

## CAPÍTULO 5

# El transhumanismo: ¿una nueva humanidad? Aportes a una crítica sociocultural

*Gabriela Marta Lago*

### Introducción

Desde la literatura, las películas, series y videojuegos se ha imaginado al ser humano del futuro. Algunos creen que habremos incorporado en nuestro cuerpo piezas robóticas, como el reemplazo de los ojos por cámaras, que modificaremos los genes para armar a nuestros descendientes como un collage. En la saga de videojuegos *Deus Ex* se narra el conflicto que surge entre seres *humanos aumentados*, aquellos que pudieron cambiar su cuerpo y habilidades gracias a los avances de las *ciencias de mejoramiento humano*, contra aquellos que no fueron modificados. El protagonista, que fue reconstruido con piezas mecánicas, dice: - Ni siquiera sé de qué parte estoy. Otro de los personajes expresa: No pueden detener el futuro. Si bien todos estos planteos de cambios en el cuerpo nos suenan imposibles, pensemos que hoy día algunas personas ya se han implantado chips, antenas o marcapasos.

Desde hace muchos años se piensa la posibilidad de rediseñar un nuevo cuerpo que, según algunos, conducirá a un posthumanismo y a una nueva evolución mediante los aportes de diversas áreas científicas, como la nanociencia, la genética, la biotecnología, entre otras. De acuerdo con estos planteos, el cuerpo se ha vuelto obsoleto y es necesario reprogramarlo. Estos cambios se producirían no solo mediante la manipulación de los genes, sino también con la incorporación dentro del cuerpo de piezas no orgánicas, diminutas, conocidas como nanobots (nanotecnología). A esta confluencia entre un cuerpo y artilugios tecnológicos se lo llama *cíborg*. Este concepto fue acuñado en 1960 por Manfred Clynes y proviene de una síntesis entre cibernético y organismo. Al proceso de creación de cíborg se lo llama ciborgización (Hables Gray, 2011).

Estos estudios afines al transhumanismo buscan legitimarse ofreciendo la cura de enfermedades y una mayor longevidad posibilitadas por supuestas mejoras orgánicas. Como producto de modificaciones corporales, alteraciones fisiológicas, se aduce que se produciría una nueva etapa evolutiva guiada por los seres humanos. ¿Se puede hablar del nacimiento de otra especie? ¿Seguiremos siendo *Homo sapiens*?

Los objetivos de este capítulo son: plantear algunos aportes de la antropología a este debate, a través del análisis crítico de ciertos supuestos y postulados que sustentan las propuestas englobadas como transhumanistas; indagar sobre algunas implicancias sociopolíticas y éticas, en

cuanto a la posibilidad de aplicación de las prácticas de mejoramiento<sup>90</sup> que proponen. Cada uno de estos aportes están organizados en apartados diferentes.

Antes de comenzar con el análisis de los supuestos del transhumanismo, desarrollaremos una breve caracterización del mismo.

## El transhumanismo

Chavarría (2013) distingue al transhumanismo del posthumanismo. El proceso de modificar el cuerpo humano (etapa transhumana) llevará a la aparición de una nueva humanidad ya mejorada y modificada (condición posthumana). Por lo tanto, ambos términos no son sinónimos, sino que aluden a momentos distintos de la implementación biotecnológica.

El interés en un nuevo cuerpo humano ha generado un debate internacional. Galparsoro (2014) sintetiza las diversas posturas en transhumanistas moderados, tecnófobos y transhumanistas radicales. Los primeros sostienen que algunos adelantos podrían ser beneficiosos, aunque se oponen a otros, como a la clonación humana. Aquellos que están a favor del transhumanismo, llamados tecnófilos o transhumanistas radicales, proponen no limitar la acción humana en materia de posibles mejoras para la humanidad. En esta línea se ubican, por ejemplo, algunas empresas farmacéuticas y médicas. Por último, se agrupan aquellos que se oponen al transhumanismo, como Francis Fukuyama, por los riesgos que implica la manipulación del cuerpo humano dirigido por un grupo, pero con un impacto a nivel de la población global. Otro autor que podemos incluir en esta línea es J. Habermas con su crítica a la manipulación genética, ya que implicaría un cambio en la descendencia que afecta a aquellos que no han elegido esta alteración (López Frías, 2014).

El transhumanismo no es solo una cuestión científica, médica, sino que ha sido definido de manera amplia por el filósofo Nick Bostrom como un movimiento cultural, científico, intelectual, que apoya el deber moral de mejorar las capacidades humanas, físicas y cognitivas para eliminar el sufrimiento, entre otros aspectos que se consideran negativos, con el fin de mejorar toda la especie (Postigo Solana, 2011).

El término transhumanismo fue acuñado por el biólogo Julian Huxley, en la década del cincuenta, para expresar la posibilidad del ser humano de trascenderse a sí mismo (Bostrom, 2011). La Segunda Guerra Mundial mostró los niveles de crueldad que los humanos pueden ejercer gracias al poderío de sus invenciones. Desde la bomba atómica o el gran campo de experimentación médica que fue también la misma guerra, se visibilizaron las potencialidades humanas, tanto en materia de destrucción como de creación. La guerra, con sus

---

<sup>90</sup> Por *mejoramiento* entendemos a las alteraciones en el cuerpo mediante la tecnología, que abarcan desde la manipulación genética hasta la implantación de chips y otros dispositivos. Esta mejora en el cuerpo produciría, según esta postura, un avance y cambio positivo en la especie, en su naturaleza humana.

consecuencias, produjo cambios en diversas esferas de las actividades humanas, incluida la ciencia y hasta el arte, además de una revisión de ciertas teorías que favorecieron procesos de segregación humana, por ejemplo, la teoría de las razas. También aparecieron los movimientos por el desarme que alertaban sobre las consecuencias del uso de diversas tecnologías. Podemos mencionar los *Mandamientos de la era atómica* de Günther Anders, escrito en 1957, donde se resumen los peligros de la energía atómica. Pero las ideas del mejoramiento o perfección humana no fueron pensadas solo desde la década del cincuenta. Estas ideas se pueden rastrear en otros contextos sociohistóricos. Por lo tanto, si bien la idea de perfeccionar al ser humano puede parecer idéntica y nos tienta a las comparaciones a través de diversas épocas, las connotaciones específicas son distintas.

La propuesta de un mejoramiento también construye un modelo de perfección a alcanzar. Como contrapartida, aparece la imperfección. Los humanos son agrupados en seres con distintos grados de imperfección, por lo tanto, perfectibles también en distintos grados. De esta manera, se cataloga en: seres perfectos o cercanos a la perfección; seres alejados de la perfección, pero con posibilidades de acercarse a ella; y los no perfectibles, aquellos que nunca llegarán al modelo de perfección. Incluso, es posible entender esta agrupación en una jerarquización evolutiva que ordena desde los más perfectos a los menos, pudiendo derivar en la estigmatización de aquellos que se ubican en las escalas más bajas como subhumanos. Entonces, podemos preguntarnos, metiéndonos en este tipo de pensamiento, si los más imperfectos pueden llegar a ser perfectos o si merecen la inversión, el gasto, para producir su perfección.

Se han propuesto diversas estrategias tanto para perfeccionar a los perfectibles, así como para eliminar a los no perfectibles. Aquello a perfeccionar ha sido definido por diversas maneras, así como las características que señalan a los no perfectibles. Por lo tanto, hablar de la perfección humana también es hablar de qué se hace con la supuesta imperfección. Y este tema nos lleva a las prácticas de eugenesia.

Las prácticas de eugenesia incluyen tanto aquellas de eliminación de rasgos considerados como negativos (eugenesia negativa), así como la de preservar a los considerados positivos (eugenesia positiva). Las primeras tienden a que no nazcan aquellos individuos portadores de rasgos definidos con anticipación como negativos, por ejemplo, abortar a aquellos sujetos que padecen una enfermedad hereditaria, esterilización de discapacitados, la prohibición del matrimonio entre aquellos que muestran una determinada patología o pertenecen a ciertos grupos étnicos. La eugenesia positiva propone, por ejemplo, una mejora a ciertos individuos, como cura de enfermedades o de ciertas características físicas o genéticas, favorecer los matrimonios entre individuos representativos del modelo a seguir, entre otras.

Podemos señalar dos momentos en el uso de estas prácticas eugenésicas implementadas desde el siglo XX. Una eugenesia totalitaria fue instrumento de los estados para favorecer ciertos mejoramientos de la sociedad mediante una alianza entre agentes estatales, partidos políticos y científicos. Se propuso y se llevó a cabo la esterilización de niños, la eliminación de individuos de algunos grupos étnicos, enfermos o los señalados como *discapacitados*. El objetivo de estas eliminaciones era favorecer a la sociedad concebida como un organismo que debe ser mantenido

mediante *cura* o *limpieza* de lo patológico. Aquellos más empobrecidos, diversos grupos étnicos o religiosos fueron señalados como obstáculos para que la sociedad se desarrolle y prospere. Este tipo de eugenesia pervivió hasta mediados del siglo XX, cuando aparece ya una eugenesia liberal. Ya no es el estado con sus alianzas: son los mercados que ofrecen servicios de mejoramiento. Los individuos deben aceptar, de manera voluntaria, contratar servicios, elegir entre una serie de prestaciones. El estado favorece mediante legislaciones, incluso dejando áreas sin legislar, a las empresas médicas, farmacéuticas y laboratorios (Villela, 2011). Es dentro de este proceso de eugenesia que debemos entender al movimiento del transhumanismo y al posthumanismo como un movimiento que va más allá de ser una propuesta médica, ya que incluye aspectos políticos, filosóficos, económicos, entre otros. No obstante, según mi punto de vista, el tipo de eugenesia totalitaria no ha sido superado por completo, sino que aún coexiste junto al nuevo tipo de eugenesia liberal. Esta última es acorde a la sociedad de control en la cual estamos viviendo, según los planteos de Deleuze (1996), cuyo capitalismo de la máquina se transforma en un nuevo tipo, en uno de servicio, en el de la digitalidad. Entonces, la sociedad disciplinaria da paso a la sociedad de control.

Se torna necesario entender estos emprendimientos transhumanistas como actos planeados por un grupo, pero que involucran a toda la humanidad. Pensar una mejora en sí misma, por fuera de las prácticas y acciones humanas, es sumergirla en una especie de neutralidad político-ideológica que no nos habla de las relaciones de poder y de dominación; tampoco nos habla de la selección de humanos, que es la otra cara del exterminio, porque toda selección de unos implica el descarte de otros.

## **Crítica a los supuestos transhumanistas**

### **Los dualismos**

Uno de los supuestos que es posible leer, en los distintos planteos sobre el tema que nos ocupa, radica en la dicotomía natural versus artificial. Esta dicotomía también puede ser enunciada como naturaleza y cultura, cuerpo y tecnología. Incluso, el dualismo de cuerpo y alma, cuerpo y espíritu puede entenderse dentro de estas lógicas duales. Por esta dicotomía entendemos a dos aspectos enfrentados de tal manera que algo es naturaleza y algo es artificial, mediando un límite entre ambos. Esta forma de pensamiento dicotómico se la conoce como cartesiana (modelo cartesiano), proceso que se completa con Descartes y que encontró sus inicios con Vesalio y Galeno, en el siglo XV, con los estudios anatómicos del cuerpo humano (Le Breton, 2002).

¿Cómo está constituido un ser humano? Según este modelo dicotómico, de raigambre cartesiana, existe una parte material, corpórea, y otra inmaterial, la cual recibe diversos nombres, como vimos más arriba. Estos modelos de ser humano, conformado por diversos aspectos, persisten en las formas de explicación de algunas ciencias y en el sentido común. Los aspectos

que eran designados como naturales debían ser estudiados por la biología y la medicina; aquellos que eran no naturales, por otras ciencias. Esta manera de especializarse en cada parte del ser humano proviene de la idea de la separación entre cuerpo y alma, cuerpo y espíritu. Cada una de estas partes posee características y leyes específicas (Chiriguini, 2003). El alma puede atravesar las paredes porque no posee materialidad; el cuerpo no puede. El alma sobrevive porque es eterna; el cuerpo, no. Sin embargo, existieron intentos por establecer algunas relaciones entre el cuerpo y el espíritu. Este tipo de relaciones no eran bidireccionales, sino que partían de una de las dimensiones hasta impactar sobre la otra. Por ejemplo, si el cuerpo enfermaba era signo de que algo afectaba al espíritu.

Muchos años después, el espíritu pasó a ser afín a la mente, y la mente afín al sistema nervioso, específicamente, al cerebro. La razón, el raciocinio, la capacidad de pensar y de generar ideas han sido los aspectos centrales durante los últimos siglos en la definición de la condición humana.

La antropología formuló un modelo superador a estos dualismos. Geertz (1973) propuso un modelo de ser humano donde lo biológico y lo cultural forman una misma unidad, de tal manera que cualquier fenómeno humano es biológico y cultural a la vez, así como psicológico y social. Podemos agregar que incluso implica considerar niveles de análisis individuales y sociales. Cualquier explicación que reduzca la complejidad del fenómeno humano a una sola de las variables anteriores constituye un reduccionismo. A lo largo de la evolución humana, los aspectos biológicos y culturales se modificaron en conjunto, de tal manera que es difícil decir qué apareció primero, si fue el cerebro complejo y luego la posibilidad de hablar; si fue la mano y luego el cerebro más complejo. Por lo tanto, ya no son dos aspectos escindidos por medio de un límite, sino dos aspectos relacionados y dependientes uno del otro, sin posibilidad de establecer una frontera entre ellos. Con esto queremos decir que el ser humano es un fenómeno complejo, no reducible a una sola de estas dimensiones, al ser biológico, psicológico, social y cultural a la vez. Pero los investigadores se centran, por lo general, en uno de estos aspectos, pero no significa que desconozcan los otros, ni desconozcan sus posibles influencias mutuas.

Entonces, hablar de una *mejora* del cuerpo por parte de la tecnología supone que existe un cuerpo que la tecnología modifica desde afuera, y supone la dicotomía cuerpo y tecnología. Estas ideas se pueden rastrear en el temor a que la tecnología nos ataque y nos corrompa, tal como sucede en el juego *Deus Ex* cuando los implantes dejaron de obedecer al cuerpo. También podemos mencionar a *Fallout 4* y el terror a ser atacados por androides indiferenciables de los humanos, premisa ya presente en la novela *Sueñan los androides con ovejas eléctricas* de P. Dick. En estos casos podemos leer una tecnología que busca liberarse produciendo ya sea una ruptura, una destrucción o el dominio de su dimensión opuesta: el cuerpo biológico. Sin embargo, desde la antropología sostenemos que el ser humano ha nacido ya como conjunto inseparable entre lo biológico y lo artificial (cultural). Imaginemos esas rocas con filo que fueron sostenidas por los primeros humanos. Esa tecnología permitió extender la mano ahora provista de un filo para cortar. A su vez, ese ser humano pensó en la modificación de esa roca, se la comunicó a los demás, se lo dijo a su hijo; incluso, probó otros filos, descartó algunos en diversos ensayos

para obtener mejoras. Discutió con otros sobre la mejor manera de conseguir filos. Ese conjunto de su mano, la roca modificada, la roca pensada, las otras rocas que no sirven hacen al fenómeno humano. Nuestro cuerpo no es ya un cuerpo puro, natural. Ya no podemos volver al origen de ese estado de naturaleza. Por más que ensayemos purificar el cuerpo con ayunos, alejándonos de las ciudades, nunca volverá a ser un cuerpo solamente natural. Somos una entidad biológica y cultural al mismo tiempo. El ser humano, el *Homo sapiens*, ya no es sólo un cuerpo orgánico. Y no lo será nunca.

Entonces, cualquier intento de reducir esta complejidad a un solo aspecto, ya sea biológico o cultural, se lo conoce como reduccionismo. Y los reduccionismos son simplificaciones que conducen a un conocimiento sesgado e incompleto porque borran la complejidad. Si dejamos de lado lo cultural y analizamos el fenómeno humano solo en sus aspectos biológicos (biologicismo) podríamos decir que los comportamientos están regidos por los genes. De este modo, según este tipo de propuestas, la violencia colectiva sería una cuestión genética, nos viene codificada en los genes. Esta forma de pensar ha servido para legitimar sufrimientos humanos en campos de concentración, por ejemplo. El comportamiento de los gitanos, según esta manera de pensar, se debería a sus propios genes, por lo tanto, como no podemos cambiar todos los genes por otros, al menos por ahora, solo resta exterminar a los gitanos o separarlos, para así aislar el comportamiento señalado como indeseado, sus prácticas culturales. Así se hizo mediante el aislamiento en el gueto de Varsovia durante la Segunda Guerra Mundial. En última instancia, para eliminar un comportamiento identificado como no deseable hay que eliminar a los genes que lo codifican. ¿Cómo se elimina un gen de toda la especie humana? Eliminando a los portadores de ese gen, por ejemplo, utilizando los procedimientos de la eugenesia. Esta idea se condensa en las frases de limpieza étnica, pureza de raza y otros eufemismos.

Otra manera de alterar un comportamiento que se supone está codificado por los genes, siguiendo esta lógica, es mediante la manipulación genética. Estas acciones para legitimarse apelan al discurso médico ya que permitirían curar enfermedades. El riesgo radica en que también puede ser usada para eliminar aquellos comportamientos que se señalan como anormales o que no son considerados beneficiosos por algunos. La medicina hegemónica se ha posicionado como agente destacado de control social, estableciendo los límites, siempre maleables, entre la anormalidad y la normalidad (Conrad, 1982). Pretender una normalidad universalizada, válida para todo el planeta, no deja de ser un ejemplo de etnocentrismo, ahora a una escala mayor, al considerarse la visión médica como la única deseable sobre otras formas de conceptualizar los aspectos de la normalidad y anormalidad, junto con las estrategias para convertir a esa anormalidad en normalidad.

Por otro lado, al pensar el fenómeno humano se puede caer en un reduccionismo al eliminar el aspecto biológico, y explicar el comportamiento exclusivamente como una cuestión cultural. Cuando se dice que un niño es violento y será siempre violento porque su familia es violenta, se supone que la causa *suficiente* para explicar tal comportamiento remite a la cultura familiar internalizada. También está presente en la idea de un joven que roba porque su familia roba y, por lo tanto, no puede elegir no robar. La cultura aparece como destino inamovible constituyendo

un reduccionismo cultural. En el reduccionismo biológico, en cambio, son los genes los que asumen la carga de destino, de herencia. En ambos casos, el sujeto no puede cambiar porque está predestinado, ya sea por los genes, ya sea por la cultura. ¿Qué implica esto? Que no hay posibilidad, ni esperanza, de cambiar lo que consideramos injusto, por ejemplo. Sin embargo las personas deciden y cambian, por lo tanto, la cuestión no es tan simple como apelar a un destino genético o cultural.

Las propuestas transhumanas, que apelan a la idea de un cuerpo obsoleto que se puede modificar, se legitiman mediante los beneficios que producen. El impacto positivo sobre el cuerpo llevaría a un impacto, igualmente positivo, en la vida de esa persona modificada, hasta el punto de alcanzar la felicidad. Por lo tanto, los cambios en el cuerpo producen una alteración en lo incorpóreo. Subsiste la idea dicotómica, de tal manera que si modifico una parte, se modifica la otra. Pero en materia humana no hay leyes, como en las ciencias biológicas, que permitan predecir el comportamiento humano. No se puede determinar *a priori* que una modificación será totalmente beneficiosa, y no podemos, tampoco, conocer qué cambios producirán en las relaciones sociales, en el campo de la política, entre otros, a futuro. Los imaginamos en las series distópicas, en las novelas de ciencia ficción, pero no los podemos predecir con certeza.

## El cuerpo como propiedad

Para poder entender las propuestas del transhumanismo debemos comprender el proceso por el cual nuestro cuerpo llegó a ser nuestro cuerpo, una posesión del individuo.

Le Breton (2002), cuando analiza el proceso de individuación en el contexto del ascenso del individualismo en la Europa occidental del siglo XV, señala que ese movimiento produjo una separación entre el cuerpo y el sujeto. Como culminación, en la construcción de un nuevo sentido del cuerpo, el cuerpo se libera del sujeto y aparece como una posesión del mismo. Así concebido, es objetivado como una mercancía o una posesión que se debe mejorar para que el sujeto obtenga bienestar y felicidad. En nuestros días, diversas prácticas nos permiten comprender otra manera de conceptualizar la dicotomía cuerpo y sujeto. Este nuevo imaginario sobre el cuerpo se profundiza a partir de la década del setenta.

Nos interesa rescatar, en nuestro análisis del transhumanismo, una de las características del nuevo cuerpo: la obsolescencia. En el marco de esta dicotomía, el cuerpo, a veces, atenta contra el sujeto, por ejemplo, cuando enferma el sujeto puede perder su cuerpo. En este estado, el cuerpo obstaculiza las realizaciones del sujeto porque no puede trabajar o producir. El cuerpo necesita ser reparado porque el sujeto no se salva sin su parte corpórea, pierde su materialidad vital. Hoy, para que el cuerpo no se vuelva obsoleto, no se corrompa con el tiempo, se lo somete a horas de gimnasio, a cirugías, a dietas variadas, a consumo de vitaminas y de minerales empaquetados bajo la consigna de antienviejecimiento. Estas prácticas centradas en el cuerpo visualizan el presupuesto de que el sujeto con cuerpo obsoleto queda sin anclaje en este mundo. Pero el transhumanismo propone otra solución: descargar la conciencia en un chip. El cuerpo será ya de silicio. Y también propone un mejoramiento hasta erradicar las enfermedades y la muerte, así

como atacar el mal del cuerpo que es su obsolescencia, haciendo una especie de *upgrade* dando origen a un ser humano postorgánico (Sibilia, 2013).

En el contexto de un sistema capitalista, este cuerpo también se puede fraccionar, alquilar y vender porque el sujeto *tiene* un cuerpo. En esta línea, la antropóloga Scheper-Hugues estudió cómo diversos seres humanos pasan a ser fábricas vivas de órganos para la venta en mercados de riñones y de córneas. «Las condiciones ideales de una economía de mercado abierta han puesto así en circulación cuerpos moribundos, transitando en una dirección, y órganos saludables —encerrados en su envoltorio humano—, moviéndose en otra, generando un estrambótico “anillo kula” de comercio internacional del cuerpo» (Scheper-Hugues, 2005, p.197). Lo anterior es posible porque, en un paso previo, el cuerpo se liberó del sujeto. Como expresamos, el cuerpo es una posesión del sujeto, y este sujeto puede vender un órgano o establecer préstamos momentáneos, como en los casos del vientre subrogado; incluso, los otros también pueden usarlo o comprarlo.

## La humanidad como entidad homogénea

Ciertos discursos legitimadores de las propuestas del transhumanismo proponen un *mejoramiento* que podría beneficiar a toda la humanidad. Sin embargo, dicha pretensión de una aplicación masiva y universal de las «mejoras» excluye la consideración de los procesos de construcción de las desigualdades que se presentan a la par de los desarrollos tecnológicos. Se propone que el beneficio será para todos de igual manera, negando la existencia de desigualdades. Incluso, no es una desigualdad, sino que Boivin, Rosatto y Arribas (2004) proponen hablar de tres clases de desigualdades: económicas, políticas y culturales. Las desigualdades económicas conllevan a que algunos son explotadores y otros son explotados, según detenten o no la propiedad privada de los medios de producción. Desde lo cultural, los seres humanos se ordenan en relaciones de desigualdad, por la apropiación desigual de los bienes materiales y simbólicos para producir sentidos en los procesos de construcción de hegemonías. Por último, la desigualdad política alude a la desigualdad en el ejercicio de la violencia física, con la separación en grupos de dominados y grupos de dominadores. Entonces, apelar a toda la humanidad como un gran conjunto de seres en relaciones de igualdad es pensar una humanidad universalizada y homogénea, que sólo tiene existencia discursiva. Desde la antropología nos hemos preguntado acerca de las semejanzas y diferencias de los distintos sistemas culturales (Ringuelet, et al, 2013) y buscamos explicar cómo esta diversidad, además, puede ser entendida a la luz de las distintas desigualdades mencionadas. Los conceptos que señalan alguna universalidad humana ya han sido criticados, incluso por Geertz cuando plantea su concepto de cultura (Geertz, 1973).

En los planteos propuestos por los transhumanistas se concibe a la humanidad como un todo homogéneo. Por lo tanto, la aplicación de una mejora producirá el mismo resultado en cada ser humano de todo el planeta. Lejos de ser una masa idéntica de un tipo de sujeto

multiplicado por millones, hay que pensar en el fenómeno social en función de procesos que producen diferenciaciones y desigualdades en cada campo de la vida social, desde el económico hasta el político o simbólico. La distribución de privilegios y de poder está presente en todo grupo humano (Attademo, 2013).

Otro aspecto a considerar en el análisis de los discursos legitimadores del transhumanismo son los efectos que producen estos discursos, las formas de su materialización en prácticas concretas. La legitimidad permite la aceptación, el consenso. De esta manera, si pensamos en el mejoramiento genético podría ser aceptado y llevado a cabo si se lo propone como un bien común, y hasta productor de felicidad. ¿Quién puede negarse a una mejora en su vida?

Algunos seres humanos serán elegidos para testear estos nuevos avances. No podemos predecir con certeza quiénes, pero sí podemos revisar diversos estudios. Scheper-Hugues (2005) menciona que existen paquetes *turísticos* hacia China que llevan enfermos, desde Europa y Norteamérica, en búsqueda de un trasplante, y estos viajes coinciden con las ejecuciones públicas. También podemos agregar las experimentaciones, como sucedió entre 1965 y 1966, cuando presos fueron expuestos a altas dosis de dioxin, en la prisión de Holmesburg, Pennsylvania (Reiter, 2009).

Desde el otro lado, podemos preguntarnos quiénes serán los beneficiarios finales de estos avances y mejoras ya probados y testeados. Tal vez aquellos que puedan pagar por ellos. Entonces, aquello que se ofrece como un bien para toda la humanidad es solo beneficio para algunos.

Es interesante el espacio artístico como explorador de estas posibilidades. En *Deus Ex*, el videojuego antes mencionado, el conflicto de fondo es el surgimiento de nuevas desigualdades sociales producto de seres humanos aumentados, aquellos que poseen implantes en sus cuerpos, contra aquellos que no lo están. Podemos mencionar, por ejemplo, que algunos adquieren una vida terriblemente longeva, en tanto otros continúan con una menor esperanza de vida, entre una de las tantas implicaciones que traerá esta escisión de la humanidad, ahora presentada como humanidades.

Por lo tanto, las relaciones de desigualdad no solo implicarán la distancia entre aquellos que pueden pagar y aquellos que no pueden pagar por las mejoras, sino entre quienes determinan qué mejoras son entendidas como tales para producir el salto evolutivo de la humanidad. Podemos hablar de desigualdades económicas, pero también de procesos hegemónicos que construyen el sentido de destino, el sentido de modelo humano que se asume como una personalidad impuesta desde ciertos grupos, lista para ser adoptada junto con el mejoramiento. A la par de estas ideas aparecen ideas de éxito, de ventaja, de supervivencia, muy en boga en las teorías criticadas de la sociobiología y el darwinismo social.

## La naturaleza humana

El mejoramiento humano, propuesto por el transhumanismo, implica una idea de naturaleza humana reduccionista (centrada en el organismo individual) y una visión esencializada de la especie. Pensar a la humanidad caracterizada en esencias universales, entendidas como entidades

abstractas, conlleva a negar las particularidades históricas y socioculturales. Estas ideas arrastran reminiscencias de los modelos iluministas, con su énfasis en hallar la universalidad para explicar los comportamientos como patrones producidos por esa misma esencia que se llamó «naturaleza humana».

Desde el campo filosófico y político, retomamos los planteos de Michel Foucault sobre la disciplina y la biopolítica para pensar esta distinción entre los aspectos individuales y sociales desde otra óptica. Este autor articula tres conceptos: seguridad, población y gobierno. En el siglo XVIII se sucede un desplazamiento importante: aparece la población como foco de gobierno, ya no la familia. El gobierno tiene como objetivo «mejorar el destino de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de la vida, su salud, y los instrumentos que el gobierno se otorgará (...) mediante técnicas que permitirán, por ejemplo, estimular, sin que las gentes se den cuenta de ello, la tasa de natalidad...» (Foucault, 2006, p.132). La economía se desplaza desde una economía familiar hacia una economía política. Entonces, aparece una nueva tecnología de poder, ya no disciplinaria cuyo foco es el cuerpo del sujeto, sino aplicada a la población, sin que suceda un reemplazo de la tecnología anterior, ya que ambas pertenecen a distintos niveles: la disciplina actúa a nivel individual; la biopolítica, a nivel social. En la primera se busca, por ejemplo, maximizar la potencialidad del trabajo a través del disciplinamiento del cuerpo, la docilidad, el cuerpo productivo; en la segunda, se busca una especie que viva más años, afecta a la mortalidad y a la cura de las enfermedades, se propone alterar la tasa de natalidad, etc. Por este motivo, a la primera tecnología M. Foucault la llama *anatomopolítica* y a la segunda, *biopolítica*. Aparece, por esa época, la preocupación por la higiene pública, por el control médico, por la salubridad, junto a una creciente medicalización de la población (Foucault, 2001).

Podemos relacionar estos planteos biopolíticos con los intereses del transhumanismo que supone una mejora de toda la especie como población, de tal manera que surgirá una nueva humanidad, la posthumanidad. De la mano de tecnologías de manipulación genética, de implantación de chips y de artilugios se llevaría a una mayor longevidad, casi rozando la inmortalidad; incluso, se piensa en descargar la conciencia en un chip, proceso ya iniciado con los estudios actuales de conexión entre chips y sistema nervioso humano. De esta manera, nuestra conciencia se liberaría de la carga del cuerpo que pesa como un resto obsoleto. En la serie *Years to Years*, emitida por HBO, una joven se autodenomina *transhumana*, definiéndose ya no como una especie meramente humana, sino un humano en pasaje hacia una máquina, alejado del modelo de mecanismo del siglo XIX, ahora afín al modelo del ordenador o computadora actual. O sea, se siente más máquina que humana, y desea fundir su mente con este aparato para vivir dentro de un mundo virtual, una especie de matrix. Ya no es la ruptura entre los límites genéricos dentro de la misma especie (varón y mujer) lo que determina el ser

«trans», ni entre dos especies como se evidencia en el fenómeno transespecie (identidad *trans específica*), sino entre seres vivos y no vivos. Pero de última instancia, hablamos de algo que transita de un lado a otro, algo que rompe un límite para cruzar del otro lado, algo que se asume como el resabio de una dualidad ya rota, de la superación de la escisión. Pero es

necesario partir de una dualidad para arribar luego a su ruptura. No entraremos en el caso del binarismo varón-mujer ya muy analizado desde diversas ciencias, sino la dualidad vivo y no vivo, biológica y artificial, naturaleza y máquina.

Recuperamos aquí las críticas que podemos hacerle a estos planteos del transhumanismo en su presupuesto de que el cuerpo solo es biológico y que asume las mismas características que la naturaleza: muerte, vida breve o fugaz, corruptibilidad, finitud. Ello complementado con la apelación a la tecnología como reparadora de los fallos naturales mediante la manipulación genética, corrección del genoma, implantación de partículas artificiales para arreglar el cuerpo que se rompe con el paso del tiempo, etc.

En esta lógica pareciera que la caducidad no se produce igualmente con las máquinas, ya que en este imaginario se presenta a la máquina como en una perpetua posibilidad de reparación. Pero ¿acaso las tecnologías no se nos caducan a gran velocidad? ¿Qué sucederá cuando el chip implantado deje de funcionar o deje de fabricarse? ¿Deberemos volver a operarnos cientos de veces para implantar los nuevos productos vendidos como los mejores?

¿Qué sucede con aquellas mentes o conciencias dentro de los superordenadores, toda esa humanidad de limbo artificial, cuando caduque el ordenador, cuando ya no nos parezca deseable la inmortalidad de silicio? ¿Qué sucederá cuando se proponga borrar esas memorias como hoy borramos archivos de una computadora? ¿Quién será el elegido para apretar el botón de ese genocidio virtual?

Según estas lógicas, pareciera que, si los individuos mejoran, se mejora la humanidad. Una humanidad entendida como una suma de individuos. En estos planteos no se incluyen, como dijimos, las relaciones de desigualdad, relaciones de poder entre diversos colectivos humanos. La humanidad es percibida como una masa homogénea y estandarizada. Por el contrario, en el análisis antropológico se plantean distintos niveles interconectados de fenómenos individuales y sociales, cada uno con sus características y particularidades. Podemos mencionar el aporte metodológico de Eduardo Menéndez (1994), para estudiar los fenómenos relativos a la salud, la enfermedad y la atención, conocida como propuesta relacional. Este autor plantea que existen diversas diferenciaciones que aparecen en distintos niveles: diádico entre el médico y el paciente, micro grupales y comunitarios. Cada nivel está presente en una articulación micro y macro, que conduce a un análisis múltiple, complejo, entre niveles articulados que forman parte, a su vez, de un proceso socio histórico. El ejemplo anterior ayuda a entender los simplismos en que caen las propuestas transhumanistas: una humanidad universal, un estamento social formado por una serie de individuos juntos, pero no relacionados, con ausencias de relaciones de poder, sin mención a las desigualdades, una especie de propuesta neutra barnizada con discursos de beneficio para todos y felicidad, como veremos en el próximo punto.

## La mejora es progreso y conduce a la felicidad

Maravillados con las potencialidades de estas tecnologías, como volcar la conciencia en un chip para evitar la muerte, los transhumanistas expresan con entusiasmo aquello que dijo el personaje de *Deus Ex*: «El futuro no puede detenerse». Los desarrollos que proponen los transhumanistas se legitiman en los beneficios que aportarán. Aquello que pueda salir mal, es solo un sacrificio por el bien de una especie entera. Los discursos sobre estas prácticas buscan la aceptación y el consenso, a su vez que descansan sobre viejas ideas de progreso y felicidad alcanzable, en este caso, a través de la tecnologización de la vida y de un cuerpo formateado. Decimos que son viejas ideas porque, según Erich Fromm (2006), están presentes desde la época industrial con su promesa en un progreso ilimitado que conduce a la felicidad, porque dicho progreso trae abundancia, satisfacción de las necesidades, erradicación de enfermedades gracias a un desarrollo tecnológico médico y a la mejora en la producción de alimentos, todo en el contexto de una mayor libertad individual. Lo anterior solo es posible con el desarrollo industrial. Estas riquezas y comodidades al alcance, supuestamente, de todos, ya no serán privilegios de una minoría selecta y dirigente. Poseer estos adelantos, estas mercancías y riquezas, produce felicidad y bienestar, incluso, a través de la satisfacción de las necesidades. Este pensamiento descansa en una trinidad: producción ilimitada, libertad absoluta y felicidad sin restricciones (Fromm, 2006). Esta gran promesa ha resultado, en la práctica, en un fracaso, aunque estos discursos todavía cobran vigencia en las propuestas transhumanistas. Lo que se ofrece no es la felicidad, sino la promesa de poder alcanzarla, que no es lo mismo.

Es menester preguntarnos si hemos logrado una mayor felicidad luego de varios siglos de promesas. Y hasta preguntarnos por el concepto de qué es la felicidad. El concepto mismo de bienestar y felicidad aparece, en las propuestas transhumanistas, como universalizado: hay una sola para toda la humanidad, y ellos saben qué nos hace felices y cómo lograrlo. Presuponen que se puede comprar en un mercado, fabricada en un laboratorio. Esta idea ya fue premisa para la novela de Huxley, *Un mundo feliz*, cuando la gente alcanzaba la felicidad mediante una pastilla de soma. Pablo Damiani (1973) realiza una crítica a las formas de entender a la normalidad como bienestar por sus visiones etnocentristas, universalistas y su carga ideológica.

Otro de los aspectos es sopesar cuánto de progreso ofrece una mejora. Podemos pensar que vivir más de doscientos años es una mejora, pero en una sociedad donde las personas a los setenta años son consideradas «pasivas» porque no participan en el mercado laboral, algunas de ellas viven sus últimos años de vida encerradas en clínicas geriátricas, ¿puede ser considerada mejora la longevidad de doscientos años? Por lo tanto, lo que es mejora o no dependerá de una serie de aspectos relacionados que van más allá de analizar la mejora en sí, descontextualizada. Entonces, puedes vivir muchos siglos, pero serás un esclavo, la mejora puede ser para el esclavista, pero no para el esclavo.

## El posthumano como nueva humanidad

El énfasis en designar con el prefijo *post* brinda la idea de que algo nuevo se produce tras desprenderse de ciertos elementos arcaicos. Lo novedoso aparece como algo positivo y superador de propuestas que parecen atrasadas y obstaculizadoras de los beneficios y del adelanto. Incluso, inaugura una ruptura que se proclama como superadora aun antes de ser instaurada como tal.

Podemos retomar la crítica que Castoriadis (2008) desarrolló para el término posmoderno, y pensarlo en función de los términos afines al transhumanismo: *posthumanismo*, *postcuerpo*, *postevolución*, *postorgánico*. Nos preguntamos si corresponde al nacimiento de otro cuerpo o es el mismo cuerpo bajo los mismos procesos de interacción entre las dimensiones biológicas o naturales. Si consideramos que nuestra especie nació como confluencia entre diversas dimensiones, entre ella la tecnológica, hablamos del mismo cuerpo solo que, en lugar de asir un artefacto, como un hacha de piedra que nos permite cortar con la mano, ahora lo tecnológico se incorpora dentro del cuerpo, por ejemplo, con los órganos artificiales. Observamos un proceso de creciente intromisión dentro del cuerpo, hasta los mismos genes, por medio de la posibilidad de la manipulación genética. Estas prácticas hoy son posibles porque fue necesario que el cuerpo dejara de ser un espacio sagrado, para convertirse en un objeto estudiable por los científicos. Durante años, los estudios anatómicos estuvieron vedados. Con los primeros anatomistas surge la maravilla por observar el funcionamiento orgánico; en el siglo XV aparecen los teatros anatómicos donde el público asistía a observar disecciones en vivo (Le Breton, 2002). Surgen nuevas tecnologías que permiten observar la vida microscópica de lo vivo para revelar su funcionamiento, repicar la vida mediante clones, modificar los genes, incluso, revivir a los muertos. Ya a fines del siglo XX apareció el concepto de reversibilidad, es decir, volver a la vida mediante las técnicas de resucitación. De esta manera se resignifica el límite entre lo vivo y lo muerto (Sibilia, 2013). La frontera hacia el conocimiento interno del cuerpo ha alcanzado el límite del genoma, pero también ha permitido expandirnos hacia la muerte, ya sea reanimando al cuerpo recién muerto o posibilitando una mayor longevidad de ciertos sectores de la población.

Por lo anterior, consideramos que si bien los adelantos tecnológicos nos pueden parecer maravillosos y nunca vistos, que pertenecen al mundo de las tecnologías creadas más pequeñas e intrusivas (*nanobots*) o de mayor alcance (sondas espaciales), no implica necesariamente que producirá el surgimiento de una nueva humanidad, un nuevo ser humano, hasta una nueva especie posthumana. Como mencionamos anteriormente, estas ideas pueden consistir en una forma de buscar aceptación y legitimidad, de que la población apoye a este movimiento, dotándolo de ideas de novedad y de la aparición de algo nunca visto. Incluso, pueden integrar estrategias propagandísticas. Estos movimientos del transhumanismo deben ser entendidos, igualmente, en las lógicas de los mercados de nuevos productos y servicios en la etapa actual del capitalismo globalizado y de las empresas multinacionales; además, en los procesos de construcción de hegemonías y poder cultural. La clase dominante busca el consenso de las masas para favorecer los privilegios económicos, pero toda hegemonía, como expresa Néstor García Canclini (1985), no puede sostenerse solo con poder económico, sino que requiere también de un poder cultural.

## Conclusión

A lo largo de este texto hemos realizado una crítica a algunos de los supuestos del transhumanismo desde una mirada antropológica, ya que lo que está en juego es la definición misma de nuestra condición humana. Consideramos que es un momento oportuno para este debate, dado los avances de la biotecnología y la industria médica, para estar atentos a estos planteos que convierten a la humanidad en una entidad uniforme, mediante la negación de las relaciones de poder y de los procesos estructurales configuradores de desigualdades, así como al giro narrativo que proponen tras la ocultación de las dimensiones políticas bajo discursos de beneficio y felicidad para todos. Además, se torna conveniente estar atentos a los discursos legitimadores de ciertas prácticas mercantilistas ejercidas por diversos grupos, así como a su búsqueda de consenso para impulsar acciones o la venta de ciertos servicios. Solo desde una mirada multidimensional, no reduccionista, podemos realizar análisis que den cuenta de la complejidad de los fenómenos humanos.

Las preguntas claves deben apuntar hacia quienes pretenden erigir un destino para toda la humanidad, bajo qué intereses y cuál es ese destino.

## Referencias

- Attademo, S. (2013). Poder y desigualdad, una visión antropológica. En Ringuélet, R (Comp): *Temas y problemas en Antropología Social*. La Plata: EDULP Colección Libros de Cátedra.
- Boivin, M., Rosato y Arribas (comps). (2004). *Constructores de Otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bostrom, (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica*, 14, (157-191).
- Conrad, P. (1982): Medicalización de la anormalidad y control social. En: Ingleby, D. (Comp.) *Psiquiatría Crítica*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Terramar. Buenos Aires.
- Chavarría Alfaro, G. (2013). *El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica*. San José: Universidad de Costa Rica
- Chiriguini, M (comp.). (2003). *Apertura a la antropología*. Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Damiani, P. (1973). *Salud y enfermedad mental*. Buenos aires: Centro Editor de América Latina.
- Deleuze, G. (1996). Post-scriptum sobre las Sociedades de Control. En: *Conversaciones*, Pretextos, Valencia.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2001) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- Fromm, E. (2006) *¿Tener o ser?* Buenos Aires: FCE.
- Galparsoro, J. (2014). Biotecnología y naturaleza humana. La cuestión del posthumanismo. *Agora. Papeles de filosofía*. 33(1). (153-170).
- García Canclini N. (1985). *Cultura y sociedad. Una Introducción*. México: Secretaria de Educación Pública.

- Geertz, C. (1973) El impacto del concepto de cultura en la idea de hombre. En: *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Hables Grey, C. (2011). Homo cyborg: cincuenta años después. *Teknokultura. Revista de cultura digital y movimientos sociales*. 8(2). (83-104).
- López Frías, J. (2014). Habermas, identidad moderna y mejora humana. ¿El camino a seguir? *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, Núm. 15. (131-15). Recuperado de: <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/409>
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional? *Alteridades*. 4(7). (71-83). Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711357008>
- Postigo Solana, E. (29 de noviembre de 2011). Transhumanismo y Post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas. Recuperado de: <https://www.bioeticaweb.com/transhumanismo-y-post-humano-principios-teoricos-e-implicaciones-bioacticas/>
- Reiter, K. (2009). Experimentation on Prisoners: Persistent Dilemmas in Rights and Regulations. *Californian Law Review*. Vol. 97:501. [https://www.californialawreview.org/wp-content/uploads/2014/10/09Apr\\_Reiter.pdf](https://www.californialawreview.org/wp-content/uploads/2014/10/09Apr_Reiter.pdf)
- Ringuelet, R. (comp.) (2013). *Temas y problemas en antropología social*. Buenos Aires: EDULP.
- Scheper-Hugues, N. (2005). El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos. *Revista de Antropología Social*, 14, 195-236.
- Sibilia, P. (2013). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: FCE.
- Villela, F. (2011). Eugenesia. Un análisis histórico y una posible propuesta. *Acta Bioethica*. 17(2). (189-197)