

¿El cuerpo como máquina defectuosa? Notas sobre los conceptos de cuerpo, tecnología y evolución en el transhumanismo

Rodrigo Lagos Berríos*

Resumen

El presente artículo se ocupa de analizar y poner en evidencia la concepción del cuerpo que se encuentra implícita en las visiones transhumanistas. En primer lugar, el artículo proporciona una breve aproximación al transhumanismo y explica sus principales postulados como movimiento. En segundo lugar, se plantea que en el transhumanismo subyace una idea del cuerpo como «máquina reparable» equiparable a la visión mecanicista del cuerpo cartesiana. En tercer lugar, se introduce a modo de comparación la concepción del cuerpo desde el enfoque fenomenológico (específicamente desde Heidegger) para mostrar como el cuerpo posee una intencionalidad e intersubjetividad, y que el ser humano es siempre una existencia corporal anclada en el mundo. El transhumanismo parece ignorar tales aspectos en sus propuestas, y continúa pensando al ser humano de manera escindida (mente y cuerpo) como dos sustancias que interactúan de forma causal.

Palabras clave

Máquina, cuerpo, transhumanismo, *Dasein*, tecnología, fenomenología

Recepción original: 5 de setiembre de 2023

Aceptación: 24 de octubre de 2023

Publicación: 29 de diciembre de 2023

Introducción

El transhumanismo puede ser caracterizado como un movimiento intelectual y cultural (More y Vita-More, 2013), una ideología (Asla, 2018), o también como una moda (Diéguez, 2017), que promueve la posibilidad y el deseo de mejorar radicalmente la constitución biológica del ser humano a través de la aplicación de la ciencia, y las nuevas tecnologías. Así las cosas, los transhumanistas promueven principalmente el uso de la nanotecnología, la biotecnología, tecnologías de la información y las ciencias cognitivas (NBIC). De hecho, este movimiento busca activamente potenciar y mejorar las capacidades intelectuales, físicas y morales del ser humano¹. Nick Bostrom, uno de los principales representantes y defensores de este movimiento, señala lo siguiente sobre el transhumanismo:

Promueve un enfoque interdisciplinario para comprender y evaluar las oportunidades de mejora de la condición humana y del organismo humano gracias a los avances tecnológicos. Se presta atención tanto a las tecnologías actuales, como la ingeniería genética y la informática y las previstas para el futuro, como la nanotecnología molecular y la inteligencia artificial. (Bostrom, 2005, p. 3)

(*) Rodrigo Lagos Berríos es Licenciado en Educación en Filosofía y Profesor de Estado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile. Actualmente es Estudiante de Doctorado en Filosofía en la Universidad de Viena, Austria. Sus principales líneas de investigación son filosofía de la tecnología, fenomenología del cuerpo y filosofía de la psiquiatría. ORCID: 0000-0003-3190-3555. Dirección electrónica: rodrigo.lagos.x@gmail.com

(1) En este artículo cuando se habla del transhumanismo en general, se refiere principalmente al transhumanismo representado por Bostrom (2005) y More y Vita-More (2013). Aunque el movimiento transhumanista se agrupa en su declaración en base a principios comunes, es posible encontrar al interior del movimiento diferentes corrientes como el transhumanismo democrático (Hughes, 2004) o la vertiente Singularista (Kurzweil, 2005).

Este movimiento defiende la idea que la condición biológica actual del ser humano no es definitiva y que, por lo tanto, debería y podría ser optimizada tecnológicamente con el objetivo de alcanzar un estado superior deseable: primero *transhumano* y luego *posthumano*. La naturaleza biológica del ser humano ya no debería ser vista como un destino al que debemos aceptar pasivamente, sino como un reto científico-tecnológico para alcanzar la anhelada condición posthumana. Para los transhumanistas, el potencial del ser humano debería ser ampliado por medio de la tecnología: «Creemos que el potencial de la humanidad está aún en su mayor parte sin realizar» e «Imaginamos la posibilidad de ampliar el potencial humano superando el envejecimiento, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento en el planeta Tierra» (Declaración Transhumanista, 2023).

Desde la opinión de otro importante representante del transhumanismo More y Vita More (2013), los futuros posthumanos tendrán no sólo mejores capacidades físicas, sino sobre todo capacidades cognitivas aumentadas y emociones que podrán ser diseñadas a voluntad: «más alegría, menos ira, o los cambios que cada individuo prefiera» (p. 4). El transhumanista James Hughes aboga en su libro *Citizen Cyborg* (2004) a favor de «Herramientas para ser mejor: Controlar el cuerpo - Vivir más - Ser más inteligente - Ser más feliz» (p. 3).

Los principales objetivos del transhumanismo consisten, por ejemplo, en detener los procesos de envejecimiento, erradicar las enfermedades, evitar el sufrimiento y, si es posible, incluso eliminar la condición mortal del ser humano. En la *Declaración Transhumanista* se afirma: «Prevemos la posibilidad de ampliar el potencial humano mediante la superación del envejecimiento, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento en el planeta Tierra» (Declaración Transhumanista, 2023).

Una idea que se repite frecuentemente en el transhumanismo es manipular la evolución biológica con ayuda de la tecnología, y así alcanzar un estadio evolutivo superior. El ser humano, por así decirlo, se emancipa de la evolución biológica a través de la tecnología y la continua ahora como una especie de *evolución 2.0*, que está orientada de acuerdo a sus propias reglas. Estas fantasías transhumanistas se basan en una imagen de la evolución biológica que se caracteriza por un antropocentrismo que desconoce la visión del contexto más amplio en el que está inserto el ser humano.

Según el bioeticista John Harris (2007), la evolución biológica, determinada por procesos de selección natural, va a ser sustituida por un proceso de selección deliberada: «Este nuevo proceso de cambio evolutivo sustituirá la selección natural por la selección deliberada, la evolución darwiniana por la *evolución de mejora*» (p. 3). En este sentido, la evolución biológica habría llegado a su fin para los seres humanos, ya que ahora sería posible con las nuevas tecnologías –desde las biotecnologías hasta las nanotecnologías– transformarla en una *evolución dirigida* guiada por la tecnología. La naturaleza hasta el momento habría sido el *motor de la evolución*, sin embargo, ahora serían la ciencia y la tecnología las encargadas de impulsar el desarrollo ulterior del ser humano.

El progreso tecnológico, según el futurista y transhumanista Raymond Kurzweil, sería una continuación de la evolución, pero por otros medios: «La evolución de la tecnología ha sido una continuación del proceso evolutivo que dio lugar a nosotros –la especie creadora de tecnología» (Kurzweil, 1999, p. 23). El desarrollo tecnológico del ser humano des-

crito por Kurzweil como *evolución tecnológica*, debería ser entendido como una consecuencia y continuación de la evolución biológica: «Preservaremos y potenciaremos la inteligencia que la evolución nos ha otorgado, superando al mismo tiempo las profundas limitaciones de la evolución biológica» (Kurzweil, 2005, p. 34). Para los transhumanistas el ser humano habría vencido la evolución biológica y ahora dispondría de los medios necesarios para dirigir esta *evolución 2.0* de forma consciente, y según sus propios deseos. El ser humano habría dejado de ser la criatura creada por Dios para transformarse en su propio creador y dueño de su destino biológico, el cual desde las visiones transhumanistas estaría siempre abierto y sujeto al perfeccionamiento constante.

La concepción mecánica del cuerpo en Descartes

Para Descartes en el mundo habría dos sustancias diferentes: por un lado, una sustancia pensante (*res cogitans*) y por otro lado una sustancia material (*res extensa*), que como materia obedece a las leyes naturales y físicas. En este sentido, el ser humano sería un ser dual pues posee un alma inmortal (*res cogitans*) y también tiene un cuerpo (*res extensa*) que funcionaría de manera mecánica en base a los estímulos procedentes del exterior. En la Modernidad, Descartes introducirá a principios de esta época la interpretación mecánica del cuerpo como *res extensa*. La irrupción del racionalismo cartesiano va a producir una radical separación del alma (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*). Para Descartes estas dos sustancias diferentes son concebidas separadas, pero al mismo tiempo hay una interacción entre ellas. Este dualismo es lo que se conoce en la actualidad como *el problema mente-cuerpo*, el cual Descartes intenta solucionar provisionalmente argumentando que la glándula pineal sería el lugar físico, donde se produce la famosa unión cristiana integradora del alma y el cuerpo (cf. Aguilar, 2010, p. 759).

Descartes como filósofo se aparta de la tradición filosófica anterior que había concebido el cuerpo como contenedor del alma, y ofrece una explicación mecánica de su funcionamiento. Para él, si el cuerpo ha dejado de funcionar no se debe a que el alma haya abandonado el cuerpo, sino porque algunas de sus partes se han corrompido y el sistema mecánico ha dejado de andar. En *El Discurso del método* (1637), Descartes define el cuerpo dentro de un marco mecánico y argumenta lo siguiente:

Todo cuerpo es una máquina y las máquinas fabricadas por el artesano divino son las que están mejor hechas, sin que, por eso, dejen de ser máquinas. Si solo se considera el cuerpo no hay ninguna diferencia de principio entre las máquinas fabricadas por hombres y los cuerpos vivos engendrados por Dios. (Descartes, 1983, p. 102)

Desde la visión de Descartes entre un reloj creado por un artesano, y el cuerpo engendrado por Dios la única diferencia es el grado de complejidad y perfeccionamiento de la máquina. El cuerpo es visto como una especie de «máquina divina» (Sutter, 1988), pues ha sido creado por Dios el «super ingeniero» responsable de la fabricación de esta máquina perfecta, pero al mismo tiempo defectuosa.

Para explicar el funcionamiento fisiológico de los organismos animales y también del cuerpo humano Descartes recurre como ya señalamos a la analogía de la máquina o el reloj, ya que un cuerpo muerto sería equiparable a una máquina que ha dejado de funcionar, mientras que el cuerpo vivo sería aquella máquina que aún está en perfecto funcionamiento. En este sentido, la enfermedad por ejemplo se podría entender en términos

de un desajuste del reloj o máquina que necesita ser reparada, y la salud con el funcionamiento óptimo del aparato. De este modo, Descartes propone un modelo del cuerpo que se inscribe en coordenadas físico-mecánicas, y también geométricas al formar parte el cuerpo del espacio físico donde están los objetos.

En *Las meditaciones metafísicas* Descartes se refiere a esta idea del cuerpo como extensión y volumen que ocupa un lugar en el espacio físico-geométrico:

Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede estar circunscrito en algún lugar y llenar un espacio de modo que cualquier otro cuerpo esté excluido de él; que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo. (Descartes, 2011, p. 172)

El cuerpo entonces es pensado desde la visión cartesiana como un objeto que ocupa un lugar en el espacio, y que tiene una extensión que puede ser medida en términos matemáticos. El movimiento del cuerpo es explicado por el funcionamiento de la máquina o por alguna causa externa y el alma explicaría las facultades superiores del pensamiento. En este sentido, el cuerpo no puede producir pensamiento solo acción y reacción.

Ahora bien, lo que distingue a los seres humanos de todos demás seres vivos y cosas es que el ser humano tiene un alma que interactúa con el cuerpo. Para Descartes, por ejemplo, los animales serían autómatas porque ellos no tienen un alma y en consecuencia todas sus acciones son explicadas a través de la disposición espacial de sus órganos. Entre un animal y una máquina no habría diferencia alguna porque ambos se rigen por las mismas leyes mecánicas:

sabiendo cuántos autómatas o máquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación de la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres. (Descartes, 2011, p. 138)

Por tanto, los animales no serían más que máquinas o autómatas que están perfectamente ensamblados y diseñados, que en principio son semejantes al ser humano porque también tiene un cuerpo que opera de forma mecánica, pero se distancian de él al no poseer alma o razón, la cual fue entregada por Dios al ser humano, y que le permite estar dotado de otras facultades superiores como el pensamiento. Para Descartes los movimientos y el calor son parte de la naturaleza del cuerpo, mientras que los pensamientos (que incluyen la percepción, las sensaciones y las emociones) son parte de la naturaleza del alma. Sin embargo, Descartes refuta la suposición de que el cuerpo no puede vivir (funcionar) sin el alma argumentando que no es la ausencia del alma lo que significa la muerte, sino más bien lo contrario: cuando el cuerpo se corrompe y pierde todo movimiento y ser, sólo entonces desaparece el alma. Aquí se pone de manifiesto la visión materialista de Descartes, ya que el cuerpo sería como el reloj al que se le da cuerda. En la medida en que el reloj se le ha dado cuerda, lleva en sí el principio corporal del movimiento hasta que se desajusta y deja de funcionar.

Como ya explicamos anteriormente, Descartes ve el cuerpo humano como una máquina pero que es coordinada por el cerebro. De igual modo, el cerebro también le parece un dispositivo mecánico. Lo describe como un órgano, en el cual de igual modo que el aire es conducido a través del instrumento musical, los «espíritus animales» llegan al cuerpo desde el cerebro a través de los nervios, de forma similar a un delicado viento,

impulsado por el corazón y las arterias. Sólo así son posibles percepciones y reacciones corporales diversas y diferenciadas, por así decirlo, a los diferentes tonos del instrumento.

El cerebro, que está en contacto con los sentidos a través de los nervios, controla los movimientos musculares. Sin embargo, esto sólo es posible porque el corazón bombea la sangre por todo el cuerpo a través de venas y arterias que pasan por los pulmones, creando calor, la energía del cuerpo. Pero aquí también dice que la sangre está formada por pequeñas partículas que siempre están en movimiento, los «espíritus animales»:

Y, por último, lo que hay de más notable en todo esto es la generación de los espíritus animales, que son como un sutilísimo viento, o más bien como una purísima y vivísima llama, la cual asciende de continuo muy abundante desde el corazón al cerebro y se corre luego por los nervios a los músculos y pone en movimiento todos los miembros. (Descartes, 2011, p. 137)

Sin embargo, sólo algunas muy pequeñas de estos espíritus animales llegan al cerebro y dirigen allí ciertas órdenes o en dirección opuesta desde el cerebro a otra parte del cuerpo. Los espíritus animales (que están tanto en los músculos como en el cerebro) llegan a un músculo a través de los nervios y estimulan allí a los espíritus animales, ya sea para que abandonen el músculo (el músculo se relaja), o bien para que se muevan en el músculo de tal manera que fluyan hacia él aún más espíritus animales (el músculo se tensa). Lo mismo ocurre con la percepción de las cosas externas.

Lo interesante de la descripción anterior es como finalmente Descartes logra explicar el cuerpo y los músculos de manera mecánica y materialista, en base a un modelo de la corporalidad que recurre a un criterio de funcionalidad, en el que el principio de la vida y del movimiento reside en el funcionamiento interno de la máquina o autómatas. En este sentido, el modelo de la corporalidad cartesiano se inscribe en el marco de un paradigma físico-mecánico y también geométrico, dado que el cuerpo forma también parte del espacio físico.

El cuerpo 'reparable' en las visiones transhumanistas

El transhumanismo busca controlar la naturaleza en su totalidad, sin embargo, su foco central es el dominio de la naturaleza biológica del ser humano. La tecnología ya no debería limitarse a conquistar la naturaleza externa, sino que, en la época contemporánea en que la naturaleza externa ha sido ampliamente gobernada, debe romperse ahora con la idea de que el cuerpo humano es algo sagrado y que no puede ser mejorado radicalmente por las nuevas tecnologías.

Aunque los transhumanistas tengan como objetivo la reconstrucción técnica del cuerpo humano, esto no significa que ellos nieguen o que deprecien sus cuerpos biológicos. Para los transhumanistas el cuerpo humano es considerado como: «una pieza de ingeniería maravillosa pero defectuosa. Difícilmente podría ser de otra manera, dado que fue diseñado por un relojero ciego, como dijo Richard Dawkins» (More y Vita-More, 2013, p. 15). En este sentido, el transhumanismo continúa viendo el cuerpo humano, sin desecharlo o no, similar a la concepción cartesiana, es decir, como una máquina susceptible de ser reparada y mejorada al nivel de sus partes individuales². El cuerpo humano sería

(2) La concepción del ser humano como una máquina es un tema frecuente en los textos transhumanistas. Por ejemplo, Max More afirma lo siguiente: «Podemos decir que los humanos son máquinas especialmente sutiles, complejas y dignas [...] máquinas elegantes y sofisticadas» (cf. More, 1997).

aquella pieza defectuosa creada por Dios o la naturaleza que podría ser perfeccionable, sin importar si los órganos son reemplazados ahora por versiones artificiales o si se utilizan implantes para aumentar las capacidades por así decirlo naturales del ser humano. La independencia de las partes del cuerpo con respecto a la mente es lo que predomina en la concepción transhumanista, porque, aunque nuestro cuerpo sea por completo reemplazado por uno sintético, esto no alteraría la naturaleza de la mente.

Los transhumanistas estarían insatisfechos con el cuerpo humano, porque él tendría limitaciones y defectos en su creación al ser principalmente vulnerable a las enfermedades y el envejecimiento, lo que podría ser corregido por medios tecnológicos. Por ello, los transhumanistas defienden la *libertad morfológica*³, esto significa que los seres humanos puedan modificar sus cuerpos y mentes en base a sus propios estándares y deseos (Sandberg y Diéguez, 2015, p. 381). De este modo, no habría un desprecio como tal por el cuerpo en el transhumanismo como argumentan algunos críticos, sino que los transhumanistas abogarían más bien por la libertad de habitar cuerpos diferentes e incluso cuerpos virtuales, que estén moldeados por nuestras aspiraciones más personales.

Para el transhumanismo el cuerpo sería un aparato biológico que interactúa a nivel físico y mecánico, en el marco de una determinada anatomía siguiendo principios funcionales. Esto es lo que facilita que el cuerpo pueda ser intervenido y mejorado, porque desde esta lógica el cuerpo estaría al mismo nivel ontológico que el resto de los seres no-humanos. Si el cuerpo no es más que un sustrato orgánico no habría problema en manipularlo genéticamente o fusionarlo con máquinas para ampliar sus capacidades por medio de la nanotecnología. Lo anterior, supondría según los transhumanistas una cantidad infinita de posibilidades en las que los límites del cuerpo podrían ser trascendidos por medio de la intervención tecnológica. Natasha Vita-More, una famosa transhumanista, comenta esta situación con bastante exaltación y señala lo siguiente:

Un transhumano es una etapa evolutiva que va de ser exclusivamente biológico a convertirse en postbiológico. Postbiológico significa un desprendimiento continuo de nuestra biología y la fusión con máquinas. (...) El cuerpo, a medida que nos transformemos con el tiempo, adoptará diferentes tipos de apariencias y diseños y materiales. (...) Para ir de excursión a una montaña, me gustaría tener más fuerza en las piernas, más resistencia, una funda de piel que me proteja de los efectos nocivos del entorno, autohidratación, capacidad de enfriamiento, más capacidad auditiva y visión aumentada (...). Para una fiesta, me gustaría un aspecto ecléctico: una piel de bronce reluciente con reflejos verde esmeralda, mayor altura para sobresalir por encima de los demás, un sofisticado sistema de sonido interno que me permitiera adaptar la música a mi gusto, un dispositivo de mejora de la memoria, selección emocional de la gente que me hace sentir bien para no verme arrastrado a conversaciones inapropiadas. Y audición parabólica para poder escuchar conversaciones al otro lado de la habitación si la mía empezaba a decaer. (Vita-More, 2000)

Sin duda, el cuerpo es el lugar privilegiado donde los transhumanistas quieren aplicar el llamado *mejoramiento*⁴ (traducido del inglés *enhancement*) siempre y cuando esto no implique disminuir la funcionabilidad corporal, ya que el objetivo es ampliar las capacidades del cuerpo o incluso dotarlo de otras nuevas. Aquí, el cuerpo funciona como una *materia prima* (biomaterial) que puede ser intervenida de forma racional y consciente para superar las limitaciones biológicas que impone la naturaleza. En este sentido, el cuerpo se transforma en el campo simbólico-material, que evidencia el dominio del ser

(3) En inglés *Morphological Freedom* (MF)

(4) El profesor de medicina social Eric Juengst define el *enhancement* como: «intervenciones diseñadas para mejorar la forma o el funcionamiento humanos más allá de lo necesario para mantener o restablecer la buena salud» (Juengst, 1998, p. 29).

humano ahora sobre su propia naturaleza interna, o, mejor dicho, sobre su vulnerabilidad y su condición misma de ser humano.

Para los transhumanistas los seres humanos podrán por medio de la tecnología superar esta situación de desventaja en la que se encuentran a nivel biológico (comparado con otros animales) y reorientar la evolución biológica hasta alcanzar un estadio superior posthumano. Sin lugar a duda, el proceso evolutivo del ser humano hasta el estado evolutivo actual, tal como se refleja en nuestra historia filogenética, ha sido de una duración extraordinaria. La tecnología, según la perspectiva de Kurzweil, está abriendo ahora posibilidades que anteriormente resultaban inimaginables en otras épocas de la historia, y permitirá que el ser humano tome las riendas de su destino, superando así la limitación impuesta por la biología. Esta visión de la *evolución dirigida*, como se explicó previamente, constituye uno de los postulados más destacados y fantasiosos del transhumanismo.

Para los transhumanistas no solo es importante mejorar tecnológicamente el cuerpo, sino que también anhelan conseguir la inmortalidad en un universo sin límites (al menos no físicos) para el ser humano. Por esto, una de las ideas centrales del transhumanismo es abandonar el cuerpo, ya que es precisamente a causa de él que el ser humano se ve limitado a vivir una existencia finita y restringida a un universo material. Para concretar esta visión utópica el ser humano tendría que superar los límites de su estado biológico actual y solo así podría evadir el problema de la fugacidad de la vida. La solución para este dilema desde la óptica transhumanista sería en primer lugar el desprenderse del cuerpo orgánico, el cual posee un tiempo de caducidad, y luego *transferir la mente (mind uploading)* con todos sus recuerdos y conexiones neurológicas a un tipo de memoria electromagnética a largo plazo. Para los transhumanistas es fundamental esta separación de la mente del cuerpo biológico limitado, para así conseguir la anhelada inmortalidad: «Reconocemos lo absurdo de aceptar dócilmente los límites “naturales” de nuestra esperanza de vida. Esperamos que la vida vaya más allá de los confines de la Tierra, cuna de la inteligencia humana y transhumana, para habitar el cosmos» (More, 1998).

Si esta propuesta tiene éxito, el *homo cyberneticus* podría circular en las redes informáticas como un ser digital o ser transferido a organismos biológicos o sintéticos alternativos. De este modo, la existencia inmortal estaría así garantizada, al menos mientras fluya la corriente y no se estropeen los sistemas informáticos. Aunque la mayoría de los científicos consideran que *la transferencia mental (mind uploading)* sería una ilusión, los transhumanistas la ven como el avance lógico e inevitable de las posibilidades tecnológicas y genéticas para crear el futuro posthumano: «Co-evolucionaremos con los productos de nuestras mentes, integrándonos con ellos, fusionándonos finalmente con nuestra tecnología inteligente en una síntesis posthumana, amplificando nuestras capacidades y ampliando nuestra libertad» (More, 1998). La liberación del ser humano de sus límites biológicos podría solo ser factible de esta manera, ya que si desea trascender la mortalidad la única opción es una modificación radical de sus condiciones de vida actuales.

El cuerpo en la fenomenología: Heidegger y el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*)

Si bien es cierto, que Martin Heidegger ha sido ampliamente criticado porque en el desarrollo de su ontología fundamental en *Ser y tiempo*, no se refirió a la temática del cuerpo

como un aspecto fundamental de la constitución del *Dasein*, tal como lo han señalado los expertos (cf. Johnson, 2014; Escudero, 2011; Lagos Berríos, 2020). Sin embargo, en los llamados *Seminarios de Zollikon* Heidegger despliega interesantes reflexiones con respecto a la corporalidad y la espacialidad del *Dasein* en el marco de la pregunta por los rendimientos de la analítica del *Dasein* para la psiquiatría y la medicina. El filósofo realizó estos seminarios en conjunto con el psiquiatra suizo Medard Boss, en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zúrich donde asistieron alumnos, científicos y médicos interesados en la obra de Heidegger.

Aunque Heidegger no desarrolla en estos seminarios un tratado sistemático de la corporalidad a diferencia de otros filósofos como Merleau-Ponty, que desplegaron una fenomenología del cuerpo, él proporciona de igual modo algunos planteamientos que permiten bosquejar su propia concepción del cuerpo muy ligada a sus lecturas de Nietzsche en el semestre de verano de 1939. Para Heidegger es importante dilucidar a lo largo de estos seminarios que el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) ha estado oculto sobre todo para los médicos, porque desde su enfoque científico el cuerpo es reinterpretado solo como función corporal. El cuerpo desde esta mirada anatomo-fisiológica es concebido principalmente como organismo biológico. Sin embargo, el cuerpo humano no se reduce solamente a su dimensión material y física (*Körper*), sino que también es cuerpo vivo (*Leib*), es decir, es un cuerpo que posee una dimensión simbólica y agencial. Lo anterior, es explicado por Heidegger cuando se refiere al tipo de relación primaria que establecemos con nuestro cuerpo:

No tenemos un cuerpo como llevamos una navaja en el bolsillo; el cuerpo (*Leib*) tampoco es simplemente un cuerpo físico (*Körper*) que nos acompaña y del que constatamos, expresamente o no, que está también allí delante. No «tenemos» un cuerpo, sino que «somos» corporales. (Heidegger, 2000, p. 102)

Desde la mirada fenomenológica de Heidegger el cuerpo no puede ser visto como un objeto más presente en el espacio, y por lo mismo, el ser humano tampoco se reduce a ser un ente natural entre otros. Para Heidegger lo fundamental del ser humano es su constitución como *Dasein*, esto es, que el ser humano posee una comprensión general del ser y además es un proyecto arrojado al mundo.

Heidegger considera que el cuerpo humano desde la óptica del método de la ciencia moderna es estudiado en cuanto objeto representable, medible, y calculable con el propósito de controlar sus procesos naturales. Por esto, Heidegger cambia la perspectiva de *tener un cuerpo por ser un cuerpo* para evidenciar la dimensión ontológica del cuerpo. Con esto, Heidegger busca asegurar el correcto acceso al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), en tanto fenómeno, para comprenderlo desde sí mismo y no a partir de un sujeto que se lo representa como objeto. Para Heidegger, el problema de la tematización científica del cuerpo radica en que ella arranca de una suposición fundamental, a saber, que el cuerpo humano es extensión y volumen en un espacio físico-geométrico. No obstante, el cuerpo del ser humano para Heidegger es radicalmente diferente a un cuerpo físico o a un organismo animal, porque la corporalidad forma parte de un modo de ser del *Dasein*⁵:

Pues bien, todo lo que nombramos nuestra corporalidad (*Leiblichkeit*) hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal, pertenece esencialmente al interior del existir, no es pues, por principio

(5) Para profundizar más en la diferenciación entre la corporalidad animal y la corporalidad del *Dasein* propia del ser humano ver Lagos Berríos (2020).

materia inanimada, sino que es un ámbito de este poder-percibir no objetivable, no visible ópticamente de significatividades de lo que comparece en lo que consiste todo Dasein. (Heidegger, 2013, p. 338)

Sobre la cita anterior, una cosa ya es bien clara: que el *estar-en-mundo* como tal es corporal y que no existe experiencia del cuerpo que no implique ya una apertura al mundo.

Precisamente, la corporalidad es un modo de la existencia humana, y por ello, el cuerpo forma parte inmediata de la individualidad y particularidad del ser humano. En este sentido, para Heidegger no existe algo así como un cuerpo aislado y que sea separable de la mente humana al modo cartesiano, dado que el ser humano despliega su existencia corporalmente estando en el mundo. El cuerpo para Heidegger «en cuanto cuerpo (*Leib*) es en cada caso *mi cuerpo*, entonces este modo de ser es el mío» (Heidegger, 2013, p. 147). El cuerpo tiene el modo de ser del *Dasein*, y por lo mismo, no puede ser investigado como algo distinto a mí, ya que más que *tener un cuerpo* estamos en una *relación corporal con el mundo*. Cuando Heidegger argumenta que el cuerpo es un modo de ser del *Dasein*, lo que está haciendo es pensarlo como un rasgo propio de la existencia humana. Recordemos que para Heidegger solo el ser humano presenta el modo de ser como *Dasein*, y esto es lo que lo distingue de los otros entes o seres vivos.

La crítica principal de Heidegger en los seminarios se dirige contra el pensamiento de Descartes, pues considera que con él se consolida un acceso a la naturaleza en cuanto objeto representable y medible por el método científico. Además, como ya señalamos con Descartes se origina una concepción del cuerpo como extensión y volumen físico ocupado en el espacio físico-geométrico. Sin embargo, no podemos acceder al cuerpo como si fuera un objeto indiferente de nosotros, porque *yo soy mi cuerpo* en este vínculo primario con el mundo, que para Heidegger es algo propio del *Dasein*, por el cual me reconozco y soy reconocido por los otros. Como explica Merleau-Ponty: «El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema» (Merleau-Ponty, 1993, p. 219). Tal como enfatiza Merleau-Ponty y también Heidegger en cierto modo, el cuerpo se despliega en nuestro vínculo con el mundo, es un estar siempre sujeto a un cierto mundo donde habitamos, y con el cual interactuamos.

Desde esta mirada fenomenológica del cuerpo resultan altamente cuestionables las ideas transhumanistas que llaman a desprenderse del cuerpo o a reemplazarlo por un cuerpo artificial, ya que el cuerpo humano no puede ser separado de esta relación con el mundo y de todas las representaciones sociales y culturales que esto siempre involucra. El cuerpo es *nuestro medio de tener un mundo*, y aunque el ser humano sea un organismo biológico, es importante no pasar por alto las dimensiones simbólica e inmaterial (rituales, fantasías, estructuras de poder) que configuran nuestra corporalidad y que son indisolubles de la forma de vida del ser humano. Por tanto, el cuerpo debería ser visto como el resultado de la evolución biológica y de los procesos culturales en lo que el ser humano participa activamente (Lagos Berrios, 2022b, p. 115).

El cuerpo entonces no es un objeto en el espacio o una máquina, porque el cuerpo expresa y manifiesta toda una realidad semántica y simbólica (cf. Butler, 2002) que le desborda en cuanto queremos estudiarlo solo de forma científica. No se puede estudiar el cuerpo aisladamente o separándolo en partes como piezas de una máquina, porque el cuerpo se constituye precisamente en esta interacción con el mundo y con los otros. El

cuerpo y el mundo están en una relación de coproducción en la que el ser humano posee una existencia que abre mundo para habitarlo corporalmente. Lo cual significa que intentar reemplazar partes del cuerpo por otras artificiales o modificarlo radicalmente sin pensar que esto no va a alterar de alguna forma el modo como habitamos el mundo o la comprensión de nosotros mismos, es desconocer que el ser humano es un ser en situación y que el significado del cuerpo excede los límites de la materialidad.

Conclusiones

El llamamiento transhumanista a que los seres humanos se coronen como señores y dueños de la naturaleza ha sido totalmente cuestionado si consideramos la gran impotencia de los seres humanos frente al dominio de la naturaleza, por ejemplo, durante la pandemia del coronavirus. Solo un virus pudo recordarle al ser humano que no es el punto más alto de la creación y que a pesar de todo el progreso técnico-médico que disponemos en la actualidad, el ser humano aún sigue siendo *un animal*. La idea transhumanista de que podemos controlar por completo la naturaleza no solo externa sino también ahora nuestra naturaleza interna, quedó refutada en la pandemia del coronavirus y esto muestra lo poco que ha avanzado el ser humano con esta ambición. El coronavirus sería la «gran ofensa» (Singer, 2022, p. 34) para las visiones tecno-optimistas del transhumanismo, pues cuestiona de forma radical toda esta supuesta certeza y seguridad con respecto al control de nuestra naturaleza biológica (y del cuerpo) por medio del aparataje tecnológico.

En las visiones transhumanistas, el cuerpo es concebido desde un reduccionismo materialista, en el que el cuerpo es equiparado al nivel ontológico de una máquina reparable, por lo que aparece privado de todo rasgo de intencionalidad e intersubjetividad. El dualismo cartesiano alma-cuerpo que está operando en la visión transhumanista del cuerpo, aparece como obsoleto desde la teoría de la evolución y el enfoque de la *cognición corporizada (embodied cognition)*. Este enfoque cuestiona la idea de la independencia del cuerpo con respecto a la mente, ya que muchas características de la cognición humana están determinadas por aspectos de todo el cuerpo del organismo (Fuchs, 2017; Shapiro, 2019). En este sentido, el ser humano en vez de ser visto como la suma de dos sustancias heterogéneas (*res cogitans* y *res extensa*) que interactúan de forma causal, debería ser pensado como un sistema integrado que está en relación con un medio ambiente determinado.

Para los transhumanistas, como ya fue mencionado con anterioridad, el cuerpo no posee un valor en sí mismo por lo que sería más deseable cambiarlo o reemplazarlo por una alternativa mecánica que fuese más resistente al deterioro del tiempo. El problema de estas visiones es que se sustentan en el dualismo cartesiano alma-cuerpo, que concibe el cuerpo como una máquina que puede ser aislada en sus partes. No obstante, el cuerpo como sostiene el enfoque de la *cognición corporizada (embodied cognition)* siempre forma parte de la existencia humana. En este sentido, el cuerpo, la emoción y el pensamiento son dimensiones que están íntimamente ligadas en el ser humano. El ser humano es una existencia encarnada en un cuerpo que está en relación con un mundo en el que se desenvuelve, es decir, somos seres corporales anclados en el mundo.

Por tanto, no podemos reemplazar el cuerpo por cualquier otro material como si esto no importara, porque el cuerpo forma parte y moldea los procesos cognitivos y la actividad mental en el ser humano (Foglia y Wilson, 2013, p. 319). De este modo, la fantasía

transhumanista de *transferir la mente humana (mind uploading)* en un disco duro de ordenador sería altamente cuestionable, porque pasa por alto el rol que juega el cuerpo en la estructura, génesis y funcionamiento de la cognición. El cuerpo como pone en evidencia la mirada fenomenológica posee una intencionalidad, y actúa como un intermediario en nuestra relación con el mundo y con los otros (Lagos Berríos, 2022a, p. 300). Por esto, la actividad mental no sería algo que acontece de forma aislada en un cerebro sino más bien a un organismo en un entorno específico, que está en una situación. En jerga heideggeriana podríamos decir que el ser humano como *Dasein* es un *ser-en-el-mundo* y por lo mismo está siempre en relación, no de forma aislada sino más bien en interacción con el mundo y con otros *Dasein*. En este sentido, pensar al modo transhumanista que el cuerpo es algo de lo que podríamos desprendernos del todo, es desconocer la importancia del cuerpo como estructura intersubjetiva que nos permite acceder a los otros y experimentar el mundo.

Referencias

- Aguilar, M. T. (2010) «Descartes y el cuerpo máquina». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 66, núm. 249, pp. 755-770.
- Asla, M. (2018) «El transhumanismo (TH) como ideología ambigüedades y dificultades de la Fe en el progreso». *Scio*, núm. 15, pp. 63-96.
- Bostrom, Nick. (2005) «A history of transhumanist thought». *Journal of evolution and technology*, núm. 14(1), pp. 1-25.
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Declaración Transhumanista. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration> [Consulta: 1.3.2023].
- Descartes, R. (1983) *Discurso del método y reglas para la dirección de la mente*. Buenos Aires, Orbis.
- Descartes, R. (2011) *Descartes (Meditaciones metafísicas)*. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel. Madrid, Gredos.
- Diéguez, A. (2017) *transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona, Herder Editorial.
- Escudero, J. A. (2011) «Heidegger y el olvido del cuerpo». *Lectora: Revista de Mujeres I Textualidad*, núm. 17, pp. 181-198.
- Foglia, L. y Wilson, R. A. (2013) «Embodied cognition». *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, núm. 4(3), pp. 319-325.
- Fuchs, T. (2017) *Ecology of the brain: The phenomenology and biology of the embodied mind*. New York, Oxford University Press.
- Harris, J. (2007) *Enhancing Evolution: The ethical case for making better people*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche I*. Barcelona, Destino.
- Heidegger, M. (2013) *Seminarios de Zollikon*. Barcelona, Herder.
- Hughes, J. (2004) *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. New York, Basic Books.

- Johnson, F. (2014) «Cuerpo y método: el planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en Zollikoner Seminare». *Ideas y valores*, vol. 63, núm. 155, pp. 7-30.
- Juengst, E. (1998) «What Does Enhancement Mean?». En Erik Parens (Ed.). *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Georgetown University Press, pp. 29-47.
- Kurzweil, R. (1999) «The Coming Merging of Mind and Machine» a *Scientific American*, pp. 20-25
- Kurzweil, R. (2005) *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York, Viking Penguin.
- Lagos Berríos, R. (2020) «Heidegger y la cuestión del cuerpo en *Ser y tiempo*: Buscando el lugar del cuerpo en la analítica existencial del Dasein». *Límite: revista de filosofía y psicología*, núm.15, pp. 2-16.
- Lagos Berríos, R. (2022a) «El estrés como posibilidad originaria de la existencia. Una interpretación del fenómeno del estrés desde el pensamiento de Heidegger». *Tópicos*, núm. 64, p. 279-306.
- Lagos Berríos, R. (2022b) «La disputa por la naturaleza humana. Comentarios sobre el concepto de naturaleza humana en el contexto del transhumanismo y las mejoras biotecnológicas». *Revista Ethika+*, núm. 5, pp. 101-117.
- Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires, Planeta-Agostini.
- 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*. New Jersey, John Wiley & Sons.
- More, M. (1997). «Beyond the Machine. Technology and Posthuman Freedom». *Proceedings of the Ars Electronica, Wien/New York* <http://maxmore.com/machine.htm> [Consulta: 01/03/2023].
- More, M. (1998) *The Extropian principles*. Version 3.0. http://mrob.com/pub/religion/extro_prin.html [Consulta: 01/03/2023].
- Sandberg, A. y Diéguez, A. (2015) «Una mirada al futuro de la tecnología y del ser humano. Entrevista con Anders Sandberg». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 2, pp. 373-390.
- Shapiro, L. (2019) *Embodied cognition*. New York, Routledge.
- Singer, M. (2022) «Klimawandel, Technik und die Frage der Naturbeherrschung». En Martin Birkner (Ed.). *Emanzipatorische Wissenschaftskritik in Zeiten von Klimakrise & Pandemie*. Mandelbaum, pp. 32-52.
- Sutter, A. (1988) *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant*. Frankfurt/Main, Athenäum.
- Vita-More, N. (2000) *Who are transhumans?* <http://www.transhumanist.biz/interviews.htm> [Consulta: 01/03/2023].

El cos com a màquina defectuosa? Notes sobre els conceptes de cos, tecnologia i evolució al transhumanisme

Resum: Aquest article s'ocupa d'analitzar i posar en evidència la concepció del cos que es troba implícita a les visions transhumanistes. En primer lloc, l'article proporciona una breu aproximació al transhumanisme i explica els seus postulats principals com a moviment. En segon lloc, es planteja que sota el transhumanisme hi ha una idea del cos com a «màquina reparable» equiparable a la visió mecanicista del cos cartesiana. En tercer lloc, s'introdueix com a comparació la concepció del cos des de l'enfocament fenomenològic (específicament des de Heidegger) per mostrar com el cos posseeix una intencionalitat i intersubjectivitat, i que l'ésser humà és sempre una existència corporal ancorada al món. El transhumanisme sembla ignorar aquests aspectes en les seves propostes, i continua pensant l'ésser humà de manera escindida (ment i cos) com a dues substàncies que interactuen de manera causal.

Paraules clau: Màquina, cos, transhumà, *Dasein*, tecnologia, fenomenologia

Le corps, une machine dysfonctionnelle ? Notes sur les concepts de corps, de technologie et d'évolution dans le transhumanisme

Résumé: Cet article s'attache à analyser et à mettre en lumière la conception du corps implicite dans les visions transhumanistes. Tout d'abord, l'article propose une brève approche du transhumanisme et explique ses principaux postulats. Deuxièmement, on avance que le transhumanisme sous-tend une idée du corps comme une « machine réparable » comparable à la vision mécaniste cartésienne du corps. Troisièmement, à titre de comparaison, la conception du corps issue de l'approche phénoménologique (plus précisément de Heidegger) est introduite pour montrer comment le corps possède une intentionnalité et une intersubjectivité, et que l'être humain est toujours une existence corporelle ancrée dans le monde. Le transhumanisme semble ignorer ces aspects dans ses propositions et continue de penser l'être humain de manière divisée (esprit et corps), comme deux substances qui interagissent de manière causale.

Mots-clés : Machine, corps, transhumain, *Dasein*, technologie, phénoménologie

The body as a malfunctional machine? Notes on the concepts of body, technology and evolution in Transhumanism

Abstract: This article is concerned with analyzing and highlighting the conception of the body that is implicit in transhumanist visions. First, the article provides a brief approach to Transhumanism and explains its main postulates. Second, it is argued that Transhumanism underlies an idea of the body as a «repairable machine», which is comparable to the Cartesian mechanistic view of the body. Third, by way of comparison, the conception of the body from the phenomenological approach (specifically from Heidegger) is introduced to show how the body has an intentionality and intersubjectivity, and that the human being is always a bodily existence anchored in the world. Transhumanism seems to ignore such aspects in its proposals and continues to think of the human being in a split way (mind and body), as two substances that interact in a causal way.

Keywords: Machine, body, transhuman, *Dasein*, technology, phenomenology