinteligencia artificial, no solo se perfeccionará el cuerpo humano, sino que también se eliminará la falta o escasez de la naturaleza, así como la necesidad del trabajo humano. Bostrom (2024), construye un escenario utópico, en el cual la tecnociencia se desarrollará de manera adecuada, de modo que creará, mayormente, efectos positivos. Uno de estos efectos será la eliminación de la escasez y del trabajo. A partir del desarrollo de tecnología madura, se construirán robots hiper-productivos, que alcanzarán un grado de

eficiencia mucho mayor que la del ser humano, en todos los ámbitos de trabajo posibles (pp.17-18). Una vez que el trabajo de estas máquinas alcance niveles exponenciales de productividad, se eliminará totalmente la escasez del mundo, se vivirá en la superabundancia y los seres humanos ya no necesitarán trabajar.

Sin embargo, Bostrom plantea que el hecho de que los seres humanos ya no necesiten trabajar, “quizá nos hará experimentar una ausencia [de] propósito”, “un sentimiento de vacuidad o una existencia sin sentido” (p.439). Para contrarrestar esta falta de significado de la vida humana es necesario, dice Bostrom (2024), sacar provecho de los mecanismos desarrollados por la tecnología madura y por máquinas superinteligentes. A partir de estas tecnologías se podrá construir artificialmente un continuum de significado, propósito o sentido de vida (p.442-445). Si se vuelve difícil interesarse o comprometerse en algo del modo natural, se podría “usar la neurotecnología para lograrlo” (p.160), “recalibrar” el aburrimiento y la falta de interés de modo que ya no se pueda sentirlos (p.216). Esto eliminaría todo “desajuste” o distancia entre nuestra “actitud subjetiva” y “las circunstancias objetivas” (p.216). Seríamos por fin un “perfect match” (una coincidencia perfecta), dice Bostrom (p.216). Además, si otra persona quiere cambiar su modo de ser, para dar sentido a su existencia, porque no le gusta quien es o porque siente “que es mala para las matemáticas”, podrá hacerlo a partir de una “reconfiguración interna de su cerebro” que le permita tener experiencias de “ser brillante en matemáticas” (p.165).

En la época poshumanista, Bostrom se imagina un personaje inmortal, el cual, vivirá en una realidad virtual controlada por él y podría “modificarse a sí mismo”, programarse “un exoser” (ser exterior) que “cargue automáticamente [y con antelación] sus pasiones, en intervalos al azar”, con el fin impedir la sensación de aburrimiento o falta de interés, antes de que estas aparezcan (p.220). Durante este período también se podría recurrir a la repetición para evitar la vacuidad humana. Sensaciones como la de Einstein al descubrir una teoría podrían “repetirse de manera perpetua” (p.303). No obstante,

si se quiere cambiar de motivación, no habría problema, puesto que sería posible pre-programarse de tal modo que, un “mecanismo inteligente” ayude a una persona a cambiar de propósito “justo antes de que [su actividad] empiece a serle aburrida” (pp. 218-219). Como consecuencia, los seres humanos podrán intervenir para no sentir nunca, falta alguna.

Incremento de la experiencia y modos de ser inimaginables

Si bien, para Bostrom, los seres humanos forman parte de la naturaleza e interactúan con los objetos del mundo y con los demás, estas interacciones, que se pueden denominar como experiencia humana, se conciben únicamente, desde el transhumanismo naturalista, como efectos de procesos biológico-materiales. Desde este punto de vista, Bostrom (2024) asegura que es posible “generar experiencias realistas sin tener ninguna interacción con el mundo exterior, ni con otras personas reales” (p.170). Esto quiere decir que la experiencia humana, para el transhumanismo, se vive como respuesta del cuerpo a un estímulo. A partir de esta perspectiva, el aprendizaje, por ejemplo, no tiene nada que ver con la experiencia, ni con la vida vivida (pp.136-140). La experiencia del aprendizaje se construye como el resultado de procesos biológicos (p.138). Por eso, según Bostrom, es posible aprender cualquier cosa, sin necesidad de tener experiencias en el mundo, sino como resultado de intervenciones-transformaciones tecnológicas en el cuerpo humano. Por ejemplo, se podría adquirir experiencias de aprendizaje a partir de la introducción de “nanobots que nos enseñen lo que sea que queramos” aprender (p.139-140).

La adquisición de experiencias por vía tecnológica no debe comprenderse solo como algo posible sino también deseable. Para Bostrom (2024), “las mejoras y modificaciones cerebrales” a partir de la tecnología, “nos darán acceso a un enorme espacio de experiencias nuevas” incluso “nos permitirán sostener experiencias selectivas por

más tiempo, sin que estas disminuyan su intensidad” (p.305). Pero, además, asegura que, con el desarrollo de tecnología madura, los seres humanos podrán ser lo que no son, pero siempre quisieron ser, sin tener que tener que lidiar, ni con la naturaleza ni con los demás, sino mediante la intervención tecnológica de su cerebro (p.165). Un ejemplo de que es posible obtener experiencias sin interactuar con el mundo “son los sueños” (p.170). Por tanto, con el desarrollo de la neurotecnología y la intervención cerebral será viable no solo tener la sensación real de nuevas y mayores experiencias, sino que estas, a diferencia de los sueños, serán “altamente controladas” de acuerdo con lo que quisiéramos experimentar (p.170).

Durante la era poshumanista el mejoramiento de la experiencia humana será más radical. Se podrán repetir experiencias placenteras sin depender del cuerpo ni de la interacción con otras personas. En palabras de Bostrom (2024), con la “subida del ser humano a un computador” y la posibilidad de “interactuar con una realidad virtual” será posible tener “profundas y realistas experiencias sin tener que involucrar a otros” (p.168). Debido a que las experiencias podrán ser registradas, se podrá “resetear la mente y el ambiente” de tal modo que será viable “disfrutar la misma experiencia sin personas reales” una y otra vez (p.168). Esto se debe a que, con la eliminación del cuerpo y la migración del cerebro a medios digitales, se podrán “utilizar datos guardados para determinar el input que los sentidos humanos reciben” como experiencia (p.169). De este modo, se puede decir que la experiencia poshumana se transformará en la respuesta a un estímulo, en datos y en interacción virtual, que puede repetirse indefinidamente e intensamente mediante su programación. Se trata de una realidad controlada, a partir de la cual se asegura que los individuos, finalmente, puedan ser lo que quieran.

Pero, además, Bostrom (2024) asevera que las experiencias que se puedan obtener con la subida del cerebro a medios digitales tocarán el mismo modo de ser humano. En sus palabras, el poshumanismo permitirá el desarrollo de “modos de ser” inimaginables, es decir, de nuevas y mayores “posibilidades de conducir y experimentar la vida”,

“inaccesibles para criaturas humanas, con las mentes y cuerpos” tal como hoy los conocemos (p.253-254). El ser humano será de modos que “estarán más allá de sus sueños (...) más salvajes” (p.268).

Inmortalidad y superación del cuerpo

Bostrom (2024), considera que la muerte no es un destino sino un límite a la posibilidad de vivir¹². Para él, se trata de un problema que se puede resolver mediante el desarrollo de mecanismos tecnológicos que permitan alargar la vida y alcanzar la inmortalidad. Según él, en poco tiempo se tendrá el conocimiento suficiente sobre el sistema biológico molecular humano y se podrá extender la vida. Durante el transhumanismo se “abolirán [los tumores y] la mayoría de enfermedades y [se retrasará] el envejecimiento” (Bostrom, 2011, pp.169-170; Bostrom y Sandberg, 2009). Avances en criología permitirán congelar los cuerpos para que estos puedan revivir. Y, durante la fase de poshumanidad, a partir de la “clonación de la mente” y la “transferencia de la conciencia” o “subida del cerebro” a medios de existencia digital (Huberman, 2018, p.2), los humanos vivirán infinitamente en una realidad simulada. Se generará una “conciencia análoga a la de una persona, mediante la combinación de datos detallados acerca de su vida mental, para utilizarla en forma digital, como un software” (Huberman, 2018, p.2). Al realizar “copias digitales de su ser” los humanos se volverán seres poshumanos e inmortales (Huberman, 2018, p.4). A partir de la migración del ser humano hacia medios digitales será posible “moldearlo [todo] según nuestros deseos” (Huberman, 2018, p.6) y tener amplio control de la realidad construida. Además, al superar el vacío y la muerte, los seres poshumanos finalmente podrán alcanzar su coincidencia, su perfectibilidad, serán su *perfect match*.

¹² Para un análisis crítico, más detallado, acerca de la muerte en el transhumanismo ver González Vallejos, 2022 y 2023.

Sartre, ser para-sí y los límites de las promesas antropológicas transhumanistas

Ante la posibilidad de una discusión entre Bostrom y Sartre, se podría objetar que el problema de este ejercicio es que la concepción de estos autores acerca del ser humano supone niveles distintos de explicación. Mientras Bostrom se mueve a nivel empírico, esto es, propone una transformación del ser humano fundada en la observación y experimentación científica, Sartre (2013) busca dar cuenta de “las estructuras del ser”—ser en-sí, ser para-sí, la nada y ser para-otro— lo que, para él, equivale a transitar en el nivel “ontológico” (p.832-833). Sin embargo, ante la posibilidad de esta objeción, se puede decir, en cambio, que tanto Bostrom como Sartre, parten de presupuestos filosóficos que responden a la pregunta acerca de lo que es o lo que existe. La respuesta de Bostrom a esta pregunta se realiza a partir de supuestos naturalistas, en cambio, la de Sartre, acepta los presupuestos del existencialismo y la fenomenología. Mientras que para Bostrom lo único que existe es naturaleza material, para Sartre (2013), lo que existe, no es solo naturaleza o ser en-sí, sino también un ser para-sí (humano), atravesado por su existencia (pp.133, 143). Lo relevante de estas consideraciones es que justamente a partir de la respuesta que dan a la pregunta sobre lo que existe, ambos filósofos construyen su antropología. De este modo se puede decir que, en tanto estos dos autores parten de la aceptación de supuestos filosóficos que influyen su modo de concebir al ser humano, es posible poner en discusión ambas propuestas. En este caso, se trata de analizar las implicaciones de los presupuestos naturalistas de la antropología transhumanista, a partir de los aportes del existencialismo y la fenomenología, desarrollados por Sartre.

La aceptación de los supuestos del naturalismo se ilustra en la antropología de Bostrom, en tanto que, para él, la sola transformación de la naturaleza material traerá como consecuencia la transmutación del ser humano hacia una entidad, primero, transhumana y, luego, poshumana. Bostrom (2024), afirma que con estas transformaciones

no solo se mejorarán las capacidades de los individuos, sino que “se evitarán los estados mentales desagradables” o sensaciones negativas (pp.211-214), como el dolor, y se suprimirán todas las faltas, incluso la falta de sentido (pp.442-445). Durante la era transhumanista, esto se logrará mediante la instalación de dispositivos tecnológicos en el cuerpo. Por ejemplo, se implementará una “exoskin” (p.212) que reproducirá las funciones de supervivencia que cumple el dolor, pero sin tener que sentirlo. Del mismo modo, la falta de sentido se podrá eliminar mediante manipulaciones neurotecnológicas que permitirán una “reconfiguración” del cerebro para recalibrar la falta de interés o motivación, mediante la pre-programación de propósitos de vida “artificiales” (pp.159-161). Estos, harán posible eliminar la falta de sentido antes de que este pueda vivirse. Durante el poshumanismo, en cambio, se podrá eliminar definitivamente toda sensación negativa humana. Con la superación del cuerpo biológico y la subida del cerebro a medios digitales, los seres transhumanos tendrán control total sobre su realidad virtual. Se programará un “exoser” (p.220), que se anticipará a cargar intereses y pasiones, de tal modo que nunca se experimente la falta de sentido.

Para Sartre, en cambio, si bien el ser humano es cuerpo y materia, se diferencia del resto de entidades objetivas del mundo, en tanto se trata del único ser que no es un ser en-sí (aunque está atravesado por este). A diferencia del ser en-sí, Sartre concibe al ser humano o para-sí, como un ser incompleto. Se trata de un ser que surge de la nihilización del ser (en-sí) y que, en tanto no puede coincidir consigo mismo, ni ser su propio fundamento, está constituido inevitablemente por una falta de ser (en-sí). Para explicar esta falta, Sartre retoma el cogito cartesiano, pero no como conocimiento, sino como un modo de ser del para-sí, como su modo de existencia. En tanto ser falto, el ser humano está atravesado por un tipo de conciencia prerreflexiva, que no se puede captar, ni objetivar, que sólo se puede existir. Se trata de una conciencia no-tética a la cual, en tanto le es posible al menos intentar dar cuenta de sí, supone una distancia, una no coincidencia respecto de sí misma (Sartre, 2013, p. 134).

Por tanto, si bien Sartre no necesariamente estaría en contra de la transformación e, incluso, posible mejora del cuerpo físico, la propuesta transhumanista de que se pueden eliminar definitivamente todos los sentimientos negativos del ser humano (como el dolor) y todas las faltas (incluso la falta de sentido), a partir de la manipulación tecnocientífica del cuerpo-materia, no sería posible. Esto se debe a que, como se dijo, el ser humano, además de materia, supone un modo de ser incaptable, una conciencia irreflexiva. Y es precisamente este modo de ser de la conciencia, que no se puede conocer, que solo se puede vivir, lo que, de ningún modo, estaría sujeto a la intervención científico-técnica. Dicho de otra manera, en tanto los dispositivos tecnológicos transhumanistas para la transformación humana suponen un conocimiento que, únicamente, toma en cuenta al cuerpo como entidad material (encerrada y objetiva), la falta y lo negativo —por ejemplo, el dolor o la falta de sentido— no podrían eliminarse. Incluso si se lograra suprimir de la conciencia reflexiva, mediante un *baipás* tecnológico, todo lo que se considera como negatividad y como falta, estas permanecerían como entidades no-téticas. Para ilustrar este punto, se puede decir que si bien para Bostrom (2024), el dolor, por ejemplo, se eliminaría a partir de un “*exoskin*” (p.212), para Sartre, en cambio, esto no sería posible. El dolor, en tanto existido por una conciencia no-tética, supone en Sartre una dimensión no objetiva y no posicional, algo que es existencia pura, vivencia del dolor como afectividad sin cualificación. Esta dimensión no objetiva, que no se puede captar científicamente, ni manipular mediante la técnica, no se podría suprimir con los dispositivos transhumanistas. Sin embargo, lo que sería posible afirmar es que el nuevo ser humano que propone el transhumanismo, del que se ha intentado eliminar toda negatividad y toda falta, se transformará, eso sí, en un individuo cada vez más controlado por mecanismos técnicos y manipulado por la ciencia (Bruno et.al., 2019; Costa, 2021; Deleuze, 1991; Rouvroy y Berns, 2016; Sibilía, 2009; Zuboff, 2020).

Por otro lado, de acuerdo con Bostrom (2024), la tecnología madura (época transhumanista) permitirá, además, que el ser hu-

mano incrementa de modo exponencial sus experiencias. Mediante la transformación morfológica del ser humano, será posible “acceder a un largo [más amplio] espacio de experiencias”, incluso se podrá “seleccionarlas” y mantenerlas “intensamente” a través del tiempo (p.320). Con la manipulación tecnocientífica, los seres humanos tendrán experiencias mucho más “fuertes” y “puras” que algunas de las que son “accesibles a la gente hoy” (p.305). Sin embargo, el problema es que esta posibilidad, que promete el transhumanismo, concibe a las experiencias humanas, únicamente como sensaciones material-corporales y, en última instancia, como respuestas cerebrales. Para Bostrom, estas experiencias se pueden obtener, no tanto del aprendizaje resultante de la interacción de los seres humanos con el mundo y con los otros, sino, más bien, como respuestas a estímulos promovidos por la implementación de dispositivos tecnológicos, como nanobots. Por eso, para el transhumanismo, con la tecnología, el ser humano podrá aumentar sus experiencias sin tener que salir al mundo, ni tener que lidiar con los demás. Y no es que el transhumanismo niegue la existencia de un ser humano que interactúa con el mundo y con otros, sino que, las transformaciones tecnológicas que propone y hacia las que busca llevar a los individuos, se sostienen en el aislamiento de los cuerpos, es decir, pretenden saltarse el mundo.

De acuerdo con las propuestas de Bostrom, con el surgimiento de la era poshumanista, el proceso de construcción de experiencias humanas aisladas e, irónicamente, desprovistas de materialidad corporal y naturaleza (lo que se suponía que, para el transhumanismo, es lo único que el ser humano es) será aún más radical. Con la subida del contenido del cerebro a medios digitales será factible, no solamente obtener experiencias sin mundo sino, inclusive, sin cuerpo. Para el transhumanismo, el abandono del cuerpo humano hará posible en el futuro superar la materia carente y defectuosa de la cual está hecho. Dejar atrás la naturaleza humana limitada, para vivir en una realidad virtual, tendrá como efecto, según Bostrom (2024), no solo el aumento de la capacidad para almacenar información más allá de los límites del cerebro, sino que también supondrá incrementar enormemente las

probabilidades de tener nuevas y placenteras experiencias. En tanto esta nueva realidad virtual permitirá tener un alto control del medio, el ser humano será capaz de vivir, no solo experiencias que ha deseado, sino experiencias que hoy le son “imposibles de imaginar” (p.305); los poshumanos finalmente podrán ser lo que quieran.

Sartre, en cambio, si bien no negaría que la intervención tecnocientífica genera respuestas corporales (en tanto el cuerpo es también materia), sí pondría en tela de juicio la promesa transhumanista de que mediante la sola transformación del cuerpo-materia se alcanzará inevitablemente el incremento de la experiencia humana. Para Sartre, esta experiencia es algo más que materia que responde a estímulos. Sartre (2013) afirma que el cuerpo humano supone un modo de ser o cuerpo para-sí, incaptable, que aparece, a su vez, siempre como un “ser-en-el-mundo” (p. 424). El cuerpo como ser-para-sí está, de un lado, atravesado por una conciencia prerreflexiva y, de otro, comprometido en medio del mundo (p.424). Por tanto, existe un conocimiento del cuerpo que no se puede obtener mediante la ciencia, que solo se puede existir y que “es por sí mismo relación con el mundo” (p.424). De este modo, si bien el transhumanismo promete el incremento exponencial de la experiencia humana, concibe a esta, únicamente como sensación aislada, como respuesta a la recepción de estímulos. Para Sartre (2013), en cambio, las experiencias humanas, en tanto implican un cuerpo para-sí en medio del mundo, no podrían aumentarse si los mecanismos que se utilizan para hacerlo aíslan al cuerpo de este mundo y de los otros y, así mismo, reducen la experiencia a simples “excitaciones objetivas” internas y encerradas en sí mismas (p.433-434). Por tanto, desde el cuerpo para-sí de Sartre, las experiencias humanas, en la era transhumanista, en vez de aumentarse, se reducirían y, a la vez, transformarían al cuerpo en una entidad “pasiva” (p.433-434). Dicho de otro modo, la implementación de dispositivos tecnológicos, únicamente mediante la captación del cuerpo-materia, significaría no tanto el aumento de experiencias humanas vividas, como supone Bostrom, sino un cúmulo de infinitas respuestas corporales a estímulos tecnológicos, sin un ser en medio

del mundo, es decir, caracterizadas, más bien, por “la ausencia de toda trascendencia” (p.440), por la inercia y el aislamiento.

Por otro lado, según Bostrom (2024), el desarrollo de tecnología madura en la era transhumanista permitirá a los individuos superar enfermedades, retrasar el envejecimiento y alargar la vida. Además, con el surgimiento de tecnología superinteligente, durante el poshumanismo, el ser humano no solo vivirá más, sino que podrá finalmente superar el problema de la muerte, es decir, alcanzar su inmortalidad. Con la transferencia del cerebro a medios digitales, los seres poshumanos ya no tendrán que preocuparse por su muerte, sino que podrán vivir infinitamente en una realidad virtual, ampliamente controlada por ellos.

El problema de esta propuesta, desde Sartre (2013), es que con el abandono del cuerpo biológico, se elimina también toda posibilidad de existencia. Esto se debe a que este abandono supondría la migración de una entidad sin su modo contingente de existencia y sin la forma de ser que toma en medio del mundo. Se trataría de la inmortalidad de lo que Sartre considera como un “cuerpo muerto” (p.479). No hay que olvidar que, para Sartre, a diferencia del cuerpo vivo, o para-sí, concebir al cuerpo únicamente como “objeto exterior”, susceptible de ser conocido y manipulado por la ciencia, no hace más que reducirlo a su posición de “cadáver” (p.480). Por tanto, la subida de una entidad sin su cuerpo y sin su ser viviente, en vez de alcanzar un ser humano superior e infinito, como propone el transhumanismo de Bostrom, lo que obtendría es un organismo “inmortal”, pero vaciado de su forma material y de su ser en el mundo.

Conclusión

De acuerdo con Bostrom, el ser humano podrá eliminar toda sensación negativa y toda falta, inclusive la falta de sentido de la vida, a partir de transformaciones morfológicas que se realizarán a través de la ciencia y la tecnología. Estas afirmaciones están fundamentadas

en una ontología naturalista, la cual supone que el ser humano es únicamente materia. Sin embargo, dado que la ciencia no ha podido, con certeza, resolver el problema de la conciencia humana, es aún relevante y posible aseverar, en este caso, desde la ontología de Sartre, que el ser humano (en tanto ser para-sí) está atravesado por algo (un no-ser) que no se puede captar y que tiene que ver con su ser viviente o en existencia. A esta dimensión de la conciencia humana, en tanto modo de ser del para-sí, Sartre la denomina como conciencia prerreflexiva. A partir de aceptar la existencia de este modo de ser, se puede decir que la idea de Bostrom de que con la transformación tecnocientífica se eliminará toda falta y negatividad en el ser humano, no es viable. Aunque se logran suprimir todas las sensaciones negativas, como el dolor, por ejemplo, y, aunque se crearan de manera eficiente, motivos tecno-artificiales que, de antemano, impidieran la sensación de toda falta (por ejemplo, de sentido humano), estas no se eliminarían completamente. Tanto las faltas como las sensaciones negativas permanecerían, en aquello que la ciencia no ha podido conocer, y que, para Sartre, se denomina como ser para-sí. Este concepto da cuenta de un modo de ser humano que se encuentra atravesado por una conciencia no-tética, que no se puede captar, solo se puede existir. Esto supone que, en tanto el ser humano está atravesado por una dimensión incaptable de la conciencia, no se puede asegurar que la ciencia podrá eliminar todos los defectos, faltas y sensaciones negativas, a partir del conocimiento y manipulación del ser cognoscible humano.

Pero además, según Bostrom, el desarrollo tecnocientífico permitirá al ser humano tener muchas más e inimaginables experiencias. Esto es posible debido a que, para el transhumanismo, las experiencias humanas son respuestas a estímulos, sensaciones internas del cuerpo, que no necesariamente requieren de la interacción del ser humano con el mundo, ni con los otros, para alcanzarse. De ahí que, para Bostrom, es absolutamente factible, por ejemplo, experimentar mayores aprendizajes, únicamente a partir de la implementación de dispositivos tecnológicos al interior del cuerpo, sin tener que salir

a ningún lugar. Sin embargo, si tomamos en cuenta que el cuerpo en Sartre es un modo de ser para-sí en medio del mundo y, si aceptamos que la experiencia humana no es únicamente una respuesta biológica-corporal, entonces podemos, al menos, poner en cuestión la promesa transhumanista de que el desarrollo tecnocientífico producirá un incremento exponencial de las experiencias. En cambio, lo que sí es posible afirmar, desde este mismo concepto (de cuerpo para-sí, en medio del mundo) de Sartre, es que concebir la experiencia, únicamente como respuesta interior, no solo transformará al ser humano en una entidad “pasiva” sino que lo encerrará en su propio cuerpo, privándolo del mundo, que es su mismo modo de ser. Cabe aclarar que Sartre no negaría que la implementación de dispositivos tecnológicos pueda generar sensaciones corporales. No obstante, en tanto este tipo de experiencia transhumanista tiende a suprimir al cuerpo como ser para-sí en medio del mundo, para Sartre, se trataría de un tipo de experiencia, sin acción humana, y por tanto, inmóvil. De este modo, la promesa del transhumanismo de que con las transformaciones llevadas a cabo por la ciencia y la tecnología se podrán obtener experiencias aumentadas e inimaginables, desde Sartre, no se sostiene, puesto que estas se fundamentan en la manipulación de un cuerpo reducido, aislado del mundo y pasivo, es decir, sin agencia y sin transcendencia.

Finalmente, según Bostrom, con la subida de la mente a medios digitales, el ser humano podrá desafiar el tiempo, podrá alcanzar su inmortalidad. Asegura que durante la era poshumanista será posible clonar el contenido del cerebro, copiarlo en un computador, pero “manteniendo la memoria y personalidad intactas” (Bostrom, 2016, p. 64). Esto permitirá superar los límites del tamaño del cerebro natural humano, en tanto será posible almacenar incuantificables cantidades de información, así como tener control absoluto de este nuevo medio de vida o realidad virtual. Sin embargo, desde la distinción entre cuerpo vivo y cuerpo muerto de Sartre, se puede afirmar que los seres humanos, al dejar su cuerpo, eliminarán también su condición de existencia. Aunque se lograra una inmortalidad poshumanista, se

trataría, en todo caso, de la peremnización de una entidad sin conciencia prerreflexiva, sin cuerpo y sin su modo contingente de ser en el mundo. Por tanto, se puede decir que, en tanto la subida de este 'contenido humano' a medios digitales estaría fundada, únicamente, en la captación un cuerpo objetualizado por la ciencia, es decir, sin existencia, para Sartre, se trataría, más bien, de la inmortalidad de algo sin vida, de un ser, de antemano, muerto.

Referencias bibliográficas

- Bostrom, N. (2024). *Deep Utopia: Life and Meaning in a Solved World*. Ideapress Publishing.
- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia: Caminos, peligros, estrategias*. Teell Editorial.
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica*, (14), 157-191.
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist values. *Journal of philosophical research*, 30(Supplement), 3-14.
- Bostrom, N. y Sandberg, A. (2009). Cognitive enhancement: methods, ethics, regulatory challenges. *Science and engineering ethics*, (15), 311-341.
- Bruno, F. G., Bentes, A. C. F. y Faltay, P. (2019). Economía psíquica dos algoritmos e laboratorio de plataforma: mercado, ciência e modulação do comportamento. *Revista Famecos*, 26(3).
- Costa, F. (2021). *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus.
- Churchland, P. (2013). *Touching a nerve: Our brains, our selves*. WW Norton and Company.
- Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. *El lenguaje literario*, (2), 114-121.
- Escudero-Alías, M. (2021). From utilitarianism to transhumanism: a critical approach. En S. Baelo-Allué y M. Calvo-Pascual (Eds.), *Transhumanism and Posthumanism in Twenty-First Century Narrative* (pp. 36-50). Routledge.
- Gabriel, M. a(2018). *Yo no soy mi cerebro: Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Editorial de Pasado y Presente.
- Gabriel, M. b(2018). *Neo-existentialism*. John Wiley and Sons.
- Gardner, S. (2010). The Transcendental Dimension of Sartre's Philosophy. En J. Webber (Ed.), *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism* (pp.58-82). Routledge.

- González Vallejos, M. (2022). Nietzsche y el transhumanismo: ¿Una relación necesaria? *Revista Ethika+*, (5), 27-49.
- González Vallejos, M. (2023). ¿Transhumanismo o «ser para la muerte»? *Temps d'Educació*, (65), 29-44.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Ediciones Universitarias.
- Huberman, J. (2018). Immortality transformed: mind cloning, transhumanism and the quest for digital immortality. *Mortality*, 23(1), 50-64.
- Kim, J. (2003). The American origins of philosophical naturalism. *Journal of Philosophical Research*, (28), 83-98.
- Miksa, R. (2024). Fine-tuning and the multiverse argument against naturalism. *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology*, 8(2), 1-24.
- More, M. y Vita-More, N. (Eds.). (2013). *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. John Wiley and Sons.
- Sandberg, A. (2013). Morphological Freedom—Why We Not Just Want It, but Need It. En M. More and N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp.56-64). John Wiley & Sons.
- Reiss, J. (2013) *The Philosophy of Economics: A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda filosófica*, (1), 88-116.
- Sartre, J. P. (2013). *El ser y la nada*. Losada.
- Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Sartre, J. P. (2021). *Náusea*. Alianza Editorial.
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.

- Sorgner, S. L. (2010). Beyond humanism: Reflections on trans-and posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.
- Thomas, A. (2024). *The politics and ethics of transhumanism*. Bristol University Press.
- Vinolo, S. (2023). Acaecimiento absoluto y significaciones en la primera filosofía de Sartre. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, (50), 195-214.
- Vinolo, S. (2022). *Un siglo de libertad*. Universidad San Francisco de Quito.
- Vinolo, S. (2021). El neorrealismo absoluto en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre. *idos*, (36), 193-222.
- Vinolo, S. (2018). El sujeto amoroso en Sartre: un puente entre la metafísica y la postmetafísica. *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, (45), 323-341.
- Zuboff, S. (2020). *La Era del capitalismo de vigilancia*. Ediciones Paidós.