

Los sueños de la inmortalidad engendran máquinas:
Desesperación, ciberprometeísmo y transhumanismo*
The Dreams of Immortality beget Machines:
Despair, Cyberprometheism and Transhumanism

Ricardo Andrade

Licenciado en Letras

Universidad de Buenos Aires, andrader218@gmail.com

RESUMEN

La conciencia de la muerte determina nuestra proyección hacia el mundo. Esta determinación es la que permite pensar simbólicamente la existencia, es decir, elabora arquitecturas conceptuales que se abren hacia el futuro a partir de lo ya vivido. La finitud, a raíz de esto, se vuelve el eje central del sujeto. Frente a esta conciencia, el transhumanismo postula una superación de los límites a través de la tecnología. Lo tecnológico impulsa los sueños de la inmortalidad. En este sentido, el presente artículo busca ahondar en el debate entre las filosofías de la finitud y los proyectos de mejoramiento humano.

Palabras claves: Transhumanismo; Ciberprometeo; Mito; Finitud; Realismo especulativo

ABSTRACT

The consciousness of death determines our projection towards the world. This determination is what allows us to think symbolically about existence, that is, it creates conceptual architectures that open towards the future from what has already been lived. The finitude, as a result of this, becomes the central axis of the subject. Faced with this awareness, transhumanism postulates an overcoming of limits through technology. Technology impulse dreams of immortality. In this sense, this article seeks to delve into the debate between the philosophies of finitude and human improvement projects.

Keywords: Transhumanism; Cyberprometheus; Myth; Finitude; Speculative realism

* Una versión de este artículo fue expuesta en las Jornadas «Transhumanismo y Latinoamérica: Perspectivas Académicas para el Siglo XXI» organizadas por ALECT.



1. Introducción

Abrirse a la finitud implica asumir riesgos, entre ellos el de la conciencia de perecer. Esta conciencia arroja al sujeto a la agonía de verse a sí mismo como un ente cuya existencia está sujeta a los límites del cuerpo. El límite y la agonía devienen en estadios ontológicos que determinan la tarea del ser humano, desde su individualidad hasta sus aspiraciones sociales. Esta determinación es la raíz del malestar frente al cuerpo y es el origen de los sueños quiméricos que buscan anular el tiempo. El intento por anular el tiempo revela, por una parte, la obsolescencia del ser humano; por otra parte, el frenesí por reconstruir la noción de experiencia a través de dispositivos técnicos que permitan alargar la vida y, si es posible, alcanzar la inmortalidad. Al luchar contra el tiempo, el ser humano se abre al prometeísmo, es decir, a la desventura de la técnica. La contemporaneidad está íntimamente anudada a esta desventura, cuya máxima concreción es el colapso de otras formas vivientes en aras del sueño de la inmortalidad alimentado por el capitalismo digital y el espíritu de la desregularización. En este punto, dos lógicas convergen y chocan entre sí: la finitud (no solo de la existencia humana, sino también de la naturaleza) se ve asediada por una lógica productiva alimentada por la infinitud. Este choque, que volatiliza la objetividad y la representación, da origen a la angustia y la enfermedad como modos de vida intrínsecos a un yo que se percibe plenamente desgarrado. La primera parte del presente artículo busca dar cuenta de estas crisis a través de una lectura de las filosofías de Søren Kierkegaard y Ludwig Feuerbach en relación con los problemas tecnológicos y filosóficos del transhumanismo. A partir de las reflexiones suscitadas en esta primera parte, emerge una figura central dentro del pensamiento transhumanista que será revisada con detenimiento: el ciberprometeo. Esta figura, cuya relevancia se estudiará en la segunda parte, será analizada desde algunos presupuestos del materialismo especulativo de Quentin Meillassoux para explorar su radicalidad filosófica, al mismo tiempo que sus límites. En la tercera parte, se ofrece una conclusión que integra los problemas analizados para ofrecer nuevas claves de lectura del movimiento transhumanista.

2. La finitud desintegrada: para una crítica del transhumanismo

Un breve esbozo de las ideas más centrales del transhumanismo permite situarlo en el contexto de este trabajo. En esta corriente filosófica la primacía del mejoramiento del ser humano a través de las tecnologías (nanotecnología, ingeniería genética, imbricación del cuerpo

y la mente humana con productos robóticos-cibernéticos) es clave para comprender la aspiración por abolir una ontología basada en los presupuestos humanistas o bioconservadores. Un ejemplo específico de esto se halla en la idea del *uploading*. Para Nick Bostrom:

Otra tecnología hipotética que tendría impactos revolucionarios es la “subida” (*uploading*), la transferencia de una mente humana a un ordenador. Esto implica tres pasos: primero, crear una imagen lo suficientemente detallada del cerebro humano particular, tal vez deconstruyéndolo con nanobots o introduciendo cortes finos de tejido cerebral en potentes microscopios para un análisis automático a imagen. Segundo, de esta imagen, reconstruir la red neuronal que el cerebro desarrolló y combinarla con modelos computacionales de los diferentes tipos de neuronas. Tercero, emular la estructura computacional completa en un poderoso superordenador. Si tiene éxito, el procedimiento desembocaría con la mente original, con la memoria y la personalidad intactas, siendo transferida al ordenador, donde existiría entonces como software y podría, o *habitar un cuerpo robótico*, o *vivir en una realidad virtual* (Bostrom, 2011, pp. 169-170. Las cursivas son de nosotros)

Una revisión detalla de esta noción conlleva a asumir, en una primera instancia, la destrucción del cuerpo humano, es decir, la abolición de la existencia mediada por los sentidos arraigados en los aspectos concretos de la biología. La propia palabra “subida” (*uploading*) designa un entramado religioso: el ordenador-software concretiza el desapego del mundo material en pos de una virtualidad transformada en espacio divino. En este sentido, el software es un vínculo hacia la inmortalidad y el acceso hacia formas más puras del conocimiento. Esta suerte de *gnosticismo digital* diluye la centralidad que tienen nociones como la identidad, la persona, el tiempo y el espacio y abre las puertas hacia la deconstrucción radical del yo¹. Con

¹ Se debe comprender el yo, en este contexto, desde una base social y psicológica. Al ser diluidos los conceptos tradicionales de persona e identidad (atravesados esto por las formas objetivas e ideológicas de la sociedad) a raíz del mundo digital, se pone en evidencia las constantes transformaciones que sufre. Esta indeterminación hecha determinación es lo que origina la angustia y la idea de una orfandad ontológica que habilita formas de pensar que buscan recrear un nuevo sentido de lo que es un sujeto. En el caso del transhumanismo, esta recreación de un nuevo sujeto está mediado por la tecnología.

respecto a esta imbricación entre gnosticismo y transhumanismo, cabe destacar la siguiente reflexión de Jeffrey C. Pugh:

Even with the goods of enhancement transhumanism, like Gnosticism reflects an alienation from the *eros* of the sensuous world. Once life enters artificiality, it risks coming loose from the world itself. The counterfeit of reality is a negation of being. This sounds, perhaps, too much like nostalgia for the time when we knew our place in the universe and the hidden God, *deus absconditus*, resided in heaven, working all things out according to divine providence (Pugh, 2017, p. 7)²

Este yo se determina a través de lo que el autor denomina como alienación del *eros* del mundo sensible, al mismo tiempo que arrastra consigo la mitificación de la técnica y, con ello, el rechazo a la idea de autopreservación³. Si el Eros designa lo corporal mediado por el deseo y la entrega el yo, al transformarse en algoritmos, desarticula el *contacto de los afectos*. En este sentido, el ser-algoritmo secuencia la extinción de las esferas éticas y estéticas del ser humano obsoleto, dando paso a una nueva realidad en donde ni el dolor, ni la desesperación ni la conciencia nacida de los afectos tiene un lugar. La “subida”, bajo estas perspectivas, elimina toda determinación gracias a una nueva idea del más allá. Es interesante, en este punto, evocar una reflexión de Feuerbach enmarcada en sus razonamientos sobre la inmortalidad personal cuando señala que

un más allá desconocido es una quimera ridícula; el más allá no es más que la realidad de una idea conocida, la satisfacción de una exigencia, el cumplimiento de un deseo; es

² Incluso con los bienes de mejora del transhumanismo, al igual que el gnosticismo, refleja una alienación del eros del mundo sensible. Una vez que la vida entra en la artificialidad, corre el riesgo de soltarse del mundo mismo. La falsificación de la realidad es una negación del ser. Esto suena, quizás, demasiado a nostalgia por el tiempo en que sabíamos nuestro lugar en el universo y el Dios oculto, *deus absconditus*, residía en el cielo, obrando todas las cosas según la divina providencia.

³ Con respecto al uso de la palabra *mito*, se debe entender este complejo término, en una primera instancia, desde su origen etimológico: *relato*. A la luz de esto, el transhumanismo adquiere una particularidad llamativa, ya que relata el nacimiento de un nuevo sujeto. Otra instancia de lectura, en el contexto del presente trabajo, tiene relación con el mito como manifestación de una violencia sagrada y como elemento transgresor de la civilización. Tanto el transhumanismo como la técnica llevan en sí ambas expresiones de la desmesura a través de un concepto de racionalidad difuso. Es difuso en la medida en que está íntimamente ligado con concepciones religiosas.

simplemente la eliminación de las barreras que obstaculizan la realidad de la idea (Feuerbach, 2009, pp. 221-222)

Si se toma en consideración esta reflexión, ¿qué exigencia y deseo se realizan en la destrucción del cuerpo a través de la “subida” (uploading)? En una primera instancia, la “subida” (uploading) concretiza el deseo del sujeto contemporáneo de arrojarse a la muerte. A diferencia de la muerte vista como conciencia del ser y su límite, la *exigencia de perecer* contiene en sí una teleología negativa, es decir, un proyecto donde el límite es socavado en pos del prometeísmo tecnológico. En este sentido, el deber bajo los presupuestos de esta postura transhumanista es un *deber para la inexistencia*. Sin embargo, esta inexistencia es problematizada gracias a la idea de virtualidad.

Si se parte de la antropología feuerbachiana, el más allá es la manifestación y concreción de una idea en la realidad. Esta idea no solo es el deseo de la inexistencia, sino también el reconocimiento de que los presupuestos religiosos forman parte del sujeto y no de algo ajeno a él. Al asumir esto, el ser humano adquiere elementos prometeicos, lo cual implica concebir una nueva noción de virtud. La palabra virtualidad emana, justamente, del árbol de significados de *virtus*. Lo aparente se transforma en valor, dando paso a la simulación como condición existencial característica del ser-algoritmo. El software simula la vida. De ahí que el concepto de realidad virtual cobre un sentido especial: en este espacio las esferas éticas, estéticas y religiosas confluyen para la creación de un mundo nuevo basado en una noción de la libertad sin límites. En este sentido, el ser-algoritmo se puede entender como la manifestación de lo absoluto, entendiendo este último concepto desde una mirada teológica. Interesante resulta, en este sentido, rescatar la siguiente reflexión de Feuerbach:

Como base de la creencia en la inmortalidad personal está la creencia según la cual la distinción sexual es solamente un matiz exterior a la individualidad, puesto que en sí mismo el individuo es un ser asexual, perfecto y absoluto por sí mismo. Pero quién no pertenece a ningún sexo, no pertenece a ningún género -la diferencia de sexo es el cordón umbilical que une la individualidad al género- y quién no pertenece a ningún género es un ser que se pertenece solo a sí mismo, constituye un ser absolutamente

autárquico, divino, absoluto. Solo allí donde el género desaparece de la conciencia, alcanza certidumbre la vida celestial (Feuerbach, 2009, p. 214)

La anulación del rasgo sexual distintivo en el *uploading* destruye toda perspectiva de situar al ser-algoritmo en una tradición corporal de raigambre humanista. La negación del género no solo implica transformar el cordón umbilical en una red de cables, sino también niega toda posibilidad de comulgar con Dios, es decir, con todo un aparato político y simbólico que se halla tanto en la idea del Estado como de la comunidad. El ser-algoritmo es demiurgo de la abolición de las estructuras sociales y su primer ataque va dirigido hacia la distinción entre lo femenino y lo masculino. Esta pertenencia a sí mismo, rasgo que remarca el carácter asexual de este ser, lo imbuye de una conciencia que genera sus propias leyes y que socavan el conocimiento existente sobre las relaciones intersubjetivas. Que el género desaparezca de la conciencia abre las puertas a ese otro mundo que ya señalaba Bostrom: el del cuerpo robótico, es decir, el *cyborg*. La vida celestial, desde una postura transhumanista, está ceñida por la aceleración y el despojamiento de todo rasgo humano, lo cual hace del *cyborg* la imbricación, aparentemente contradictoria, entre tecnología y mitología. Sin embargo, este despojamiento y esta aceleración se dan en el marco de la angustia del sujeto contemporáneo en torno a la muerte. En este sentido

“The figure of the cyborg encapsulates many contemporary anxieties about the encounter of the natural and the artificial and the idea that there are no clear divisions between the non-human and the human, the technological and the biological, the original and the copy. In doing so, it simultaneously questions many conventional assumptions and boundaries (Cavallaro, 2000, p. 44)⁴

La ansiedad ante la negación de cualquier principio de individuación claro deviene en desesperación al verse el sujeto contemporáneo asediado por la fragmentación de la realidad y la posibilidad de sumergirse en la virtualidad. Esta desesperación se acrecienta por dos

⁴ La figura del cyborg encapsula muchas ansiedades contemporáneas sobre el encuentro de lo natural y lo artificial y la idea de que no hay divisiones claras entre lo no humano y lo humano, lo tecnológico y lo biológico, el original y la copia. Al hacerlo, cuestiona simultáneamente muchas suposiciones y límites convencionales.

motivos. El primero tiene que ver con el verbo que usa Cavallaro para expresar las ansiedades producidas por el *cyborg*: encapsular. El verbo remite a una condición de *enfermedad* que, en este contexto, está relacionado no solo con la unión entre lo artificial y lo biológico, sino también con la idea de abolir la muerte, de manera que lo patológico se anuda a rasgos utópicos mediados por la mitificación. El segundo motivo, la posibilidad de que la identidad sea una mera copia impulsada por la virtualidad o la vida simulada. La desesperación, a la luz de estas perspectivas, revela la ausencia de la libertad o, si se quiere, demuestra una libertad negativa en donde la carencia de determinaciones humanas arroja al sujeto a un sueño tecnonihilista. El encapsulamiento, en este sentido, denota la patología de la libertad transhumanista, al mismo tiempo que acelera las escisiones de la conciencia reflexiva al volatilizar nociones centrales como la pregunta por la verdad o el lugar del sujeto en relación con la realidad. Teniendo en consideración esto, las palabras de Kierkegaard sobre la desesperación y la muerte cobran una singular certeza en el mundo tecnológico contemporáneo cuando menciona que:

Ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo de la muerte. Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir; basta que se viva la muerte un solo momento para que la viva eternamente. Para que el hombre muriera de desesperación, como muerte de otra enfermedad cualquiera, sería necesario que lo eterno en él —el yo— pudiese morir en el mismo sentido que el cuerpo muere a causa de la enfermedad. Pero esto es imposible. El morir de la desesperación se transmuta constantemente en una vida. El desesperado no puede morir. “Así como el puñal no puede matar el pensamiento”, así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible, puede devorar lo eterno —el yo— que es el fundamento en que aquélla radica. No obstante, la desesperación es precisamente una autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere (Kierkegaard, 2008, p. 39)

Vivir en la muerte eternamente: tanto la realidad virtual como el cyborg encarnan esta contradicción. El ser-algoritmo, codificado para perecer y renacer a través de las actualizaciones del software, cobra conciencia de sí a través de la desesperación, ya que la formación de un yo se disipa. La conciencia humana que habita en ambos espacios se

autodestruye en la medida en que reconoce que la única forma de existir es a través de la desventura. Esta desesperación autodestructiva impulsa, si se quiere, el anhelo y la búsqueda de un yo no-humano: la inteligencia artificial nace, bajo esta luz, como un proyecto dirigido hacia la abolición de la desesperación y de cualquier contenido que impida la posibilidad de un futuro no automatizado y codificado. Lo que subyace detrás de esta desesperación por superar la inteligencia (y, por ende, los afectos y la propia razón) humana es lo que Kasper Lysemose, en relación con la desesperación y la muerte en Kierkegaard, llama una “identidad escatológica” (Lysemose, 2017, p. 159). La realidad virtual, el cyborg y la inteligencia artificial son manifestaciones de una escatología tecnológica que, mediada por la desesperación y el vivir en la muerte eternamente, vaticinan el colapso de una idea tradicional de ser humano. En este colapso, la identidad juega un papel central, ya que ella es salvada y redimida de la obsolescencia a través de la virtualidad, de manera que no solamente lo corporal y lo artificial se enlazan, sino también el yo eterno de Kierkegaard pasa a formar parte de esa síntesis a través de una tecnosociabilidad marcada por el presentimiento del fin de una época y sus paradigmas de pensamiento. El comienzo de este fin lo encarna esta nueva identidad, cuyo nombre es el *ciberprometeo*.

3. Aproximaciones críticas al ciberprometeo transhumanista

El ciberprometeo expresa la rebelión y, al mismo tiempo, la utopía (o distopía) del yo desesperado contemporáneo. En la línea cultural del cyborg, el ciberprometeo lleva hasta sus últimas consecuencias el anhelo por la inmaterialidad. Como bien señala Cuervo Prados en su definición de este nuevo ser:

Lo virtual como un espejo mágico nos ha dado un poder instrumental inédito y fascinante sobre el mundo, y una posibilidad de evasión de lo real; desde un universo paralelo o cibermundo que implica una apropiación privada. Así, como Prometeo fue el retador de las órdenes, el CiberPrometeo lo hace ya no desde el fuego sino desde la tecnociencia, la tecnología digital y la manipulación genética (Cuervo Prados, 2016, pp. 214-215)

Central en esta reflexión es el peso que le otorga la autora a la virtualidad en la creación de este nuevo mito del siglo XXI. La configuración del poder instrumental se torna *absoluto* por estar mediado por el hálito de la mitificación. Esta absolutización de lo instrumental revela la insatisfacción no solo con la idea de la corporalidad, sino también con las categorías histórico-existenciales que determinan la pregunta por el ser humano. El mito clásico de Prometeo aun contiene en sí la consciencia del dolor y, por ende, una idea de humanidad arraigada en el límite. Al ser condenado a padecer el eterno sufrimiento a través del castigo, Prometeo porta en sí la esperanza y el horror de los sujetos cuando se enfrentan a sus propias acciones en el plano ético o especulativo. El ciberprometeo no sufre por estar encadenado y ser desgarrado: padece porque reconoce su obsolescencia y trata de destruirla a través de la aceleración de la contradicción de vivir en la muerte. Esta forma de vivir escatológica revela, además, que el sujeto tecnológico contemporáneo está inmerso en *fantasmagorías*, es decir, en entes que oscilan entre una vida afianzada en la materialidad etérea y la inmortalidad. El ciberprometeo, en este sentido, es un fantasma que se concretiza en la realidad a través de la expansión de la virtualidad. Al tener en consideración este punto, el sujeto vive una escisión: por una parte, un yo de carne y hueso que busca aniquilarse constantemente y del cual no puede desprenderse; por otra parte, expandirse hasta el infinito en detrimento de una noción central para la vida humana en general como es la de autopreservación. Lo finito y lo infinito pugnan entre sí, transformando el anhelo de trascender en una enfermedad del yo. A su vez, este *quiebre ontológico* que el ciberprometeo ocasiona a través de esta enfermedad da pie a un pensamiento plenamente radical: a través de la virtualidad comienza a resquebrajarse las nociones filosóficas de representación, sujeto-objeto y de ser-pensamiento. En este sentido, el ciberprometeo erosiona la idea de un pensamiento centrado en el correlacionismo. Este término acuñado por Quentin Meillassoux designa, en líneas generales, la primacía del sujeto en la elaboración de toda especulación de raigambre científico-filosófica⁵. Una definición de este *cogito* la ofrece el propio filósofo francés al oponerle al *cogito* cartesiano:

⁵ La propuesta filosófica de Quentin Meillassoux está vinculada a lo que se conoce, de manera general, como *realismo especulativo*. Si bien este término fue acuñado en un principio por Ray Brassier (otro filósofo ligado al movimiento), el propio Meillassoux definió su pensamiento como *materialismo especulativo*. Esta acepción primigenia resulta poderosamente útil en el contexto de este artículo ya que, como se ha podido observar, el transhumanismo se caracteriza por la hipóstasis del inmaterialismo. Como se verá más adelante, la figura del ciberprometeo es particularmente compleja ya que, a través de dicha inmaterialidad, se realiza una crítica a la postura filosófica que

(1) El *cogito* correacional no se identifica necesariamente con una metafísica de la representación, porque puede remitir a una concepción de la correlación ser-pensamiento diferente de la del sujeto y el objeto (como la co-apropiación heideggeriana del ser y el hombre). 2) No se trata de un *cogito* solipsista en sentido estricto sino más bien de un “*cogitamus*”, porque funda la verdad objetiva de la ciencia en el acuerdo intersubjetivo entre conciencias. El *cogito* correlacional, sin embargo, instituye él también un cierto tipo de solipsismo que podríamos denominar “de la especie” o “de la comunidad”: *porque consagra la imposibilidad de pensar una realidad anterior, o incluso posterior, a la comunidad de seres pensantes. Esta comunidad solo tiene que vérselas consigo mismo y con el mundo que les contemporáneo*. Sustraerse de ese “solipsismo comunitario”, o “solipsismo de la intersubjetividad” supone acceder a un Gran Afuera (Meillassoux, 2015, pp. 87-88. Las cursivas son nuestras)

La profundidad de esta reflexión amerita detenerse en algunos puntos claves. La primera consiste en el solipsismo de la especie y de la comunidad que todo pensamiento correlacional lleva consigo. Para que este solipsismo exista, el sujeto es hipostasiado hasta el extremo de negar la posibilidad de un pensar *fuera de este mundo*. Lo absoluto, en este punto, se torna en plena negatividad, ya que esta mediado por la mitificación del yo. En este sentido, la noción de comunidad y de especie están sometidas continuamente a una erosión de sus propios cimientos: la manifestación político-económica de ello son las distintas facetas del capitalismo, en donde el solipsismo se reproduce de forma tentacular, desde la cotidianidad alienante hasta la aceptación de un *status quo* que permite y alienta la propia destrucción de la humanidad. Meillassoux, de manera aguda, señala que estas formas tentaculares se hallan ya arraigadas en el plano ontológico (especie) y en el plano de la organización social de la existencia (comunidad). La consagración de la imposibilidad de pensar realidades anteriores o posteriores a la humana tiene que ver, justamente, con una objetivación negativa (de la verdad, de la idea unilateral de la realidad) que conlleva a la anulación de todo pensamiento que no involucre al sujeto como ente supremo. La figura del ciberprometeo rompe con el solipsismo

lo sostiene, al mismo tiempo que se ve limitada por la hipóstasis. Para observar de manera más concreta este límite, el materialismo especulativo de Meillassoux puede ofrecer ideas claves.

al anhelar la inmaterialidad absoluta ligada a la virtualidad. En el espacio infinito de los datos, la necesidad de ser se diluye en la contingencia. Al ser abolida la necesidad como presupuesto ontológico, lo contingente aparece en toda su radicalidad al abrir el horizonte del multiverso. En este sentido, el ciberprometeo diluye la noción de especie y de comunidad al no existir propiamente *un sujeto* que pueda elaborar esas categorías o al cual se le demande aceptarlas como ideas “centrales” de la vida humana. La desaparición de estas dos ideas implica asumir el riesgo del devenir absoluto, ya que

Lo virtual es el devenir puro, esencialmente libre, que puede crear cualquier posibilidad; es la oportunidad abierta de la innovación, de la creación de la novedad en el universo en un sentido extremo (Ramírez 2016, p. 42)

Al aceptar que el devenir absoluto introduce el caos como un impulso ontológico-divino, el ciberprometeo se configura como un demiurgo: la llegada del Dios virtual implica el comienzo del Gran Afuera. Sin embargo, y a pesar del elemento tecnoutópico que descansa en este arribo, este Dios virtual está sujeto a la desesperación y la digitalización dirigida por el capitalismo, de forma que la libertad absoluta de la inmaterialidad está mediada por un Gran Afuera contaminado por la infinitud negativa, es decir, por el delirio. En este sentido el ciberprometeo, al desprenderse de la obsolescencia que define al ser humano y adentrándose en el devenir absoluto del caos, debe asumir su propia contingencia, es decir, *su propia aniquilación*.

A pesar de esto, la compleja figura del ciberprometeo puede entenderse como la expresión última de lo que se denomina, dentro de algunas manifestaciones del transhumanismo, como “singularidad tecnológica”. Este término popularizado por Raymond Kurzweil (director de ingeniería de Google) designa, en sus elementos principales, el advenimiento irrefrenable de una explosión de la inteligencia artificial que obligará al ser humano a integrarse plenamente con lo maquínico-virtual para poder avanzar junto a estos desarrollos tecnológicos desregularizados. Esta “singularidad tecnológica”, vista desde esta perspectiva, potencia los elementos milenaristas y escatológicos del ciberprometeo. Es interesante destacar que, en este punto, el transhumanismo empieza a transformarse en un antihumanismo mitificado, en donde la aniquilación comienza a tomar un papel preponderante

en nombre del espíritu científico-tecnológico: la *violencia sagrada* que define al mundo mítico antiguo se actualiza bajo proyectos tecnológicos de fuerte raigambre ilustrada⁶. El ciberprometeo, como Dios virtual, demanda sacrificios en el orden simbólico. De ahí que el deber de la inexistencia se materialice como una nueva utopía, en donde el devenir absoluto abre las puertas a la innovación en las formas de desintegrar todo proyecto que se pretenda antropocéntrico. En relación con la singularidad transhumanista y su sustrato escatológico-mítico cabe destacar la siguiente reflexión de Egil Asprem:

This apocalyptic vision and the combined views of history, evolution, and human potential is perhaps the most intriguing aspect for our purposes. At first sight, it may look as if transhumanism is just another attempt to “immanentize the eschaton”, in Eric Voegelin’s sense: transhumanists, like political and religious utopians before them, seek “transcendental fulfilment” *within* history and y material means. But this reading does not carry all the way: the Singularity is imagined to lead to a genuinely transcendent eschatological event. In fact, its eschatology resonates with premillennialism and dispensationalism – eschatological theologies that have been strongly influential also on modern esotericism, from Theosophy and Thelema to the New Age. Singularitarian transhumanism belongs to this same theological neighbourhood. Moreover, the macrohistorical outlook of transhumanist spirituality implies an evolutionary “theology of emergence”, which it shares with much esoteric thought since the early twentieth century (Asprem, 2020, pp. 407-408)⁷

⁶ Las raíces del antihumanismo, como movimiento filosófico, se hallan primeramente en la filosofía de Nietzsche, en especial en sus ideas del *Übermensch* y la muerte de Dios. Sin embargo, es el movimiento (post)estructuralista quien lleva hasta sus últimas consecuencias estas nociones y postulan la “muerte del hombre”. Un ejemplo de ello, en el ámbito de la teoría literaria, es la famosa aseveración de Roland Barthes sobre la “muerte del autor”. Con la muerte del autor y del hombre, la deconstrucción de nociones como individuo, sujeto, entre otros, alcanza una dimensión que, en el marco de la tecnología, cobra una singular vigencia.

⁷ Esta visión apocalíptica y los puntos de vista combinados de la historia, la evolución y el potencial humano es quizás el aspecto más intrigante para nuestros propósitos. A primera vista, puede parecer que el transhumanismo es simplemente otro intento de “inmanentizar el eschaton”, en el sentido de Eric Voegelin: los transhumanistas, como los utópicos políticos y religiosos antes que ellos, buscan la “realización trascendental” dentro de la historia y los medios materiales. Pero esta lectura no llega hasta el final: se imagina la Singularidad para conducir a un acontecimiento escatológico genuinamente trascendente. De hecho, su escatología resuena con el premilenialismo y el despansacionalismo, teologías escatológicas que también han tenido una gran influencia en el esoterismo moderno, desde la Teosofía y Thelema hasta la Nueva Era. El transhumanismo singularitario pertenece a este mismo barrio teológico. Además, la perspectiva macrohistórica de la espiritualidad transhumanista implica una “teología de la emergencia” evolutiva, que comparte con gran parte del pensamiento esotérico desde principios del siglo XX.

El “cumplimiento trascendental” que señala Asprem como proyecto último del transhumanismo cobra una dimensión contradictoria en la figura del ciberprometo. Si se acepta la premisa de una ontología cibernética, esta está mediada por la contingencia, es decir, por la abolición de la trascendencia en cuanto hipóstasis, ya sea del sujeto o de un ente divino. Bajo esta perspectiva, si se mantiene la idea de trascendencia es a partir de la negatividad que, en este punto, significa pensar radicalmente un mundo-otro a partir de la inexistencia. Trascender, en el contexto transhumanista, implica acelerar el proceso de mitificación de una existencia cuya definición ya no se da en el orden de lo simbólico-humano, sino en el devenir caótico. En este devenir, lo que se cumple no es ya el propósito de trascender en el sentido tradicional del término, sino la posibilidad de que el absoluto haga aparición como una realidad despojada de la exacerbación antropocéntrica. A través de este caos de la realidad virtual (en donde la noción misma de definir a través del lenguaje *puede llegar a ser* vana) emerge la “teología de la emergencia”. Esta lógica prometeica que desarticula la realidad unilateral y el correlacionismo *aparece* en una dimensión en donde la renuncia a los paradigmas filosóficos basados en el sujeto se transforma en una nueva manera de encarar la existencia desintegrada. El abandono de estos paradigmas que se sustentan en la modernidad es clave para comprender la lógica tecnodivina que se origina en la realidad virtual. Si la *relación* que el sujeto busca a través de las representaciones es lo que permite pensar en la primacía de lo humano (ya que ellas unen la mente con lo exterior), en la dimensión tecnodivina dichas representaciones dejan de tener una importancia central: en el devenir caótico el verbo *representar* se volatiliza. Esta volatilización lleva consecuentemente a la pregunta sobre el lugar del lenguaje en el marco de las aspiraciones tecnológicas del transhumanismo, ya que a través del correlacionismo puede sostenerse plenamente. Ahora, el transhumanismo radicaliza esta volatilización de la representación en base a la ciencia y la tecnología, de manera que ambas terminan por formar parte de lo que podemos llamar el *colapso escatológico*. Esta inminencia de la catástrofe alimenta los sueños de un antihumanismo que abre las puertas a paradigmas radicales de pensamiento basados en la desesperación, al mismo tiempo que plantean un futuro en donde el deber de perecer y la transformación tecnológica (el *update*) legitiman la desaparición de la muerte, eliminado de este modo una de las determinaciones ontológicas fundamentales del ser humano.

Si la contingencia habilita la existencia y, al mismo tiempo, la inexistencia del Dios virtual (ciberprometeo), el problema de la inmortalidad cobra un peso distintivo. En el devenir absoluto el vivir en la muerte eternamente de Kierkegaard se expresa de manera irresoluble y violenta, al mismo tiempo que desnuda al ser humano y lo sitúa en la carencia. Esta carencia, que es una categoría existencial que evidencia el límite como sustrato ontológico, es la base desde la cual el ciberprometeo sueña con desintegrarse en la virtualidad. En este sueño es donde se extrema la contradicción de la libertad transhumanista, ya que la materialidad del cuerpo funciona como un límite no solo biológico, sino también filosófico. Por ello cabe destacar la siguiente reflexión que problematiza la visión transhumanista del cuerpo:

El ser-defectuoso se proyecta desde un punto de vista evolutivo. La corporalidad, por lo tanto, también es vista desde un funcionalismo clásico, de clara influencia darwiniana. A partir de esto, es claro que la estructura o composición del cuerpo está supeditada a las funciones de este, por lo que se podría inferir que si las modificaciones corporales aumentan esta funcionalidad son, ergo, deseables. El cuerpo va a ser descrito según un ¿para qué? De igual forma los sistemas cognitivos (*the cognitive sphere*) vendrán a ser descritos como sistemas funcionales (Piedra Alegría, 2017, p. 56)

El problema que ofrece este razonamiento descansa en que la infinitud (y, con ello, la inmortalidad) del ciberprometeo está mediada por dos elementos: el darwinismo tecnológico y la primacía pragmática de la funcionalidad. Ambas formas de concebir lo infinito nacen, bajo esta perspectiva, de un deseo de apropiación total de toda forma de pensar que involucre este y otros mundos por parte de las lógicas del capitalismo digital. La emancipación que otorga el Dios virtual deviene en ilusión en cuanto esta está sometida a las “leyes naturales” de una totalidad que aboga por una metafísica del rendimiento.

En este sentido, el cogito correlacional se despliega no solo al entramado comunitario y de la especie, sino también a la economía, haciendo de esta última un sujeto fuera del sujeto consciente humano. Este sujeto (que es una ramificación del ser algorítmico) instauro como necesidad la producción irracional, la explotación de los sistemas cognitivos y la aceleración del antihumanismo. En este sentido, la pregunta con que finaliza el párrafo citado es esclarecedora: ¿para qué del cuerpo? El *para qué* esconde dos expresiones. Por un lado, evidencia su carácter

obsoleto (la superación de ello se halla en el *uploading*, elemento central del inmaterialismo, la realidad virtual y del ciberprometeo); por otra parte, las finalidades económicas que aún puede generar a través de las tecnologías del mejoramiento. El entrecruzamiento entre el darwinismo tecnológico y la funcionalidad pragmática cierran la posibilidad de pensar en un Gran Afuera en un mundo por venir. Esto implica que el futuro, bajo esta perspectiva, es anulado por el colapso escatológico: esta negación de la posteridad por medio de una metafísica del rendimiento y de la ruina implica no solo la disolución del tiempo (otra determinación fundamental de lo humano), sino la hipóstasis del nihilismo. La inmortalidad, al verse mediada por este nihilismo, se vuelve *espectral*. El milagro de los espectros es la resurrección de los muertos y la postergación de la vida con fines específicamente económicos, transformando el vivir eternamente en la muerte kierkegaardiano en una distopía milenarista en donde lo maquínico-virtual deviene en formas de reproducción de lo monstruoso. Resulta llamativo destacar, en este punto, una breve reflexión de Meillassoux sobre el Dios contingente que, a la luz de lo expuesto, sirve como una crítica aguda al ciberprometeo:

Debemos decir del dios que buscamos que no solamente debe ser planteado como inexistente y posible, sino que también que solo puede ser concebido como contingente e incontrolable. Este Dios, en efecto, no puede ser planteado más que como contingente en el sentido de que, si su pensabilidad supone que nada prohíbe su advenimiento, a la inversa, ninguna ley final se puede suponer para garantizar su emergencia, pues tal suposición permanecerá siempre como teóricamente exorbitante. Debe poder ser, pero nada puede ser pensado que le obligue a ser. Y este dios no puede ser más incontrolable en su advenimiento, en el sentido de que debe exceder toda *voluntad fantástica* de dominación absoluta de la naturaleza por el hombre. *Ni el prometeísmo de la muerte vencida, ni el providencialismo del dios por venir —) que no son más que dos versiones exacerbadas del ateísmo y de lo religioso confrontadas con el dilema espectral— pueden fundar la esperanza de una solución* (Meillassoux, 2016, p. 108. Las cursivas son de nosotros)

El hecho de que la contingencia del Dios que propone Meillassoux nazca como una crítica hacia la *voluntad fantástica* de dominación es la clave que permite ver en el ciberprometeo

la continuación de un proyecto exacerbado de la racionalidad capitalista. El rechazo al *deber ser* propio de esta racionalidad (y que el transhumanismo encarna) se contrapone al *poder ser*, es decir, a las posibilidades infinitas que no están atadas a ninguna ley en específico. Ahora, ¿en qué consiste ese dilema espectral que atraviesa al prometeísmo y al providencialismo? El mismo tiene que ver con el problema de la muerte y la incapacidad de hacer un *duelo histórico* por aquellos que abandonaron el mundo. Tanto el prometeísmo (para precisarlo aún más, el ciberprometeísmo) y el providencialismo de raíces escatológicas buscan una superación de la espectralidad de la historia a través del *olvido* y el *deber ser*. Ambas voluntades, al concebirse a sí mismas como el trayecto hacia el *fin de la historia*, subsumen a los espectros a través de la resurrección del dolor y de la imposibilidad del *poder ser*. Al “superar” la historia, ambas manifestaciones entran en la intemporalidad, es decir, en la negatividad del mito que abole la finitud. Esta abolición atenta contra el duelo como manifestación esencial que resarce a los que han partido, ya que lo finito es el ámbito desde donde se reflexiona acerca del tiempo, elemento que determina a los espectros. Al mismo tiempo, la ya mencionada abolición abre las puertas a un nihilismo particular⁸. La particularidad estriba en que este nihilismo apuesta a la infinitud a través de la nada, entendida esta última como la exacerbación del impulso escatológico que ve en la materialidad de los entes un impedimento para la utopía tecnocelstial. En dicha utopía, el dilema espectral es olvidado por la nada acelerada. Sin embargo, la potencialidad del mundo virtual ofrece una solución partiendo de la reflexión de Meillassoux, ya que lo *incontrolable* caracteriza este espacio. Así como el ciberprometeo *puede aparecer como Dios*, también existe la posibilidad de que el Dios contingente asuma su posición dentro de la cibercivilización.

Con esta reflexión en el horizonte, se puede observar que la propia contingencia que ofrece el mundo virtual deviene en una crítica radical al darwinismo tecnológico y la funcionalidad pragmática. El transhumanismo, en un mundo por venir, es la manifestación palpable de una *voluntad fantásica* que domina todos los aspectos de la existencia y que, precisamente por reconocerse como heredero del proyecto de la Ilustración, contiene en sí el proceso ciego de destrucción del futuro que dice anhelar, ya que obvia toda crítica a la

⁸ La larga tradición del concepto *nihilismo* es amplia y versátil. En este contexto, se debe entenderlo como la negación filosófica de la realidad y de la materialidad, por ende, de la finitud y de la historia. El *nihilismo inmaterialista* de ambas voluntades divergen de manera sutil en que, para el transhumanismo ciberprometeico “ateo”, la materialidad es un problema (un obstáculo por su carácter obsoleto) que debe ser superado mediante la tecnología; para el providencialismo “teológico”, la carne debe ser superada a través de la entrega absoluta de la razón a la providencia.

voluntad de instrumentalizar, someter y homogeneizar que la tecnología producida por el capitalismo expresa como sujeto sin control. Precisamente por esto el transhumanismo deja a un lado, en líneas generales y como un ejemplo de lo ya mencionado, los problemas asociados a la crisis ambiental que atraviesa la época del tecnoceno: el *colapso escatológico* no solo se refiere al ser humano, sino también a la totalidad de los entes que habitan la tierra. La visión escatológica del transhumanismo expresa esas dos voluntades (la atea y la providencial) en tanto se alimenta de una razón nihilista con fuertes bases en el mito y en la ciencia. Esta razón busca en la inmaterialidad del *uploading* la superación de los conflictos humanos a través de una *inexistencia programada*: el algoritmo se transforma, en este modo, en la cumbre del *eschaton*. En el fin de la historia que la figura del ciberprometeo encarna la redención es equiparable a la exacerbación de la alienación, entendida esta en su dimensión marxiana y feurbachtiana. Es en este punto donde la *dialéctica de la secularización* irrumpe, ya que los procesos tecnológicos buscan emanciparse de los mitologemas que crea, aunque en sus intentos fracasen y den espacio a una racionalidad amparada en la plena negatividad, lo cual significa que se encuentra en el desamparo y la impotencia de no poder salir del solipsismo. Si bien el ciberprometeo es una figura que lleva hasta sus últimas consecuencias los paradigmas de la filosofía y la ciencia, las mediaciones ideológicas que lo sostienen impiden que sea una forma de escape del solipsismo, de manera que su potencial emancipador queda vedado por la inexistencia programada que caracteriza al capitalismo digital.

4. Conclusiones

El transhumanismo, como postura político-filosófica, ofrece una redención sujeta a los avances tecnológicos actuales. La anulación de la muerte, el mejoramiento genético, la posibilidad de la transferencia de la consciencia a las computadoras, la realidad virtual y la vida transformada en software forman parte de un proyecto que, apariencia, expresan los anhelos de una utopía negada por la historia. En este sentido, estos elementos (que están atravesados por la lógica del capitalismo) apuestan por difuminar el tiempo y, con ello, la propia idea de finitud. En la finitud, la historia cobra un sentido especial: ella no solo narra acontecimientos pasados, sino también provee el sustrato reflexivo y existencial para elaborar una ética y una praxis a partir de la certeza de la muerte. La consciencia del perecer, bajo esta perspectiva, es la que permite establecer categorías cuya finalidad son la de *delimitar* al ser humano frente al

abismo (del cosmos, de la propia cotidianidad). Por ello, una teoría crítica sobre el transhumanismo debe partir de una problematización sobre la noción misma de tiempo. La recuperación de las filosofías de la finitud de Kierkegaard y Feuerbach en el marco de este debate son importantes, ya que ambos filósofos lidian, entre otras cosas, con el problema de la religiosidad en el proceso de secularización del pensamiento occidental. Este proceso de secularización viene acompañado, al mismo tiempo, por una angustia ante los problemas relacionados no solo con la ontología, sino también con la historia y con la antropología. En ambos pensadores se desarrollan ya algunas líneas de reflexión que marcan al siglo XX y, por ende, a una tradición aún vigente que pugna con las nuevas perspectivas que el transhumanismo consolida. Por ello, volver a algunos de sus planteamientos en torno al problema de la religión y la inmortalidad cobran un singular valor vistos desde una filosofía que lleva hasta sus últimas consecuencias el entramado entre las pulsiones míticas que anidan en los sueños de la cultura capitalista y una razón plenamente tecnificada que construye tecnologías para llevarlos a cabo.

Al tener en consideración esto, el transhumanismo se apropia del carácter utópico en el contexto de lo que se ha denominado en el presente artículo como la *metafísica del rendimiento y la ruina*. Como señala agudamente Andrés Vaccari:

El transhumanismo es un síntoma de la privatización de la utopía, y de la apropiación de la imaginación utópica como un ala del marketing y la publicidad. Representa la retirada a un paraíso individual en el que la acción colectiva y el cuidado del yo se mantiene. En las palabras de Tom Koch, el transhumanismo nos presenta la posibilidad de una “utopía sin trabajo duro”, un proyecto “profundamente individualista en su construcción y en sus fundamentos impulsado mayormente por el mercado”. En este sentido, el imaginario transhumanista apropia las pasiones de la utopía de un modo cínico y con ánimos mercantilistas, redirigiendo las pasiones colectivistas de la utopía clásica a la esfera del individuo (Vaccari, 2016, pp. 315-316)

Esta reflexión demuestra la impronta solipsista que el transhumanismo crea a través de los usos capitalistas de la tecnología. Las predicciones tecnoutópicas del movimiento son, en realidad, formas tentaculares de dominio no solo de la razón, sino también de los sueños

colectivos que, a la larga, terminan por desvanecerse. El *eschaton* transhumanista, en este sentido, hace colapsar la emancipación social y la transforma en un mero producto ligado a las mejoras sin límites de lo individual. El principio de individuación está mediado, bajo esta perspectiva, por una negatividad que culmina en la angustia y en la satisfacción de los deseos del mercado. Sin embargo, como se pudo observar en la figura del ciberprometeo, el transhumanismo también posee una potencialidad radical que demanda replantear el lugar de la filosofía en la vida digital. La imbricación que se realizó entre esta figura y algunos presupuestos del llamado realismo especulativo (en particular de Quentin Meillassoux) están orientados a tratar este problema central. El ciberprometeo, como expresión última de la singularidad transhumanista, es capaz de romper con el propio solipsismo en que descansa gracias a la realidad virtual. Al abolir la noción de sujeto, esta figura contiene en sí el impulso para plantear un nuevo *cogito* que vaya más allá del correlacionismo y abra la posibilidad de pensar en nuevos mundos, en un más allá por el cual la filosofía debe pensar y preguntar. En este más allá se cifra la oportunidad de recuperar la tecnología fuera del marco de producción capitalista y, por ende, de la mercantilización y el antihumanismo. Al mismo tiempo que el presente artículo se detuvo en las potencialidades emancipatorias de esta figura, también buscó ahondar en sus limitaciones gracias al orden económico-político en el que está inmerso como en su afán de una metafísica prometeica. Al explorar las contradicciones del transhumanismo, se puede visualizar con más nitidez el desarrollo político y filosófico de la tecnología en el siglo XXI. Los sujetos, sumergidos en esta paradoja de una tecnología mítica y seducidos por la inmortalidad, se encuentran en la encrucijada del colapso (ecológico, económico y psíquico) y las oportunidades de pensar una vida basada en una nueva ética: una *ética digital* donde el devenir absoluto implique vivir la finitud no como obsolescencia, sino como una apuesta radical en donde la contingencia signifique sentir a los otros en su mortalidad y su fragilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asprem, E. (2020). The Magus of Silicon Valley: Immortality, Apocalypse, and God Making in Ray Kurzweil's Transhumanism. En E. Voss (Ed.), *Mediality on Trial: Testing and Contesting Trance and other Media Techniques* (pp. 397-412). De Gruyter.
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. (Traducción de Antonio Calleja López). *Argumentos de razón técnica*, (14), 157-191.
- Cavallaro, D. (2000). *Cyberpunk and cyberculture. Science Fiction and the work of William Gibson*. The Athlone Press.
- Cuervo Prados, M. (2016). De Prometeo al Ciberprometeo. *Revista Nexus Comunicación*, (20), pp. 188-223.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Editorial Trotta.
- Lysemose, K. (2017). Immortality and Despair. Situating Kierkegaard in the Texture of Modernity as a Step toward Responsive Anthropology. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, (38), 149-172.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra Editora.
- Meillassoux, Q. (2015). Duelo por venir, dios por venir. En M.T. Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 101-111). Siglo XXI editores.
- Piedra Alegría, J. (2017). Transhumanismo: un debate filosófico. *Praxis. Revista de Filosofía*, (75), 47-61.
- Pugh, C.J. (2017). The Disappearing Human: Gnostic Dreams in a Transhumanist World. *Religions*, 8(81), 1-10.
- Ramírez, M.T. (2016). Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze. *Signos filosóficos*, XVIII (35), 32-51.
- Vaccari, A. (2016). Aporías transhumanistas. Ideologías de la tecnología en el proyecto del auto-diseño humano. *Quadranti. Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, IV(1-2), 286-320