

REVISTA

PRAXIS

86

ANOTACIONES
INICIALES PARA UNA
CRÍTICA AL *HUMAN
ENHANCEMENT* DESDE LA
BIOHERMENÉUTICA¹

INITIAL ANNOTATIONS FOR
A CRITIQUE OF HUMAN
ENHANCEMENT FROM
BIO-HERMENEUTICS

Jonny Alexander García Echeverri
Universidad Católica de Oriente, Rionegro,
Colombia
agarcia@uco.edu.co

Jonathan Piedra Alegría
Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica
jonathan.piedra.alegria@una.cr

Recibido: 10 de marzo de 2022

Aceptado: 1 de setiembre de 2022

Publicado: 17 de octubre de 2022

<https://dx.doi.org/10.15359/praxis.86.2>

¹ Este artículo es un producto de investigación del proyecto “Humanismo y nuevas tecnologías: pensar lo humano como naturaleza y/o artificialidad”, coordinado por Jonny Alexander García Echeverri, Grupo Humanitas, Universidad Católica de Oriente.



Resumen 

En el nivel metodológico, el texto está estructurado en dos partes. En la primera, se expondrán algunas de las posiciones más recientes del campo de la filosofía sobre la naturaleza en relación con el biomejoramiento o *human enhancement*. Posteriormente, se explicará la propuesta conocida como biohermenéutica o hermenéutica crítica, a partir de los postulados de Conill, con tal de mostrar cómo su planteamiento sirve de soporte para interrogar algunos reduccionismos tecnocientíficos, así como para realizar una crítica al proyecto de mejoramiento humano del transhumanismo.

Palabras clave: filosofía, naturaleza, *human enhancement*, biohermenéutica.

Abstract 

At the methodological level, the text is composed of two parts. First, some of the most recent positions in philosophy on nature concerning bioenhancement or human enhancement will be exposed. Subsequently, the proposal known as biohermeneutics or critical hermeneutics will be explained based on Conill's postulates to show how his approach serves as a support to question some techno-scientific reductionisms well as to criticize the human improvement project of the transhumanism.

Keywords: philosophy, nature, human enhancement, biohermeneutics.

Introducción

El movimiento cultural, científico y tecnológico denominado transhumanismo es hoy ampliamente conocido. Su proyecto de mejorar o potenciar lo humano a través del uso de la biotecnología alimenta el deseo histórico de *sapiens*; la eterna juventud, la felicidad y la inmortalidad o quizás, como dice Harari (2016), la amortalidad, parecen estar hoy al alcance de la sociedad del siglo XXI.

Según algunos transhumanistas, el ser humano podrá emigrar de un cuerpo biológico a uno tecnológico, convirtiéndose en un *homo roboticus* (Güzel, 2021) o, en palabras más optimistas, un *homo Deus* (Harari, 2016). La frontera que hay entre el ser humano y la máquina desaparecerá (Kurzweil, 2012; Moravec, 1993), se irá difuminando mediante la hibridación entre lo biológico y lo informático, a fin de llegar al máximo estadio de evolución: el posbiológico.

A partir de dicha problemática, la presente reflexión busca presentar la propuesta construida por el filósofo español Conill (2019). Para este autor, la “naturaleza humana” es una categoría interpretativa de lo humano y no, como se ha debatido en algunas ocasiones, una realidad biológica inmutable. La proposición de Conill permite visualizar los avances aportados por las ciencias fácticas, pero mantenido una noción no reduccionista del ser humano, en la cual una interpretación filosófica de la realidad toma relevancia.

La naturaleza como ámbito interpretativo de lo humano

Hablar de “naturaleza humana” en el contexto de la tecnociencia es adentrarse en uno de los temas de mayor discusión filosófica, bioética, científica o tecnológica. Según Diéguez (2021), la pregunta por la naturaleza humana es un problema central para la reflexión filosófica y científica actualmente, debido al debate generado por las propuestas transhumanistas. Sin embargo, dicho autor considera que la defensa tradicional realizada por algunos filósofos sobre la concepción mencionada paraliza los avances tecnocientíficos que podrían ayudar a mejorar lo humano. Allí radica, principalmente, su

preocupación. Diéguez no se esmera en construir una definición de lo que él entiende por naturaleza. Parte de las que se han aportado en la historia de la filosofía: un animal que razona; “una serie de rasgos estables y universales que no deben ser modificados bajo ningún concepto” (p. 112).

De lo anterior, Diéguez sostendrá que, con la afirmación de una naturaleza humana, la mejora tecnológica se hace inviable y, con ello, moralmente no permitida, por destruir la esencia de lo humano. Dicha preocupación le parece innecesaria, con esto solo se consigue una anulación de aquellas mejoras que podrían ser aceptables “desde un punto de vista ético y social” (Diéguez, 2017, p. 133). Por ende, no define propiamente lo que considera naturaleza humana, sino que, por el contrario, se dedicará a demostrar que los criterios de argumentación sobre los cuales se sustenta una esencia de lo humano son inválidos. Primero, porque la concepción aristotélica del ser humano como animal racional, aparte de ser mal traducida e interpretada (*logos* traduce, más que razón, palabra), no es una condición exclusiva del ser humano (Diéguez, 2021). En segundo lugar, en vista de que biológicamente no existe una realidad orgánica que brinde una esencia al ser humano. En acuerdo con Ghiselin (1997), Diéguez defenderá que es la naturaleza misma la que ha enseñado que hablar de una naturaleza humana es “una superstición” (Ghiselin, 1997, p. 1).

Existen algunas críticas a la posición descrita. Por ejemplo, Marcos (2018) cuestiona la visión formulada por Diéguez en su obra. Considera que la negación de la naturaleza no ayuda a realizar una distinción moral entre prácticas tecnológicas que podrían categorizarse como terapéuticas y aquellas que solo conseguirían dañar al ser humano. Debido a esto, afirmará que la “naturaleza humana” es un criterio que pone límites a las mejoras tecnológicas; como principio que posibilita “definir qué es un ser humano y qué podría contar como una mejora misma” (2018, p. 29). Sin dicho discernimiento, el ser humano no pasará de ser un mero instrumento de manipulación de la tecnociencia. Por ello, se busca desarrollar “una concepción de la naturaleza humana de inspiración aristotélica” (Marcos y Pérez, 2018, p. 46), en la cual, las implicaciones normativas como la virtud, la felicidad y la capacidad de creación del ser humano (Marcos y Pérez, 2018) se tengan en cuenta.

De cara a los planteamientos propuestos por Diéguez (2017) y Marcos (2018), Conill (2019) realiza una valoración. Acorde con su postura,

el problema que conduce a afirmar o negar la existencia de una naturaleza humana transita por intentar su demostración física. Por lo tanto, considera que la “naturaleza humana” es una realidad hermenéutica.

La hermenéutica crítica como alternativa

Conill busca superar la actual tensión existente entre *bioprogresistas* y *bioconservadores* (Bostrom y Savulescu, 2017). Su alternativa frente a esta problemática está en conexión con lo que había desarrollado Beorlegui (2019). Para este pensador, la naturaleza vista como el principal argumento que puede cribar las propuestas biotecnológicas resulta poco “adecuado y convincente” (p. 568). La presión generada entre lo que afirma y niega conduce a una continua polarización, la cual pareciera no resolverse. Esto se debe a que la naturaleza como criterio no se vislumbra bastante sólido.

La salida para Beorlegui (2019) reside en habitar una postura intermedia que desarraigue los extremos. Por ello, cuestiona el uso del concepto naturaleza y propone acogerse al postulado filosófico de Zubiri; acorde con este, el problema histórico al cual se enfrenta la contemporaneidad está atravesado por la carga interpretativa que trae consigo la categoría “esencia”. Por tal razón, Zubiri (1998), en su obra *Sobre la esencia*, realizará una reinterpretación filosófica del conflicto. Para el filósofo español, el pensamiento contemporáneo debe dar un paso decisivo en la interpretación metafísica y ontológica hecha sobre la substancia (sobre la que se funda la interpretación de la naturaleza). Para esto, se requiere un giro, en el que se va del ser a la realidad; así, afirma en su obra que lo real “es *primo et per se* no subjetual, sino sustantivo” (p. 513).

Con el postulado expuesto, Zubiri confiere una nueva interpretación al problema histórico de la esencia (como substancialidad) y lo conduce de la subjetividad a la realidad; la esencia, a partir del filósofo español, será sustantividad. Como esta última, la realidad humana deja de ser solo “hecho”, se transforma en “suceso”. En otras palabras, con la categorización y comprensión que sobre la realidad hace Zubiri, la pregunta por una esencia o naturaleza que da sustento a lo existente abandona el plano de la mera materialidad, para abrirse a una realidad ubicada **más allá**. **Si las cosas como *res mere naturalis*** son una esencia cerrada, el ser humano como *res naturalis* es una esencia abierta, en cuanto no es solo naturaleza, también

“*res eventualis*” (p. 516). Por lo anterior, como sustantividad, como realidad, el ser humano se concibe como naturaleza e historia, biología y biografía. No puede limitarse a uno de sus componentes.

De este modo, la filosofía zubiriana rompe con el círculo de comprensión aportado por la modernidad, en el cual, el ser humano se convertía en un “hecho” más, en material disponible para el cultivo y enriquecimiento de la ciencia. Teniendo esto en cuenta, Beorlegui (2019) propone no hablar simplemente de naturaleza, sino de “naturaleza abierta” (p. 569), con tal de que el ser humano sea comprendido como una “estructura biopsicosocial abierta” (p. 568). No obstante, la categoría “naturaleza abierta” causa muchas confusiones.

Es precisamente en este punto en el cual se inserta la propuesta de Conill: avanzar de un acceso “naturalista” de la realidad humana a “un acceso hermenéutico” (p. 132). En dicha tarea, es importante poner en conexión la hermenéutica genealógica de orientación nietzscheana con la transformación fenomenológica realizada por Ortega y Gasset, Merleau-Ponty, Zubiri y Laín Entralgo, al igual que con la neurofenomenología de Georg Northoff y Francisco Varela a través de la cual se “recupera la vivencia subjetiva y la perspectiva de la primera persona” (Conill, 2019, p. 155).

Con la hermenéutica genealógica de Nietzsche, se propondrá la subjetividad corporal como el ámbito desde el cual se interroga al positivismo e idealismo y, a la vez, se pone en escena la experiencia vital. Así mismo, hay que recurrir a la radicalización que sobre la fenomenología hacen autores como Ortega y Gasset, Zubiri y Laín. De modo específico, Zubiri, con la constitución de una *analítica noológica de la facticidad*, avanza del análisis de la experiencia del sentido a la vivencia de la realidad, recuperando la relación entre el existir y el ser (Conill, 2019).

El avance de Zubiri, asegura Conill (2019), formula un camino alternativo al propuesto por neurólogos que creen que la ciencia de hoy tiene la capacidad de entender y explicar la vida humana desde un laboratorio (Churchland, 2002). A su vez, la propuesta de Zubiri, aunque contiene fundamentos científicos, y esto es lo más importante, no renuncia a la interpretación filosófica de la realidad. Allí, en dicho argumento, es en el que está contenido el exceso de las ciencias biomédicas, específicamente de la neurobiología,

en abordar al ser humano como un dato y negar la importancia que tienen tanto la filosofía como las ciencias humanas en la comprensión de lo humano.

Cuando se niega el ámbito interpretativo, se corre un riesgo que deshumaniza al saber humano; se corre el peligro de constituir todo conocimiento en un saber instrumental al que solo le importa el dato. Este es el camino que se ha vuelto moda en la actualidad, el de la “naturalización”; sea por el ámbito neurológico o tecnológico, el ser humano se hace prisionero de la biología y, con ello, se despersonaliza. La ciencia culmina explicando la vida humana en tercera persona, por lo mismo es importante, aparte de la hermenéutica nietzscheana y de la fenomenología de Ortega y Zubiri, la propuesta neurofenomenológica de Varela, en la cual, el ser puede narrarse, interpretarse y comprenderse en primera persona.

Dicho ámbito, el de la vida biográfica o personal, el de la narración fenomenológica en primera persona, el de la razón vital e histórica, es el que continúa estando ausente en las ciencias actuales. Es esta cara de la realidad la que se debe rescatar sin entrar en un eterno debate de si aporta más a la sociedad un fármaco o mejoramiento tecnológico de lo humano; o si, por el contrario, da más sentido a la historia humana un modo de interpretación de esta. Hay que seguir integrando lo objetivo y lo subjetivo, las ciencias fácticas con las humanas. A tal esfuerzo, Conill le denomina biohermenéutica. Un término novedoso, pero vinculado estrechamente con propuestas como las de Ortega y Gasset (el sentido deportivo de la vida), Zubiri (voz de la conciencia y religión personal) o Laín (vida esperanzada).

A modo de conclusión

El proyecto transhumanista apuesta por un mejoramiento humano en el que las prácticas tradicionales como la educación y el deporte no serán ya relevantes. La nanotecnología, biología, informática y las ciencias cognitivas auguran un potenciamiento a gran escala. Tocar piano, hablar varios idiomas, disfrutar del arte, entre otras tareas más podrán realizarse sin esfuerzo, por medio de mejoras genéticas o cognitivas. Incluso, se plantea una migración del cuerpo biológico (versión 1.0) a uno tecnológico (versión 2.0), que permitirá al *homo technologicus* o *postbiológico* tener un mejor y mayor desempeño frente a todo tipo de tareas. De este modo, los tecnólogos podrán asegurar a los humanos, quizás poshumanos, del mañana acceder a un gran flujo de

información, estar conectados a la red y, al mismo tiempo, vivir en el nuevo espacio mundial: la tecnosfera.

Algunas de las propuestas aludidas alimentan el deseo y el optimismo de la sociedad actual. El ser humano, hoy más que nunca, sueña con un presente en el que la enfermedad, el envejecimiento, la depresión y la muerte no tengan parte en su existencia. Sin embargo, ha de afiliar su juicio, poseer una hermenéutica crítica que le posibilite diferenciar aquellos planteamientos realizables y los que no. Pero, sobre todo, la humanidad deberá apartarse de todo tipo de tecnófila acrítica (Diéguez, 2017) que le conduzca a aceptar, sin mayores reparos, algunas de las conclusiones apresuradas que se están transmitiendo en masa: “somos nuestros genes” (Conill, 2019, p. 112), “somos nuestros cerebros” (Conill, 2019, p. 113), hay que abandonar la pregunta por el alma (Harari, 2016). En el siglo XXI, la ciencia no ha logrado dar una respuesta a dicho cuestionamiento, esto se debe a que no se ha construido el interrogante de modo adecuado.

Ante el contexto naturalizador, Conill discute si la autoconciencia, la inteligencia, la intimidad, la libertad, la dignidad y la capacidad de proyectar una vida moral se pueden hoy naturalizar (Conill, 2019). El mayor desafío que plantea hoy la tecnociencia se encamina a una pérdida de la vida íntima, a una anulación de la libertad. Por ello, el autor lo expresa de modo claro en su obra: si la presunta singularidad propuesta por Kurzweil (2012) en su texto presupone de la creación de cerebros digitales para los cuales no hay intimidad, “¿no acaba el computacionismo en un omnímodo automatismo?” (Conill, 2019, p. 1001).

La alerta manifestada conduce a pensar la intimidad como lo más **serio del ser humano, como aquel ámbito a través del cual la persona se expresa a sí misma, en su mismidad, a partir del silencio, del *sí mismo***. En palabras de Conill (2019), la intimidad capacita “para estar más allá de la sociedad y de sus farsas. En el ámbito de la sinceridad y la verdad personal, sintiendo lo que es uno en sí mismo y como persona” (p. 101). Difícilmente podrá una máquina, sin un cuerpo biológico, vivir y expresar en su cuerpo autómatas (totalmente programados) la libertad e intimidad humanas. En otras palabras, no podrán las máquinas ser “sí-mismas”, poseer intimidad, capacidad de decisión, de manera directa, no serán personas. Por la misma

senda, no podrán las nuevas ciencias explicar de modo objetivo las vivencias o experiencias propias de la subjetividad humana.

Referencias bibliográficas

- Beorlegui, C. (2019). *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*. Universidad Pontificia de Comillas-Editorial Sal Terrae.
- Bostrom, N. y Savulescu, J. (2017). *El mejoramiento humano*. Teel.
- Conill, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Tecnos.
- Churchland, P. (2002). *Brain-Wise*. MIT Press.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Diéguez, A. (2021). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Herder.
- Ghiselin, M. (1997). *Metaphysics and the Origin of Species*. State University of New York Press
- Günzel, B. (2021). Futurism in Social Work: Transhumanism, Gamification of Human Life, Homo Roboticus and Care. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 32(2), 591-606. DOI: [10.33417/tsh.729496](https://doi.org/10.33417/tsh.729496).
- Harari, Y. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Debate.
- Kurzweil, R. (2012). *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Lola Books. (Trabajo original publicado en el 2005).
- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la filosofía*, 7(2), 107-125. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/art201872107125>.
- Marcos, A. y Pérez, M. (2018). *Meditación de la naturaleza humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Moravec, H. (1993). *El hombre mecánico. El futuro de la robótica y la inteligencia humana*. Biblioteca Científica Salvat.
- Zubiri, X. (1998). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.