

Transhumanismo: la reconfiguración del cuerpo

José Ramiro Treviño Rodríguez*

Resumen

El desarrollo de tecnologías capaces de extender la vida y ampliar nuestras capacidades físicas y cognitivas, ha cautivado al imaginario social desde hace décadas. Recientemente un movimiento ha adoptado como filosofía y política la aplicación de éstas, tomándolas como el curso inevitable de la humanidad. Hablamos del transhumanismo. En el presente artículo analizamos al transhumanismo como movimiento y como fuente de una concepción del cuerpo particular, en condición con el desarrollo de las ciencias cognitivas y la cibernética, y contrastando su visión con los estudios sociológicos y antropológicos sobre el cuerpo.

Palabras clave: Transhumanismo, sociología del cuerpo, representaciones corporales, metáforas.

Introducción

En 1543 Andrés Vesalio publicó *De humani corporis fabrica*, texto dedicado a la anatomía que bellamente ilustrado, inauguró la metáfora del cuerpo como una máquina. El cuerpo máquina, significó

* Licenciatura en Sociología de la Universidad de Guadalajara. Contacto: Jose.trevino@alumnos.udg.mx

un cambio sin precedentes en las culturas occidentales, en las cuales la concepción cristiana se había mantenido hegemónica desde la Edad Media.

En la Edad Media, el cuerpo es el lugar de una paradoja. De un lado, el cristianismo no cesa de reprimirlo. 'El cuerpo es el abominable vestido del alma', dice el papa Gregorio Magno. Del otro, se glorifica [...] 'El cuerpo es el tabernáculo del Espíritu Santo' dice Pablo (Le Goff y Truong, 2003:33).

Lo que Vesalio formuló fue un cuerpo al servicio del alma, un instrumento para cumplir los deseos de su poseedor. Dirección que Descartes, décadas después, continuaría al clasificar al mundo entre sustancia extensa (*res extensa*) y sustancia pensante (*res cogitans*). Se ha reconocido en estos hechos el origen de la concepción actual del cuerpo, que a grandes rasgos se ha mantenido.

Ahora, pasados los siglos, la metáfora se materializa: la tecnología parece encarnarse para tratar las anomalías, cumplir los deseos estéticos y extender las posibilidades fisiológicas. El cuerpo se convierte en un instrumento que puede ser mejorado de acuerdo a los adelantos científicos y tecnológicos disponibles. Tales prácticas se han vuelto tan comunes como lo son las cirugías estéticas, la inseminación artificial y una infinidad de tratamientos médicos. No resulta difícil concebir a los cuerpos como máquinas que pueden ser modificadas a gusto, o perfeccionadas para extender su vida útil. Pero ante estas posibilidades también han surgido límites éticos, como es el caso de la utilización de ingeniería genética en embriones (eugenesia positiva). A pesar de las controversias, ya se ha vislumbrado el *posthumanismo*: donde el desarrollo de las tecnologías (robótica, inteligencia artificial y, en general, áreas relacionadas con la cibernética), llegará a tal punto, que será imposible distinguirlas de los organismos humanos.

La condición posthumana... no trata sobre el Fin del Hombre sino sobre el fin de un 'universo centrado en el hombre' [...] trata sobre el fin del humanismo, de esa creencia largamente sostenida en la infalibilidad del poder humano y en la arrogante creencia en nuestra superioridad y singularidad. Este final no ocurrirá abruptamente. La creencia en los ideales humanistas ha existido desde el siglo XIV y seguirá existiendo todavía en nuestro futuro (Pepperell, citado en Chavarría Alfaro, 2015:102).

Si el transhumanismo propone el mejoramiento de la existencia humana por medio de la modificación de la estructura orgánica original a través de robótica y otras tecnologías, el posthumanismo prescinde del componente humano.

En este contexto, el transhumanismo adiciona a la metáfora del cuerpo como una máquina, otra metáfora que sirvió como analogía del funcionamiento de la mente durante los primeros pasos de las ciencias cognitivas: la mente como un ordenador. "En el pasado, la mente había sido comparada con una tablilla de cera, con un sistema hidráulico, y con una central telefónica" (Johnson-Laird, 1993:28), ahora, con el ordenador como referente, resulta fácil imaginar el paso entre la conciencia y un sistema operativo, los recuerdos y los archivos multimedia; y el lenguaje interno del cerebro con el código binario. Si Descartes elevaba el lugar de la *res cogitans* a lo divino, como una cuestión exclusiva de los humanos, la metáfora del ordenador permite poner a la mente como el *software* de una máquina, entendiendo la experiencia humana como una interfaz de *hardware* y *software*. Así se concibe al humano en estos términos, atribuyéndole capacidades como el de la transferencia de las mentes (como sería con datos informáticos entre ordenadores), o el reemplazo y mejoramiento de órganos y extremidades (como lo sería en las partes de las máquinas).

Aunque este movimiento ha cobrado visibilidad en los últimos años, su formulación se remonta al siglo pasado. El término "transhu-

manismo” ya aparecía a mediados del siglo xx de la mano de Julian Huxley, biólogo y teórico de la evolución. Actualmente activistas como Nick Bostrom, Max More y Zoltan Istvan encabezan el movimiento, además de instituciones como el Future humanity institute de la Universidad de Oxford, el Uehiro Centre for Practical Ethics, la Singularity University y la organización Humanity+. En Estados Unidos, incluso existe un partido político: Transhumanist party.

Empero, frente a la visibilidad que ha ganado el transhumanismo, simétricamente han surgido reflexiones sobre las consecuencias y riesgos que podría significar para la vida, biológica y social, como la conocemos.

Proponemos aquí al transhumanismo como un movimiento que sintetiza una serie de prácticas y conocimientos contemporáneos relacionados con el cuerpo, que sólo es entendible si se contextualiza con los cambios a los que se ha sometido la concepción occidental del cuerpo y el desarrollo de tecnologías aplicadas sobre el mismo. El cuerpo, objeto central de este movimiento, fue un tema oscuro en las ciencias sociales que apenas unas décadas atrás tratado de manera independiente a las ciencias de la naturaleza. Aquí se revisa al transhumanismo como un movimiento que propone una “reconfiguración” de la concepción del cuerpo, y así, como explicaremos, un profundo cambio en la visión del mundo, que tendría consecuencias en campos como la política, cultura y ética.

Para este análisis, partimos de teorías como la de la corporeización, las metáforas conceptuales y los estudios sociológicos y antropológicos sobre el cuerpo, abstrayendo de éstos últimos una visión científica propia del cuerpo, que bien puede ser contrastante con la propuesta transhumanista: hablamos del cuerpo como una construcción social. Esto implica, que, en sociedades occidentales, el cuerpo fue separado de la totalidad de la persona para después

ser tratado como un objeto independiente, naturalizado así, como una dimensión autónoma.

Orígenes del transhumanismo

En 1927 Julian Huxley (hermano del famoso escritor de *Un mundo feliz*, Aldous Huxley), acuñó el término transhumanismo para referirse a una nueva relación entre los humanos y la tecnología, donde ésta fuera una opción usual para tratar problemas de índole social. Para Huxley, prácticas como la eugenesia parecían inevitables a largo plazo, dado que representaban un recurso viable para combatir cuestiones como la sobrepoblación. Aunque éste fue su origen como término, el transhumanismo, como propuesta, fue desarrollada por el filósofo F. M. Esfandiary. En su publicación *Up-Wingers* de 1973, reflexionaba sobre el destino de la humanidad y de los cambios que deberían ser necesarios para que lejos del sistema de gobierno convencional, el cual consideraba rígido, la humanidad encuentre el máximo desarrollo por medio del uso de las ciencias y las tecnologías. Proponía el empleo de implantes no-carnales (*nonflesh implants*), como base del transhumanismo, argumentando que serían:

reemplazos creados por humanos para nuestras partes de animales frágiles ineficientes. Estos reemplazos no carnales a menudo son estigmatizados como artificiales. No hay nada artificial en ellos. Todo lo que es de este mundo es intrínseco al mundo y, por lo tanto, no puede ser artificial (Esfandiary, 1973:79).

Para el autor, la humanidad debía de dirigir sus esfuerzos para superar sus límites físicos, biológicos y cognitivos actuales. Así, en un signo de compromiso, cambió su nombre a FM-2030, suponiendo

que para el 2030 habría procedimientos que podrían reanimarlo de la suspensión criogénica a la que se sometió.

Aunque éstos son los orígenes puntuales del transhumanismo, la idea puede rastrearse a la Ilustración y al humanismo secular (Díaz Cruz, 2012). Y, como proponemos, está relacionado con concepciones sobre el funcionamiento del cuerpo y la mente que se desarrollaron a lo largo del siglo xx, en específico, la metáfora del ordenador.

Transhumanismo como movimiento

El transhumanismo, aunque ha obtenido una mayor visibilidad en la última década, continúa siendo un movimiento básicamente cultural e intelectual, basado en los foros web, las producciones como libros y novelas, y los institutos académicos. No obstante, cuenta con una organización política, Transhumanist Party, establecida en los Estados Unidos.

En el transcurso de las últimas décadas ha ganado simpatizantes; prueba de ello es la considerable cantidad de centros de estudio y fundaciones que se han unido a este programa recientemente, como el Future Humanity Institute (de la Universidad de Oxford), el Uehiro Centre for Practical Ethics y la Singularity University. También existen en él activistas e intelectuales reconocidos como Nick Bostrom, Max More y Zoltan Istvan, este último fundador del Transhumanist Party. A grandes rasgos, el transhumanismo intenta promover la aplicación de la tecnología para el mejoramiento de la vida humana, lo cual no tendría ninguna diferencia a las políticas de salud habituales sino fuera porque las tecnologías que deberían ser utilizadas, según ellos, son consideradas no-éticas para los estándares actuales.

Bostrom señala respecto de la bioética actual:

La bioética fue desde el comienzo un esfuerzo interdisciplinario, dominado por teólogos, académicos del derecho, médicos y, cada vez más, filósofos, con participación ocasional de representantes de grupos de derechos de los pacientes, defensores de la discapacidad y otras partes interesadas. Al carecer de una metodología clara y operar en una llanura a menudo barrida por los vientos de la controversia política o religiosa, el nivel de erudición ha sido frecuentemente decepcionante (2005: 20).

Se trata pues, del desarrollo y aplicación de tecnologías en un nivel y dimensión del cual no hay precedentes. Aunque bien, la cuestión ética es un tema recurrente en las organizaciones transhumanistas, como lo expone el portal de Humanity+, uno de los más importantes del movimiento.

Debido a que estas tecnologías, y sus respectivas ciencias, llevarían al ser humano más allá del estado normal de existencia, la sociedad, incluyendo a los bioéticos y otros que abogan por el uso seguro de la tecnología, han mostrado preocupación e incertidumbre acerca de la desventaja de estas tecnologías y posibles resultados problemáticos y peligrosos para nuestra especie.

[...]

Diariamente, la medicina descubre otra forma de hacernos mejor que bien (*better than well*). Las enfermedades y las lesiones de las personas no sólo se están curando, sino que también se están mejorando. No hay nada intrínsecamente equivocado con el objetivo de ser mejor que bien. Sin embargo, hay preocupaciones evidentes y aquí es donde el uso ético de la tecnología juega un papel. Si bien la extensión del lapso máximo de vida humana no trasciende estas líneas, existen otras preocupaciones que podrían afectar a la humanidad (*What is the mission of Humanity+*, s.f.).

Posiciones transhumanistas como esas no se adscriben a la postura de que todos los recursos tecnológicos deben de ser aplicados, refiriéndose sobre todo a aquellas técnicas de control de nacimiento. En cambio, proponen un acercamiento clínico que pueda ser potenciado con la adopción de tecnologías que, con el afianzamiento de ciertas prácticas, no sólo sirvan para el tratamiento de enfermedades y situaciones similares, sino también mejorar la calidad de vida. En el manifiesto del Transhumanist Party se exponen los siguientes ideales:

- Ideal 1. El Partido Transhumanista apoya una importante extensión de vida lograda a través del progreso de la ciencia y la tecnología.
- Ideal 2. El Partido Transhumanista apoya una atmósfera cultural, social y política informada y animada por la razón, la ciencia y los valores seculares.
- Ideal 3. El Partido Transhumanista apoya los esfuerzos para utilizar la ciencia, la tecnología y el discurso racional para reducir y eliminar diversos riesgos existenciales para la especie humana (Constitution of the United States Transhumanist Party, s.f.).

Como en todo movimiento, en el transhumanismo hay diferentes facciones normalmente identificadas por su postura frente al grado de intervención y los ámbitos intervenidos por la tecnología. Así, se encuentra el transhumanismo democrático o liberal, encabezado por Zoltan Istvan y el Transhumanist Party, que reúne posturas comunes al liberalismo político y económico. El transhumanismo cristiano o trascendental, que “refiere a la potencialidad del hombre, pero en las condiciones físicas o mentales que lo enfatizan en el orden de lo

espiritual” (Cardozo y Cabrera, 2014). El transhumanismo de la singularidad, por su parte, está basado en el que la tecnología alcance un punto de autoreproducción.

Además, cada una de estas posiciones está relacionada con posturas como el extropianismo, fundamentado en el pensamiento de More, que sostiene que inevitablemente la tecnología posibilitará la vida indefinida. En el tecnogaianismo que hace “una reflexión muy seria de lo que implica el uso de las tecnologías en articulación con el medio ambiente y a favor de éste, así como del cuidado y el uso responsable de la tecnología dentro de nuestros ecosistemas” (Cardozo y Cabrera, 2014). Y, por último, en la corriente filosófica del posthumanismo, en la que “no existen diferencias esenciales o demarcaciones absolutas entre la existencia corporal y la simulación computacional” (Díaz Cruz, 2012).

Reflexión sobre el estatus del transhumanismo como movimiento

La definición de movimiento social, como concepto, presenta varios matices. En primer lugar, están las distintas corrientes y escuelas desde las cuales se han estructurado *corpus* teóricos que en cuestiones específicas suelen diferir en los criterios de identificación de un movimiento. Por otro lado, están las características heterogéneas y cambiantes en las problemáticas y sus manifestaciones en la actualidad, como se puede apreciar en el transhumanismo, como un movimiento mediado por interacciones vía internet en su mayoría.

Si tomamos al transhumanismo como un movimiento social, tales puntos son de suma importancia, dado que la manifestación pública del transhumanismo es muy reducida, sobre todo exclu-

yendo a Estados Unidos y Europa. Pero, en estos países tiene una firme base de apoyo organizada que representa las ideas de un sector social.

James Hughes, ex presidente de la *World Transhumanist Association* (ahora *Humanity+*), afirmó que el transhumanismo es producto de “la cultura blanca, masculina, opulenta del Internet estadounidense; y su perspectiva política general siempre ha sido una versión militante del liberalismo típico de esa cultura” (Vaccari, 2013). Hay presentes elementos de identidad: la ciencia ficción, el nivel socioeconómico y ciertos hábitos en el uso de internet, como el *blogging*. De manera que cabe preguntarse sobre la trascendencia de un movimiento tan disperso, apoyado mayormente de producciones culturales y sólo representado políticamente en Estados Unidos.

Alberto Melucci propone que algunos movimientos, incluso con una visibilidad reducida en cuanto a campañas y movilizaciones, pueden mantenerse activos por medio de producciones culturales. Pueden, también, tratarse de grupos fragmentados y dispersos, unidos por la ideología (Diani, 2015). La identidad para los transhumanistas está clara: son quienes se precipitan a un futuro inevitable, pero que luchan con las estructuras –para ellos anticuadas–, que se resisten como la bioética y las regulaciones estatales sobre salud. En todo caso, no se trata de un movimiento con una estructura típica, pero sí con metas relativamente homogéneas (todas ellas en el marco de la utilización de tecnología para el mejoramiento de la existencia humana), y organizado en países desarrollados.

El transhumanismo puede ser percibido en primera instancia como una manifestación radical de la racionalidad, en la medida que disloca las relaciones tradicionales de identidad, de estatus del ser humano. Pero su aparente radicalidad descansa en concepciones

plenamente operantes en las sociedades modernas. Aquí sostenemos que parte del debate se relaciona directamente con la concepción moderna del cuerpo y, en específico, el transhumanismo es resultado de una visión metafórica del cuerpo que justamente se crea bajo el desarrollo de las ciencias cognitivas, la cibernética y la computación.

La ambigüedad del cuerpo

“Lo que ustedes nos trajeron fue el cuerpo”, le dice un canaco al etnólogo M. Leenhardt (Le Breton, 2002). La noción del cuerpo como dimensión separada de la experiencia humana y relacionada con las sustancias inanimadas, es ampliamente aceptada. Empero, los datos que se han recolectado sobre la clasificación del mundo (y de los cuerpos) en distintas culturas muestra un escenario donde tal dimensión meramente extensa –en el sentido cartesiano– de la vida humana, no es universal. Para algunas culturas el cuerpo llegó, como en el caso de los canacos, y habrá otras que lo desconocen. Aquellas, como la nuestra, que llegaron a construirlo por su cuenta, lo lograron a través de la reflexión y muchas veces la controversia, de lo cual el cuerpo siempre ha sido objeto.

El cuerpo ha estado en el centro de diversos debates éticos a lo largo de la historia. Desde los tiempos de la Atenas de Pericles, la tensión entre lo natural (*physis*) y lo artificial (*nomos*) aparecía como un eje para reconfigurar el lugar del hombre en el cosmos: su naturaleza, el estatus de los dioses en la vida diaria y la fuerza que deberían de tener las normas en la *polis*. Entendieron al cuerpo de sus ciudadanos como parte de la *polis*, un espacio más, tal como lo son las edificaciones o la estructura de gobierno (Sennett, 1997). En la Edad Media, el Renacimiento o cualquier otra época, el cuerpo

ha sido pieza crucial de la visión que el hombre tiene del mundo (Le Goff y Truong, 2003).

Para las actuales culturas occidentales, el cuerpo se muestra como un elemento ambiguo de la vida. Se tambalea entre distintas concepciones, resultado de las diferentes fuentes de conocimiento que tenemos sobre él. Así, como propone Le Breton (2002), se puede “dar un cuerpo al hombre”, o se puede “dar carne al hombre”. El cuerpo, para la primera postura, es resultado directo de la aproximación que han hecho las ciencias relacionadas con la salud y la vida a nivel orgánico: el cuerpo como un organismo, tradicionalmente separado de la persona, puesto que constituye por sí, excluyéndola, un objeto de estudio. La segunda postura no es tan restringida, ya que une a todas las visiones que prescindan de tal división entre persona y cuerpo, posiciones que presentan componentes religiosos. Podría entenderse aquí a los conocimientos de las medicinas no tradicionales, o bien la posición de algunos movimientos pro-vida.

La “carne” de la segunda posición, no debe entenderse de manera literal, sino que tiene una función metafórica. Esta “carne” une al cuerpo y al mundo, intentando superar las dualidades clásicas heredadas del cartesianismo (Bourdin, 2012). La carne es un todo capaz de percibir y ser percibido (sintiente-sentida de Merleau-Ponty), aceptando la necesidad de un soporte material para cualquier actividad consciente. Persona y cuerpo o como se explicará más adelante, mente y cuerpo, son unidad. A pesar de que, en efecto, estos conceptos remarcan ciertas características particulares (el sistema nervioso central, donde podría encontrarse la mente, tiene procesos diferenciados del resto del cuerpo), éstas no son fundamento para entenderse como dimensiones independientes, cuestión que la teoría de la corporeización y de las metáforas conceptuales de Lakoff y Johnson (2009) aborda y analizaremos más adelante.

La relación cuerpo-mente

Así que lo que conocemos como “cuerpo” no es una estructura universal y natural, tiene un sentido que se reduce a culturas específicas. Como señala Turner, “la idea de que el cuerpo es un constructo tiene, de manera fundamental, profundas implicaciones sobre el debate [...] pero no es de modo necesario una conclusión pesimista, que ya aquello que ha sido construido puede ser, a su vez, deconstruido” (1984: 30).

El cuerpo se escapa de esta manera de la relación que tenía con la naturaleza y, sobre todo, de la distancia que se le había concedido al resto de la persona. Se suele entender a la mente como refugio de la identidad del hombre, esto como herencia directa del cartesianismo. Pero el estudio sobre los procesos cognitivos, lo que se suele entender como mente, ha demostrado que su funcionamiento es, por decirlo de algún modo, corpóreo.

El cuerpo tiene un papel en la construcción del mundo (como fenómeno social y cognitivo) que hasta hace algunas décadas permanecía inexplorado: sus dimensiones y su manera de funcionar constituye el punto de partida para la clasificación del mundo. Así, hablamos del mundo desde una perspectiva, a grandes rasgos, construccionista y constructivista. El término construccionismo se designa para las teorías donde la sociedad crea los patrones de interpretación del mundo. Por el contrario, el constructivismo se basa en el individuo y los procesos cognitivos típicos del funcionamiento de la mente (Maldonado Alemán, 2003). A pesar de las diferencias, en ambos casos se critica la existencia de una única realidad, ya sea porque el sistema nervioso necesariamente interpreta los impulsos del exterior en su propio lenguaje (clausura operativa), o bien porque distintas sociedades implican diferentes experiencias sígnicas (del lenguaje) de vivir el mundo.

Émile Durkheim y Marcel Mauss (1996), a inicios del siglo xx habían adelantado las clasificaciones, como estructura jerárquica de conceptos, que lejos de ser resultado de operaciones mentales universales, son la abstracción de la organización social. Ellas son la fuente, el cristal por el cual entendemos el mundo y, así, el mundo está siempre en relación con la cultura y la sociedad. Por medio de un riguroso estudio documental de etnografías de distintos puntos del globo, los autores franceses encontraron que la clasificación por orientes (norte-sur, este-oeste, arriba-abajo) son la expresión más sencilla, “primitiva”, del orden conceptual que se podía obtener en vida social. Ligaron este hallazgo con una teoría de la evolución de las sociedades y describieron a profundidad su carácter totémico (Galindo, 2017). Aunque es sin duda un avance significativo para lo que sería la sociología del conocimiento, *Sobre algunas formas primitivas de clasificación*, los autores cometieron los errores de su época: la evolución como un progreso lineal y partir siempre la comparación con las sociedades de origen del observador. Pero el encontrar la clasificación como un proceso social, abrió el espacio para la reflexión sobre la relación entre sistemas clasificatorios, sociedad y cuerpo.

Para Durkheim, el cuerpo ocupaba un lugar periférico en la vida social. Su estudio pertenecía más bien a la anatomía y la biología, apareciendo para la sociología sólo como un peso residual, un factor que sólo tiene la función de delimitar a los individuos. El cuerpo pasó como un fantasma en el proceso clasificatorio.

A finales del siglo pasado, George Lakoff y Mark Johnson (2009) describieron el papel del cuerpo en la conceptualización del mundo. Para ellos, el cuerpo es una constante para la abstracción del mundo, de tal manera que cualquier enunciado acerca del mundo tiene implícito al cuerpo. Así, proyecciones espaciales como

“frente a” y “detrás de” (frente al árbol, detrás del auto) sólo son comprensibles por medio de proyecciones corporales. Se da un frente y un detrás a objetos que inherentemente no tienen una orientación frente/detrás como un árbol. Las características espaciales del cuerpo humano son proyectadas al resto del mundo. Su propuesta es la de las metáforas conceptuales. Donde las metáforas no son un recurso literario, sino uno cognitivo presente en gran parte de la cognición humana. Algunas metáforas están fundamentadas en las relaciones corporales, como antes se señaló, y son siempre resultado de la experiencia. Pero cabe decir que estas características no son universales, son condicionadas por la cultura en específico. “En realidad creemos que ninguna metáfora se puede entender, ni siquiera representar, adecuadamente, independientemente de su fundamento en la experiencia” (Lakoff y Johnson, 2009: 59)

Si bien, para las culturas occidentales es común conceptualizar al tiempo como algo que pasa de enfrente hacia atrás, y esto sea explicable por la orientación de los sentidos al desplazarse por el mundo (no caminamos de espaldas), para otras sociedades como la marroquí, el tiempo transcurre de detrás hacia enfrente, posiblemente a razón del valor que le dan al pasado (De la Fuente, 2004).

La relación que hay entre el cuerpo y su conceptualización metafórica, muestra sus particularidades. Al inicio de este trabajo, hablamos de la metáfora del cuerpo como máquina, implícita en el acercamiento de Vesalio a la anatomía. Tal recurso metafórico de la concepción del cuerpo ha permanecido hasta nuestros días, pero no sin cambios. A mediados del siglo pasado, con el auge de los estudios sobre cibernética y computación, se abrió la posibilidad de entender el cuerpo y la mente a través de una nueva metáfora, la del ordenador (Johnson-Laird, 1993), en la que la programación es relativa a la mente y el soporte físico es relativo al cuerpo.

En ambos casos (metáfora de la máquina o del ordenador) hay una división relativamente clara entre algo que dirige y algo que es dirigido. Quien dirige tiene la posibilidad de dirigir otras cosas, como en el caso del ordenador, el programa puede ser copiado y reproducido en otro sistema. Concepciones actuales sobre el cuerpo replican estas metáforas y en el caso del transhumanismo, son retomadas en su “estado puro”. Pero cabe señalar, que tal división para los especialistas es totalmente ficticia. El cuerpo es más que un mero instrumento del alma o la mente. Es una fuente constante de patrones que posiblemente en su ausencia, no podríamos conocer el mundo como lo hacemos. En ese sentido, es imposible concebir una mente sin cuerpo, no pueden existir separados. La concepción anatomofisiológica del cuerpo es materialista, de manera que la materia es el único componente de la existencia humana, la mente así también lo es. Como lo han señalado especialistas: “no parece haber necesidad o espacio para acomodar sustancia o propiedades no físicas en la explicación de nosotros mismos. Somos criaturas materiales y debemos aprender a vivir con ese hecho” (Riley, 2017: 129).

La metáfora en el cuerpo

Por lo que se sabe del cuerpo, al menos en las ciencias que tradicionalmente lo estudian, la posibilidad de un alma o espíritu, por definición inmaterial, queda descartada. La sociología y antropología del cuerpo postulan una idea similar de la persona es una misma, sus ideas, personalidad, procesos mentales, no pueden estar fuera de su cuerpo, puesto que en el cuerpo también se forma la fuente de aquellas: el cerebro. Aún quedan muchos misterios para sobre el cerebro, como su lenguaje interno y su funcionamiento, ya sea como

módulos –modularismo– o como un todo –holismo– (Maldonado Alemán, 2003), pero lo que se ha encontrado en él no se diferencia a grandes rasgos de lo demás que nos compone.

La metáfora del ordenador ha sido un recurso efectivo para analizar los patrones cognitivos en nuestra experiencia, como la memoria, el razonamiento y la percepción. La psicología cognitiva ha aprovechado esta metáfora surgida de la cibernética, pero siempre advirtiendo de que no se trata de ninguna analogía perfecta: hay diferencias claras entre el funcionamiento del sistema nervioso y los computadores. Como se sabe, la estructura de un computador se puede dividir en dos grandes clasificaciones: *software* y *hardware*. Para los psicólogos cognitivos el punto de atención ha recaído en el *software*, el conjunto de instrucciones que permiten al *hardware* funcionar. Habría pues, por ejemplo, en nuestros procesos cognitivos ciertos patrones que permiten percibir y procesar información externa, como el reconocimiento de bordes de la visión, la retención de imágenes (icón), la memoria de trabajo (con un número limitado de *slots* disponibles) (Neisser, 1979), y modelos y esquemas mentales que se relacionan directamente con la memoria a largo plazo.

Así, el cuerpo ha tenido que ser entendido por medio de distintos recursos metafóricos, escapándose a una interpretación directa, si es que es posible. Su ambigüedad radica en la disparidad entre las representaciones que se tienen de él, no sólo entre distintas culturas, sino también en el seno de ellas.

La reconfiguración del cuerpo y el transhumanismo

Lo que está en las entrañas del transhumanismo no es ajeno a un proceso que ha sido ampliamente estudiado: la medicalización de la sociedad (Rovaletti, 2002). Esto tiene que ver con distintos aspectos: el primero, es la hegemonía de los conocimientos anatomofisiológicos sobre el cuerpo, posicionándose como la visión legítima del mismo; luego con el valor que se ha dado a mantenerse joven, con vitalidad; y, por ende, la invisibilización de la enfermedad y la muerte, sus síntomas y en general, la agonía.

Si hay una nota que caracteriza a las sociedades actuales, al menos las del mundo occidental, es la denominada medicalización de la sociedad. La secularización ha transferido a la ciencia y, en particular a la medicina, la responsabilidad de enfrentar toda una serie de males sociales. Pero esta incidencia de la medicina no sólo afecta el tratamiento y asistencia médica, sino también la configuración de roles y pautas sociales de conductas. Esta permeabilidad y este dominio del imaginario colectivo por el saber y el poder médico constituyen uno de los aspectos más destacados y representativos de nuestra identidad contemporánea (Rovaletti, 2002: 143).

El modelo de las Ciencias Naturales fue un ideal para las Ciencias Sociales durante el siglo XIX. Esto marcó en gran medida, el acercamiento que las Ciencias Sociales hicieron sobre los "objetos" que eran legítimos de las Naturales, entre ellos el cuerpo. No obstante, se dio un claro distanciamiento del cuerpo y las teorías sociales, sobre todo en el caso de la sociología. El conocimiento anatomofisiológico fue un recurso para tratar temas con exclusividad: las emociones, la sexualidad, la diversidad étnica, la evolución, etc. Temas que para finales del siglo pasado pudieron ser revisados por las teorías sociales, ligándolas con procesos sociales más que con estructuras y procesos biológicos –Belli (2009) y Menéndez (1985).

Entramos en el conocido espacio de la socialización de lo biológico y la biologización de lo social, donde se confunde el género y el sexo, y las etnias son cambiadas por razas. Las implicaciones en este espacio suelen llevar a teorías populares sobre el papel que tiene la naturaleza o la sociedad en fenómenos específicos. Hay un amplio rango de teorías científicas de ambas posturas (sociales y biológicas) que corresponden a representaciones tanto científicas como populares. Tras la laguna que significó el oscurecimiento del cuerpo en las Ciencias Sociales y, por ende, la escasa contrastación de las representaciones corporales en la Ciencias Naturales, con visiones alternativas del mismo, ahora la tendencia es el acercamiento interdisciplinar; sobre todo en los campos de estudio donde factores sociales y naturales (u orgánicos), se entrecruzan de una forma evidente, como en la salud pública (Castro, 2003).

El transhumanismo se relaciona con los tres puntos críticos de la biologización (hegemonía de los conocimientos anatomofisiológicos sobre el cuerpo, la valoración de lo "joven" en sentido de salud, y la invisibilización de la enfermedad y la muerte), ya que prioriza no sólo el conocimiento anatómico y fisiológico, sino también la visión particular de este sobre el cuerpo, como una dimensión independiente de la persona. El alargamiento de la vida es una máxima del movimiento transhumanista, pero también la conservación y mejoramiento de las capacidades cognitivas y fisiológicas. Todas ellas también están ya presentes en las sociedades modernas, como una consecuencia latente de las representaciones corporales y su origen metafórico.

Así, una visión racional del cuerpo, medible y mejorable, se vislumbra, opuesta a un cuerpo unido con lo "demás de la persona": sus pensamientos, su personalidad y un sinfín de características particulares. El transhumanismo propone, sobre todo en su forma radical, cambios en la estructura de la sociedad con consecuencias

de difícil proyección, pero que alcanzan los fundamentos de las sociedades modernas, como la cuestión de los derechos humanos, al abrir interrogantes sobre la distribución de las mejoras en el cuerpo a lo largo de los estratos sociales.

La metáfora del cuerpo como el *hardware* (la máquina) y la mente como un *software*, es llevada a una analogía perfecta negada por la ciencia, pero alimentada por las prácticas con fines estéticos y el imaginario de la ciencia ficción. Tenemos en el transhumanismo una doble reconfiguración: la primera, en las distinciones tradicionales del cuerpo y la mente, trasladando a la segunda, al estatus de máquina o instrumento que había sido por siglos, propia de la primera –al desmitificarla, al alejarla del bastión de la identidad de la persona, llevándola a un plano material tan maleable, tan accesible como el del cuerpo–; y, la segunda, es la proyección de sus ideales, su puesta en práctica, que conllevarían la posibilidad de reconfigurar, tras la configuración del nacimiento, los cuerpos y las mentes –siguiendo la metáfora de un ordenador y cómo es posible reconfigurarlo.

Sin tomar en cuenta lo que pueda ser posible a largo plazo, el transhumanismo propone que se formulen alternativas consecuentes: si un computador se puede mejorar, actualizar, el cuerpo también. Igualmente, si el almacenamiento de un computador puede ser respaldado, nuestros recuerdos y nuestra personalidad también. Las propuestas del transhumanismo bien pueden ser tomadas como especulativas o bien figuraciones futurísticas, pero esconden una visión del cuerpo operante en nuestra sociedad, donde generalmente se reconoce la división cuerpo-mente, donde el papel del primero es instrumental y está dominado por la consciencia, entendida como lo que realmente somos.

La metáfora del ordenador es llevada a la práctica, ya que algunos transhumanistas ejercitan lo que llaman *wetware hacking*. El *wetware* es entendido como la versión orgánica del *hardware* y *software*. En general, se trata del sistema nervioso central y sus procesos cognitivos. El *wetware hacking* es comprendido como la manipulación de terminales nerviosas por medio de dispositivos electrónicos, un símil de *hackear* una computadora, pero sobre el cuerpo y la mente. Existen algunos casos famosos dentro del transhumanismo, como Neil Harbisson o Lepht, que implantan chips electrónicos u otros dispositivos como antenas, a fin de poder potencializar sus capacidades de percepción. Estos son similares en cuanto a fines a los hechos por los *biohackers*, que, a grandes rasgos, conciben prácticas como la meditación, posturas corporales y la alimentación como una manera de hackear cuerpo y mente, y obtener resultados inusuales pero benéficos. Para los transhumanistas que practican el *wetware hacking*, éste ofrece una solución o alternativa que no está presente en la medicina convencional, aunque con un funcionamiento y efectividad dudosos.

Estas modificaciones corporales son llevadas a cabo de manera individual, con un carácter sobre todo experimental. Pero para los transhumanistas deberían estar disponibles a gran escala, por medio de un proyecto institucionalizado que busque el alargamiento y mejoramiento de la vida por la vía de las modificaciones; cuestión que no se aleja en cualidad de la práctica profesional de salud actual, pero sí se aparta considerablemente en cuanto a grado. Ya tenemos los conocimientos y las técnicas que de cierta manera alargan y mejoran la vida, la cuestión radica en su utilización, el cruzar la línea cultural de lo natural.

El politólogo estadounidense Francis Fukuyama, quien ha sido consejero en aquel país sobre temas de bioética, ha sido uno de

los opositores más destacados en contra del transhumanismo. Él ha declarado que “la amenaza más peligrosa planteada por la biotecnología es la posibilidad de que altere la naturaleza humana a tal modo que nos conduzca a un periodo posthumano de la historia” (citado en Díaz Cruz, 2013: 67). La noción de naturaleza es esencial para los opositores, puesto que a través de ella es posible fijar una identidad, el factor X: “una cualidad esencial que siempre ha sostenido nuestro sentido de quiénes somos y hacia dónde vamos, a pesar de todos los cambios evidentes que se han producido en la condición humana a través del curso de la historia” (Vaccari, 2013:46)

En torno al transhumanismo hay una discusión que reúne elementos teleológicos y deontológicos sobre lo natural y lo artificial, siendo estas distinciones que intentan ser superadas por los transhumanistas, pero que continúan operantes en el núcleo de los conocimientos en las sociedades. El cuerpo, principal objeto de sus propuestas, se presenta también bajo las dicotomías entre lo natural y lo artificial bajo concepciones metafóricas, que lejos de ser superadas, son la base del mismo transhumanismo. Si bien no constituye una formulación radical de cómo conceptualizamos o representamos el cuerpo, el transhumanismo se inclina hacia un extremo de la dicotomía: lo artificial; centrándose en las posibilidades tecnológicas e intentando llevarlas a la práctica bajo criterios que parecen coincidir con las metáforas sobre el cuerpo y la mente, el cuerpo máquina y la mente ordenadora.

Bibliografía

- BELLI, Simone (2009). "La construcción de una emoción y su relación con el lenguaje". En *Theoria*, Vol.18.
- BOSTROM, Nick (2005). "A history of transhumanist thought". En *Journal of evolution and technology*. Recuperado de <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>
- BOURDIN, Gabriel Luis (2012). "Acerca del cuerpo estudiado como signo". En Rodrigo Parrini Roses (coord.), *Los archivos del cuerpo*. México: UNAM.
- CARDOZO, John Jairo y Tania Meneses Cabrera (2014). "Transhumanismo: concepciones, alcances y tendencias". En *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*. Colombia: Universidad Santo Tomás.
- CASTRO, Roberto (2003). "Ciencias sociales y salud en México: movimientos fundacionales y desarrollos actuales". En *Ciência & saúde coletiva*, Volumen 8, núm. 4. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232003000100005&script=sci_abstract&tIng=es
- CHAVARRÍA ALFARO, Graciela (2015). "El posthumanismo y los cambios en la identidad humana". En *Revista Reflexiones*, Núm. 94 (1). Recuperado de <http://www.scielo.sa.cr/pdf/reflexiones/v94n1/1659-2859-reflexiones-94-01-00097.pdf>
- CONSTITUTION OF THE UNITED STATES TRANSHUMANIST PARTY (s.f.) Recuperado de <http://transhumanist-party.org/constitution/>
- DE LA FUENTE, Juanma; Julio Santiago y Antonio Román (2004). "When You Think About It, Your Past Is in Front of You". En *Psychological Science*. Recuperado de <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0956797614534695#>

- DIANI, Mario (2015). Revisando el concepto de movimiento social. *Encrucijadas. Revista crítica de Ciencias Sociales*, Núm. 9. Recuperado de <http://www.encrucijadas.org/index.php/ojs/article/view/161/145>
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo (2012). "La huella del cuerpo, tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado". Rodrigo Parrini Roses (coord.), *Los archivos del cuerpo*. México: UNAM.
- DURKHEIM, Émile y Marcel Mauss (1996). *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Barcelona: Ariel.
- ESFANDIARY, F. M. (1973). *Up-Wingers*. Recuperado de <https://slowlorisblog.files.wordpress.com/2015/05/esfandiary-up-wingers-a-futurist-manifesto.pdf>
- GALINDO, Jorge (2017). "Desarrollo evolutivo, codificación y modernidad religiosa". En Jorge Galindo, Juan Pablo Vázquez y Héctor Vera, *Creencia, prácticas y comunidad moral. Ensayos en torno a "Las formas elementales de la vida religiosa" de Emile Durkheim*. México: UAM.
- JOHNSON-LAIRD, Philip N. (1993). *El ordenador y la mente*. Barcelona: Paidós.
- LAKOFF, Georges y Mark Johnson (2009). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- LE BRETON, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva visión.
- LE GOFF, Jacques y Nicolas Truong (2003). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- MALDONADO ALEMÁN, Manuel (2003). *Texto y Comunicación*. Madrid: Fundamentos.
- MENÉNDEZ, Eduardo L. (1985). "Saber 'médico' y saber 'popular': el modelo médico hegemónico y su función ideológica en el proceso de alcoholización". En *Estudios sociológicos III*. México: El Colegio de México.

- NEISSER, Ulric (1979). *Psicología cognoscitiva*. México: Trillas.
- RILEY, Alexander (2017). "El idealismo de las representaciones colectivas: la teoría social de Durkheim un siglo después de la publicación de *Las formas elementales*, a la luz de la revolución neurocientífica" En Jorge Galindo, Juan Pablo Vázquez y Héctor Vera, *Creencia, prácticas y comunidad moral. Ensayos en torno a "Las formas elementales de la vida religiosa" de Emile Durkheim*. México: UAM.
- ROVALETTI, María Lucrecia (2002). "La Ambigüedad de la Muerte: reflexiones en torno a la muerte contemporánea. En *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 31(2). Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-74502002000200004&lng=en&tlng=es
- SENNETT, Richard (1997). *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Barcelona: Alianza.
- TURNER, Bryan S. (1984). *El cuerpo y la sociedad*. México: F.C.E.
- VACCARI, Andrés (2013). "La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista". En *Tecnología y sociedad*, 1(2). Buenos Aires. Recuperado de <http://www.fundacionbariloche.org.ar/wp-content/uploads/2014/09/AV.-La-idea-m%C3%A1s-peligrosa-del-mundo.pdf>
- VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, Héctor (2009). Transhumanismo, libertad e identidad humana. Thémata. *Revista de Filosofía*, Núm. 41. Recuperado de <http://institucional.us.es/revistas/themata/41/36velazquez.pdf>
- What is the mission of Humanity+* (s.f.) Recuperado de <https://humanityplus.org/about/mission/>

