

Transhumanismo, tiempo y secularización de la historia
Transhumanism, Time and Secularization of History

Ricardo L. Falla Carrillo¹

Doctor (c) Humanidades

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, ricardo.falla@uarm.pe

RESUMEN

La noción de tiempo y la idea de historia que surgieron después de la revolución científica y de la ilustración, fueron claramente secularizadas. Consideramos, de forma conjetural y exploratoria, que estas concepciones de tiempo y de historia, en su desarrollo y evolución final, ha tenido efectos sobre la formulación de una posible condición transhumana de nuestra especie.

Palabra claves: ciencia, ilustración, secularización, tiempo, historia, transhumanismo

ABSTRACT

The notion of time and the idea of history that emerged after the scientific revolution and the enlightenment were clearly secularized. We consider, in a conjectural and exploratory way, that these conceptions of time and history, in their development and final evolution, have had effects on the formulation of a possible transhuman condition of our species.

Keywords: science, enlightenment, secularization, time, history, transhumanism

¹ Jefe del Departamento de Humanidades de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, de Lima, Perú.



Introducción

En la *Canción ebria* de Friedrich Nietzsche se pueden leer: “¡Oh, hombre! ¡Presta atención! / ¿Qué dice la profunda noche? / ¡Yo dormía! / ¡Me desperté de un sueño profundo! El mundo es profundo, y más profundo de lo que el día ha pensado” (Nietzsche, 2003, pp. 317-318). Años después, el compositor austriaco Gustav Mahler, hizo suya la conmovión interrogativa del filósofo alemán y la musicalizó para su tercera sinfonía, estrenada en 1902. Así, en el cuarto movimiento, *Misterioso, muy lentamente: “lo que me enseña el hombre”*, la contralto, en un atinado do menor, entona los versos concebidos por Nietzsche (La Grange, 2014). Como bien señaló Eugenio Trías, la hondura de lo que se encuentra en la *Canción ebria*, adquirió en la tonalidad oscura, creciente y sobrecogedora que le adjudicó Mahler, su plenitud y peso simbólicos (Trías, 2010). Considerar la profundidad del mundo que nos rodea y del cual somos parte, implica la posesión de recursos que muchas veces no están dentro de la reflexión crítica o del análisis científico. Necesitamos del alcance diferenciado que brinda la metáfora verbal, sonora o visual para reconocer el misterio que se haya al interior de lo que somos y del lugar en dónde estamos.

Ciertamente podemos responder a la pregunta, ¿qué es el ser humano?, desde diversas disciplinas u orientaciones académicas, legales o religiosas. Pues los marcos de reflexión y de estudio que nos hemos proveído son lo suficientemente amplios para este fin. Sin embargo, más allá de las respuestas previstas desde estos supuestos a priori, la condición humana posee una realidad profunda, que difícilmente comprenderemos en su total magnitud pues ésta se encuentra en constante movimiento como lo atestigua el abundante saber que hemos elaborado sobre nosotros. Más aún, cuando observamos esta condición dentro de la trama de su historicidad, en la integración entre el tiempo y la evolución conceptual acerca del modo cómo hemos entendido dicha condición.

En esta trama histórica inacabada y, muchas veces inasible, emergió hace unas décadas el concepto “transhumanismo”, para significar una situación de tránsito a un nuevo estatus. La evolución natural nos legó al “mono desnudo” (Morris, 2003) y la evolución cultural, que implica la evolución técnica, nos legaría un nuevo humano: el transhumano (Bostrom, 2005). En ese sentido, observando desde nuestra época, pareciera que, de algún modo, la “condición transhumana” estaba prevista desde el momento en que fuimos conscientes del peso que adquirió la tecnología sobre el desarrollo de nuestros procesos históricos. Es decir, al introducirse el patrón científico-tecnológico en nuestra civilización, aprendimos a dirigir, de alguna manera, los futuros del devenir humano, reduciendo la aleatoriedad de la evoluciones naturales y culturales. Así, bajo este esquema, era

posible desarrollar tecnología que modificara nuestra condición natural y cultural, de tal manera que pudiésemos alterar algo que no estaba previsto en la evolución de nuestra especie, ni en la evolución cultural antes de la Revolución Científica de los siglos XVI al XVIII.

Tomando en cuenta estas consideraciones, el objetivo de este ensayo será reflexionar, de forma especulativa y amplia, sobre la manera cómo la concepción secular del tiempo, forjada durante y después de la revolución científica, favoreció la formación de la idea de que el ser humano podría acelerar su evolución hasta ámbitos insospechados, más allá del proceso evolutivo tradicional. Y cómo aquello que se pretende significar con el concepto de “transhumanismo” también se puede explicar a partir de una concepción de tiempo histórico que se ha secularizado.

1. La concepción del tiempo histórico antes de la secularización

El tiempo como magnitud física se encuentra en estrecha relación con la materia y está expuesto a las singularidades de la misma, en correspondencia con otras magnitudes y dimensiones. De ahí que el tiempo posea una existencia al margen de la presencia de cualquier ser vivo, que podamos especular sobre su naturaleza en términos científicos naturales y que, gracias a cierta tecnología, podamos conocer el modo cómo funciona en diferentes escenarios del macrocosmos y del microcosmos. Sin embargo, el tiempo que la conciencia humana procesa, está inmerso en consideraciones de carácter cultural, que están vinculadas a las formas cognitivas de captación, de apropiación y de organización que nuestro cerebro posee. Es evidente que la conformación cultural del tiempo posee una historia. De ahí que podamos periodizar y historializar las concepciones del tiempo (Bergson, 2018).

Se cree que, en las culturas anteriores a la aparición del estatuto crítico del pensamiento, en Grecia, por ejemplo, las nociones del tiempo se encontraban vinculadas al devenir de los ciclos naturales, como bien apuntó Mircea Eliade en su momento con el concepto metaforológico de “eterno retorno de lo mismo” (Eliade, 2011). En dichas concepciones, no se evidenciaba una idea de tiempo hacia un progreso lineal ascendente, concebido como una realidad externa a nosotros. Si no, más bien, un sentido del tiempo orgánico que seguía la línea de la vida humana: nacimiento-crecimiento-muerte. Y, en la regeneración, un nuevo nacimiento. En estas nociones precríticas del tiempo, se le entendía como algo intrínseco a la vida comunitaria, que asistía a sus ciclos a partir de diversas ritualizaciones profesadas como pasos notables de tránsito.

Ciertamente que, con la aparición de la filosofía vinculada a la indagación sobre lo humano, como ocurrió en Atenas desde el siglo V a.C., surgió una nueva idea del tiempo, como se observa en las obras de Platón y de Aristóteles, asociándolas a abstracciones y especulaciones éticas y políticas. En ese sentido:

autores como Platón y Aristóteles (pero no sólo ellos, sino también Heráclito y los sofistas, a guisa de ejemplo) poseían concepciones globales de la realidad, entendida ésta como totalidad: de la *physis*, del hombre, de la evolución histórica, de los acontecimientos, de las realizaciones políticas (Alegre, 2013, p. 21)

Ya sea al modo platónico, como ideales arquetípicos del deber ser republicano o, al modo aristotélico, como oposición entre la pureza e impureza de las formas de gobiernos (Alegre, 2013). En estos casos de reflexión emblemáticos, la divergencia entre una situación real política y su posibilidad ideal o superior, se fue abriendo una nueva forma de entender el tiempo de la *polis*, asociándola a un devenir abstracto que se distanciaba de la conciencia acrítica y circular del tiempo de las generaciones precedentes. Así, la temporalidad fue asociada a la posibilidad abstracta de “lo mejor”, pero aun dentro de una concepción que no concebía ni conocía la línea ascendente del tiempo histórico.

Con la cristianización de occidente, la idea de un Dios que desde la eternidad define la historia de la salvación de su pueblo, se abrió la puerta a la concepción del tiempo lineal y creciente, que se inicia con la caída del ser humano y que terminará con la instauración del “reino de Dios”. De este modo, señala Valdeón:

en esa concepción escatológica el proceso histórico cobraba un nuevo significado. El pasado y el presente sólo podían entenderse desde ese *eschaton* que actuaba como el foco central de la historia. Ésta era simplemente una ruta que transitaban los seres humanos en su peregrinar hacia el gran objetivo que deseaban alcanzar. El curso de la historia semejava los eslabones de una cadena que conducía a los humanos a su destino final, el reino de Dios. (Valdeón, 2013, p. 47)

Esta concepción escatológica de la historia subordinó el pensamiento sobre la misma a la fundamentación teológica, teocéntrica y teocrática, haciendo que la función crítica se limite a identificar los signos de la presencia divina en el tiempo y en la “ciudad de Dios”: la cristiandad. Al mismo momento que se reformulará, en clave mística, el misterio de la temporalidad divina en una serie de autores como Eusebio de Cesárea, Joaquín da Fiori, entre otros. De este modo, en la “*civitate Dei*”, en la cosmopolis teocrático-monárquica, no era posible que emergiera una conciencia crítica respecto a la organización del poder, porque la legitimación del mismo estaba en la esfera de lo sobrenatural. Tampoco era posible que surgiera una conciencia crítica respecto a los procesos políticos situados en el tiempo, debido a la “*praedeterminatio temporis Dei*”. Es decir, el sentido teodiceico que predefine la sucesión de los hechos temporales desde una eternidad atemporal. Criticar los sucesos del tiempo histórico es imposible, pues sería cuestionar y contradecir la obra institucional de Dios para su pueblo. Esta visión, se va a mantener, aunque pocos lo recuerden, hasta el siglo XVIII e, incluso, inicios del siglo XIX, coexistiendo con la cosmovisión secular de la ilustración.

2. El quiebre del tiempo histórico secularizador

La primera gran crisis del paradigma escatológico-teológico de la historia se desarrolló con el advenimiento de la crítica política durante el humanismo renacentista y el racionalismo que le siguió. Así, con Maquiavelo y con Hobbes, se redescubre, en clave secular, la condición de la sociedad al margen del deber ser ético del mundo clásico. Se puede deducir que, en el realismo político de ambos autores, se advertía una noción de la historia que se afirmaba en el aquí y ahora, en una lucha entre el desorden del estado de naturaleza y el orden logrado por la fuerza y el terror, ya sea bajo el dominio del príncipe o del Leviatán. Simultáneamente a esta concepción atomista y desencantada de la finalidad social y política, la revolución científica fue formando la noción de un orden progresivo de descubrimientos, es decir, una sucesión de logros epistemológicos, que van desde el heliocentrismo copernicano a la formulación del orden mecánico universal newtoniano.

Al observar el devenir de saber científico natural en clave de evolución, los pensadores de la ilustración como Rousseau, Kant o Condorcet, trataron de transcribir dichos logros en clave social y política. Las sociedades y sus instituciones se despliegan en el tiempo, pasando de formas coercitivas e imperativas a manifestaciones donde la conciencia autónoma va observando y considerando su propia libertad, ya sea en “clave cosmopolita” (Kant) o como “progreso ilimitado” por la razón (Condorcet). A finales del Siglo de Las Luces, por lo menos los intelectuales y el público moderno

ilustrado, asumían que no hay un Dios detrás de la historia y que es la acción humana la que define el curso de la misma. Nos encontrábamos ante la segunda crisis del paradigma escatológico-teológico de la historia. En ese sentido, José Sevilla (2013), sintetiza el progresismo secularizador:

La secularización supone por tanto la emancipación de los distintos órdenes de la cultura, la filosofía, la ciencia y la política, y por supuesto de la historia, de su jurisdicción teológica y de la tutela religiosa. Dentro de este proceso, la filosofía de la historia se conceptúa con una nueva racionalidad (la secularización constituye un proceso continuado de realización histórica); a la par que despliega un modo de ser nuevo y de enfocar las relaciones: del hombre con la naturaleza (progreso científico, matematización de la realidad, emancipación de la naturaleza y apropiación del mundo); del hombre con Dios (reforma religiosa protestante, *desteologización* de la realidad, religión natural y deísmo, historización de la religión); y del hombre consigo mismo (antropologismo, conciencia histórica y filosofía de la historia, creencia en el progreso de la humanidad hacia mejor, la Ilustración como actitud intelectual y los ideales, el pensamiento social y político, y la fundamentación de la moral). (Sevilla, 2013, p. 68)

La emancipación secularizada de la historia, respecto a la escatología teocéntrica, ha sido, probablemente, uno de los hitos culturales más importantes de los últimos doscientos cincuenta años en occidente y en sus espacios de influencia. Porque creó las condiciones intelectuales para la emergencia de una conciencia crítica de los procesos institucionales en el tiempo y la conciencia del juicio secular respecto a los hechos y procesos. El positivismo científicista, el materialismo histórico, entre otros, se inscriben dentro de ese primer descubrimiento del tiempo secular y creó las bases para comprender los procesos históricos en clave crítica.

3. La revolución científica, la ilustración y el tiempo secularizado

Como se ha señalado en múltiples momentos, la revolución científica trajo, entre otras consideraciones, el cambio del lugar del ser humano respecto a su lugar en el cosmos: de ser centro de la creación a tornarse en una pequeñísima parte de un planeta perdido en la inmensidad del cosmos. (Reale y Antiseri, 1994, p. 172). Pero no sólo se trató, como sabemos, de un simple cambio

de lugar. Se adquirió una forma de conocimiento sustentada en la observación pensada del mundo, en la que se extraía saber objetivo de la experiencia directa con los hechos, fenómenos y procesos. Este conocimiento demostrado desde axiomas teóricos permitió, a pesar de las limitaciones, elaborar un esquema predictivo de los procesos naturales con un razonable margen de incertidumbre. Sin necesidad de recurrir a saberes precríticos y sobrenaturales, desde el tiempo presente se pudo establecer matemáticamente el ciclo de las regularidades naturales.

La imagen acabada del universo newtoniano, concebido como un gran mecanismo predictivo, se constituye el triunfo de esa razón científica que aprende a adelantarse a los fenómenos. De ahí que este conocimiento se constituya en una fuente de poder. Es decir que el poder que otorga la ciencia provenga de su capacidad predictiva:

La ciencia pretende saber cómo es y qué sucede en el universo, buscando para ello leyes – cuanto más generales mejor – a las que obedecen los fenómenos que tienen lugar en él; leyes eso sí, con capacidad predictiva (un sistema que no es capaz de efectuar predicciones que se puedan, de una manera u otra, comprobar, no es científico). Precisamente, por su capacidad de hallar esas leyes, la ciencia da poder: el poder de utilizar los fenómenos naturales en beneficio propio. Es, por consiguiente, legítimo hablar, en ese sentido, “el poder de la ciencia”. (Sánchez Ron, 2010, pp. 12 y 13)

Pero el reconocimiento del poder que proviene de la ciencia no fue un descubrimiento del siglo XX. En plena revolución científica, Francis Bacon ya había ponderado su valor como se puede recordar al volver a leer el *Novum Organum*:

La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo...En verdad, no es posible vencer la naturaleza más que obedeciéndola y lo que en la contemplación tiene el valor de causa viene a tener en la operación el valor de regla” (Bacon, 2011, p. 57)

Es decir, según el filósofo inglés, el conocimiento de las regularidades del mundo natural es lo que permite ampliar el dominio humano sobre el mismo, como también escribió en la *Novum*

Atlantis (1627), pues, al reconocer el funcionamiento sistemático de la naturaleza, se puede desarrollar una tecnología que replique dicha articulación.

La “*Casa de Salomón*”, ensoñada en la utopía baconiana, sirvió de inspiración institucional para la creación de la “*La Sociedad Real de Londres para la promoción de los conocimientos naturales*”, en 1645, que fue refrendada en 1662 por el rey Carlos II. Una vez formada, la razón de ser la “Royal Society” fue:

redactar «informes fidedignos de todas las obras de la naturaleza» y redactarlos en un lenguaje austero y natural, un lenguaje de «expresiones positivas» y con «significados claros». La Sociedad quería un lenguaje que se acercase al de «los artesanos, los campesinos, los comerciantes», más que al de los «filósofos». Un lenguaje de esta clase era, lógicamente, el lenguaje de las ciencias: la matemática, la anatomía, el magnetismo, la mecánica o la fisiología... El fundamento de la ciencia no reside en la autoridad de un pensador, sino únicamente en las pruebas de los hechos: y «contra los hechos y los experimentos —dijo Newton— no se puede discutir. (Antiseri y Reale, 1994, p. 280)

La cultura occidental interiorizó la noción del poder de la ciencia a lo largo del siglo XVIII, no sólo desde una perspectiva técnico instrumental, si no, también, desde la dimensión práctica de la racionalidad. En ese sentido, la especulación racional fue acogiendo la estrategia instrumentalizadora de la ciencia y, poco a poco, dicha racionalidad —fundamentalmente teórico— descubrió las posibilidades de la acción, es decir, de una razón que puede transformar el mundo social y cultural. De ahí que no es raro observar cómo, década tras década, el discurso político fue cada vez más activo y proclive a la transformación de la estructura societal.

Pero el discurso de la acción transformadora del mundo no implicó la negación de la trama lineal de la historia, de raíz cristiana. Más bien se trató de su secularización. En efecto, la noción cristiana de la historia conlleva la idea de progreso, desde la caída del ser humano hasta su redención final tras el apocalipsis. Pero, después de la revolución científica y de la introducción de la tecnología en la producción económica, la noción del progreso de los tiempos adquirió una dimensión productora. Es decir, el tiempo futuro se encarnaba en las innovaciones técnicas.

A ese respecto Reinhart Koselleck, vinculó dos conceptos e ideas dominantes en la modernidad. Por un lado, la noción de progreso ascendentes de los tiempos, de origen cristiano, y la presencia de la tecnología como resultado de una revolución en el conocimiento. Ambas, al entrelazarse, modificaron la concepción de historia en occidente, entendida ya no solo como progreso sin más, si no como un progreso acelerado tangible, propio de la ilustración. La promesa cristiana de un mundo mejor, perdió el aura sobrenatural, pero se mantuvo el anhelo de un mundo perfectible, ahora intramundano:

Ciertamente, también en la ilustración se ha teñido el futuro de una promesa cuasi religiosa, pues debería traer la felicidad y la libertad frente a cualquier forma de dominación, y ambas tendrían que alcanzarse de manera acelerada mediante la acción humana. Pero todas estas determinaciones de la aceleración fueron fundadas de modo puramente intramundano. Luego nos encontramos aquí ante un tipo de secularización que, con arreglo a nuestros criterios analíticos, se distanciaba del cristianismo. Sin embargo, no se puede poner en duda que también la herencia cristiana continúa estando presente: en la medida en que la *mundanización* de las metas escatológicas permitía en general definir la futura Jerusalén— como un objetivo histórico inmanente. (Koselleck, 2003, pp. 60 y 61)

Según Koselleck, el impulso de la aceleración tecnológica que se observó desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, poseía una dimensión “salvífica” de origen cristiano, pero que se han disuelto con la nueva forma racionalidad, secularizando las expectativas de salvación. Así “La experiencia primaria ya no está constituida por la expectativa de salvación con tintes religiosos, sino por la del éxito técnico, que integra la red comunicativa humana y eleva la productividad en intervalos temporales cada vez más reducidos” (Koselleck, 2003, p. 61). De este modo, según el historiador alemán, la técnica científico industrial modificó la noción de progreso cristiano y la convierte en ley de aceleración histórica.

4. Lo humano acelerado desde la técnica y desde la máquina

La cultura occidental fue interiorizando, desde el siglo XIX, la noción de aceleración del tiempo, en una perspectiva progresiva y ascendente. Y como una forma de verificar esta condición

progresista, se empleó como evidencia la evolución incesante de las diversas tecnologías. La incorporación de mecanismos técnicos, producto de la investigación científica aplicada en el ámbito económico industrial, amplió las posibilidades productivas como en ningún otro periodo de la historia humana. La constante innovación tecnológica, ocasionó enormes transformaciones en la esfera social y en el modo cómo operaba el conocimiento aplicado. Asimismo, estas oleadas de innovación tecnológica tenían una repercusión directa sobre el mundo del trabajo. Es decir, los procesos de invención ocasionaban una transformación laboral y, por extensión, social. Sin embargo, durante el siglo XIX y parte del XX, se conocía muy poco sobre dicho funcionamiento causal. Como bien recuerda Peter Watson, el economista Robert Solow, premio nobel de economía de 1987, fue:

el primer teórico que determinó de forma exacta ese funcionamiento. (Solow) era de la opinión de que el crecimiento de la productividad se debe a la innovación tecnológica, lo que hoy se conoce como el *residuo de Solow*...En esencia, éste consistía en que el crecimiento estaba impulsado por la innovación tecnológica, en que nadie podía predecir cuándo surgiría dicha innovación y en que los beneficios obtenidos serían siempre temporales, por cuanto un aumento de la prosperidad se vería siempre seguido de un descenso. (Watson, 2010, pp. 694 y 695)

De este modo, se podía determinar de qué manera el progreso, entendido como aumento de bienestar material, estaba condicionado por la innovación tecnológica. Y, asimismo, cómo la ausencia de invenciones científico-tecnológicas, eventualmente, podría ocasionar un estancamiento del crecimiento y, también, el descenso. La *teoría de residuo de Solow* fue la última confirmación de una noción e intuición largamente manifestada en la historia de las ideas: el poder, la riqueza y el bienestar, están asociados al aumento y evolución de los conocimientos, y al uso técnico de los mismos.

Reiteramos que el saber que hoy en día poseemos sobre cómo se articulan la innovación tecnológica, la educación especializada, el incremento del bienestar material con la idea de progreso, no se tenía en el siglo XIX y en parte del XX. Se podía verificar que, década tras décadas, se vivía una oleada de innovación tecnológica que, a su vez, modificaba las relaciones sociales al poner a disposición del consumo masivo una gran cantidad de nuevos bienes. Lo que hizo que se asociara la

innovación tecnológica y la demanda creciente, con bienestar y progreso. Estos procesos de cambios, fue prefigurando un desconocido escenario para las manifestaciones humanas y, al mismo tiempo, una asombrada mirada frente a lo nuevo. Robert Hughes (2000), describió la atmósfera de la cultura occidental de esa “esta de progreso mecánico”, en términos elocuentes y efectivos:

En 1913 el escritor francés Charles Péguy comentaba que "el mundo ha cambiado más en los últimos treinta años que desde los tiempos de Jesucristo". Se refería a todas las condiciones de la sociedad occidental capitalista: su idea de sí misma, su noción de la historia, sus convicciones, sus devociones, su modo de producción y su arte... La máquina significaba la conquista del proceso, y solamente espectáculos muy excepcionales, como el lanzamiento de un cohete, pueden proporcionarnos una emoción similar a la que experimentaban nuestros antepasados en los años ochenta del siglo XIX cuando contemplaban la maquinaria pesada: para ellos, el "idilio" con la tecnología parecía mucho más difuso y optimista, actuando públicamente sobre una amplia gama de objetos, de lo que nos parece hoy. (Hughes, 2000, p. 9 y 11)

En estas transformaciones escenográficas, las máquinas empezaban a ser vistas como objetos de un valor positivo y no como enemigas del trabajo humano, como a inicios de la revolución industrial. Por el contrario, eran ponderadas como el triunfo una civilización secular y tecnológica y como la puerta de entrada a una era de progreso ilimitado. Es decir, mientras más sofisticadas eran las creaciones tangibles de la tecnología de consumo y, se adquirían a través de un mercado cada vez más eficiente, se afianzaba la creencia que se estaba en camino hacia un futuro promisorio.

Así, lo venidero se vinculó al ideal de la evolución tecnológica; ideal que se fue retroalimentando a partir de nuevos conocimientos científicos, sobre todo en el ámbito de la biología y de la matemática informática, hacia la segunda mitad del siglo XX. En efecto, reconocer que existe un lenguaje informático en la vida, permitió desarrollar tecnologías que puedan afectar los patrones de la evolución natural y alterarlos en función de las necesidades humanas. La manipulación genética ha sido uno de los hitos tecnológicos de las ciencias biológicas, pues puso a disposición del sistema del conocimiento y del sistema productivo, la posibilidad de producir nuevas mutaciones, bajo intervención tecnológica, de las diversas líneas evolutivas de la vida: la humana, la animal y la vegetal. Abriéndose grandes posibilidades para el *poder-hacer* en sociedades que poseen

este tipo de saberes. Paralelamente al conocimiento biotecnológico, se desarrollaron y se adquirieron saberes en el ámbito de la cibernética y en lenguajes y tecnologías de información autónomas. El descomunal desarrollo de las ciencias y tecnologías computacionales, desde los años setenta del siglo XX, junto al desarrollo biotecnológico, fueron la base de la “tercera revolución industrial”. La misma que ocasionó mayores divergencias entre las naciones, pues es la fundamentación del actual poder y de la “cuarta revolución industrial”, la que se sostiene en la inteligencia artificial autónoma y auto replicante.

Si observamos el vasto desarrollo científico-tecnológico desde los años cincuenta del siglo XX y su utilización en los diversos ámbitos sociales y culturales, nos formaremos un conjunto de ideas vinculadas a la aceleración de los procesos, y al poder que otorga controlar las posibilidades de estas aceleraciones. La conciencia del incremento de la velocidad con la que se han formado diversas tecnologías y la reducción considerable de la velocidad de la producción de bienes y servicios, ocasionó una modificación de nuestras expectativas del tiempo. ¿Es el tiempo el que transcurre más rápido o son las cosas, las relaciones humanas y los procesos los que duran menos tiempo?

En el libro de conversaciones, *El amanecer crepuscular*, entre el pensador Paul Virilio y el crítico literario Sylvère Lotringer, el arquitecto y filósofo francés reflexionó sobre el modo cómo las tecnologías de transporte y de comunicación han ocasionado una contracción de nuestra experiencia del tiempo y, por extensión, del espacio. La consecuencia de una reducción espaciotemporal, ocasiona, entre otras cosas, una perspectiva de encierro general:

Estamos frente a un fenómeno de encarcelamiento, el gran encierro. Cuando Foucault habla del gran encierro, se refiere al siglo dieciocho y al encierro en los hospitales, a la política disciplinaria del Gran Encierro. Pero el Gran Encierro no quedó atrás con el panóptico de Bentham, sino que está delante de nosotros con la globalización. Yo lo llamaría la ecología gris, es eso. Más allá de la ecología de las sustancias, la ecología verde, hay una ecología de las distancias. La contracción telúrica de las distancias, la polución de las distancias, como la llamé. La polución ya no de la naturaleza, sino de la escala natural, va a hacer que la Tierra se vuelva inhabitable. La gente va a sufrir claustrofobia en la Tierra, en la inmensidad de su planeta...De manera que el mundo va a *implotar* en el alma de la humanidad, que se va a ver totalmente atrapada y totalmente asfixiada por el estrechamiento del mundo provocado por el tiempo y la velocidad. (Virilio, 2003, p. 66 y 67)

La experiencia del enclaustramiento debido a la contracción del tiempo y del espacio, tiene que ver no solo con las posibilidades de movilidad física. También con la velocidad con la que todo lo que somos y nos rodea se torna breve o instantáneo. En estas contracciones del tiempo, la experiencia humana también ha ido sufriendo una serie de contracciones. De ahí que exista la tentación o “se pretende deshacerse de la humanidad para reemplazarla por superhombres” (Virilio, 2003, p. 68). Así, las posibilidades de exploración de nuevas formas de lo humano o de un *alter humanidad*, estarían dadas, a nuestro juicio, por las derivaciones culturales de nuestra experiencia del tiempo y de su aceleración tras la secularización.

5. Deshistorización de la conciencia humana y el transhumanismo

Una de las cuestiones que caracterizó a la modernidad surgida durante y tras la ilustración, fue la idea de que la conciencia, subjetiva o colectiva, podía asumir y organizar la magnitud del tiempo que se ha vivido, que se vive y se vivirá. En aquel momento fundamental “de los occidentes”, el hilo de la razón histórica dejó de pertenecer a Dios, la sucesión del tiempo perdió su designio y rastro divino, y empezó a ser humana. Esta humanización del tiempo generó, entre otras cosas, dos esquemas contrarios sobre la misma. Por un lado, la certeza de que las decisiones y las acciones del presente podrían modificar o dirigir el futuro. Y, por el otro, que el futuro está abierto a la indeterminación. En el primer caso, desde el presente, se podría construir el futuro de lo humano, como Karl Marx consideró en su muy conocida “undécima tesis sobre Feuerbach” (Marx, 1970). En la segunda perspectiva, aun cuando el tiempo se ha humanizado, carecemos de los medios para determinar el futuro de lo humano. Pues, como planteó Karl Popper:

el curso de la historia humana está fuertemente influenciado por el crecimiento de los conocimientos humanos... (así) no podemos predecir, por medios racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos...por tanto, no podemos predecir el curso futuro de la historia humana. (Popper, 1987, p. 12)

Sin embargo, ambas perspectivas acerca del futuro, la “constructivista” y la “indeterminista”, fueron posibles porque la conciencia del tiempo se había emancipado de la perspectiva escatológica de la historia cristiana.

Si la conciencia de la historia se emancipa del hilo de la razón religiosa, el pasado deja de ser asumido como experiencia aleccionadora, y se convierte en escrutinio crítico, ya sea identificando procesos causales o intentando interpretar las elaboraciones culturales de los agentes de dichos procesos. El resultado de este saber histórico secularizado, fue poder identificar regularidades sistémicas al interior de los periodos y de los estratos del tiempo. Al humanizarse la historia, también aumentaron los estímulos científico-tecnológicos de dirigirla hacia fines inmanentes de lo humano: el poder, la riqueza, el bienestar material y social, etc. Y también, por lo tanto, acelerar el ritmo de las transformaciones culturales y, claro está, ampliar los alcances de nuestra condición humana desde diversas formas de experimentación de la misma. No sólo podíamos modificar la naturaleza, también a nosotros mismos. Pues liberados de la sujeción teocéntrica, nos adentrábamos en umbrales desconocidos. De ahí la necesidad de “revolucionar” constantemente todos los órdenes que nos rodean y que nos constituyen.

A lo largo de este proceso, el concepto “revolución”, como metáfora de la modernidad, fue adquiriendo cada vez mayores significaciones. Primero referido al orden cósmico. Luego, vinculado al ámbito del conocimiento. También se le asoció a las transformaciones del mundo político. Y, finalmente, en el espacio de la producción. Como recuerda Koselleck alrededor del devenir de esta palabra y sus diversos usos:

El significado natural subyacente, que impregna metafóricamente el concepto de revolución, todavía tuvo más efectos. No sólo la circularidad de movimiento, también su necesaria sucesión inmanente posibilitó la formulación de enunciados en el ámbito de la teoría de la historia. Forma parte de la experiencia de toda revolución la sensación de que en ella los acontecimientos se agolpan, de que se aceleran. Esta experiencia elemental se ha convertido actualmente en un conocimiento fundamentado en la teoría de la historia mediante el concepto de una revolución que se acelera. (Koselleck, 2012, p. 167)

De ahí que la experiencia “revolucionaria” genere la sensación de que la totalidad está envuelta en un vórtice de aceleración que no cesa. Al reflexionar sobre estas cuestiones, nos surgen una serie de interrogantes, entre otras, ¿cómo afecta la aceleración integral la percepción de lo que hemos entendido como humano? Y, sobre todo, ¿podemos revolucionar la condición humana?

Como es sabido, el arte es uno de los espacios de representación más interesantes para tomar conocimiento del modo cómo la experiencia estética formal procesa el desarrollo de la cultura. Es decir, desde una perspectiva historicista, el arte es u permite entender la experiencia revolucionaria de la modernidad. Al inicio de su *Teoría estética* (Adorno, 1983), Theodore Adorno, consideró que un rasgo importante del devenir artístico de las vanguardias fue, que, tras la incesante revolución de las formas, el concepto de “arte” había perdido su sentido y finalidad. De ese modo, la pulsión revolucionaria en las artes, había liquidado su propia historia, quedando dos caminos: asumir su fin o intentar un retorno a formas de elaboración del pasado, bajo las nuevas tecnologías de representación. Pero más allá de las salidas, la praxis había disuelto el concepto.

Años después, Paul Virilio, identificando arte, metáfora y realidad, llegó a pensar que las experiencias bélicas de la primera y de la segunda guerra mundial, y las catástrofes medioambientales derivadas del descontrol tecnológico, habían influenciado en la formación de un imaginario estético integral, que había superado las formas más radicales de expresión artísticas. La crueldad del campo de exterminio de Auschwitz, los confinamientos en los Gulag, las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, el accidente de Chernóbil, etc., abrieron las puertas a la representación de expresiones inimaginadas como las del “accionismo vienés”, “fluxus”, el “body art”, entre otras manifestaciones. De este modo, lo que más identificaría la contemporaneidad del “arte contemporáneo” sería la trasgresión, el horror y la crueldad. Así, en clave interrogativa, el arquitecto y pensador galo se expresaba:

nuestra interrogación partirá entonces desde allí: si el terror nazi ha perdido la guerra, ¿no ha ganado acaso finalmente la paz? Esta paz de "el equilibrio del terror" no sólo entre el Este y el Oeste, sino también entre las formas, las figuras de una estética de la desaparición que podrá ilustrar íntegramente este fin de siglo. Si "humanizarse es universalizarse interiormente" ¿el universalismo de la exterminación de los cuerpos como el del ambiente, desde AUSCHWITZ hasta CHERNOBIL, no ha logrado acaso deshumanizar el exterior en

nosotros, trastornando nuestros puntos de referencia éticos y estéticos, la percepción misma de nuestro medio? (Virilio, 2001, p. 48)

Según Virilio, bajo una perspectiva bastante determinista, los eventos bélicos, ideológicos y catastróficos del siglo XX habrían prefigurado la ecología sensorial de la representación de lo humano, haciendo inevitable la mutación de lo que hemos sido, pues en la estética y la moral ya hemos trasgredido todos los umbrales:

Si, de acuerdo con Nietzsche, Dios ha muerto en el siglo XIX, apostemos a que la víctima del siglo XX bien podría ser *el creador*, el autor, esa herejía del materialismo histórico del siglo de las máquinas... (Por lo tanto) es imposible, en efecto, avizorar el arte de este siglo, sin estimar la amenaza de la cual él es representación, una amenaza sorda pero visible, incluso engeguedora. Después de la contracultura, ¿acaso no estamos en el alba de una cultura, de un arte contra natura? (Virilio, 2001, p. 58 y 68)

Más allá de los enérgicos y fatalistas juicios de Virilio, éstos son útiles para tomar en cuenta una cuestión fundamental si queremos reflexionar sobre la contemporaneidad temática del transhumanismo. Pues consideramos que la apuesta teórica para definir el futuro transhumano se entiende mejor si lo hacemos a la luz del desarrollo del proceso de secularización del tiempo y la aceleración de la dinámica histórica que este conlleva.

Pensar o concebir la transhumanidad, implicaría haber superado el estadio de la conciencia histórica moderna y el deseo de construir el futuro aboliendo incesantemente el pasado. Puesto que en lo humano todo habría sido hecho, entonces sería necesario iniciar una nueva condición que cancele la situación previa. En el *extremis* de la aceleración, se estaría llegando a un punto donde la humanidad, natural y cultural, ya ha experimentado y realizado lo suficiente. ¿Qué quedaría? Según la enunciación transhumanista, dar el siguiente paso. Esto es, aceptar que hoy en día contamos (o podremos contar a lo largo de este siglo) con los medios tecnológicos que permiten fusionarnos con máquinas inteligentes, la prolongación de la vida natural de forma indefinida, la garantía de la existencia de un yo computacional dentro de un soporte virtual que posibilite eliminar la muerte física y, al mismo tiempo, viajes espaciales de duración indeterminada, etc. Según Nick Bostrom

(2011), está es una situación de hecho, que debemos asumir con realismo y, a mismo tiempo, como una evidente posibilidad. Según Bostrom (2011), la historia humana podría ser observada como “la empresa de trascender nuestros límites naturales”, la misma que “ha sido vista con ambivalencia desde hace mucho” (p. 158). Es decir, como una lucha entre quienes ha planteado o ensoñado la superación de los linderos tradicionales de lo humano, contra las ideas coercitivas (políticas, religiosas e intelectuales) que establecieron diversos sistemas sociales y culturales. Siendo la última de encarnación de estos “enemigos del progreso transhumanista”, el llamado “bioconservadurismo”, que “que se opone al uso de la tecnología para expandir las capacidades humanas o para modificar aspectos de nuestra naturaleza biológica” (p. 183). Es cierto que el mismo Bostrom entienda que, en algunos aspectos, los “bioconservadores” pueden tener sospechas justificadas frente a la inminencia transhumanista. Sobre todo, de cierto “transhumanismo conservador” de corte “popular” —como el de Raymond Kurzweil o Peter Diamandis— que asume las premisas transhumanistas como un credo místico, que crispa a la oposición bioconservadora, sobre todo, de corte religioso y ecologista (p. 186).

Por otro lado, resulta interesante observar que Bostrom no considere dentro de su marco crítico de exposición, elementos hermenéuticos contextuales ni históricos conceptuales. Bajo sus interesantes y osadas premisas, la oposición a las aspiraciones y ensoñaciones transhumanistas de siempre, se ha dado por negación y no por imposibilidad. Es decir, los sistemas socioculturales y sus sistemas de conocimiento se habrían negado a admitir la posibilidad transhumanista por una decisión *ex profesa*. El filósofo sueco no toma en cuenta —al menos hasta donde hemos podido indagar— que, en esos marcos de formación intelectual-conceptual, no emergieron las nociones que admitieran la superación de lo humano. Consideremos que, incluso, en la mentalidad moderna de los siglos XIX y parte del XX, el humanismo secular, a pesar su “drama” como juzgaba el teólogo Henri de Lubac, se asumía a sí mismo como un logro civilizatorio. La humanidad como concepto y condición filosófica antropológica debía ser cautelada desde una ética práctica de fundamento también secular. De este modo, no era posible que surja una mentalidad proclive y receptiva a la superación de lo humano.

En nuestros días, la idea transhumanista es o puede ser admisible en términos intelectuales y se puede debatir y reflexionar en torno a ella en dichos términos. Ciertamente aún no hay realidades tangibles —“transhumanas”— que puedan ser organizadas y reconocidas bajo determinados conceptos fundamentales. E incluso, en el terreno de la ética práctica aún carecemos de léxico o

vocabulario crítico para referirnos a la inmensidad de problemáticas que conlleva trascender la “humanidad natural”. Intuimos que ello ocurrirá cuando se supere plenamente la conciencia y la concepción secular del tiempo, de raigambre científico ilustrada, y la aceleración vertiginosa de la misma nos haya conducido a la abolición de la idea dominante de la historia de la modernidad. Consideramos que en esa “condición posthistórica” sí podríamos estar ante una supuesta “transhumanidad”.

Reinhard Koselleck (2012), nos hizo recordar en términos kantianos que se “necesita de conceptos a fin de poder tener o acumular experiencias e incorporarlas vitalmente” (p. 29). En ese sentido, como hemos visto, la experiencia fáctica de los sucesos o situaciones que pueden agrupados bajo el amplio y término de “transhumanismo”, están en proceso de gestación o de desarrollo. Y para ese escenario, carecemos de palabras y de conceptos fundamentales. Estamos ante una conceptualización y teorización abierta, probable de ser construida y ampliada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (1983). *Teoría estética*. Orbis.
- Alegre, A. (2013) El mundo griego: tiempo e historia. En M. Reyes (Ed), *Filosofía de la historia*. Editorial Trotta.
- Antiseri G. y Reale, D. (1995). *Historia del pensamiento, filosófico y científico*. T. II: *del Humanismo a Kant*. Herder.
- Bacon, F. (2011). *La gran instauración*. Tecnos.
- Bergson, H. (2018) *Historia de la idea de tiempo*. Paidós.
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. En F. Adams (Ed), *Ethical issues for the twenty-first century* (pp. 3-14). Philosophy Documentation Center.
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 14, 157-191
- Eliade, M. (1988). *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial.
- Hughes, R. (2000). *El impacto de lo nuevo. El arte del siglo XX*. Galaxia de Gutenberg/Círculo de Lectores
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-textos.
- Le Grange, H. (2018) *Mabler*. Akal
- Marx, K. (1970). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Grijalbo
- Morris, D. (2003). *El mono desnudo*. De Bolsillo
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Popper, K. (1987). *Miseria del Historicismo*. Alianza Editorial.
- Sevilla, J. (2013). El concepto de filosofía de la historia en la modernidad. En M. Reyes (Ed), *Filosofía de la historia*. Editorial Trotta.
- Sánchez Ron, J. M. (2010). *Ciencia, política y poder*. Fundación BBVA.
- Taylor, Ch. (2014). *La era secular*. Gedisa.

- Trías, E. (2010). *La imaginación sonora: argumentos musicales*. Galaxia de Gutenberg/Círculo de Lectores.
- Valdeón, J. (2013). El mundo cristiano: antiguo y medieval. En M. Reyes (Ed), *Filosofía de la historia*. Editorial Trotta.
- Virilio, P. (2001). *El procedimiento del silencio*. Paidós.
- Virilio, P y Lotringer, S. (2002). *El amanecer crepuscular*. Fondo de Cultura Económica.
- Watson, P. (2002). *Historia intelectual del siglo XX*. Crítica.