

**EL OCASO DE LA HUMANIDAD:
LA SINGULARIDAD
TECNOLÓGICA
COMO FIN DE LA HISTORIA**

RAFAEL MONTERDE FERRANDO

TESIS DOCTORAL

Director: Dr. Ginés Marco Perles

Codirector: Dr. Enrique Roberto Moros Claramunt

*A María, la Madre de Jesús,
el Verbo Encarnado*

RESUMEN: La presente investigación tiene como fin el esclarecimiento de la posible filosofía de la historia presente en el pensamiento transhumanista y las consecuencias prácticas de dicha concepción del tiempo humano. El transhumanismo tiene en su antropología y concepción de la historia una interpretación de la emergencia de la conciencia humana dentro del orden natural y su consecuente papel dentro del desarrollo del Universo y de la humanidad. Esa interpretación somete y reduce el destino histórico del ser humano a una mera y pura contingencia temporal dentro de un proceso cósmico. Dicho proceso justifica toda acción técnica sobre la naturaleza humana para transformarla radicalmente y convertirla en la materia prima con la cual producir una transhumanidad que supere la situación histórica y biológica del ser humano. Esta superación requiere una transvaloración de todos los valores humanos, especialmente aquellos que se refieren a la defensa de la dignidad humana. Las siguientes páginas tienen como objetivo pensar las consecuencias del proyecto filosófico-social del transhumanismo.

ABSTRACT: The purpose of this research is to clarify the possible philosophy of history present in transhumanist thought and the practical consequences of such a conception of human time. Transhumanism has in its anthropology and conception of history an interpretation of the emergence of human consciousness within the natural order and its consequent role within the

development of the Universe and humanity. This interpretation subjects and reduces the historical destiny of the human being to a mere and pure temporal contingency within a cosmic process. This process justifies any technical action on human nature to radically transform it into the raw material with which to produce a transhumanity that overcomes the historical and biological situation of the human being. This overcoming requires a transvaluation of all human values, especially those that refer to the defense of human dignity. The following pages aim to think about the consequences of the philosophical-social project of transhumanism.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	19
CAPÍTULO I.....	35
LA TEOSIS DEL COSMOS: ¿EL FIN DE LA HISTORIA?35	
1. TRANSHUMANISMO: UN CONCEPTO COMPLEJO.....	35
2. DANTE Y LA MIRADA DE BEATRIZ.....	53
3. JULIAN HUXLEY: NUEVOS ODRES PARA EL VINO NUEVO	69
<i>La dirección de la UNESCO y la amistad con Pierre Teilhard de Chardin.....</i>	<i>74</i>
<i>El transhumanismo de Huxley.....</i>	<i>82</i>
<i>La Luna, imagen de la mente cósmica</i>	<i>105</i>
4. EL TRANSHUMANISMO: UN MOVIMIENTO EN CONTINUO CAMBIO	117
<i>Los prototranshumanismos</i>	<i>118</i>
<i>La IA y la Singularidad</i>	<i>139</i>
<i>La nostalgia de futuro de FM-2030 y los Up-Wingers de los 70</i>	<i>141</i>
<i>El posthumanismo de Ihab Hassan</i>	<i>155</i>
<i>El Extropy Institute, años 90</i>	<i>162</i>
<i>De la WTA a Humanity+.....</i>	<i>173</i>
<i>La Oxford Martin School</i>	<i>175</i>
<i>Google, la NASA y la Singularity University.....</i>	<i>178</i>
5. EL METARRELATO DEL NATURALISMO GNÓSTICO	179
<i>La in-diferencia gnóstica.....</i>	<i>181</i>
6. ¿HUMAN ENHANCEMENT O ASCENSIÓN HUMANA?.....	190
7. ¿UN FIN DE LA HISTORIA?	196
CAPÍTULO II	203
TRAS LAS HUELLAS DE LA SINGULARIDAD	203
1. EL TRANSHUMANISMO COMO PROCESO CÓSMICO	203
2. ¿EL CONCILIO DE NICEA?.....	210

Agradecimientos

Agradezco profundamente la financiación recibida por la Escuela de Doctorado de la Universidad Católica de Valencia, que me permitió disfrutar de una beca de investigación durante el período de enero de 2017 a enero de 2020. El apoyo económico ha sido indispensable para que el desarrollo de esta investigación se realizara. Debo agradecer al difunto D. José Rafael Blesa la confianza puesta en mi persona y la amistad que mantuvimos mientras fue Director de la Escuela de Doctorado. No dudo de que desde el Cielo sigue ayudándome e intercede por todos nosotros.

La presente investigación no habría sido posible sin el apoyo de muchas personas que me han acompañado durante estos últimos cuatro años. Agradezco toda la atención prestada por mi director de tesis, D. Ginés Marco, con quien pude desarrollar el proyecto gracias a las conversaciones mantenidas y a los consejos que me ha dado. De igual manera, estoy profundamente agradecido a mi codirector, D. Enrique Moros, por el seguimiento y la atención prestada durante mi estancia de investigación en la Universidad de Navarra en 2019. Desde que fui su alumno en la asignatura de Metafísica en el año 2008 en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra ha sido un Maestro para mí. El magisterio de los que fueron mis profesores en la UNAV entre 2008 y 2010 ha sido uno de los tesoros que me han acompañado siempre durante mi camino filosófico...

Asimismo, debo agradecer a D. Justo Aznar y a todo el equipo del Observatorio de Bioética de la Universidad Católica de Valencia la acogida y todo lo aprendido con ellos, pues ha sido imprescindible para desarrollar la investigación. Con D. Justo Aznar he comprendido el valor de la lealtad y de la palabra dada. Espero seguir aprendiendo todo lo que pueda de él e imitar su ejemplo como padre de familia, abuelo y bisabuelo...

También he sido un afortunado al poder colaborar con D. José Sanmartín, quien me introdujo en las reflexiones sobre Filosofía de la técnica en su seminario y me dio la oportunidad de colaborar con el equipo del entonces Grupo SCIO. En aquellas reuniones con D. José Alfredo Peris, D. Alfredo Esteve y Dña. María Díaz del Rey aprendimos a comprender el valor que tiene el cine para inspirar un auténtico pensamiento filosófico. El magisterio del difunto profesor ha sido una experiencia que no podré olvidar. Fue en su seminario donde me introduje por primera vez en la temática del transhumanismo cuando nos hablaba de *Blade Runner*, film que ha inspirado gran parte de mis reflexiones sobre la filosofía transhumanista. Asimismo, la amistad de sus hijos, Josep y Luis, y el afecto de Gloria, su esposa, me han ayudado a comprender que la Universidad es un lugar donde se puede dar el encuentro libre y verdadero entre las personas.

Tras la estancia de investigación en 2018 en la Universidad de Valladolid con D. Alfredo Marcos, debo

agradecer al profesor y a la institución la excelente atención que recibí. Sin duda, Valladolid fue el lugar donde, por fin, pude aclarar las ideas para concretar la línea a investigar. De igual manera, durante aquella estancia, pude hablar por teléfono con D. Antonio Diéguez y Dña. Elena Postigo¹ en la Universidad Francisco de Vitoria e intercambiar impresiones. Los tres filósofos pioneros en el estudio del transhumanismo en España han sido, por tanto, maestros para mí durante estos años. Por ello, les doy las gracias de corazón.

También agradezco a D. Albert Cortina la confianza puesta en mí para ponerse en contacto conmigo a través de Internet. Puedo decir que en la era de la Cuarta Revolución Industrial es posible el encuentro sincero entre las personas.

Pero, sobre todo, debo agradecer a mis padres y a mis hermanos todo el apoyo que me han dado durante este tiempo. Mi familia me ha acompañado durante todos estos años en los que he ido recorriendo mi pequeño camino filosófico, que comencé cuando me matriculé en el Grado en Filosofía de la Universidad de Valencia en el año 2011.

Esta tesis es un homenaje a toda la familia Monterde Ferrando, porque solamente con ellos he podido

¹ A la profesora Elena Postigo le debo formar parte del Grupo de investigación sobre *Transhumanismo, posthumanismo y postfeminismo* que ella dirige en la Universidad Francisco de Vitoria. Es un honor poder compartir mi investigación con tan excelentes personas.

llegar hasta el final del camino como doctorando. Sin la valentía, la fortaleza y el espíritu de sacrificio cristiano de mi madre y de mi padre, no sería la persona que soy ahora mismo. Puedo decir que la mejor lección de filosofía me la han dado mis padres con su ejemplo como esposos y como padres. Sin lugar a dudas, la familia es la mejor escuela filosófica. Más aún cuando puedes seguir aprendiendo con el don de los sobrinos...

A pesar de que en la vida familiar todas las personas son importantes, aquí recuerdo con especial nostalgia a mi abuelo, D. Juan de Dios Ferrando Sales, quien fue Perito Industrial en esta vida, además de excelente persona, y, ahora, es Perito Celestial. Partió al Cielo el 28 de marzo de 2019, día del nacimiento de Santa Teresa de Jesús. No dudo de que, mientras ascendía a la Casa del Padre, estaba preparando mi futuro en la ciudad de la Santa andariega, Ávila, donde las Carmelitas Descalzas del Monasterio de la Encarnación me han cuidado desde que llegué aquí en enero de 2020. En la Casa de Teresa he aprendido que es posible “dar a la caza alcance” y a entonar el *¿Quién como Dios?* como lo hacía mi abuelo.

Además, debo decir que Valladolid no se recuerda únicamente aquí por la estancia de investigación. Es la ciudad donde viven Ana Castrillo y su familia. Debo darles las gracias a ella y a toda su familia por su cariño y paciencia, pues todos ellos me han dado más de lo que

podré devolverles. Ciertamente, Castilla y León es tierra de lealtad y verdadera amistad.

No puedo olvidar aquí a Arantxa Aznar y a Federico Martínez, pues ha sido un don inmenso contar con su cariño y confianza. Su humanidad, entrega y humildad son un ejemplo que espero poder imitar.

Lo cierto es que me siento pobre cuando me propongo corresponder a todas las personas que me han ayudado a crecer y a ser quien soy ahora mismo. Por eso agradezco a todos mis profesores, sean del Colegio El Vedat, la Universidad de Valencia, la Universidad de Navarra o la Universidad Católica de Valencia, todo lo recibido. ¡Ojalá pueda, algún día, estar a la altura de todos mis maestros y seguir su ejemplo!

Para terminar, me faltan palabras para agradecer a todo el equipo directivo de la Universidad Católica de Ávila, en particular, a Dña. Rosario Sáez y a Dña. Lourdes Miguel, haberme dado la oportunidad de comenzar mi carrera docente en la tierra de Santa Teresa de Jesús, donde espero seguir creciendo como cristiano y como académico mientras la Providencia disponga que quien escribe estas palabras viva en una ciudad tan hermosa y egregia...

INTRODUCCIÓN

El propósito de la presente investigación es el desvelamiento del transhumanismo como movimiento y filosofía. De esta manera, durante los años de la investigación he ido familiarizándome con la filosofía transhumanista. He comprobado que es una cultura que está de moda, pero, a la vez, es tan dispar en las fuentes que uno se encuentra en medio de un laberinto sin un hilo de Ariadna que le permita salir de él. Y, como todo movimiento cultural, presenta muchas facetas, no todas reducibles a la unidad de un sistema coherente de pensamiento.

Se busca en esta investigación, por tanto, analizar la *ontología* del pensamiento transhumanista y la *praxis* que, consecuentemente, se deduce de la misma. La metodología empleada aquí es cualitativa y consiste en un análisis hermenéutico de los textos de los autores principales del transhumanismo a lo largo de su historia desde mediados del siglo XX hasta el presente. Así, como se verá, se procederá a realizar un análisis descriptivo en el que se analizan, interpretan y valoran los textos escogidos de muchos autores transhumanistas en vistas a estudiar, al final, la obra de Raymond Kurzweil. De este modo, se ha realizado este trabajo desde un enfoque descriptivo e hipotético-deductivo para hacer una interpretación del transhumanismo lo más cercana posible al espíritu de esta filosofía.

Es necesario, por tanto, poner en claro la hipótesis y los objetivos de esta investigación. Aquí se parte de la hipótesis de que la idea que unifica el discurso transhumanista es que el objetivo último de los diferentes discursos es consumir el fin de la historia. El medio para llevar a cabo tal proyecto es el desarrollo de la inteligencia artificial general o IAG hasta el punto de crear una *superinteligencia artificial*. El término que utilizan los transhumanistas para hablar de dicha IAG es *singularidad tecnológica*. Un concepto que ha permanecido a lo largo de los discursos transhumanistas y que tiene antecedentes filosóficos en diferentes escuelas de pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía.

El objetivo de esta investigación es presentar y analizar el *transhumanismo singularista* a la luz de la bibliografía existente. La fuente directa más importante es la obra de Raymond Kurzweil, dada su popularidad como tecnólogo, futurólogo y Director de Ingeniería de Google. Pero para poder comprender correctamente a Kurzweil y no estudiarlo desde un vacío histórico, me he visto obligado a estudiar los antecedentes conceptuales y filosóficos en la historia de la filosofía para que la *praxis* del *singularismo* de Kurzweil sea comprendida desde su base teórico-filosófica. Por ello, ha sido necesario realizar una labor de arqueología bibliográfica para justificar que el discurso transhumanista occidental, desde Julian Huxley hasta Raymond Kurzweil tiene como hilo argumental del despertar histórico de la conciencia

cósmica, entendido, finalmente, como *singularidad tecnológica*.

En esta investigación se ha procurado analizar, describir y reflexionar a partir de las fuentes principales de la historia del transhumanismo. Aquí se ha dispuesto, tras una búsqueda exhaustiva de fuentes históricas difícil de encontrar, de las obras de Julian Huxley, Pierre Teilhard de Chardin, Fereidoun M. Esfandiary, Timothy Leary, Max More y, claro está, de Raymond Kurzweil, entre otros.

Hay que destacar que muchas fuentes utilizadas, como algunas obras de Julian Huxley y Fereidoun M. Esfandiary u otros, son originales en un sentido muy concreto: por la dificultad de consulta en países de habla hispana. Durante la investigación me he visto obligado a buscar las obras en mercadillos callejeros o en páginas de libros de segunda mano en Internet, lo cual ha dado a la investigación cierto aire aventurero que ha sido muy satisfactorio para mí.

La ontología transhumanista es historicista e idealista. Comprende que el ser humano se encuentra arrojado dentro de un proceso cósmico que se realiza en el tiempo y que, necesariamente, cumple un papel esencial en dicho proceso para manifestar la conciencia del Universo al final de la historia.

Un análisis completo del transhumanismo parece excesivo para una investigación doctoral limitada por el tiempo disponible. Sobre todo, porque parece que se

acaba. O eso dicen los transhumanistas más convencidos: el tiempo de los hombres está llegando a su fin y comienza –de nuevo– el atardecer de la historia. Esa es la razón por la que se ha titulado así esta investigación: *El ocaso de la humanidad: la Singularidad tecnológica como fin de la historia*. En estas páginas se procurará explicar que la idea que homogeniza la esperanza transhumanista es el advenimiento del fin de la historia.

Las expectativas del advenimiento transhumanista son muy ambiciosas. Así, sustentando el transhumanismo hay un gran esfuerzo intelectual y filosófico que bebe de toda la tradición de la cultura occidental e, incluso, de la oriental. Dada mi pasión por la filosofía, determinamos mis directores y yo esclarecer las bases y algunos objetivos filosóficos de este movimiento, entre los que se encuentra una interpretación histórica muy particular. De esta manera, el lector podrá comprobar que el transhumanismo no es solamente un movimiento cultural, sino toda una filosofía, una ética, un proyecto de investigación y un entero modo de vivir. Por esa razón, no es aventurado decir que ha desarrollado una cosmovisión propia, cuyo núcleo es la conciencia de que estamos ante las puertas de un nuevo eón de la historia. Un tiempo en el que será posible “transformar a los humanos en dioses” (Harari, 2016, p.60).

Mi interés primordial en estas páginas se encuentra en el desvelamiento de los fundamentos intelectuales del transhumanismo como filosofía

cosmoteándrica², es decir, como una interpretación coherente y, en cierto modo, sistemática del ser en general y de las relaciones fundamentales, a saber, Dios, hombre y mundo *en la historia*. Como no es un sistema filosófico acabado y coherente hasta el momento, nuestra tarea será, en buena medida, iluminar las raíces intelectuales que alimentan el pensamiento de los que aceptan esta filosofía, aunque los mismos trans o posthumanistas no sean conscientes de la procedencia de la tradición que les sirve de fundamento en muchas ocasiones.

Para centrar esta investigación en el estudio de la conciencia histórica del transhumanismo se ha elegido la obra de Raymond Kurzweil. Ciertamente, no se trata de un filósofo en el sentido estricto de la palabra. Pero sin duda es un autor prolífico de libros que reflexionan sobre las cuestiones fundamentales del transhumanismo y un creador, asimismo, de la cultura transhumanista en el siglo XXI. Además, es un audaz productor de iniciativas sociales, empresariales y educativas de carácter transhumanista.

² Raimon Panikkar desarrolla el término *cosmoteándrico* en su obra *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*, que comprende que el destino histórico del ser humano está ligado al del Universo. *Cosmoteándrico* significa *Uno* en este sentido. Panikkar busca integrar la realidad toda –Dios, hombre, mundo– en un discurso enteramente monista lleno de matices, pero que, indistintamente, reduce la trascendencia humana a la unidad con la totalidad del Cosmos, a la pura inmanencia intratemporal. Algo que acontece también en la cosmovisión transhumanista.

La obra literaria de Kurzweil se remonta a los años ochenta, década en la que empezó a tomar conciencia de la aceleración exponencial del progreso tecnológico. Durante esa época especuló sobre la subfunción de la aceleración a una ley, que él acabó denominando a comienzos del presente siglo *ley de los rendimientos acelerados*. Lo característico de esta ley es que tiene, según su interpretación, un carácter histórico, económico, político e incluso físico, afectando a todos los recovecos de la realidad.

Bajo la óptica de la legalidad de la aceleración, Kurzweil ha publicado sus principales ensayos sobre la llegada de ese cambio histórico –que en el año 2005 identificó con la *Singularidad tecnológica*³–. En 1989 publicó *The Age of Intelligent Machines*. Diez años después, con la llegada del milenio, salió al mercado *The Age of Espiritual Machines*. Pero la obra que más identifica su pensamiento es *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, del año 2005. La última obra cuyo objeto es la interpretación del cambio y aceleración del progreso tecnológico es *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*, publicada en 2012.

Kurzweil también ha publicado una serie de obras sobre dietética y vida saludable con la intención de proporcionar medios al alcance de todos para alargar la

³ Una idea heredada, en líneas generales, de las reflexiones de John von Neumann en los años 50 y de Vernor Vinge en los 90.

vida. La intención fundamental es dar la oportunidad de ser partícipes de la Singularidad y del cambio que supondrá a todos aquellos que estén interesados en ser protagonistas de este acontecimiento. Entre esas obras están: *The 10% Solution for a Healthy Life* (1993), *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever* (2004) y *Transcend: Nine Steps to Living Well Forever* (2009). Igualmente, en el campo literario, Kurzweil publicó en el año 2019 *Danielle: aventuras de una súperheroína*. Y su actividad literaria no se ha detenido...

La idea que atraviesa el pensamiento de Kurzweil a lo largo de toda su reflexión como pensador transhumanista es *el despertar de la conciencia*. Fenómeno que tiene reminiscencias de la cultura de *la religión americana* y del Cristianismo Unitario, en el que Kurzweil ha sido educado. Pero no está hablando únicamente del esfuerzo de los individuos por hacer una particular “toma de conciencia” de la situación histórica en la que nos encontramos. Ray Kurzweil se refiere al *despertar de la conciencia universal*, a partir del cual el Cosmos será atravesado por la inteligencia postbiológica y se tornará autoconsciente.

En sentido filosófico-teológico, los transhumanistas están hablando de lo que Joseph Ratzinger ha denominado el “lado histórico de Dios” (Ratzinger, 1969, p.139), que consiste en la introducción del Logos Universal en el tiempo de la Historia. La realización histórica de la conciencia divina supone, de

este modo, el fin de la historia. Esa es, también, la tesis del padre del transhumanismo, Julian Huxley: se trata del motor de su pensamiento transhumanista y Kurzweil la retoma siguiendo la estela de sus precedentes transhumanistas. El biólogo británico equiparó a Dios con el Universo y otorgó al ser humano el papel de desarrollar la conciencia divina a lo largo de la Historia. Del mismo modo que en Kurzweil, Huxley considera, que el fin del desarrollo de la autoconciencia divina es lograr que el Universo se torne consciente y que acontezca la *mente universal*. En su ensayo de 1957, *Transhumanismo*, lo dice así:

Como resultado de mil millones de años de evolución, el universo empieza a tener conciencia de sí mismo y es capaz de comprender algo de su historia pasada y de su posible futuro. Este autoconocimiento cósmico se está realizando en una pequeñísima porción del universo, en unos pocos de nosotros, los seres humanos (Huxley, 1959, p. 13).

Siguiendo la idea de la conciencia universal, uno de los anuncios de la cultura transhumanista es que la llegada de este cambio histórico se está acelerando en nuestro siglo. Hay una centralidad en la noción de conciencia que fija la atención en una forma de subjetividad muy concreta. Aquella que se contempla, ya, divinizada y que forma parte de un estadio histórico

ulterior al que debe llegar superando y negando el presente.

Por todo eso, el sentimiento del que parte el transhumanista es semejante al despertar que tiene Gregorio Samsa: se encuentra una mañana convertido en un horroroso insecto tras un sueño intranquilo. La extrañeza del protagonista de *La metamorfosis* de Franz Kafka es la misma que la del transhumanista que contempla su condición humana como un horror del que debe librarse. El transhumanista es aquel que sabe que estamos viviendo la pesadilla de ser hombres y que podemos salir de ella gracias al acontecimiento de un tiempo futuro.

Las reflexiones de Raymond Kurzweil sobre la llegada de la *Singularidad tecnológica* contemplan que dicho acontecimiento puede darse en el año 2045. El Director de Ingeniería de Google define esta Singularidad como un “tiempo venidero en el que el ritmo del cambio tecnológico será tan rápido y su repercusión tan profunda que la vida humana será transformada de forma irreversible” (Kurzweil, 2012, p. 7). Un tiempo que es, esencialmente, un advenimiento de la divinización del ser humano basada en la religiosidad transhumanista de Huxley.

Sin embargo, la interpretación que hace Kurzweil del deseo religioso tiene la particularidad de que reconoce la radicalidad de la imperfección divina y, por tanto, propiamente comprende que no es posible hablar

estrictamente de Dios. Es decir, que Dios está por llegar y que meramente es una idea que inspira el movimiento de la historia.

La idea de Dios es la fuente del deseo de conocimiento que se encuentra presente en todo acto de pensamiento, pero siempre como una aspiración que nunca se completa. Por eso dice Kurzweil, en concordancia con Teilhard de Chardin, como se verá, que la evolución, cuando sea dirigida por la mente humana, tendrá como fin la divinidad:

La evolución se desplaza hacia una mayor complejidad, una mayor elegancia, un mayor conocimiento, una mayor inteligencia, una mayor belleza [...]. Dios es asimismo descrito con todas estas cualidades, pero de forma ilimitada. [...] A medida que se produce [la] explosión exponencial [de la mente universal] sí que se desplaza [la evolución] inexorablemente hacia la idea de Dios [presente en el pensamiento humano] (Kurzweil, 2012, pp. 445-446).

Como se podrá comprobar a lo largo de esta investigación, las cuestiones planteadas en el discurso transhumanista trascienden el discurso tecnológico y se adentran en las regiones de la metafísica y la antropología. Pero autores como Ray Kurzweil y Nick Bostrom han conseguido centrar la conversación cultural de la sociedad en los cambios tecnológicos que tienen que llegar y sus aplicaciones, en vez de plantear la pregunta por el sentido

de la existencia humana y el papel de la razón. Además, no asumen la radicalidad de la cuestión del sujeto, tema moderno donde los haya, y no responden a la demanda que hizo Julian Huxley: formular una filosofía religiosa mundial o globalizada que supere la dualidad entre Oriente y Occidente. De este modo, adquieren las características propias de los oráculos tecnológicos y, como profetas del nuevo milenio, nos muestran hacia dónde debemos ir y las terribles consecuencias de no comprender lo deseable que es la fatalidad de los nuevos tiempos.

El problema es que en la sociedad hiperconectada en la que vivimos la aceleración del cambio es tal que casi no tenemos conciencia del presente y del estado actual de las tecnologías. Esta queda reservada para los principales desarrolladores tecnológicos. Y es en ese sector donde el transhumanismo está encontrando especial acomodo, porque son los ingenieros como Kurzweil quienes se sienten fascinados por la posibilidad de transformar al ser humano con la tecnología y de otorgarle un abanico de posibilidades que aumente su capacidad para solucionar problemas. El transhumanismo, en consecuencia, puede convertirse en una forma de conciencia reservada para los tecnócratas y las élites intelectuales que pueden controlar el desarrollo de la tecnología. Este elitismo constituye una amenaza para las sociedades libres, que deben prepararse con la fuerza de la ley para que la tecnocracia silicoliana no vulnere los Derechos Humanos.

Pero esa fascinación por el futuro marcado por la tecnología nos obliga, sobre todo desde la filosofía, a echar la mirada atrás y a comprender dónde comienzan las ideas que vehiculan el discurso transhumanista. Por esa razón, esta investigación filosófica no se ha centrado en la verosimilitud científica del transhumanismo, sino en los orígenes y fundamentos de su cosmovisión. Porque sin una comprensión del trasmundo metafísico y antropológico en el que se mueve teóricamente el transhumanismo, difícilmente se puede debatir hasta qué punto sus propuestas son legítimas y sus objetivos deseables desde un punto de vista humano.

Ese trasmundo teórico del transhumanismo es lo que nos ha llevado a dividir la presente investigación en tres capítulos dedicados a esclarecer las ideas metafísicas que conforman la visión de la historia que se articula en este contexto.

El primero, titulado *La teosis del Cosmos*, tiene por objeto estudiar la tradición transhumanista en conexión con las imágenes creadas por Dante Alighieri en la *Divina Comedia*. La razón de ello es que el poeta florentino fue el que usó por primera vez el término *transhumanar* y el sentido místico que le otorgó no ha cambiado desde entonces. De hecho, se perpetúa en la tradición transhumanista desde Julian Huxley hasta el presente.

En el poema del florentino se expresa el deseo de alcanzar la divinización del ser humano en comunión con

Jesucristo, perfecto Dios y perfecto hombre. Dante otorga un papel fundamental a la fe cristiana, representada por Beatriz, y separa claramente los planos de la fe y de la razón para no confundirlas. Se trata de un punto de especial importancia en el discurso transhumanista, como se podrá ver, porque consiste en una cierta inversión del ascenso de Dante. A diferencia del poeta, Huxley no respeta la unión hipostática y naturaliza a Dios, identificándolo con el Universo y con la mente humana.

Lo crucial en el transhumanismo, desde Julian Huxley hasta el ascensionismo de F. M. Esfandiary, la extropía de Max More o el singularismo de Ray Kurzweil, es que la conciencia es una *teopatía*, es decir, que de suyo se encuentra divinizada y, en consecuencia, anticipa la llegada del estado final de la Historia. Una cuestión que los transhumanistas oxonienses obvian, probablemente, por moderación académica y para distanciarse de la metafísica, pero considero que es esencial para completar la cosmovisión del transhumanismo.

El segundo capítulo se ha titulado *Tras las huellas de la Singularidad*. Se trata del capítulo más metafísico, al ocuparse de algunos antecedentes históricos del transhumanismo: el Concilio de Nicea, la teología de la historia de Joaquín de Fiore, la teosofía de Jacob Böhme, que inspira el idealismo alemán, y la teobiología de Pierre Teilhard de Chardin. Se procura seguir el propio itinerario intelectual de Julian Huxley para formular el transhumanismo y desenterrar a las raíces de su panteísmo

historicista. En su pensamiento es de especial interés el papel que otorga a la Trinidad y a las Personas divinas, al transformarlas en modos históricos de la sustancia universal de la naturaleza.

Como se podrá ver en esta investigación, el esquema histórico elaborado por Huxley forma parte de *la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, como la denominó Henry de Lubac. Esa es la razón por la que se consideró necesario hacer un recorrido por el pensamiento del Florense. De modo que la esperanza de la llegada del *tercer estado* en la teología de la Historia de Joaquín se interpreta aquí como un antecedente directo de las esperanzas transhumanistas.

Además, las culturas milenaristas nacidas a partir de las reformulaciones del pensamiento de Joaquín de Fiore dan claves interpretativas para hacerse cargo del surgimiento del transhumanismo en el siglo XXI como una forma secularizada del *Evangelio Eterno*. Entre esas secularizaciones se hallan las obras de Jacob Böhme, G. W. F. Hegel y Pierre Teilhard de Chardin, de las que nos ocuparemos a lo largo del capítulo.

El tercero está dedicado a *La Singularidad tecnológica*. Se ha procurado estudiarla en conexión con las raíces metafísicas de los capítulos anteriores. Centrado en las personas de John von Neumann y Raymond Kurzweil, el objeto del capítulo es justificar que la Singularidad es un fenómeno de carácter milenarista que aboga la llegada del *fin de la historia* y explicar las

consecuencias prácticas que se deducen de tal esperanza. Se podrá comprobar que, de la misma manera que los movimientos milenaristas anteriores, la *pneumatología* de los concedores del *eschaton* de la Singularidad conduce a una *praxis nihilista*, característica del pensamiento revolucionario.

Por todo lo dicho, se ha decidido fijar la atención en la noción escatológica del *final de la historia*, tan propia de los pensadores hegelianos y posthegelianos, como clave interpretativa de la tradición transhumanista. La razón de tal elección se debe a que, al sumergirse en la cultura transhumanista, es fácil llegar a la conclusión de que lo que conecta a todas las mentes entusiasmadas por el espíritu transhumanista es la conciencia de que el fin del hombre y de su tiempo ha llegado.

El representante más famoso a nivel mundial de esta conciencia transhumanista es Raymond Kurzweil. A pesar de que su inmersión dentro de la reflexión sobre los fines del ser humano no está realizada dentro de los márgenes de la crítica académica, su comprensión del papel transformador de la tecnología tiene una perspectiva antropológica que hay que tener en cuenta desde un punto de vista filosófico, pues, como se verá, sus raíces filosóficas son profundas.

La importancia de Kurzweil como pensador no radica estrictamente en su esfuerzo intelectual por dar una explicación totalmente consistente a nivel teórico de sus proyectos transhumanistas. Un esfuerzo que él mismo no

ha querido hacer al no considerarse filósofo. Él sabe que es ingeniero y, por ello, siente que su labor es conjeturar para solucionar problemas técnicos, no metafísicos.

El protagonismo que se otorga aquí a Kurzweil se debe más bien al impacto sociocultural de sus propuestas tecnológicas y a la autoridad adquirida como inventor y futurólogo en el espacio de los *mass media*. Y eso debe llamar la atención de la mirada del filósofo. Porque sus reflexiones como ingeniero acaban tocando el terreno de las preguntas fundamentales de la historia de la filosofía, tales como Dios, la libertad o el destino, entre otras. Unas cuestiones que son en sí mismas un acicate intelectual en un momento de aparente abandono de las grandes narrativas que han inspirado el pensamiento humano en Occidente.

Alfredo Marcos dice que el transhumanismo puede acabar con el ser humano por la vía de los hechos. Por esa razón, aquí se ha querido fijar la mirada en las constelaciones de las ideas que guían sus acciones. Porque si se interpreta correctamente la filosofía de los transhumanistas es posible que podamos detener la conflagración universal a la que quieren conducirnos y construir un mundo en el que el hombre siga siendo la medida de todas las cosas y, por supuesto, de la tecnología.

CAPÍTULO I

LA TEOSIS DEL COSMOS: ¿EL FIN DE LA HISTORIA?

1. TRANSHUMANISMO: UN CONCEPTO COMPLEJO

En las páginas del presente capítulo se va a procurar exponer en líneas generales un planteamiento de la cuestión histórico-cósmica en la que creemos se fundamenta el discurso transhumanista: la divinización del Universo. Para hacerlo, intentaremos definir el transhumanismo acudiendo a sus fuentes histórico-bibliográficas esenciales y, de este modo, de la mano de sus protagonistas, se ilustrará la unidad de un concepto que, en apariencia, se encuentra fragmentado en una multiplicidad de discursos que lo hacen, a primera vista, confuso.

La situación del investigador que quiere definir lo que es el transhumanismo es compleja. Al ser un movimiento cultural en continuo flujo y cambio sujeto a los vaivenes de la sociedad global, uno puede intentar definirlo, pero al hacerlo sabe que se deja alguna cosa. Siempre hay algo nuevo que decir. Sobre todo, porque es un discurso sincrético, en el que confluyen muchas corrientes culturales y tradiciones. Toma prestados sus conceptos de diferentes narrativas y tiene múltiples expresiones.

Parafraseando a Aristóteles, el transhumanismo se dice de muchas maneras⁴. Justamente porque está desprovisto de un concepto que lo defina con rigor, lo más prudente es acercarse a él poco a poco, encontrando sus vestigios culturales y escuchando las voces de aquellos que se dicen transhumanistas y de los que con más experiencia han dicho algo acerca de él.

A esta dificultad se añade otra: la complejidad del momento presente. Investigar una corriente cultural del siglo XXI tiene un gran inconveniente: el mar de información que ofrece Internet es demasiado extenso y la dispersión de los datos es tal que parece imposible organizarlos con sentido para comprender qué es una cosa. El presente se caracteriza por la dispersión y por la liquidez. La sociedad digital es una sociedad líquida y por ello hay una tensión presocrática en nuestra cultura que nos conduce a la nebulosa de la indeterminación de las

⁴ Según el estudio de Fausto A. Leonardo Henríquez, *Transhumanismo, Posthumanismo y Doctrina Social de la Iglesia*, publicado en 2020, hay catorce tipos de transhumanismos. Entre ellos encontramos: abolicionismo, extropianismo, inmortalismo, postgenerismo, singularismo, tecnicismo, tecnogaianismo, transhumanismo democrático, transhumanismo libertario (que se encuentra dentro del extrópico), transhumanismo hedonista, transhumanismo teorético, transhumanismo de salón, transhumanismo cultural y artístico, y el transhumanismo cibórgico. Asimismo, entre las que están: el transhumanismo militante, el científico-técnico, el de los perfiles de redes sociales (Henríquez, 2020, págs. 105-108).

causas, privándonos del conocimiento racional de la realidad.

Parece que con lo digital se ha logrado fijar el mundo en un espacio accesible y continuo, en una especie de *ens digitalis* que se mantiene alejado del fluir de la noche y del día del tiempo de la naturaleza. Sin embargo, la rapidez del espacio digital hace que esa quietud que caracteriza a la pantalla de los dispositivos informáticos sea un huracán de datos difícil de gestionar para encontrar sentido a aquello con lo que nos encontramos.

En el espacio digital tenemos experiencia de que la cosa digital *es*, pero, a la vez, *no es*, porque el flujo de información es tal que siempre se incrementa aquello que parecía que *era*. Se podría decir que en lo digital encontramos lo parmenídeo (el ser es) y lo heraclitiano (todo fluye) mezclados y que todo se disuelve en la apariencia de la entidad digital. La esencia de ese *ente digital* es binaria, casi dialéctica. Ahí el ente es el sí y el no a la vez, y lo es de manera constitutiva. Es por el sí y el no binario por lo que el ente digital es en la nube.

La ambigüedad de lo binario, de lo fluyente, de lo transitivo, es lo que caracteriza la realidad digital. Al acercarnos a ella experimentamos algo de lo que es el transhumanismo, porque esta corriente cultural se caracteriza por su compromiso y con el vínculo con las nuevas tecnologías. El mundo digital parece ser el nuevo motor del progreso y, con su velocidad, el espacio y el tiempo se han transformado. Se ha convertido un

fenómeno cultural que ha deslocalizado el espacio, que ha conectado el mundo trascendiendo los límites que nos imponen nuestros cuerpos: lo digital hace que el dato no dependa de la experiencia empírica de los individuos, del aquí y el ahora. Más bien lo convierte todo en un gran presente continuo artificial, en un torrente de realidad que va más rápido que el mundo natural y que lo absorbe.

No simplemente eso. Parece que lo digital también ha cambiado al ser humano. Hay una transformación de nuestra idea de lo que es el hombre. Ha pasado de ser la medida de todas las cosas a ser la medida de sí mismo. Medida que diluye su naturaleza y que la convierte en algo susceptible de ser radicalmente modificable. Se puede decir que el transhumanismo busca liquidar lo humano entendido como naturaleza biológica. Ese ser que ahora conocemos como *Homo sapiens*. Busca liquidarlo en el sentido más estricto del término: convertir la biología del *Sapiens* en algo susceptible de ser modificado, cambiado, dirigido artificialmente.

Una de las primeras dificultades para investigar este tema es su misma popularización en los últimos años. La palabra *transhumanismo* ya no nos es ajena y no faltan conversaciones, sean de café o en la academia, que parecen dar a entender que nos hemos familiarizado con esta cultura y que está empezando a formar parte de nuestra forma de ver el mundo: pensamos que quizá sea posible transformar radicalmente la vida humana con la técnica y llevarla más allá de sus limitaciones biológicas.

Sin embargo, cuando alguien, por curiosidad o por rigor intelectual, busca sus raíces históricas y filosóficas, puede caer en confusión. Porque las pistas para definirlo con exactitud son demasiado dispersas y las piezas del rompecabezas conceptual que lo forman no llegan a encajar para forjar la unidad del concepto. Sin ir más lejos, basta acudir a los estudios realizados por los propios transhumanistas para descubrir el poco interés que tienen por comprender sus raíces y acudir a sus fuentes⁵.

Nick Bostrom, director del *Future of Humanity Institute* de la Universidad de Oxford, publicó en el año 2005 un artículo que contenía un estudio histórico sobre el transhumanismo –titulado *A History of Transhumanist Thought*–, donde analiza los antecedentes culturales del transhumanismo previos al siglo XX y su desarrollo como movimiento hasta la actualidad. En el mismo menciona los mitos mesopotámicos y griegos, el papel de la alquimia en la Edad Media, el pensamiento renacentista de Giovanni Pico della Mirandola, el de Francis Bacon, la influencia de la Ilustración, del darwinismo, de Friedrich Nietzsche o John Stuart Mill, etc.

Sin embargo, en la presente investigación podrá comprobarse que Bostrom obvia o pasa por alto las raíces

⁵ El estudio realizado por Jesús Ballesteros, *Biología, biopolítica y posthumanismo*, es una de las introducciones mejor documentadas en lengua española. Puede encontrarse en Ballesteros. J & Fernández. E, *Biología y Posthumanismo*, Aranzadi, Cizur Menor, 2007, pp. 21-46.

cristianas del pensamiento transhumanista y que se equivoca al decir que es anecdótico el vínculo que tiene con la obra de Pierre Teilhard de Chardin. Porque la realidad es que el autor que acuñó el término actual, Julian Huxley, era amigo íntimo del sacerdote jesuita y lo desarrolló precisamente en diálogo con él. Del mismo modo, menciona tímidamente cierta relación entre el transhumanismo y la cultura eugenésica darwinista. Cosa incomprensible, porque Julian Huxley, eugenista convencido durante toda su vida, acuñó el término *transhumanismo* para redefinir el concepto de eugenesia que él articula en su obra filosófico-biológica.

De hecho, el transhumanismo es la continuación natural de la cultura eugenésica proyectada por Francis Galton para garantizar la supremacía racial del Imperio Británico. Una cultura que Galton propuso como la nueva religión nacional británica y que proyectaba la superación de la crisis que padecía el Imperio al comenzar el siglo XX, supuestamente debida al deterioro de la raza.

En su *Huxley Lecture*, celebrada en la *London School of Economics* del 16 de mayo de 1904⁶, Galton definió un programa de acción estatal cuyo objetivo era persuadir de “la importancia nacional de la eugenesia”. De esta manera, el primo de Charles Darwin dividió el programa así:

⁶ La conferencia fue pronunciada ante los miembros de la naciente *Sociedad de Sociología*, a la que quiso convencer Galton de la necesidad histórica de la eugenesia.

Habrá que atravesar tres estadios. *Primeramente*, debe hacerse familiar como cuesti3n académica, hasta que haya sido comprendida y aceptada como un hecho su exacta importancia; *segundo*, debe reconocerse como una materia cuyo desarrollo práctico merece ser considerada; *tercero*, debe ser introducida en la conciencia nacional como una nueva religi3n⁷ (Galton, 1988, p. 170).

Y a adi3:

Hay, ciertamente, fuertes demandas para que se convierta en el futuro en una meta religiosa ortodoxa, puesto que la eugenesia coopera con los trabajos de la naturaleza asegurando que la humanidad estará representada por sus razas más aptas. [...] No veo ninguna imposibilidad de que la eugenesia se convierta en un dogma religioso de la humanidad, pero sus detalles deben ser primero puestos en marcha, diligentemente, en el estudio. Un excesivo ardor, que conduzca a una acci3n apresurada, puede ser da nino y alimentar esperanzas de una cercana edad de oro que serán falsas y desacreditar n a la ciencia. El punto

⁷ Al hilo del argumento de Galton sobre la religi3n eugenésica, George Bernard Shaw dijo en la misma reuni3n que “no hay excusa razonable para negarse a enfrentar el hecho de que nada más que una religi3n eugenésica puede salvar a nuestra civilizaci3n [es decir, el Imperio Británico] del destino que ha superado a todas las civilizaciones anteriores” (Galton, *Eugenics: its definition, scope, and aims*, 1904).

primero y más importante es asegurar la aceptación intelectual general de la eugenesia como el estudio más importante y esperanzador. Dejemos que sus principios penetren en el corazón de la nación, y ésta le irá dando gradualmente formas prácticas que no podemos realmente predecir⁸ (Galton, 1988, p. 170).

Como se verá, la filiación de la familia Huxley con la religión eugenésica, desde el abuelo, Thomas Henry Huxley, hasta la segunda generación, entre la que se encuentran Julian y Aldous, está fuera de duda. El propio Julian fue un activista eugenésico durante toda su vida y procuró normalizar el proyecto por todo el mundo. Con la acuñación del término *transhumanismo* buscaba, de hecho, darle otra publicidad a la eugenesia después de la II Guerra Mundial para proyectar la filosofía mundial de la UNESCO. Puede decirse, por tanto, que Julian Huxley hizo suyo el propósito de Galton de “asegurar la aceptación intelectual general de la eugenesia” y se convirtió en uno de sus principales ideólogos.

Pero lo que también llama la atención del estudio de Bostrom es que sitúa la redefinición realizada por Julian Huxley en una obra de 1927, *Religión sin*

⁸ Se puede esperar que Galton no predijo, cuando escribió este texto, todas las consecuencias de su propuesta religiosa: la deshumanización que padeció Occidente mientras se siguieron sus postulados en EE.UU, Gran Bretaña, la Alemania nazi u otras naciones europeas.

revelación, y lo cierto es que el autor la desarrolló en otra de 1957⁹, *Nuevos odres para un vino nuevo*. Lo cual da a entender que es necesaria una revisión de las fuentes transhumanistas para realizar una correcta reconstrucción de la genealogía intelectual del término *transhumanismo*, más allá de las referencias de los estudios académicos que ya hay publicados. Algo que se ha procurado hacer, de alguna manera, en la presente investigación por considerar que es una tarea importante, a pesar de que no era su objeto de estudio.

De todas formas, a pesar de su ambigüedad conceptual y de la falta de precisión en las fuentes, el transhumanismo se está convirtiendo en la primera mitad del siglo XXI en el nuevo eslogan del progreso tecnológico. En consecuencia, está empezando a ser la caldera de la locomotora de la historia y propone un nuevo destino al que dirigir la humanidad. Esa es la razón por la que se ha elegido aquí estudiar este movimiento cultural fijando la atención en su visión de la historia. Porque los transhumanistas han desempolvado la idea de la Historia Universal y están creando un nuevo gran relato en el mundo postmoderno.

Los autores afines al transhumanismo están reinterpretando la historia natural para que las nuevas generaciones creen firmemente en la idea de progreso forjada en la Ilustración en relación con el naturalismo

⁹ Aunque en 1951 ya hizo uso del término como filosofía propia, como veremos.

evolucionista. Un ejemplo de esta tendencia son las obras divulgativas de Yubal Noah Harari, tanto *Sapiens* como *Homo Deus*, que constituyen una revisión de la historia natural y cultural para el gran público en términos transhumanistas. Pero la tarea de reinterpretar la historia ya fue emprendida por Julian Huxley, como intentaremos demostrar, y desarrollada como movimiento cultural por Feriedoun M. Esfandiary, también conocido como FM-2030.

Los transhumanistas defienden, además, que la cultura tecnológica cumple el papel que Aristóteles otorgó a la virtud y consideran que el perfeccionamiento humano tiene como punto de partida el paso de una evolución natural a una artificial. Siguen en este punto a Galton al pie de la letra: “lo que la naturaleza hace ciega, lenta y burdamente, el hombre debe hacerlo *providencial*¹⁰, rápida y suavemente” (Galton, 1988, p. 170). El papel de la técnica en la cosmovisión transhumanista tiene, así, el carácter de sobrenaturaleza en el sentido teológico del término, es decir, que la técnica es sinónimo de trascendencia y asume las esperanzas salvíficas propias de la tradición judeocristiana. En este contexto, la tecnología se convierte en rito, a pesar de que sea una cuestión

¹⁰ En la traducción aquí utilizada, Raquel Álvarez usa el término “previsora”. Se ha sustituido por “providencial” para que sea más fiel al texto de Galton, que escribió “providently”.

controvertida para los transhumanistas¹¹. Algo que deja claro Huxley en su ensayo *The New Divinity*:

una religión centrada en la evolución ya no puede desentenderse de los asuntos seculares en un compartimento sobrenatural separado, sino que se entrelazará con ellos en cada punto [...], los rituales religiosos y los códigos morales deberán ser readaptados o remodelados conforme a la nueva creencia. Además de lo que Nietzsche llamó la transvaloración de valores, necesitaremos una transfiguración de pensamiento, una nueva terminología religiosa y una reformulación de las ideas y de los conceptos religiosos en un nuevo idioma. Una religión humanista¹² tendrá que

¹¹ Max More, Nick Bostrom y Russell Blackford, por ejemplo, consideran que el transhumanismo no es religioso o que no se trata de una religión secular (ver: *The Transhumanist Reader*, VV.AA). Pero su formulación original es eminentemente religiosa y sus esperanzas tienen un innegable contenido religioso. Eludir las raíces religiosas de la cultura transhumanista puede responder a una intención contrainformativa de carácter ideológico por parte de algunos transhumanistas o a la ignorancia de las fuentes de su cultura. Es desconcertante que More sea tan radical en su posicionamiento. Conoce el origen de la palabra *transhumanar*, acuñada por Dante Alighieri en la *Divina Comedia*. Y basta leer la obra del poeta florentino para saber que todo el poema es un canto a las bellezas de la espiritualidad cristiana, un asunto del que nos ocuparemos en esta investigación.

¹² Una religión humanista que acabará definida como *transhumanismo*.

desarrollar sus propios rituales y su propio simbolismo básico¹³ (Huxley, 2019).

En concordancia con el pensamiento de Huxley, aquí se comparte la postura de Max More, uno de los autores transhumanistas actuales más relevantes, que defiende¹⁴, frente a Bostrom, el vínculo del transhumanismo con el pensamiento de Friedrich Nietzsche. El pensamiento del filósofo alemán formó parte del itinerario intelectual de Julian Huxley y es una de las claves interpretativas para saber a qué se refieren los transhumanistas cuando hablan de trascendencia. Una noción que en la hermenéutica transhumanista está vinculada, como se podrá comprobar, al concepto de *transvaloración de los valores* y al de *voluntad de poder*. Asunto del que nos ocuparemos en esta investigación.

En las páginas que siguen se procurará justificar que el papel del imaginario nietzscheano del *Superhombre* es esencial para interpretar la noción de *elevación* o *enhancement* articulada en el transhumanismo. La espiritualidad transhumana destila una *pneumatología nihilista* que desintegra la intimidad y la corporalidad humanas para reconfigurarlas en un nuevo tiempo o eón en el que las cosas pasarán a estar integradas en una nueva Unidad.

¹³ La traducción es mía del original inglés.

¹⁴ Esa es la tesis fundamental de More en su artículo *The Overhuman in the Transhuman*, publicado en *The Journal of Evolution and Technology*, Vol. 21 Issue 1 – January 2010 - pgs 1-4.

El sentido místico de esta particular elevación humana hacia su *theosis* identifica lo alto con la profundidad del abismo en el que se tiene que sumergir el hombre para alcanzar al Superhombre. Porque “la realidad es que al hombre le ocurre como al árbol. Cuanto más quiere elevarse hacia lo alto y hacia la luz, con tanta más fuerza tienden sus raíces hacia la tierra, hacia abajo, dentro de la oscuridad, de lo profundo – hacia el mal” (Nietzsche, 2018, p. 174).

El ascenso del hombre hacia la divinidad se encuentra en la bóveda de la indeterminación, concentrado en piedra angular del progreso donde converge todo el tiempo de la Historia: el Punto Omega¹⁵. El transhumanismo postula la aceleración de esa convergencia final con la llegada de una Superinteligencia artificial –la Singularidad tecnológica–, que introducirá un nuevo *status* en el orden del tiempo histórico y dará comienzo al eón de la posthumanidad. La vinculación del nuevo orden de las cosas en el tiempo postumano con la voluntad de poder se dilucida con la interpretación

¹⁵ Concepto fundamental de la obra de Pierre Teilhard de Chardin. Es una fuerza metafísica que sintetiza lo diverso y da el sentido del tiempo, recogiendo los diferentes fragmentos de la realidad en la Unidad final de la Historia. El Punto Omega ejerce una fuerza metatemporal que atrae hacia sí la realidad dispersa en el tiempo y reúne dentro de sí el mal que constituye la Multiplicidad del Cosmos. Este proceso es lo que Teilhard denomina *crisificación del Universo*.

simbólica que hizo Walter Benjamin del *Angelus Novus* de Paul Klee:

Hay un cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante *nosotros* aparece una cadena de datos, *él* ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente *esa* tempestad (Benjamin, 2008, p. 310).

El papel de la filosofía transhumanista consiste en despertar la conciencia de los humanos para que comprendan la fatalidad de lo que Benjamin denominó *ángel de la historia*. Sus alas se mueven más rápido con cada aleteo y el progreso, como un *ascensus*, se convierte en el desprendimiento consciente de la condición humana para abandonarla y adentrarse en la transhumana. La

mente transhumanista se halla ahora mismo en un Paraíso que aún tiene que construir y cuyos cimientos deben hundirse entre las ruinas de la humanidad. Por este motivo, no le falta razón a Jesús Ballesteros cuando dice que el transhumanismo es un deshumanismo (Ballesteros, 2016), porque en los discursos que lo abogan no se enmascara de ninguna manera tal pretensión¹⁶.

Como se ha visto antes, uno de los ideales de Huxley era construir una religión basada en la ciencia y que constituyera una nueva propuesta cultural universalizable en el mundo contemporáneo. La creencia de Huxley estuvo caracterizada por lo que Einstein consideró esencial para armonizar la ciencia y la religión: “sostengo que el sentimiento religioso cósmico es el motivo más fuerte y más noble de la investigación científica” (Einstein, 2009, p. 75).

Según el padre de la teoría de la relatividad general, la característica fundamental de una religiosidad superior es el sentimiento cósmico, que consiste en la identificación mística con la totalidad del Universo. Un sentimiento que expresó Julian Huxley en su ensayo fundacional del transhumanismo y que caracterizó como una religiosidad científica. Pero Einstein puso el dedo en el lugar donde se encontraba la inspiración de esta idea:

¹⁶ Como se verá en el Capítulo 1, la antropología líquida de F.M. Esfandiary, que ha influido en el desarrollo del movimiento transhumanista, busca diluir y liquidar esencialmente al ser humano. Se trata de una identidad que es pura liquidez.

en el *amor Dei intellectualis*. Un concepto con el que Baruch Spinoza dio orden a todo su sistema de pensamiento. El filósofo de origen sefardí afirmó en el quinto libro de su *Ethica more geometrico demonstrata* que la esencia de la libertad humana consistía en su identificación con la potencia intelectual divina.

En la obra de Spinoza podemos encontrar la afirmación de que es lo mismo el deseo del alma hacia Dios y el amor con el que Dios se ama a sí mismo. Cuando el alma se contempla infinitamente en su deseo, *sub specie aeternitatis*, se identifica con la visión divina que tiene de ella y de sí misma, transformándose en la misma visión de Dios:

El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo [*Eth.* V, P XXXVI] (Spinoza, 2011, p. 277).

En consecuencia, la interpretación spinoziana de la inteligencia identifica la humana y la divina como una sola cosa. De modo que el ser humano, en tanto que concibe a Dios, se concibe a sí mismo, porque concibe cómo Dios está concibiéndole desde la eternidad y se asimila a ella. Al concebir a Dios, el sujeto hace suya la operatividad de la inteligencia divina y adquiere toda su

potencia, de la que él es objeto y acto. Así se consuma la libertad humana como imagen de Dios: es la imagen que hace Dios de sí mismo. En este sentido, no hay diferencia entre Creador y criatura, siendo la última la continuación de su sustancia y de su mente.

Todo esto implica que la conciencia humana hace las veces de la conciencia divina, es decir, del Verbo. Por tanto, como *imagen*, el hombre es el espejo en el que Dios puede mirarse, conocerse. Asimismo, cuando el hombre fija su atención en la presencia de la idea de Dios en su mente, lo pensado se torna pensamiento, el objeto se convierte en sujeto, y el *cogito* queda sublimado al ascender a la génesis de la actividad divina originaria. Pensar, de esta manera, es una *teopatía* en la que Dios se revela a sí mismo en el objeto de su pensar, que es el sujeto humano deseoso de retornar a su origen.

La experiencia spinoziana del *cogito* como actividad originaria es la interpretación que se hace en el transhumanismo de la razón humana. Gracias a su capacidad de ascender hasta la fuente del saber, la razón humana tiene la potestad de llevar la naturaleza hacia su perfección, porque en la idealidad de la idea se encuentra la fuerza motriz de que carece el Universo, la causa final de la que está privado. De aquí se deduce, como veremos, la misión universal que otorga Huxley al ser humano y de la que no puede prescindir. El sentido de su existencia es tornarse Verbo y Espíritu, porque esa es la perfección de

la potencia intelectual humana y el mismo deseo divino, que lucha por sacudirse el yugo de la enajenación.

En comunión con la religiosidad spinoziana de Einstein, Julian Huxley sitúa el progreso histórico de la ciencia en un deseo similar al *amor Dei intellectualis* y le concede un papel fundamental en el transhumanismo. Porque para Huxley “el hombre es una mera porción de la sustancia universal y común del mundo” (Huxley, 1949, p. 74). Un mundo identificado con un Dios enajenado y dirigido por una conciencia prematura, fragmentada en la mente humana aún inmadura. De esta manera, el Universo, como sustancia divina, desarrollará, pues, la conciencia de sí cuando se logre definitivamente la identificación de la humanidad con la totalidad cósmica, consumando la autoconcepción de Dios en la Historia y poniéndole final. El transhumanista, por tanto, es aquel que se hace cargo de este cambio porque cree en él:

«Creo en el transhumanismo». Una vez que haya bastante gente que pueda decir esto sinceramente, la especie humana estará en camino de un nuevo género de existencia, tan diferente del nuestro como lo es el nuestro del género de vida del hombre de Pekín. Entonces, por fin, estará cumpliendo conscientemente su verdadero destino (Huxley, 1959, p. 18).

Puede verse, entonces, que el transhumanista es un visionario que contempla el futuro como un presente. Su idea de futuro tiene más realidad que aquello que acontece

fuera de su mente y, por su perfección, la idea transhumana atrae hacia sí a aquel que la contempla proyectando sus deseos más allá de la condición humana, donde se encuentra, como dice Huxley, su verdadero destino. Ahora nos ocuparemos del término que inspiró este deseo profundo y abismal que posee al transhumanista cuando toma conciencia del cambio histórico en el que se encuentra inmerso.

2. DANTE Y LA MIRADA DE BEATRIZ

Al hablar de transhumanismo actualmente nos referimos de manera directa a la aplicación de las tecnologías para el mejoramiento de la especie humana. Pero si atendiéramos al origen de la palabra tendríamos que remontarnos a la Italia del siglo XIV en la que Dante (Melado, 2010; Vita-More, 2019) se refirió a ella por primera vez en la *Comedia*, después llamada *Divina*.

La pregunta oportuna en este momento es si Dante Alighieri tiene algún interés o aporta algo al estudio de la cuestión. En nuestro caso hemos de decir que la respuesta es afirmativa. Pues el poema del florentino tuvo especial valor en la vida intelectual de Julian Huxley a lo largo de su vida. Siendo este último el padre intelectual de la idea que se articula hoy en día, es valioso para la investigación comenzar y detenernos en el sentido que otorgó Dante a su concepto *transhumanar* en su *Comedia*.

Julian Huxley conservó a lo largo de su hacer intelectual el deseo de interpretar a Dante Alighieri en

clave psicológica. Es decir, le dio un sentido diferente al papel que tiene el ascenso del florentino en su poema, convirtiendo su transformación en el proceso *psicosocial* del ser humano, que para Huxley es sinónimo de desarrollo transhumano e ingeniería social:

Tal vez algún día un pensador, adelantando en la tarea de la “transvaluación de todos los valores”, trasladará la gran visión de la *Divina Comedia*, de Dante, con sus círculos superpuestos del ser desde la base del infierno hasta las cimas del paraíso, a términos psicológicos, sustituyendo una irreal vastedad exterior con las igualmente vastas realidades del microcosmo (Huxley, 1967, p. 103).

La tarea de interpretación del poema de Dante en términos nietzscheanos la realizó finalmente el propio Huxley, quien se sirvió de la obra del florentino invirtiendo sus valores radicalmente. Como veremos, su interpretación del poema fue drásticamente diferente, buscando la trascendencia en la inmanencia y deseando reducir la eternidad al tiempo. Pero, sobre todo, identificando el Cosmos con el desarrollo histórico trinitario. De ahí el interés que tuvo Huxley por Dante durante toda su vida y por la religiosidad cósmica de la *Comedia*. Quiso encontrar en él la versión del cristianismo que él siempre entendió: un cristianismo cósmico, inmanente, totalmente naturalizado, en el que el fin de la investigación científica y la esperanza de las promesas religiosas se identificaran. Esa es la razón por la

que la obra de Dante fue siempre inspiradora para Huxley, porque encontró en ella el “gran poema de alcance cósmico: [la] *Divina Comedia*” (Huxley, 1967, p. 149).

Ahora pasemos a analizar las partes del poema de Dante que interesan al propósito de esta investigación. El poeta florentino expresa en el Canto I del *Paraíso* la experiencia de la vida sobrenatural con la palabra *transhumanar*, que manifiesta la transformación interior que siente al contemplar el Paraíso reflejado en la mirada de Beatriz: “Trasumanar significar per verba / non si poria; però l’essemplo basti / a cui esperienza grazia serba” (Paraíso I, 70-72)¹⁷.

La transhumanación de Dante es su *conversión* – su *metanoia*– y es para él inefable: no puede expresarla con palabras (*per verba*), dada su sublimidad. Pero Dante nos da en los versos anteriores una descripción de las pasiones de las que es preso al contemplar la mirada de Beatriz, que representa la visión sobrenatural que proporciona el conocimiento de la fe, la teología. Una visión que le conduce a la luz divina, antecedida por el Sol, al que Dante asciende con Beatriz al llegar a la cuarta esfera y que culmina en el Empíreo, donde moran las Tres Personas de la Trinidad.

Es un momento especialmente bello cuando la luz del Sol acaricia las pupilas de Dante, porque la admira por primera vez reflejada en la mirada de Beatriz. En ella se

¹⁷ Nos hemos servido de la edición bilingüe de José María Micó: Dante Alighieri, *Comedia*, Acantilado, Barcelona, 2018.

proyecta un rayo que deslumbra al poeta y le lleva a mirar alto, donde resplandece el astro y puede mirarlo como nunca ha podido. Al parecer, en las esferas del Paraíso, donde uno se transhumana al conocer la vida sobrenatural, se pueden hacer cosas que superan la naturaleza humana: “Allí, en aquel lugar creado a posta / para la especie humana, son factibles / muchas cosas que aquí son imposibles” (Paraíso I, 55-57). Y es en aquel lugar donde Dante transhumana.

Lo propio de la transhumanación es el desarrollo de capacidades reservadas a los seres angélicos, los santos y las Personas divinas, es decir, la vida eterna y todas las operaciones que se despliegan en ella. Y lo más significativo es que la transhumanación parte de la mirada de Beatriz, desde la cual Dante puede transformarse:

Beatriz contemplaba fijamente / las eternas esferas; yo, apartando / mis ojos del cenit, los fijé en ella. / En mi interior me transformé al mirarla, igual que Glauco al degustar la hierba / que lo hizo afín a los marinos dioses (Paraíso I, 64-69).

En el poema se describe cómo Dante transhumana –interiormente– a través de la mirada de la fe y le permite introducirse en la fuerza del Amor divino que gobierna todo lo que existe. Por ese Amor reflejado en los ojos de Beatriz, Dante se eleva por encima de su naturaleza humana y se diviniza. Transformación que ilustra con la imagen de Glauco, que comió una hierba mágica y se convirtió, de hombre que era, en dios. Algo que recuerda

a la hierba que buscaba Gilgamesh para encontrar la inmortalidad y que Nick Bostrom utiliza como antecedente cultural histórico de las aspiraciones transhumanistas actuales (Bostrom, 2011).

Una referencia al poema mesopotámico ya la podemos encontrar en la obra transhumanista de Robert C. W. Ettinger, *Man into Superman*, de 1972, que constituye una de las fuentes históricas principales del transhumanismo desarrollado durante la segunda mitad del siglo XX, marcado por las creencias en la criónica. En su libro, Ettinger titula el capítulo tercero así: *From Gilgamesh to Olaf Stapledon*. En el mismo dice que “El más antiguo de los superhombres míticos parece ser Gilgamesh, el rey héroe”¹⁸ (Ettinger, 1974, p. 28).

Volviendo a la *Comedia*, lo más significativo de Dante es que la transhumanación es una luz interior que empuja al poeta hacia lo profundo de su alma, hacia lo más íntimo de sí mismo, para ascender a la vida divina. Una luz que es una pequeña chispa que esconde una gran llama («Poca favilla gran fiamma seconda» Par I, 34). La llama de un deseo creciente que lo eleva hasta las regiones de las esferas celestes coronadas por el Empíreo:

Quando la eterna rueda deseante / reclamó mi
atención con la dulcísima / armonía que templos y
modulas, / vi arder en llamas tal porción del cielo,
/ que no hubo lago de mayor tamaño / formado por

¹⁸ En el inglés original: “The oldest of a mythical supermen seems to be Gilgamesh the hero-king”.

las lluvias y los ríos. / La gran novedad del son y
la gran mancha / de luz me provocaron un deseo /
jamás sentido tan agudamente (Paraíso I, 76-84).

En los versos de Dante encontramos la tesis de que el deseo de Dios es en sí mismo una forma de conocerlo, algo que expresó Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* cuando, al reflexionar sobre la perfección del conocimiento y del amor, afirma que la perfección del amor se anticipa a la perfección del conocimiento:

El amor está en la potencia apetitiva, que mira a la cosa como es en sí. De ahí que para la perfección del amor baste que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. Por esta razón, pues, sucede que una cosa es más amada que conocida, porque puede ser amada perfectamente, aunque no sea perfectamente conocida (Aquino, 1989)¹⁹.

La falta de palabras del poeta cuando quiere expresar el efecto que produce el transhumanar en su interior es debido, en parte, al conocimiento anticipado de Dios que experimenta cuando contempla la luz reflejada en la mirada de Beatriz: Dante no posee el objeto que conoce, sino que lo desea a través de las pupilas de su musa. Si poseyera ese objeto, que es el mismo Dios, o se identificara totalmente con él, confundiéndose, y no experimentaría esa fuerza intensa que lo transhumana y lo eleva.

¹⁹ *Suma Teológica*, Ia. IIae, q. 27, a. 2, ad 2um.

El deseo (y la total desposesión) de ese objeto hace que no haya palabras adecuadas para expresarlo, para que se engendre en él el verbo interior adecuado. Un verbo que no puede poseer, porque en realidad le posee a él: el Amor del Verbo divino que lo atrae hacia sí. En este sentido, no es el amor de Dante lo que él experimenta, sino el Amor en sí mismo, que lo penetra y lo transforma, dándole una nueva condición:

Aquí el ingenio vence a la memoria, / porque en aquella luz refulgía Cristo / y yo no encuentro un símil apropiado; / pero el que la cruz toma y sigue a Cristo, / me excusará por lo que aquí no digo / cuando vea el fulgor en el que está Cristo (Paraíso XIV, 103-108).

Al contemplar al Crucificado, Dante siente la luz penetrante de la Segunda Persona de la Trinidad, que lo llena de su Belleza y que lo acalla. Sin embargo, el poeta florentino prosigue su canto extasiado. La experiencia inefable de Cristo que describe Dante, que de suyo es paradójica, pone en claro las paradojas místicas que describen Teresa de Jesús o Juan de la Cruz. Cuando escribe Santa Teresa su “vivo sin vivir en mí” (Santa Teresa de Jesús, 2014, p. 1482) y San Juan habla de su experiencia divina como “un entender no entendiendo” (San Juan de la Cruz, 2003, p. 57), ambos expresan lo que sienten al unirse a Dios. Casi se puede decir que Dante, Santa Teresa y San Juan hablan de una experiencia

parecida: el *transhumanar* es la divina unión, un *transverberar*²⁰.

La experiencia transformadora de Cristo es expresada por Dante como un arrebatamiento, algo que de manera similar hizo Teresa de Jesús al describir su experiencia mística en el Monasterio de la Encarnación de Ávila:

Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento (Santa Teresa de Jesús, 2009, *Libro de la Vida* XXIX, 13).

Ese amor que abrasara a Teresa de Jesús o a San Juan de la Cruz en el siglo XVI parece que es el que abrasó a Dante en el XIV para inspirarle la composición de la

²⁰ Como veremos, el transhumanismo busca la transverberación cósmica a través del *logos* humano, que será divino.

Divina Comedia, como él escribe: “Sentí de amor tal arrebatamiento, / que hasta ese instante nada había logrado / atraparme con tan intenso vínculo” (Paraíso XIV, 127-129).

Arrebatamiento que tiene su origen en el amor de juventud que siente Dante por su amada Beatriz. Por eso, al darse cuenta de los subidos sentimientos que tiene hacia Dios en esos versos, escribe a continuación, pidiendo disculpas a Beatriz:

Tal vez mi lengua en demasía osa la prez callando de los ojos bellos / en que, con el mirar, mi afán reposa; / mas quien advierta que a esos vivos sellos de belleza mayor belleza impuso / la altura, y que aún no estaba vuelto yo a ellos, / puede excusarme de lo que me acuso / por excusa y hallarme verdadero, / que allí el santo placer no sobra e incluso / se hace al subir más puro y más sincero (Paraíso XIV, 130-139).

Dante se lamenta de que haya apartado su mirada de Beatriz y que haya sentido cosas más profundas que contemplado sus ojos. Pero ese es precisamente el papel que desempeña su amada, que sabe apartarse para que el poeta pueda contemplar la Belleza en sí misma. Ella solamente le guía y le ayuda en su ascenso, pero sin interponerse entre Dios y su alma. Porque, según Étienne Gilson, Beatriz es “la intérprete de la fe en la Revelación divina, que guía al hombre hacia su fin último, la visión beatífica” (Gilson, 2011, p. 217).

En Beatriz se comprueba cómo los amores inferiores conducen al Amor en sí mismo. De este modo, Dante es ilustrado por la mirada de Beatriz como Diotima ilustra a Sócrates en asuntos del amor y la belleza, como describe él mismo en *El Banquete*:

Todo lo bello está emparentado consigo mismo. (...) [Es posible ir de las cosas bellas a] la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de estas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues esta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de

aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí (Platón, 1988)²¹.

Este pasaje del *Banquete* platónico es un antecedente claro del camino del *transhumanar* que Dante ilustra con su *Comedia*. La *kalopatía*, la pasión que se padece al ser poseído por la Belleza, es lo que lleva el alma a su ascensión hasta la Triunidad divina. Pasión que comienza con el recuerdo del *primer amor* que sintió Dante por Beatriz en vida, a la que encuentra en el paraíso terrenal en el Canto XXX del Purgatorio:

Surgió ante mí mujer que con oliva / ciñe albo velo
y bajo verde manto / se viste con color de llama
viva. / Y el alma mía, que ya hacía tanto / no
sufrió, temblorosa, en su presencia / sin tener de
los ojos la evidencia, / por fuerza oculta que no
hay quien resista, / sintió del viejo amor la gran
potencia. / Pero tan pronto como hirió mi vista / la
que, antes de dejar la infancia inquieto, / hízome,
alta virtud, presa y conquista, / me volví hacia la
izquierda en tal aprieto, / como a la madre su
pequeño clama / cuando al miedo o dolor se ve
sujeto, / y le dije a Virgilio: «Como rama / al
viento, tiembla mi alma toda entera: / ¡conozco el
rastro de la antigua llama!» (Purgatorio XXX,
31-48).

²¹ *Banquete*, 211b-211c.

Beatriz atrae a Dante sirviéndose de su primer amor y después lo conduce al Amor que es el Primero o Principio de todo. En este sentido, se cumple aquello decía Agustín de Hipona sobre la Belleza, que es antigua y nueva:

¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! (*sero te amavi...*). Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían alejado de ti aquellas realidades que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu fragancia y respiré, y ya suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz (San Agustín de Hipona, 1979)²².

Es la Belleza lo que mueve, más bien el amor que engendra en sus amantes. Amor que describió Platón con las palabras de Sócrates, Agustín en sus *Confesiones* y Dante en su *Comedia*. Amor que se manifiesta y revela para los cristianos como trinitario y que consiste en la vida amorosa de las Tres Personas de la Trinidad. En él se sumerge la visión beatífica a la que aspira Dante. Un amor que siempre anheló desde que quedó prendado por Beatriz

²² *Confesiones* X, 27.

y que le llevó a desear la eternidad. Porque es a partir del amor como se conoce lo que es eterno e inmortal.

Así es como se comprende el sentido que da Dante a su *transhumanar*, que es el camino hacia la contemplación de la Trinidad. Pero necesita a Beatriz para poder hacerlo, porque es en el resplandor de su mirada donde él puede aprehender la belleza del ser divino. Pues Dante no puede mirar a Dios directamente, sino solamente desearlo, porque pierde la vista en varias ocasiones al intentarlo. Por eso su amada Beatriz –la fe– le devuelve la vista cuando lo necesita. Así, en la esfera del Sol, Dante puede contemplar las hipóstasis divinas en la lejanía del Empíreo:

Mirando al Hijo en la efusión amable / que el uno
y otro eternamente espira, / el Padre, valor primo
e inefable, / cuanto en la mente y espacio gira / con
tal orden creó, que descontento / no hay quen
pueda mostrar si bien lo mira. / Levanta, pues,
lector, al firmamento / tu mirada conmigo, a
aquella parte / donde el uno y el otro movimiento
/ se entrecruzan, y goza con el arte / del Maestro
que tanto su obra ama / que no hay nada que de
ella su ojo aparte (Paraíso X, 1-12).

Contemplando «la efusión amable» del Padre y del Hijo, que es el Espíritu Santo, es como Dante alcanza la plenitud de su *transhumanación*. Un *transhumanar* que consiste en participar de la filiación divina y dejarse

atravesar por la luz del Verbo, que trasciende todo el conocimiento humano:

Baja la fantasía se confiesa / para esa altura y nada
al ojo auxilia / a aguantar, sobre el sol, vista como
ésta. / Tal allí resplandece la familia / cuarta del
alto Padre, que la sacia / mostrando cómo espira y
cómo enfilia (Paraíso X, 46-51).

Se puede decir, en consecuencia, que *transhumanar* es ese *enfiliarse* que describe Dante en el poema. Transhumanar es para Dante ir acercándose al Verbo divino, un asimilarse a Él poco a poco para ser *hijo en el Hijo*. Se trata de una purificación interior para, paulatinamente, ir dejándose ver por el Verbo, poniéndose bajo su mirada, que se manifiesta, al final, como una luz intensa y transparente que todo lo aclara:

Suma Luz que al humano pensamiento / de tal alta
trasciendes, en mi mente / revive en lo posible
aquel momento, / y haz que se haga mi lengua tan
potente, / que una chispa a lo menos de tu gloria /
pueda dejar a la futura gente; / que si aclaras un
tanto mi memoria / y haces sonoro resonar mi
verso, / mayor concepto habrá en tu victoria
(Paraíso XXXIII, 67-75).

Una victoria que se revela en la luz del rostro del Resucitado, que es el Verbo divino. Rostro que Dante contempla en la visión final de la Trinidad y que le transforma, haciendo que la *transhumanación* sea un crecimiento constante en la contemplación del ser divino:

No porque viese yo más que un semblante / en la
fúlgida luz que contemplaba, / que es cual fue y
cual va ser en adelante, / mas por mi vista que
visión ganaba / con el mirar, esa única apariencia
/ en mí, mudando yo, también mudaba.

Se trata del rostro luminoso de Cristo –del Verbo–
, que se presenta ante la mirada de Dante en el centro de
los círculos de la Trinidad, donde contempla la verdad de
la naturaleza humana, que es la unión hipostática:

¡Oh eterna Luz que sola en ti moras, / sola te
entiendes y, de ti entendida / y entendiéndote, te
amas y enamoras! / De las tres ruedas, la que,
concebida de ti, se me antojaba luz refleja, pareció,
tras mirada detenida, / que en su interior, mas de
color pareja, / reproducía nuestra efigie humana; /
y así mi vista en su mirar no ceja” (Paraíso
XXXIII, 124-132).

Este es el fin al que llega el poeta: la
contemplación de la Trinidad en la visión beatífica. Aquí
concluye el camino de la *transhumanación*. Aquel que
comenzó realmente en esa *selva oscura* en la que se
encontraba al principio del poema, en el Infierno, la selva
oscura de las pasiones que no le dejaban elevarse hasta lo
más alto. Una *selva oscura* que contrasta con la belleza
sentida durante su transformación, esa *enfiliación* que
trasciende los límites de su naturaleza caída y le lleva a
contemplar la doble naturaleza del Verbo, que es humana
y divina.

Como se puede ver, el camino de Dante profundiza en el Credo de Nicea, el *Symbolum* de la Santísima Trinidad, del que nos ocuparemos más adelante. La *transhumanación* es, por tanto, la elevación que experimenta aquel que desea ascender hasta la contemplación de la Trinidad, tal como describe el poeta florentino en su *Comedia*.

Las relaciones entre las tres personas de la Trinidad son importantes para comprender, entonces, qué es *transhumanar*. Es un camino que conduce a la visión del ser consustancial de las Personas divinas y de la doble naturaleza de la Segunda Persona de la Trinidad. Y fue en los Concilios de Nicea y Constantinopla a lo largo del siglo IV donde se desarrolló y consolidó finalmente el Credo cristiano, que contempla la *consustancialidad* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, el *homousios*.

La fórmula de los padres conciliares fue desarrollada para diferenciarse de Arrio, que concebía el Verbo como *poíema* del Padre, sin ser consustancial. Más tarde, gracias a las distinciones de los Padres Capadocios, se establecerán diferencias entre las diferentes *hipóstasis* divinas, las *personas*, que son consustancialmente (Mateo Seco, 2005). Distinciones que tienen relevancia para comprender la concepción del *transhumanismo* desarrollada por Julian Huxley en el siglo XX, porque las confunde intencionadamente para desarrollar la *transvaloración de todos los valores* de su filosofía

transhumanista y el papel cósmico de la especie humana para transformar la realidad toda.

3. JULIAN HUXLEY: NUEVOS ODRES PARA EL VINO NUEVO

Para comprender los albores del espíritu del transhumanismo contemporáneo hay que acudir al autor que acuñó el término actual: Julian Huxley (1887-1975), biólogo británico y nieto de Thomas Henry Huxley. El abuelo de Julian fue amigo de Charles Darwin y, desde que encontró valor en las tesis del autor de *El origen de las especies*, fue un defensor destacado del evolucionismo darwiniano en la sociedad victoriana, por lo que fue conocido como «el bulldog de Darwin». Una relación de amistad que influyó enormemente en sus nietos, sobre todo en Julian.

La sombra intelectual de los Huxley es alargada. Como miembro de la familia Huxley, Julian, como su hermano Aldous –autor de *Un mundo feliz*–, tuvo una carrera académica y literaria prolífica. Son cuantiosos sus ensayos. Su pluma trató tanto asuntos científicos como humanísticos y siempre buscó unificar las aspiraciones de la ciencia y de las humanidades. Los ensayos que aquí nos interesan, sobre todo, son algunos de carácter filosófico. En concreto, nos serviremos de *Ensayos de un biólogo* (1923), *Religión sin revelación* (1927) y *Nuevos odres para un vino nuevo* (1957). Unas obras que pueden

ayudarnos a establecer un esquema conceptual de la evolución del pensamiento del autor a lo largo de su vida.

El objeto de las reflexiones filosóficas de Julian siempre estuvo centrado en la creación de un humanismo científico que se convirtiera en una religión secular. Es lo que él denominó *humanismo evolutivo*, que fue primera semilla conceptual del término *transhumanismo*. Para Huxley todas las disciplinas del conocimiento humano eran de interés para comprender el cosmos. Su deseo era encontrar el sentido cósmico de la existencia del ser humano. Su tarea científica y humanística estuvo orientada hacia la creación de una imagen completa del ser humano y de su mundo. Imagen que conformó a partir de la herencia intelectual de su familia paterna y materna, los Huxley y los Arnold, respectivamente.

De su madre, Julia Arnold, a quien debe su nombre, Julian heredó un sentimiento religioso profundo que influyó en él durante toda su vida. Por lo que dice en sus memorias, su madre dejó una huella religiosa en sus hijos imborrable que dio un carácter muy particular a la sed de trascendencia de su proge: “una confianza panteísta en la bondad esencial del universo, unida a un sentimiento de asombro” (Huxley, 1970, p. 20). Julia era hija de Tom Arnold, quien durante un tiempo profesó la fe católica mientras duró su amistad con el Cardenal John Henry Newman. Tras el fin de esta amistad, Tom Arnold volvió a la Iglesia Protestante. Una historia que marcó profundamente la experiencia de fe de su familia y que

alcanzó a su nieto Julian, quien siempre experimentó un rechazo profundo hacia la doctrina de la Iglesia Católica, institución en la que encontró una fuerte oposición a sus proyectos de ingeniería social.

La herencia de su familia paterna podemos encontrarla en su compromiso con el darwinismo social. Julian Huxley fue un firme defensor de la eugenesia y estuvo convencido de que la causa eugenésica era legítima hasta su muerte. Su filosofía comprendía que a través de la eugenesia sería posible renovar la humanidad y crear una nueva forma de existencia histórica para el ser humano. De esta manera conjugó ciencia y religión bajo el paraguas de sus reflexiones filosóficas sobre el futuro de la humanidad.

El desarrollo de su propuesta religiosa lo realizó en su ensayo *Religión sin revelación*, de 1927. El humanismo científico que postulaba estaba centrado, a nivel práctico, en la propuesta moral de Francis Galton, quien comprendió que la *eugenesia* era una tarea urgente en la sociedad victoriana, dada la degradación progresiva de la condición biológica de sus miembros, sobre todo de aquellos que pertenecían a la aristocracia británica. Un asunto que le preocupó desde la experiencia de los malos resultados del Ejército Británico en Guerra de Crimea (1853-56).

El 16 de mayo de 1904, en las *Huxley Lectures* de la *London School of Economics*, Galton pronunció un discurso a la naciente *Sociological Society*, en el que

postuló el carácter religioso y deontológico de la eugenesia. Por ello, defendió que había que normalizar su práctica para potenciar el nacimiento de los más aptos y capacitados. El objetivo era lograr una catarsis social que proporcionara una generación de supercapacitados que permitiera al Imperio Británico recuperar su hegemonía a nivel internacional. Como ya se ha señalado anteriormente, según Galton, para llevar a cabo el mejoramiento de la sociedad británica

habrá que atravesar tres estadios. Primeramente [la eugenesia] debe hacerse familiar como cuestión académica, hasta que haya sido comprendida y aceptada como un hecho su exacta importancia; segundo, debe reconocerse como una materia cuyo desarrollo práctico merece seria consideración; tercero, debe ser introducida en la conciencia nacional como una nueva religión. (Galton, 1988, p. 170)

Julian Huxley hizo suya la misión eugenésica de Galton. En sus reflexiones quiso justificar la eugenesia como una tarea humanística y científica, en la que era necesario purificar tanto la mente como el cuerpo social. En este sentido, para Huxley todas las disciplinas del conocimiento humano eran de interés para comprender el cosmos y llevarlo a su plenitud. Sobre todo, para encontrar el sentido de la existencia del ser humano como ser consciente. Un tema que desarrolló su abuelo al sumarse a una interpretación materialista de la emergencia de la

conciencia humana dentro del contexto del evolucionismo, el epifenomenalismo, al que se adscribió su nieto. Pero para Julian, como veremos en las siguientes páginas, la consciencia humana constituía en sí misma una misión universal dentro del orden de la naturaleza y tenía el papel de transformar el cosmos para tornarlo autoconsciente.

Unido a su sed religiosa, se percibe en la obra de Julian un interés que trasciende el positivismo bruto que dominó el ambiente científico de la primera mitad del siglo XX y, como su hermano Aldous, convirtió la ciencia y el sentimiento religioso en una misma cosa. El compromiso cultural de este científico y humanista no solamente quedó reflejado en su obra intelectual, sino en su militancia pública. Fue un destacado miembro de la *Sociedad Eugenésica Británica*. Así como agente de los servicios de inteligencia británicos durante la Primera Guerra Mundial, del *GCHQ* (*Government Communications Headquarters*), una de las tres agencias de inteligencia de Reino Unido²³. También fue miembro fundador del

²³ En sus Memorias, Julian lo expresa así: “I was getting thoroughly bored with the stupid drill of the Army Service Corps, and pulled various wires which got me transferred to Intelligence. This was certainly more interesting, though one of my friends reminded me that the Army, *Intelligence* only means *Information*. We had courses in map-reading, forecasting enemy troop-movements, and gleaning various types of information from prisoners and their letters. Eventually I was posted to Colchester at the H.Q. of a brigade which, so rumour had it, was to be landed behind the enemy lines in Belgium,

Fondo Mundial para la Naturaleza, una iniciativa de Bernardo de Lippe-Biesterfeld, quien fue fundador, también, del *Club Bilderberg* en 1954 junto a David Rockefeller y Józef Retinger.

La dirección de la UNESCO y la amistad con Pierre Teilhard de Chardin

Julian Huxley fue un hombre comprometido con la política de su país y también tuvo conciencia cosmopolita. Debido a sus viajes a cargo del Gobierno británico para examinar los países de África occidental de la *Commonwealth* y programar la fundación de universidades, se sensibilizó con los problemas educativos y de conservación del mundo. Sensibilización que le llevó a implicarse en la fundación de la UNESCO en 1946, de la que fue su primer Director General. Es en esta institución donde quedó definido finalmente el transhumanismo gracias al encuentro y la amistad surgida entre Pierre Teilhard de Chardin y Julian Huxley (Sorkhabi, 2020).

En el tomo II de *Memories* explica que conocer a Teilhard de Chardin fue la experiencia más interesante en el lobby de la UNESCO (Huxley, 1973, p. 27). El geólogo Edmond Blanc, que los conocía a ambos, los presentó porque pensó que el autor de *Religión sin revelación* tendría interés en conocer al sacerdote católico y su

to draw off some of their manpower while our main force attacked from the south” (Huxley J. , *Memories I*, 1970, pág. 111).

manera de enfocar las relaciones entre fe y ciencia. Y Edmond Blanc estaba en lo cierto. Julian Huxley quedó entusiasmado con la personalidad y talante de Teilhard de Chardin y cultivó su amistad hasta la muerte del jesuita en 1955. En sus *Memories*, Julian escribió varias páginas para hablar de su encuentro con Teilhard de Chardin y de cómo le sorprendió la personalidad y la inteligencia del sacerdote jesuita. Para Huxley, Teilhard de Chardin representó la renovación del pensamiento católico y la posibilidad de reconciliar el evolucionismo y la ortodoxia de la Iglesia Católica.

La impresión del pensamiento de Teilhard de Chardin en Huxley fue tal que puso todo su empeño en la publicación de la primera obra del jesuita en 1955, *Le Phénomène humain*, y se encargó de escribir el prólogo para la edición inglesa. En esta obra, el propio Teilhard de Chardin reconoce la influencia de Huxley a la hora de pensar y desarrollar su visión de la evolución histórica del Universo hacia el Punto Omega, como veremos más adelante en el capítulo segundo.

Para Teilhard de Chardin la evolución representa un proceso de convergencia cósmica en el que se produce una síntesis final de toda la realidad en una autoconciencia universal totalizante: “siguiendo la fuerte expresión de Julian Huxley, el Hombre descubriendo que *su propio ser no es otra cosa que la Evolución convertida en consciente de sí misma...*” (Teilhard de Chardin, 1963, p. 266).

El breve período de la dirección de la UNESCO (1946-48) representa, pues, la puesta en común y la primera síntesis del pensamiento transhumanista de Teilhard de Chardin y Huxley. Las conversaciones mantenidas y los textos escritos durante los últimos años de la década de los 40 preparan la formulación que realizó Huxley en los 50. Como Director General publicó en 1946 un panfleto titulado *UNESCO: Its purpose and its Philosophy*, que constituye una síntesis de sus ideas y proyectos para mejorar la situación de la humanidad a través de las políticas eugenésicas. Pero, al parecer, encontró una fuerte oposición, sobre todo por parte del Vaticano (Huxley, 1986, p. 203), que no compartía su interpretación problemática de la explosión de población²⁴.

²⁴ Juliette, la esposa de Julian, explica en sus memorias, *Leaves of the Tulip Tree*, que esos años en la UNESCO fueron muy intensos en la vida de Julian. Para él fue una oportunidad para institucionalizar parte de su interpretación del mundo y de consolidar su proyecto intelectual. Pero fue una tarea difícil, pues la sombra de sus depresiones crónicas, tan propia de su familia paterna, y la presión por parte de los grupos más conservadores supusieron un freno a su actividad en la UNESCO, que finalizó en 1948. La postura de Julian a la hora de valorar la necesidad de la eugenesia y el control de la población no fue bien acogida a nivel general y fue rechazada: “Among the problems was the urgent need to consider the population explosion, a problem which had concerned Aldous and Julian since early twenties. He tried three times to organise a conference on this thorny subject, but was defeated by the Vatican” (Huxley, 1986, p. 203).

Podemos encontrar algunos escritos de Teilhard de Chardin y Huxley de los años de la UNESCO que traslucen el diálogo y la amistad de los dos pensadores evolucionistas. Al parecer, Teilhard de Chardin fue el primero en servirse de los términos “transhumanizarse”, “transhumanización” y “Transhumano”. Se sirve del primero en *La esencia de la idea de democracia*, de 1949. El segundo lo podemos encontrar en otro ensayo, *Acerca de la existencia probable, por delante de nosotros, de un “ultra-humano”*, de 1950. Finalmente, el tercero está en un ensayo titulado *De lo prehumano a lo ultrahumano o “las fases del planeta viviente”*, de 1950. Todos ellos publicados en *El porvenir del hombre*, publicado en francés como *L’Avenir de l’homme* en 1959. En todos los textos trasluce el deseo de Teilhard de Chardin de proponer un *neohumanismo* similar al *humanismo evolutivo* de Huxley.

Conviene, entonces, hacernos la siguiente pregunta, ¿en qué sentidos emplea Teilhard de Chardin estos términos? En el primer texto encontramos que el teólogo francés se refiere al desarrollo de la democracia como una fase evolutiva de la humanidad. Comprende que forma parte de la emergencia de la *noosfera*²⁵ en el cosmos y que, por tanto, la mundialización tiene un papel esencial en el florecimiento de la naturaleza entera. La

²⁵ Se trata del nivel de la realidad creado por la cultura y el conocimiento humanos, que se integra en el proceso evolutivo y lo completa.

totalización del Universo corre a cargo del proceso de super-reflexión del ser humano. Proceso que puede concretarse en la identificación del proceso evolutivo del ser humano con el espíritu de la democracia, que dirige su crecimiento hacia las cotas más altas de la noosfera.

Esta tendencia creciente del ser humano hacia la totalización a partir del espíritu democrático se expresó a nivel histórico en la tríada de la Revolución Francesa: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Y Teilhard de Chardin identifica la libertad con “la oportunidad ofrecida a cada hombre (por supresión de los obstáculos y posesión de los medios apropiados) para “transhumanizarse”²⁶, llegando *hasta el fin* de sí mismo” (Teilhard de Chardin, 1962, p. 296). Es decir, la libertad permite al ser humano aspirar a fines mayores que el de su mera existencia y puede, por tanto, trascenderse como individuo e identificarse con la humanidad toda, abandonando su vida fragmentaria.

El segundo término empleado por Teilhard de Chardin en 1950 lo desarrolló al hilo de sus reflexiones sobre el papel de una realidad *ultra-humana* que atrae hacia sí el tiempo humano. Hace una interpretación *histórica* de la evolución humana y comprende que el proceso histórico-evolutivo del ser humano es una “transhumanización progresiva” (Teilhard de Chardin, 1962, p. 336). De nuevo, el sacerdote jesuita interpreta la evolución humana como el acercamiento del cosmos

²⁶ Hay que destacar que Teilhard de Chardin usó este término para contestar en 1949 a un cuestionario de la UNESCO.

hacia su plenitud en la mente universal de Dios, que crece a la par que la humana, pero ejerciendo, ya, la fuerza de la plenitud desde un punto final de la historia que concentra en sí el tiempo disperso de la humanidad y lo unifica. Se puede ver que, como comprendió Hegel, la totalidad está presente durante todo el proceso.

El tercer término empleado por Teilhard de Chardin lo encontramos, también, en las reflexiones que realizó en 1950 sobre el papel del ser humano dentro de la historia de la evolución del cosmos. Para el amigo de Julian Huxley, es necesaria una *toma de conciencia* para que se desarrolle la *noosfera* desde el nivel de la *biosfera*. De este modo, el Universo se irá acercando poco a poco a su plenitud, pasando de lo *prehumano* a lo *ultrahumano*. En este sentido, la *noosfera* es un hecho histórico progresivo que acontece desde el Pleistoceno hasta el momento presente.

El desarrollo de la cultura humana es la condición de posibilidad de la aparición de la *noosfera*. En este sentido, la unificación de las sociedades humanas bajo un mismo Gobierno Mundial es el punto de partida para que definitivamente se dé lo *ultrahumano*, es decir, la unificación y proyección definitiva del ser humano más allá de sus limitaciones biológicas. Porque, como dice Teilhard de Chardin, “hasta el hombre puede decirse que la selección natural era la que tenía la dirección suprema en materia de morfogénesis y de cerebración; mientras que, a partir del hombre, son las fuerzas de la invención

las que han empezado a tomar en sus manos las riendas de la Evolución” (Teilhard de Chardin, 1962, p. 362).

El ser humano es, pues, el punto de partida del progreso evolutivo consciente y, por ello, es para sí mismo la materia prima sobre la que trabajar para alcanzar la perfección cósmica. Una perfección que es precedida por un hecho: ofrecer a la humanidad “la posibilidad de unirse y de unimizarse cada vez más estrechamente en el fuego inextinguible de la investigación común” (Teilhard de Chardin, 1962, p. 363).

El proyecto transhumanizante de Teilhard de Chardin puede ser calificado como una empresa espiritual en la que se tiene por objeto la interpretación de las capacidades intelectivas humanas como una misión universal. La humanidad no ha aparecido en la historia del universo simplemente para desaparecer. Su existencia es en sí misma una llamada a la totalización de la realidad con el desarrollo de su conocimiento. De esta manera, será posible identificar a los seres humanos como un único sujeto que tiene como destino lo Uno, que es resultado de su actividad psíquica.

La unificación de las mentes humanas en un intelecto universal es el sentido de la aparición de la conciencia dentro del tiempo histórico-natural (algo que otros, como Ray Kurzweil, llaman *singularidad tecnológica*). Según esta interpretación de la conciencia humana, el fin último de la especie humana es la gran convergencia cósmica en la autoconciencia del universo:

La multitud humana, en el curso de los años, no se encamina hacia una distensión, sino hacia un super-estado de tensión psíquica [...] en forma de una brusca fulguración (explosión en que el pensamiento se volatilizaría sobre sí llevado a su límite): tal me representaría yo si hubiera de apostar la fase última de un astro vitalizado. (Teilhard de Chardin, 1962, p. 365).

Esa explosión del pensamiento de la que habla Teilhard de Chardin es lo que permite al ser humano considerar que su existencia no carece de sentido y que su destino no es desaparecer finalmente en el horizonte del tiempo. La luz de la conciencia humana no puede apagarse como una estrella en medio de una galaxia, sino que debe fulgurar hasta atravesar la oscuridad de la inconsciencia de toda la materia:

el punto crítico de Reflexión planetaria, fruto de la socialización, lejos de ser una simple chispa en la noche, corresponde, por el contrario, a nuestro paso, por retorno o por desmaterialización, sobre otra cara del Universo: no un fin de lo Ultrahumano, sino un acceso a algo Transhumano, en el corazón mismo de las cosas (Teilhard de Chardin, 1962, p. 366).

Entonces, ¿qué es lo *transhumano* para Teilhard de Chardin? Representa el último estadio de la evolución del cosmos en el que “los hombres del porvenir no formarán, en cierta manera, más que una sola conciencia”

(Teilhard de Chardin, 1962, p. 379), la conciencia del Cristo Universal que, como Océano de la realidad, unifica todas las gotas de agua.

Estos son algunos de los sentidos de lo transhumano que pueden encontrarse en el pensamiento del teólogo y palentólogo jesuita. Y, como puede verse claramente, en su planteamiento se mezclan indistintamente ciencia, teología, filosofía y mística en el telar de sus metáforas. Una licencia lingüística por la que fue siempre criticado y admirado a la vez, pues permitía abrir la imaginación hacia nuevas representaciones del ser humano y de su destino cósmico. Y gracias a esa licencia fue posible el encuentro intelectual con una personalidad tan inquieta como la suya, la del nieto de Thomas Henry Huxley.

El transhumanismo de Huxley

Como podemos ver, los años de dirección de la UNESCO por parte de Julian Huxley alimentaron una amistad filosófica con Teilhard de Chardin de cardinal importancia para la comprensión de la historia del pensamiento transhumanista. La unión de las mentes de ambos pensadores dio como fruto una puesta en común de ideales que permitió convencerse a ambos de la urgencia de esbozar en el horizonte del tiempo histórico un destino para la humanidad en su conjunto. En ambos encontramos una sed de comprensión histórica inspirada por el pensamiento hegeliano. No en vano, el título de una de las

obras de Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, es una interpretación hegeliana de la historia evolutiva del cosmos que entusiasmó a su amigo británico, que andaba a la zaga de una ética que dotara al ser humano de un sentido histórico-evolutivo.

Tal fue el propósito de Julian cuando, a la par que Teilhard de Chardin, escribió su ensayo *El saber, la moralidad y el destino* en 1951, en el que encontramos por primera vez en la pluma de Huxley la palabra *transhumanismo* y en el que plantea su “tópico principal: ¿Cómo vamos a dar el nuevo paso, al parecer evidentemente necesario, que transforme nuestro sistema de pensamiento en forma apropiada para los problemas de hoy día? ¿Cómo desempeñar mejor el oficio de “comadrón” para ayudar a nacer una nueva ideología, o si queremos evitar esta palabra algo desagradable, a un nuevo sistema de ideas apropiado para la nueva situación del hombre?” (Huxley, 1959, p. 306).

La nueva situación del hombre para Huxley parte de la toma de conciencia de su irresistible papel en el cosmos. Para el hermano de Aldous, como para Teilhard de Chardin, “el hombre no está frente a la naturaleza: es una parte de ella. Los hombres somos esa parte del proceso que se ha hecho consciente, y nuestro deber y nuestro destino consisten en facilitar dicho proceso llevándolo a nuevos niveles”. Y para esta concepción antropológica quiere Huxley un nuevo sistema filosófico que proporcione al ser humano las herramientas

intelectuales apropiadas para llevar a cabo esa ascensión de nivel en el orden del ser:

esta filosofía debería tal vez denominarse transhumanismo. Está basada en la idea de una humanidad que trata de superar sus limitaciones y de alcanzar una fruición más completa; es la verificación de que tanto el desarrollo del individuo como de la sociedad son procesos de autotransformación. [...] La verdad de la filosofía transhumanista, y su concepto central, es más grande que cualquier verdad anterior, y está llamada a reemplazar, a la larga, a verdades más pequeñas, más parciales o más deformadas, tales como el marxismo, la teología cristiana o el individualismo liberal, o asimilará, de todos modos, aquellos elementos de ellas que le sean de utilidad (Huxley, 1959, p. 310).

Sin embargo, antes de atender a la filosofía transhumanista de Julian Huxley, hay que prestar atención a su obra literaria y detenernos en su desarrollo a lo largo de su vida. Como escritor y filósofo, sus ensayos representan la primera puesta en escena del transhumanismo. Sus ideas humanísticas y científicas desarrollan una hermenéutica del evolucionismo y de la tecnología que asienta los ideales de este ideal tan revolucionario.

En 1923, años antes de publicar su texto sobre el *Transhumanismo* en 1957²⁷, publicó sus *Ensayos de un biólogo*, donde reflexionaba sobre su particular visión del humanismo:

la posibilidad de un perfeccionamiento fisiológico, de una mejor combinación de las facultades psíquicas existentes, de elevar las facultades actuales del hombre a nuevas alturas y aun el descubrimiento de nuevas facultades, nada de todo esto es vana utopía, sino que habrá de venir si la ciencia continúa su progreso actual (Huxley, 1949, p. 10).

De este modo, podemos ver en la búsqueda Huxley a lo largo de los años la justificación moral de la eugenesia, del control de la evolución biológica, combinando el evolucionismo y el humanismo. Un ideal que permitiera al ser humano ser auténticamente dueño de su naturaleza y no dependiente de sus limitaciones corporales.

Así describe en sus obras lo que él entiende como la oportunidad de tomar el control del desarrollo evolutivo, que para él está ciego y carece de dirección. Para esa toma de control es necesario el desarrollo de la

²⁷ Como se acaba de ver, Julian Huxley es probable que comenzara a emplear el término transhumanismo en 1951. En la *William Alanson Memorial Lecture* leyó su texto de *Knowledge, Morality and Destiny*, en el que podemos encontrar una exposición de la filosofía del transhumanismo y una descripción de los elementos que componen su cuerpo de ideas.

conciencia humana, es decir, la idea que tiene de sí mismo el ser humano dentro del desarrollo de la naturaleza. Así se podrán introducir cambios en el curso de la evolución de la biología, estableciendo un nuevo orden de cosas. Porque la conciencia que tiene el ser humano de sí

ha hecho posibles no sólo innumerables cambios particulares sino una alteración absoluta en el mecanismo mismo por el cual se realizan estos cambios, pues ha sustituido al antiguo mecanismo de las modificaciones ciegas de la selección natural en el que la conciencia no tomaba parte, por la posibilidad de una dirección consciente de la evolución (Huxley, 1949, p. 12).

Esta «dirección consciente de la evolución» es el ideal ético y estético que va elaborando Huxley a lo largo de sus ensayos. Estaba convencido de que el ser humano tenía una vocación universal a la conciencia, a dotar de dirección y razón a la naturaleza ciega y azarosa. Una misión que sabe que no va a ser del todo aceptada, pues los prejuicios morales de la sociedad impiden que la «evolución dirigida» sea comprendida y tolerada fácilmente. La posibilidad de ser dueños de las raíces de la *physis* inspira respeto, incluso temor: desde el pensamiento clásico es vista como una manifestación de *hýbris*. Por eso no cree Huxley que su ideal sea aceptado rápidamente. El peso de las tradiciones religiosas y metafísicas era aún enorme cuando tomó la pluma, incluso cuando falleció en 1975:

Casi todos los hombres, ahora igual que en el pasado, cierran sus ojos a esta posibilidad [dirigir la evolución]. Procuran descargar su responsabilidad sobre los hombros de varios entes abstractos que, según creen, pueden llevar su peso suficientemente bien con tal de escribirlos con letra mayúscula: Destino—Dios—Naturaleza—Ley—Justicia Eterna, y así sucesivamente. Se educa a los hombres en general para que sean audaces, tengan confianza en sí mismos y sean emprendedores en los detalles de la vida, pero son irreflexivos, blandos y se abandonan fácilmente al *laissez faire* respecto de la vida misma. La idea de que la base de la vida puede ser, en realidad, alterada radicalmente, queda fuera de la órbita de la mayoría de la gente; y si se la obliga a enterarse de ello, frecuentemente lo encuentra inmoral (Huxley, 1949, p. 12).

La labor del biólogo, la de aquel que conoce las potencialidades humanas y que ve capaz al hombre de dirigir el curso evolutivo, es, pues, pedagógica: tiene la obligación moral de instruir a la sociedad y prepararla para el cambio de paradigma evolutivo, aquel en el que la conciencia humana penetre las raíces de la biología y le dé visión, dirección y guía. El biólogo debe ser capaz de comprender que el peso de los valores que impiden la aceptación del cambio moral es inmenso y que es necesario librarse de esa carga. Por eso debe esperar y

saber explicar que el fin que propone es digno y deseable. Hace falta un cambio interior, una toma de conciencia de sí para que los seres humanos vean con claridad que hay que tomar las riendas de la evolución biológica:

Quando las civilizaciones y las sociedades estén organizadas de manera que sus fines primeros sean la consecución de los valores espirituales, entonces la vida habrá pasado a otro punto crítico en su evolución; como siempre, lo que ha ocurrido antes es necesario como fundamento para lo que le sigue, y deben ser cumplidas las condiciones biológicas antes de que pueda construirse el nuevo y más alto edificio; pero, así como sucedió cuando los mamíferos reemplazaron a los reptiles, también ahora el cambio de finalidad significará el surgimiento de un nuevo tipo que será la forma de vida dominante y más elevada.

Ello solamente podrá ocurrir si el hombre procura conscientemente hacer que ocurra. Su evolución hasta el presente puede resumirse en una frase: gracias a haber entrado en posesión de la razón, la vida de su persona se ha hecho auto-consciente, y la evolución le está confiada como síndico y director. La “Naturaleza” no deberá trabajar más sin ser ayudada. La Naturaleza —si por tal entendemos las fuerzas ciegas e inconscientes— ha producido, maravillosamente, el hombre y la conciencia, los cuales han de proseguir la tarea

para llegar a nuevos resultados que la sola Naturaleza nunca puede alcanzar (Huxley, 1949, p. 14).

La ayuda proporcionada a la naturaleza es, entonces, la expansión de la conciencia humana. Para el biólogo representa el resultado de la misma evolución natural, como si el Universo se hubiera dotado a sí mismo de pequeñas representaciones de sí o de chispazos de un momento ulterior más intenso, en el que la conciencia humana pasará a ser una conciencia universal. Momento en el que el desarrollo de la naturaleza logrará su plenitud y se ordenará según una dirección.

Leyendo los textos de Huxley podemos hacernos cargo la visión cósmica de la evolución dirigida que tenía en mente. Entre los que realizó destaca, para el interés de esta investigación, uno especialmente: *Nuevos odres para el vino nuevo*. El título es profundamente significativo. Se trata de una cita de una parábola del Evangelio, que se puede encontrar en Mateo 9, 14-17, en Marcos 2, 21-22 y en Lucas 5, 33-39. En ella Jesús mantiene una conversación con los fariseos. La cuestión que se plantean los fariseos es por qué los discípulos de Jesús, a diferencia de los de Juan el Bautista y los propios fariseos, no practican el ayuno. A lo que Jesús responde usando varias imágenes: la de los amigos del esposo en su boda, la del remiendo realizado con tela nueva para que no se deshaga lo hilado y la que usa Huxley para titular su libro, la de los odres nuevos y el vino nuevo.

En el Evangelio, Jesús hace referencia a los odres de vino, las pieles en las que se almacena el vino para conservarlo, para mostrar que la predisposición del corazón es importante para entender sus palabras. Es decir, si no hay un cambio interior, si no hay una purificación del alma, no se puede comprender con rectitud la Ley de Moisés, que es la cuestión fundamental que quieren plantear los fariseos. Por ello, para entender las palabras de Jesús, que se presenta como Mesías y auténtico intérprete de la Ley, es necesario purificarse por dentro, no por fuera. Así es como se logra entender la ley mosaica.

El cambio verdadero de la persona es de dentro hacia fuera, no de fuera hacia dentro. Se trata de una conversión (como la de Dante). Por eso Huxley hace uso de la imagen de los odres para ilustrar el cambio de conciencia que él busca. Para él la evolución dirigida es la auténtica comprensión de las leyes naturales y del lugar que ocupa el ser humano dentro del cosmos. Tal y como se ha dicho anteriormente, la expansión de la conciencia y la voluntad humanas hacia los diferentes niveles de la realidad física. A través de la técnica se desarrolla la propia naturaleza, que adquiere la conciencia de sí misma a partir de los fragmentos de conciencia de cada ser humano, que deben ser reunidos.

La expansión de la conciencia hacia los diferentes estratos de la realidad es lo que entiende Huxley como autotranscendencia del ser humano. Es su medio para salir

de los límites que le ha impuesto la naturaleza. Pero la conciencia de sí no le proporciona al individuo humano una representación suficiente de sí mismo, sino que necesita, primero, identificarse con la especie, y, después, con el cosmos, el Todo:

Es verdad que el yo puede llegar a ser la mayor prisión para el individuo, pero para aquellos que se han encontrado a sí mismos, descubriendo la unidad con sus propias naturalezas, con los demás y con el resto del universo, el yo puede ser la raíz de una libertad ilimitada, el trampolín para lo infinito (Huxley, 1959, p. 318).

Así es como interpreta Huxley la parábola evangélica, el cambio de conciencia necesario para entender que la evolución ha producido fragmentos de conciencia en los individuos de la especie humana para que se impliquen en la dirección del cosmos y se comprometan con su desarrollo inteligente. Porque ésta es la tarea de la especie humana: sublimar la materia con su conciencia y perfeccionar el cosmos. En este sentido, dice Huxley que

Con la aparición del hombre se cerró un capítulo en la historia de la tierra. En el hombre, la *Weltstoff* se hizo capaz de pensar y sentir, de amar la belleza y la verdad, el cosmos engendró un alma. Un nuevo capítulo comenzó entonces, un capítulo en el que todos somos actores. La materia

ha florecido en alma. Ahora el alma ha de modelar la materia (Huxley, 1949, p. 310).

Ese poder del alma sobre la materia, la misión cósmica del ser humano de trascender su condición biológica actual para dirigirse a sí mismo y al universo hacia un nuevo estadio evolutivo, fue definida por Huxley con una palabra: *transhumanismo*.

El primer ensayo de los que componen *Nuevos odres para el vino nuevo* tiene ese nombre. Así, Huxley comienza *Transhumanismo* de esta manera:

Como resultado de mil millones de años de evolución, el universo empieza a tener conciencia de sí mismo y es capaz de comprender algo de su historia pasada y de su posible futuro. Este autoconocimiento cósmico se está realizando en una pequeñísima porción del universo, en unos pocos de nosotros, los seres humanos. Tal vez se haya realizado también en otra parte, como resultado de la evolución de seres vivos conscientes en los planetas de otros sistemas estelares, pero en nuestro planeta nunca se realizó antes (Huxley, 1959, p. 13).

El puesto del hombre en el cosmos es central en el desarrollo de la naturaleza. En este punto, la postura de Huxley es humanista y, hasta cierto punto, antropocéntrica. Por un lado, postula un naturalismo, pero por otro establece una centralidad humana clara. La labor

fundante de la conciencia humana es transformarse en la autoconciencia cósmica. Por eso dice:

Más aún: no puede rechazar este puesto. Precíselo o no, conozca o no lo que está haciendo, el hecho es que *está* determinando la futura orientación de la evolución en este mundo. Este es su destino, al que no puede escapar, y cuanto más pronto se dé cuenta de ello y empiece a creer en ello, mejor para todos los interesados (Huxley, 1959, p. 14).

Hay una tarea encomendada al ser humano y en ella creen las estrellas, según Huxley. Una tarea que le viene dada por el desarrollo de las ciencias y de las artes, que a su vez son resultado de la evolución. Porque el alma humana es la parte más alta de la evolución, el fruto de la conciencia de sí debe ser penetrar toda la realidad con su trabajo y transformarla, llevándola a niveles más altos de perfección.

Las posibilidades que se le abren al ser humano en el presente estadio de la evolución, en el que la conciencia de sí y la técnica le permiten acceder y dominar las distintas capas de la naturaleza, le obligan a emprender la tarea del autotrascendimiento. El hombre debe superar su cultura y superarse a sí mismo. Huxley está convencido de que ha llegado el momento de superar la condición humana.

Tenemos ya, justificadamente, la convicción de que la vida humana, tal como la conocemos por la historia, es una lastimosa improvisación, que tiene

sus raíces en la ignorancia, y de que podría ser superada por una forma de existencia basada en las luces del conocimiento y de la comprensión, exactamente del mismo modo que nuestro moderno dominio de la naturaleza física, basado en la ciencia, supera las burdas tentativas de nuestros antepasados, que tenían su base en la superstición y en el secreto profesional (Huxley, 1959, p. 17).

Una sociedad basada en la iluminación del conocimiento —en una Ilustración renovada—, puede, según Huxley, atravesar las barreras de los antiguos prejuicios para dirigirse a un nuevo estadio de la evolución y de la historia. Si los hombres descargan el peso que cae sobre sus hombros, el techo cultural que han construido con las ideas de “Destino—Dios—Naturaleza—Ley—Justicia Eterna”, como dice en *Ensayos de un biólogo*, podrán abrirse al nuevo océano de posibilidades que les brinda la transformación de la naturaleza humana con la tecnología. Una afirmación que recuerda el *filosofar a martillazos* de Friedrich Nietzsche.

Para el ser humano en general es un deber moral desarrollar su conciencia y transformar el cosmos a través de ella. “No puede escapar” de la tarea de elevar la existencia del cosmos a la altura de su espíritu. El deber que le ha sido encomendado tiene como norma privarse de la ignorancia y potenciar su conciencia para transformarse tanto a nivel individual como colectivo:

Este proceso empezará por ser desagradable y acabará por ser benéfico. Comenzará con la destrucción de las ideas y las instituciones que hoy cierran el paso a la realización de nuestras posibilidades, y hasta niegan que haya tales posibilidades por realizar, y continuará por lo menos hasta dar con la estructuración real del verdadero destino humano” (Huxley, 1959, p. 16).

Así, la tarea del autotrascendimiento es estrictamente específica e inevitable. Está inscrita en la propia condición humana, que forma parte del proceso cósmico. Esa es la justificación de la creencia de Huxley. Creencia que necesita un concepto que la defina y le dé el mensaje que él quiere transmitir:

Si lo desea, la especie humana puede superarse a sí misma, pero no esporádicamente, aquí un individuo, de una manera, allá otro individuo de un modo distinto, sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para este nuevo credo. Tal vez sirva *transhumanismo*, esto es, el hombre permaneciendo como hombre, pero yendo más allá, superándose a sí mismo al realizar nuevas posibilidades de su naturaleza humana y para su naturaleza humana (Huxley, 1959, p. 18).

Esta es la cita tan recurrida de Huxley para establecer el comienzo del término *transhumanismo*, que Nick Bostrom sitúa erróneamente en *Religión sin revelación* cuando la cita en su artículo *Una historia del*

*pensamiento transhumanista*²⁸. Con ella Huxley acuña el *transhumanismo* como el término que define la creencia que él quiere desarrollar para elevar la especie humana a un nuevo estadio de la evolución y de la existencia histórica.

El transhumanismo es la redefinición del «humanismo evolucionista» huxleyano, ese camino de autotranscendimiento de la especie humana para dejar atrás las calamidades y las limitaciones que padece. Como se puede ver, una concepción que se diferencia, pero se inspira, en el *transhumanar* de Dante Alighieri²⁹, término

²⁸ Bostrom, N. «Una historia del pensamiento transhumanista». *Argumentos de la razón técnica*. 2011; 14: 157-191. En la página 165, en concreto, en la cita al pie nº 18, Bostrom hace una cita de otra cita. Al parecer, por las referencias que hace el filósofo sueco, James Hughes cita mal a Julian Huxley en su obra *Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. El autor de la presente investigación cayó en la cuenta del error al acudir a la fuente principal: en abril de 2019, tras comprar *Religión sin revelación* en una librería del barrio de Malasaña, en Madrid, y leer el libro, quedó bastante perplejo al comprobar que Huxley no utiliza el término en toda la obra. Después lo buscó en el original inglés y se cercioró de que no había sido un problema de traducción. Más tarde encontró que Alison Bashford señala el mismo error: Basford, A. “Julian Huxley’s Transhumanism”. En: *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond*. Marius Turda, Goettingen, 2013, 153-167.

²⁹ Son varias las veces que Julian Huxley cita a Dante Alighieri. Por ejemplo, lo cita en la página 216 de *New Bottles For New Wine*. También lo cita en la página 118 de *Religion Without Revelation*. De igual manera, en las páginas 41, 49 y 235 de *Essays of a Biologist*. Es oportuno decir que Mauricio Faggioni indicó que la palabra *transhumanar* fue acuñada por Dante. Puede encontrarse en

que invierte intencionadamente. Una inversión, o transvaloración, que es fruto del diálogo amistoso con Pierre Teilhard de Chardin, como se ha podido ver en las anteriores páginas.

Pero, además, Huxley proclama el transhumanismo con el entusiasmo del visionario al concluir su primer ensayo de *Nuevos odres para el vino nuevo*. Está convencido de que es una creencia que puede ser compartida por muchos y que marcará el destino de la especie humana. Por ella y gracias a ella, será posible perfeccionar a la humanidad y llevarla a un nuevo modo de vida, más pleno, en el que el cosmos y el ser humano habrán alcanzado su destino:

«Creo en el transhumanismo». Una vez que haya bastante gente que pueda decir esto sinceramente, la especie humana estará en camino de un nuevo género de existencia, tan diferente del nuestro como lo es el nuestro del género de vida del hombre de Pekín. Entonces, por fin, estará cumpliendo conscientemente su verdadero destino (Huxley, 1959, p. 18).

Faggioni, M. «La natura fluida. Le sfide dell'ibridazione, della transgenesi, del transumanesimo». En: *Studia Moralia*. 2009; 47: 387-436. Asimismo, puede encontrarse la misma referencia, citando a Faggioni, en el artículo que escribió Fermín Jesús González Melado sobre transhumanismo: González-Melado, F.J. «Transhumanismo: la ideología que nos viene». *Pax et Emerita*. 2010; 6: 205-228.

El transhumanismo como nueva religión para la humanidad

Con *Nuevos odres para el vino nuevo* Julian Huxley acabó de conformar el credo religioso que estaba buscando a lo largo de su obra. Esta obra representa, en cierto modo, la cristalización de las reflexiones filosófico-religiosas del autor, que comenzaron a madurar en *Religión sin revelación* y de las que hay vestigios en *Ensayos de un biólogo*. Unas reflexiones que tenían por objeto la justificación ética y espiritual de la eugenesia propuesta por Francis Galton como una ética del mejoramiento de la raza.

Desde el principio, el hermano de Aldous mostró en sus ensayos, siguiendo las directrices galtonianas, la búsqueda de una nueva religión para la humanidad que comprendiera la eugenesia como la gran catarsis de la naturaleza humana. La creencia fundamental de esa religión es lo que acabó denominando *transhumanismo*. Una religión que toma, por un lado, como una actitud espiritual, el *agnosticismo* formulado por el abuelo de Julian y Aldous, Thomas H. Huxley, y, por otro, como convicción ética, la *eugenesia* de Francis Galton. De esta manera, *agnosticismo* y *eugenesia* son las fuentes fundamentales del *transhumanismo* de Julian Huxley.

Es destacable, en este sentido, que el proyecto de Huxley consistía en una naturalización y vaciamiento de la teología cristiana. Un propósito que de manera palmaria dejó plasmado en la obra en la que mejor expone el

espíritu del *humanismo evolutivo*, *Religión sin revelación*. La visión del cosmos que desarrolla en este ensayo tiene como punto de partida la inmanentización de la Trinidad cristiana.

Huxley considera en sus obras que el ser trinitario está inserto en la misma estructura del cosmos y que constituye el esquema fundamental del desarrollo de la historia del Universo, que es el mismo Dios. Reinterpreta, por tanto, el concepto del *homousios* niceno y lo priva de las distinciones hipostáticas, reduciéndolas a simples modos nominales de una única sustancia universal que se transforma a lo largo del tiempo:

Las principales líneas del cuadro fueron establecidas para todos por igual en el Concilio de Nicea, cuando quedó determinada la doctrina de la Trinidad, con sus tres personas iguales. La doctrina, pese a ocasionales revueltas intelectuales a causa de su dificultad, ha satisfecho la mente europea durante tantos siglos que hasta el más acérrimo opositor del cristianismo deberá admitir que la doctrina conforma ciertas necesidades humanas y concuerda de alguna forma con la realidad.

En forma amplia considero que “Dios Padre” es una personificación de las fuerzas de la naturaleza no humana; el “Espíritu Santo” representa todos los ideales y “Dios Hijo” personifica la naturaleza humana en su culminación, como si estuviera

realmente encarnada en los cuerpos y organizada en mentes, salvando el abismo entre los dos y entre cada uno de ellos y la vida cotidiana. La unidad de las tres personas en “un solo Dios” representa el hecho de que todos esos aspectos de la realidad están estrechamente relacionados (Huxley, 1967, pp. 49-50).

Por tanto, su punto de partida es enteramente naturalista y rechaza cualquier afirmación sobre la existencia de un Dios personal, tal como se entiende en la teología trinitaria cristiana:

He denominado a este libro *Religión sin revelación* a fin de expresar desde el comienzo la convicción de que la religión, del carácter más alto y completo, puede coexistir con una completa falta de creencia en la revelación propiamente dicha, así como también en ese meollo de la religión revelada: un dios personal (Huxley, 1967, p. 15).

La religión que imagina Huxley unifica el destino de la naturaleza y de la cultura humana, que para él están unidas por un mismo progreso: la elevación del espíritu humano. Una elevación que parte de la negación de un dios personal trascendente y que se fundamenta en la unidad de la materia como sustancia universal. Por eso dice claramente: “creo, no que nada *es*, pues eso no lo sé, sino que actualmente con toda certeza nada *conocemos* fuera de este mundo y de la experiencia natural. Nada *conozco* de un Dios personal” (Huxley, 1967, p. 21).

La trascendencia del ser humano para Huxley consiste, de este modo, en adueñarse de la naturaleza, de Dios Padre, con el conocimiento, sea a través del arte, la filosofía o la ciencia. En la cosmovisión de Julian, el Padre se encuentra atrapado en sí mismo como naturaleza ciega, al carecer de leyes propias y dirección, y necesita del auxilio del Hijo, de los seres humanos que han alcanzado un alto grado de consciencia, para que acontezca la sublimación de ambos, la venida del Espíritu Santo. En este punto, en la visión inmanente y naturalista de la Trinidad, H. G. Wells considera que hay una relación entre Huxley y el gnosticismo. Para él es

una teología muy fina y sutil, totalmente opuesta a cualquier creencia que pudiera, excepto por un gran estiramiento de la caridad y la imaginación, llamarse cristianismo. Uno podría encontrar, tal vez, un paralelismo con el sistema atribuido a algunos gnósticos³⁰ (Wells, 1917, p. 2)

Wells dice que el planteamiento de Huxley tiene familiaridad gnóstica. Considera que es una especie de afinidad afectiva con su visión de la existencia. Pero lo cierto es que coincide de una manera demasiado palmaria como para interpretarlo como mero azar intelectual. El

³⁰ En el original inglés dice así: “It has, as a matter of fact, a very fine and subtle theology, flatly opposed to any belief that could, except by great stretching of charity and the imagination, be called Christianity. One might find, perhaps, a parallelism with the system ascribed to some Gnostics”.

drama cósmico que plantea Huxley al identificar la naturaleza ciega con la Persona del Padre es un claro ejemplo de que la afinidad de Huxley con la tradición gnóstico-hermética es intencional. Al situar el comienzo de la cuestión en la reinterpretación naturalista del Credo de Nicea no cabe duda de ello. En este punto, la concepción del Padre que tiene Huxley es idéntica a la de Jacob Böhme, del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

La misión del gnóstico es la de domeñar al dios enajenado en la naturaleza y que controla fatalmente el destino del cosmos, la *heimarméne* (Jonas, 2003, pp. 77-78). Aquí es donde la visión de Huxley es claramente gnóstica: para la gnosis, la tarea fundamental del ser humano es elevarse con su pensamiento más allá del caos ciego de la naturaleza para penetrar sus leyes y dirigir el destino del cosmos con su voluntad. Es decir, que hay que regir la naturaleza. Porque para el ser humano

su necesidad más profunda es descubrir aquel algo, aquel ser o poder, aquella fuerza o tendencia que modela los destinos del mundo –algo que no es él mismo, más grande que él, con lo cual siente, empero, que armoniza su naturaleza, algo que podría descansar sus dudas, y con cuya fe llegaría a alcanzar la confianza y la esperanza (Huxley, 1949, p. 19).

Ese «algo», ese «ser o poder» del que habla Huxley, es la fuerza que mueve toda la naturaleza y que,

según su concepción naturalista gnóstica, es lo que desde el comienzo de las culturas humanas se ha entendido como lo divino o lo espiritual. Se trata de la conciencia humana, que como fuerza emergente de la naturaleza da nueva forma y orden al Universo. En consecuencia, el deseo de Huxley es conseguir que en los albores del tercer milenio se logre consagrar un nuevo credo que contemple el control, a través de la ciencia, de esa fuerza exterior e interior al hombre que gobierna la naturaleza para conducirla a su madurez histórica. Pero el «credo» transhumanista necesita un fundamento externo, visible, palpable, para que sea auténticamente universal.

¿Qué corresponde hacer? Corresponde investigar en el mundo exterior, a fin de encontrar si hay una base real para la creencia derivada del mundo interior del espíritu, para comprobar las concepciones de un ser supremo o un Poder preeminente contrastándolo con las innumerables piedras de toque de la realidad, hasta que el más escéptico pueda reconocer que la construcción final representa, cualquiera sea el grado de su falta de integridad, no sólo un simple fragmento traído para llenar un vacío, que es sin embargo, inevitable, para satisfacer un ansia por natural que sea, sino que representa el resumen y esencia de un cuerpo de hechos verificables, que tiene una existencia independiente de los deseos o ideales de la humanidad (Huxley, 1949, p. 21).

El deseo de Huxley en sus textos es crear, pues, una religión de la naturaleza que pueda ser universalizable. Algo que será posible si se abandonan las creencias en un Dios trascendente, como la cristiana, y se descubre la inmanencia divina en el Universo. Algo que afirma con contundencia en *Religión sin revelación*³¹. El biólogo humanista está convencido de que

los hechos de la biología evolucionista nos suministran, en forma de una doctrina del progreso que se comprueba en todo momento, uno de los elementos más esenciales para una tal concepción de Dios fundada en lo externo y en definitiva en cualquier construcción que sea capaz de llenar el deseo permanente de satisfacción de la necesidad de la que estamos hablando (Huxley, 1949, p. 22).

De este modo, el progreso de la naturaleza a través de la evolución biológica es el avance de la divinidad en la Historia. La identidad entre Dios y la naturaleza es palmaria en este planteamiento cuando afirma, inspirándose en Wells, que la unidad entre la experiencia externa e interna del ser humano tiene una imagen trinitaria:

es evidente que alguna forma de trinitarianismo es un método razonable para simbolizar la inevitable triplicidad de la experiencia interna, del hecho

³¹ Huxley se inspira para formular esta religión natural en dos obras de William James y H. G. Wells respectivamente: *Varieties of Religious Experience* y *God the Invisible King*.

externo, y de su interrelación. En el particular trinitarianismo cristiano, la realidad que consideramos como existente tras de las fuerzas de la naturaleza, es llamada Padre; la fuerza que retoña en el espíritu del hombre, especialmente cuando parece sobrepasar la individualidad y derramarse en lo que designamos como místico, es llamada Espíritu Santo, y la actividad personal o vicariante que media entre el individuo y el resto del universo, reconciliando su falta de discusión y sus defectos con la aparente severidad e inexorabilidad, es llamada Hijo (Huxley, 1949, p. 23).

La Luna, imagen de la mente cósmica

Aquí es donde Huxley describe ese «algo, ser o poder» del que habla al comienzo de sus *Ensayos de un biólogo*. Un algo divino que debe ser manifestado por la ciencia para ser creíble por todos. Manifestación que está ligada al progreso de la evolución biológica y que, siguiendo el razonamiento de Huxley, constituirá la reunión de la Trinidad dispersa en la naturaleza. De esta manera, lo externo al hombre y lo interno, lo material y lo espiritual –el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo–, serán uno definitivamente. Esta es, en definitiva, la síntesis final del progreso evolutivo. Síntesis que se logra a merced del intelecto humano trocado en divino:

Encontramos aquí, en la esfera intelectual por lo menos, esa seguridad que los hombres han estado buscando desde el comienzo. El hecho del progreso evolutivo nos revela que las fuerzas de la naturaleza colaboran en conjunto para producir resultados que tienen valor a nuestros ojos; que el hombre no tiene derecho a sentirse desamparado o sin sostén en un cosmos frío y sin sentido, ni en creer que debe hacer frente y luchar contra fuerzas que le son definitivamente hostiles. Aunque ha de encarar los problemas de la existencia en un modo nuevo, sabemos que su rostro está mirando la misma dirección que la marea principal de la vida evolutiva; y su destino más alto, ese fin hacia el cual, según percibió desde lejanos tiempos, debe tender, es a extender a nuevas posibilidades el proceso al cual ha estado entregada la naturaleza en esos millones de años; a introducir métodos cada vez menos ruinosos; a acelerar por medio de su conciencia lo que en el pasado ha sido la obra de ciegas fuerzas inconscientes. «In la sua voluntade è nostra pace» (Huxley, 1949, p. 55).

La cita del Canto III del Paraíso de Dante no es casual. Huxley la utiliza a conciencia. En el original italiano, el poeta canta: *E'n la sua voluntade è nostra pace:/ ell'è quel mare al qual tutto si move / ciò ch'ella cria e che natura face* (Par. III, 85-87). En este canto, Dante expresa su encuentro con las almas beatas del

Paraíso. Se trata de aquellas que hicieron votos y se comprometieron con la vida religiosa, pero, por diferentes circunstancias, no pudieron cumplirlos.

Las almas beatas están henchidas por el deseo divino y ligadas, a su vez, a lo terreno. Tocan el Cielo, pues se encuentran dentro del movimiento circular de la Luna. Movimiento perfecto que vuelve al final a su principio. Sin embargo, la Luna es un cuerpo celeste ligado aún a la Tierra, sujeto al tiempo y a sus propias fases lunares. Fases que manifiestan su cualidad cambiante y que representan los cambios de la naturaleza. Así, la Luna es símbolo de lo elevado, pero, a la vez, está ligado a lo de abajo. Al usar esta imagen, Huxley deja clara su distancia con Dante, que buscaba al Dios trascendente, mientras que él se queda con el inmanente.

Esa ligazón de la Luna a lo terreno, su movimiento generado por el deseo de lo alto y su naturaleza cambiante la han convertido, tradicionalmente, en el símbolo de la *mente*. Como explica Cashford,

en la tradición indoeuropea, la raíz común de *moon* [«luna»] y *measurement* [«medición»] (*me, ma, men*) se extiende, de un modo casi fascinante, hasta abarcar nociones más complejas de la actividad mental. Lo más relevante es que el sánscrito *mâ*, «medir», está en el origen del sánscrito *manas*, que significa «mente» en el sentido más amplio de «intelecto», «inteligencia», «comprensión», «percepción», «juicio»,

«consciencia», «voluntad», «espíritu» (Cashford, 2018, p. 185).

Por tanto, cuando Huxley usa la cita de Dante lo hace para expresar el simbolismo intelectual de la luna. Un intelecto que no es puro, totalmente separado, sino que está ligado en sus movimientos a la Tierra, a pesar de estar por encima de ella. Por eso, la manifestación del intelecto en el contexto del progreso evolutivo pone en claro que la labor directiva del hombre forma parte de su naturaleza. De ahí que Huxley cite al florentino, usando las palabras de las almas beatas que aceptan los designios divinos: “Nuestra paz se encuentra en su designio, / el mar al que va todo lo que él mismo / crea o que informa la naturaleza”.

Del mismo modo que las almas beatas aceptan el designio divino de permanecer en la esfera de la Luna, que es la más alta a la que pueden aspirar, los hombres deben permanecer en su propia esfera del intelecto. Ya que, según la evolución, es su más alta dotación y la que llevará a la naturaleza a su más alto estadio.

El resultado más encomiable de la evolución biológica es la conciencia humana. Es la manifestación de esa fuerza que Huxley identifica con el Espíritu Santo y que tiene como meta la reunión de toda la realidad en la mente humana. En este sentido, la conciencia es en sí misma la causa final del universo. Es la que dirige el destino de toda la naturaleza.

«Finalidad, propósito», son términos inventados para señalar una operación particular del espíritu humano, y sólo cabe usarlos donde se pueda postular razonablemente una base psicológica. Por otra parte, un resultado puede ser alcanzado por propósito consciente sin la pérdida de tiempo y de material vivo necesario en el método indirecto de la selección natural; y así, la sustitución del progreso ciego por progreso intencional es por sí misma un paso en el progreso (Huxley, 1949, p. 56).

El paso a una evolución dirigida es fruto de la misma evolución, resultado de las leyes de la naturaleza, que se convierten, en consecuencia, en leyes del progreso de la Historia. La unión entre naturaleza e Historia es clara. La cultura humana, como manifestación de la mente –del Verbo–, resultado de la evolución misma, es el puente para que la evolución tenga una dirección o una causa final: la plenitud espiritual de la naturaleza manifestada en el hombre.

Para Julian Huxley el progreso acontece dentro del ser humano. Lo que separa al hombre del resto de organismos es que es capaz de abstraer, de generalizar y de ser autoconsciente. Esas son las características que manifiestan que el ser humano es el fin de toda la naturaleza y de su progreso. Así, la autoconciencia del hombre es el germen del progreso y del futuro de la naturaleza. Gracias a la reflexión humana es como la

naturaleza se hace consciente de sí misma y se eleva hasta el Espíritu Santo.

La unidad de todos los niveles de la realidad es posible porque tanto materia como espíritu son la misma cosa. Lo vivo y lo no vivo conviven en una misma mismidad, según Huxley. El planteamiento es completamente *monista*: “todo lo que nos une a ellas (las estrellas) es que estamos constituidos de la misma sustancia” (Huxley, 1949, p. 74). Y dice en *Religión sin revelación*: “el hombre es una mera porción de la sustancia universal y común del mundo” (Huxley, 1967, p. 53).

Por eso, para Huxley es lo mismo el progreso de la naturaleza y el de la humanidad. En este sentido, el progreso es la consumación del Absoluto, de Dios mismo, que es aquello a lo que tiende toda la Historia. Para hacer posible el acontecimiento de lo absoluto en la Historia es necesario el concurso del progreso humano, que asiste a la naturaleza ciega, como se ha visto antes.

Pero la imagen que usa Huxley para representar el ascenso hacia Dios de la humanidad es la del círculo, utilizada por Milton en *El Paraíso Perdido*, así como Dante en su *Divina Comedia*. Un círculo ligado a la realidad terrena y natural, que no está separado ni es trascendente (como la Luna), sino que se manifiesta en la naturaleza y, en concreto, en el progreso humano:

El progreso espiritual es nuestra meta final; puede ser hacia lo eterno o (el círculo) inmóvil; pero

depende inevitablemente del progreso intelectual, moral y físico –progreso que tiene lugar en este mundo cambiante, que gira y no está inmóvil y cuyos acontecimientos tienen principio y fin (Huxley, 1949, p. 77).

Con lo que se ha dicho hasta ahora, es evidente que para Huxley la idea de Dios es un producto o resultado de la evolución biológica. Es fruto de la aparición de la conciencia de sí y de las fuerzas que manifiestan el movimiento de la naturaleza. A partir del conocimiento de esas fuerzas y del progreso de las mismas, Huxley busca construir su nueva religión universal basada en la naturaleza.

Y como se ha indicado ya, Su religión se fundamenta en el monismo que identifica materia y espíritu como una misma sustancia:

Llegamos, pues, a una concepción monista, al concluir que existe una sustancia fundamental, y que ésta posee, no solamente propiedades materiales, sino también propiedades para las cuales la palabra *mental* es la expresión más aproximada. Necesitamos una nueva palabra para señalar esta X, esta sustancia universal (Huxley, 1949, p. 251).

De este modo, la religión que postula Huxley es una *religio mentis*, una religión de la mente, que es la auténtica sustancia universal. Religión que tiene mucho en común con la tradición hermética, tal como puede

verse en el *Asclepio* atribuido a Hermes Trimegisto (Renau, 1999). La religión de la mente comprende el avance del espíritu a lo largo de la historia evolutiva, que se hace autoconsciente en el hombre. Una autoconsciencia que manifiesta, asimismo, a Dios y que lo realiza en la naturaleza y según el hombre: *Deus sive homo*.

La realización de Dios a través del hombre parte del control que tiene el último de la naturaleza. Para Huxley, “podríamos llamar a la suma de fuerzas que actúan en el cosmos, manifestaciones de Dios, quien, en este caso, ha de ser el Dios absoluto e incognoscible aparte de estas manifestaciones” (Huxley, 1949, p. 270).

Por decirlo de algún modo, gracias a las manifestaciones de Dios en la naturaleza es posible tener una experiencia empírica de Dios. En base a esa experiencia, establece Huxley tres aspectos de Dios que pueden expresarse con palabras. De nuevo aparece el esquema trinitario que usa anteriormente, en el que el Padre es la naturaleza, el Hijo son los deseos rectores de la vida humana o sus acciones y el Espíritu Santo es la mente del hombre, capaz de unificarlo todo dentro de sí. Pero esta vez lo formula de otra manera:

Podemos, por tanto, decir que Dios es uno, pero que, aunque uno, tiene varios aspectos. Hay en Dios un aspecto que es neutral para nosotros, en cierto modo hostil, mera fuerza que actúa en la vastedad de los mundos estelares, percibidos solamente como ordenados, tendientes hacia una

dirección que nos parece a la larga como enemiga. Es a este aspecto de Dios que Mr. Wells ha dado el nombre de “el Ser Velado”, término algo primitivo para una idea verdadera. Hay otro aspecto que es el que se ve actuar en la esfera que comprende el conjunto de la vida sobre la tierra, una esfera infinitesimal en relación al todo, aunque todavía muy basta en relación con nosotros. (...) Aquí está el tercer aspecto de Dios, que atesora las fuerzas directivas que actúan en el hombre. Estas fuerzas directivas son nuestros instintos, nuestras necesidades, nuestros valores, nuestros ideales. (...) Ese tercer aspecto de Dios es también históricamente producto del segundo, y a través del segundo, del primero (Huxley, 1949, pp. 270-271).

Es posible ver, en consecuencia, el despliegue de la Trinidad divina en la naturaleza y en la historia humana. Un despliegue en el que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno en la mente del hombre:

Dios en este sentido es el universo, no como tal sino en cuanto es aprehendido por el espíritu como un conjunto materializado en una idea, y, en consecuencia, capaz de influir sobre ese espíritu y a través de él en todo el curso de los acontecimientos (Huxley, 1949, pp. 272-273).

El monismo es explícito, en el sentido de que, al final del proceso histórico, todo será con-sustancial. Por

decirlo de algún modo, la cuestión de la *Unidad*, del *Uno*, tan recurrida en la historia de la Metafísica, es explicada por Huxley afirmando que el Uno es la mente, el espíritu humano, que se va formando a lo largo de la historia y que va aglutinando consigo, al ritmo del progreso científico, toda la realidad. Así hasta llegar a la plena autoconciencia del cosmos.

Si espíritu y materia son dos propiedades de la misma sustancia universal, la elevación del espíritu al predominio ha capacitado a esta sustancia básica para escapar a algunas de las limitaciones aprisionadas que la confinaban a niveles más bajos de su desarrollo: ¿no conocemos todos esa desesperación por salir del confinamiento, ese deseo vehemente de comunión? Siguiendo nuestra línea anterior de razonamiento, vemos que la interpretación de nuestras personalidades, que implica un paso más allá en el progreso, es y debe ser parte de la base sobre la que se cumplirá el futuro adelanto de la evolución (Huxley, 1949, p. 290).

La actividad de la mente humana, por tanto, es el motor de la historia. Es la que libera a la naturaleza (el estadio del Padre) y la eleva hasta su mente (el Hijo) para constituir una realidad más elevada y unitaria en la idea que forma la mente de ella (Espíritu Santo).

La inspiración gnóstica y la herencia de Joaquín de Fiore en el planteamiento huxleiano son evidentes. Fue

Joaquín quien estableció la división triádica del tiempo histórico, en el que las edades del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo se sucedían y superaban. Llegados a este punto, es posible decir que el trinitarismo naturalista de Huxley hunde sus raíces en la teología de la historia formulada por Joaquín de Fiore en el siglo XII, de la que nos ocuparemos en el segundo capítulo.

La diferencia entre la visión de la Historia de Joaquín de Fiore y la de Huxley es que, si en la de Joaquín la humanidad tenía un papel contemplativo, en la de Julian Huxley tiene un papel activo, motriz, y no hay mediación externa al hombre, sino que es él quien hace de agente de la Historia. Lo cual es una herencia clara del pensamiento secular moderno de corte jacobino.

Con todo lo que se ha visto hasta ahora puede hacerse una visión de conjunto de lo que comprende Huxley cuando dice que el transhumanismo es una nueva creencia. Se trata de la religión gnóstica, mental y secular, que busca trascender los límites que impone la naturaleza al ser humano a través del conocimiento científico.

Pero hay que añadir algo más. La religión que construye Huxley prevé tímidamente la llegada de la inmortalidad física, que es uno de los eslóganes principales del actual transhumanismo:

No lo conocemos todo. Por ejemplo, deliberadamente he evitado toda mención de la palabra *inmortalidad*, pues creo que la ciencia no puede aún discutir esta cuestión con provecho.

Pero el descubrimiento de una unidad en todo lo que ha sido estudiado nos permite conservar la fe de que sus alas se extenderán hasta cubrir todo lo que lleguemos a ser capaces de conocer (Huxley, 1949, pp. 304-305).

Así con todo, el *transhumanismo* formulado por Huxley debe ser, para él, la nueva religión universal y laica en la que pueden creer todos los seres humanos. Religión que postula el deber moral de trascender los límites biológicos del ser humano y de dirigir conscientemente la evolución. Pero lo más destacable de esa religión es que la meta final del transhumanismo es la manifestación de Dios en la Historia, del Dios inmanente y limitado en la naturaleza ciega, liberado por la idea forjada con el fuego del espíritu humano.

De esta manera, Huxley desplegó las alas del espíritu gnóstico del transhumanismo a mediados del siglo XX y ha volado hasta la actualidad, adquiriendo múltiples formas. Tras la publicación de *Nuevos odres para el vino nuevo*, el transhumanismo se concretó en la cultura futurista de los años 60 y 70 de los Estados Unidos de América. Fue allí donde adquirió la forma de un movimiento que sigue vivo y se ha ido actualizando cada década, como veremos a continuación.

4. EL TRANSHUMANISMO: UN MOVIMIENTO EN CONTINUO CAMBIO

Han pasado sesenta y un años desde que el espíritu del transhumanismo alzó el vuelo con los pensamientos de Julian Huxley. Desde entonces, ha ido tomando diferentes formas e institucionalizándose en diferentes grupos humanos, tanto científicos como culturales. Las siguientes líneas intentarán mostrar la evolución del movimiento transhumanista hasta la actualidad, no sin mostrar algunos precedentes que engrosaron y dieron cuerpo a la doctrina transhumanista.

Según Hilbert Hottois, que ha estudiado el movimiento transhumanista en profundidad, aún no se ha realizado un estudio histórico serio sobre la materia (Hottois, 2013). Nos serviremos aquí de uno de los estudios más concretos sobre la historia del transhumanismo. Es el que realizó Nick Bostrom en el año 2005, *A Brief History of Transhumanist Thought*. Para Bostrom, las raíces del transhumanismo se encuentran en las religiones prehistóricas y en los primeros relatos escritos de la cultura universal humana, una interpretación de la historia de la cultura que, si atendemos al criterio de Julian Huxley, puede ser válida. Aunque no deja de ser una generalización nada concreta. Para contrastar la afirmación de Bostrom se requiere un análisis de la Historia de las Religiones que excede la presente investigación, pero puede servir de inspiración para futuras publicaciones.

Los prototranshumanismos

El Director del *Instituto para el Futuro de la Humanidad* establece unos cuantos precedentes del transhumanismo, los que define como prototranshumanismos. En opinión del filósofo oxoniense, la narración de la *Epopeya de Gilgamesh* marca el comienzo de la narrativa transhumanista, como señaló Robert W. Ettinger. En ella puede encontrarse el deseo de inmortalidad del ser humano, que vertebró la historia de las culturas hasta la actualidad. Historia que, como dice Hottois, requiere un estudio detallado para esclarecer la relación entre la tecnología y la búsqueda de la inmortalidad.

Pico della Mirandola

También se refiere a la filosofía de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) como un precedente de pensamiento transhumanista. En su *Discurso sobre la dignidad del hombre* pueden encontrarse bases suficientes para comprender los antecedentes intelectuales que justifican la deontología tecnológica del transhumanismo. En el *Discurso* hay una *gnosis* patente que recoge en gran parte la tradición esotérica judeocristiana y pagana. De hecho, predomina la interpretación cosmista propia de la cábala judía³², en la que el *Séfer ha-Zohar*, escrito por el sefardí Moisés de León, era el libro de referencia en

³² Pico fue discípulo de Flavio Mitríades y Pablo de Heredia, judíos conversos sefardíes que instruyeron al florentino en la mística hebrea.

Occidente. Pero ante todo es una exposición de su idea de hombre, que es profundamente cabalística³³. En cierto modo, puede decirse que es una exposición de la antropología gnóstica. Pico comienza haciendo referencia a Hermes Trimegisto: “Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre” (Pico della Mirandola, 2008, p. 203), haciendo suya la filosofía del Hermetismo, caracterizada por una mística gnóstica que aúna la magia, la astrología y la alquimia³⁴. Esta asunción del Hermetismo se hace más evidente cuando Pico, en determinado momento de su discurso, defiende la magia como auténtica filosofía de la naturaleza. Su antropología está ligada a la imagen del «Dios arquitecto», con la que explica su acción creadora como si fuera la de un demiurgo. Imagen que más tarde será usada dentro de la masonería especulativa para expresar su teísmo mediante el símbolo del Gran Arquitecto del Universo (Daza, 2009, p. 183). La imagen demiúrgica de Dios la toma Pico del *Protágoras* (320c-322d) de Platón, en el que narra el mito de Prometeo y Epimeteo.

Para Nick Bostrom, el pasaje en el que Pico della Mirandola expresa la visión transhumanista del ser humano es el siguiente:

³³ Podrá notarse a lo largo de esta investigación que la cábala ha influido en la antropología transhumanista en diversos autores, tales como Julian Huxley, Max More, Norbert Wiener o Ray Kurzweil, por citar algunos.

³⁴ Bostrom también se refiere a la alquimia como sabiduría prototranshumanista.

No te di, Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa tuya, con el fin de que el lugar, el aspecto y las prerrogativas que tú elijas, todo eso obtengas y conserves, según tu intención y tu juicio. La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mi prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio en cuyas manos te puse. Te he constituido en medio del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él hay. No te hice ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te plasmes y cinces en la forma que tú prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás ser regenerado en las realidades superiores que son divinas, de acuerdo con la determinación de tu espíritu (Pico della Mirandola, 2008, pp. 207-209).

El mandato divino descrito por Pico es elocuente: el hombre debe hacerse a sí mismo según su arbitrio, debe dotarse de esencia –informarse, darse *forma* o esencia– libremente y cambiarla a su antojo. Esta perspectiva antropológica, en la que el hombre se autodetermina a placer, es a la que apela Bostrom para justificar la deontología transhumanista. La moral antropotécnica está inspirada en esta imagen del hombre como ser indeterminado. El hombre es puesto como regente de la

Naturaleza, como «centro» de la realidad. Pico expresa su admiración por esa libertad que él defiende. Para él el hombre es un auténtico «camaleón» a nivel esencial. Puede atribuirse la esencia que mejor le parezca. Es su propio demiurgo, un Prometeo para sí mismo que se otorga la facultad productora propia de la Divinidad. Y lo expresa con la imagen del dios Proteo, usada en el Hermetismo para simbolizar al hombre.

Francis Bacon

Otro de los autores destacados del prototranshumanismo es Francis Bacon (1561-1626). El pensamiento del que fue Lord Canciller de Inglaterra representa la transición de las filosofías del Renacimiento y el comienzo del pensamiento moderno estricto. El planteamiento empirista de Bacon hace honor a la herencia de la escolástica británica. Bacon buscaba con su defensa de la inducción vitalizar el avance de las ciencias. Consideraba que la «inducción» era la «verdadera vía» para lograr el progreso del saber. Estaba convencido de que “la verdadera vía no sólo ha permanecido olvidada, sino también bloqueada y obstruida, y la experiencia aborrecida y no meramente abandonada o mal administrada”³⁵ (N.O, I, 83).

Bacon pensaba que el entendimiento tendía a la abstracción de manera natural, y ese era el espacio de la

³⁵ Nos hemos servido de la traducción de Miguel Ángel Granada Martínez: (Bacon, 2011).

Metafísica clásica. Se sumó al ficcionalismo de Ockham, pues “las formas [abstractas] son ficciones del ánimo humano” (N. O., I, 51). De igual manera, aceptó la versión especulativa de que la mente es pasiva: “el entendimiento humano es semejante a un espejo que refleja desigualmente los rayos de la naturaleza, pues mezcla su naturaleza con la naturaleza de las cosas, distorsionando y recubriendo a esta última” (N. O., I, 41). De ahí la importancia de los datos de los sentidos. Y como Escoto, asumió la primacía de la voluntad sobre la inteligencia: “el entendimiento humano no es una luz seca, sino que sufre la influencia de la voluntad” (N. O., I, 43).

Una de las tesis de Bacon más importantes es su transformación de la praxis cognoscitiva en una poiesis, en una producción técnica. Para él la mente debe ser “gobernada permanentemente, de forma que todo proceda de manera artificial” (Prefacio al N. O.). La técnica prima sobre la teoría. La forma de entender el conocimiento científico por Bacon es particular. La veracidad de las ciencias estriba en su utilidad: si producen resultados implica que el conocimiento obtenido es verdadero.

De este modo, la atención que otorga Bacon a la producción de resultados sirve de principio para la ordenación de su estudio de las causas físicas. Otorga primacía a la causa eficiente y reorganiza el orden de las ciencias según su estudio. Porque Bacon considera que el estudio de la causa final es inútil, pues es imposible sacar ningún resultado práctico o técnico de ella. Además, “la

causa final está tan lejos de ser útil que más bien corrompe a las ciencias” (N. O., II, 2). Acepta, con Aristóteles, que el verdadero saber es sobre causas (An. Post., I, 2, 71b). Pero, como puede verse, está lejos de coincidir con el Estagirita en el ordenamiento causal ni en el interés científico por las causas.

Para Francis Bacon la causa final es una virgen estéril: “nam causarum finalium inquisitio sterilis est, et, tamquam virgo Deo consecrate, nihil parit” (*De augmentis*, III, 5), que significa: “La observación de los procesos naturales bajo su aspecto de causa final es estéril y, como una virgen consagrada a Dios, no pare nada”. El desprecio del *theorein* contemplativo es claro. Y en concordancia con su distanciamiento de la causa final, prima en Bacon un estudio cuantitativo de la naturaleza en vez de cualitativo: “la investigación natural se desenvuelve de manera óptima cuando la parte física se concluye matemáticamente” (N. O., II, 8).

Ahora bien, que el estudio de la causa final sea estéril no implica que Bacon excluya la Metafísica del orden de las ciencias. Lo que sí que hace es un cambio de sentido del objeto de la Metafísica: esta ciencia se ocupa del estudio de las Formas, que son entendidas como leyes que imperan constituyendo la *natura naturante* o *fuentes de emanación* (N. O., II, 1). Es decir, las Formas de las que habla Bacon son la *eficiencia activa fundamental* de la naturaleza, o sea, una especie de fuerza primera que es dinámica, móvil. De esta manera, Metafísica y Física son

inseparables en el planteamiento de Bacon, que cae en el materialismo más evidente. En consecuencia, priva al saber metafísico del conocimiento de lo universal, puesto que “en la naturaleza nada existe fuera de los cuerpos individuales que realizan actos puros individuales según una ley” (N. O., II, 2). Como Ockham, considera que la Naturaleza es un conjunto de singulares.

La Metafísica queda sujeta a la inducción. Lo cual, en la práctica, es lo mismo que dejar a la Metafísica sin objeto alguno, pues el conocimiento de lo universal se da separadamente, abstrayendo. Por tanto, a pesar de que ordene las ciencias aceptando la Metafísica, hay un primado de la Física en Bacon, con el matiz de que hay una parte “contemplativa” de la Física, que sería el conocimiento de la Forma como ley. Parte contemplativa que está ordenada a la obtención de resultados: la *teoría* es *poiética*. Algo que podemos encontrar en el planteamiento transhumanista, para el cual todo depende del resultado técnico.

Después de haber tratado algunos asuntos técnicos de la obra de Bacon, es importante señalar los propósitos por los que el autor desarrolló su obra. Primero, tenía un objetivo político: sentar las bases científicas suficientes para asegurar la supremacía de Inglaterra sobre el mundo. Segundo, le guiaba un ideal gnóstico: salvar a la Humanidad con la restauración del conocimiento que había realizado. Un ideal que inspiró la posterior creación de la *Royal Society*.

El ideal político de Francis Bacon y su visión de la ciencia estaban ligados a su activismo político. Siempre fue un hombre de Estado. Cuando publicó la *Instauratio Magna* en 1620 estaba en lo más alto de su carrera política. Desde 1618 era Lord Canciller de Inglaterra y Barón de Verulamio. Las aspiraciones políticas del Lord Canciller eran, como inglés, lograr que la Corona británica fuera la más poderosa del mundo. Y junto a ese propósito estaban sus creencias milenaristas.

El puritanismo inglés, heredero de la reforma calvinista y representado en la persona de Richard Hooker, defendía un milenarismo que entendía que iba a llegar el *eschaton* cristiano, el *fin de los tiempos*. La llegada del fin de los tiempos implicaba la instauración definitiva del Reino del Espíritu sobre el mundo, que tendría su manifestación en la sociedad inglesa. En este sentido, el incipiente imperio británico tendría una misión escatológica: con su poder lograría el Reino de Dios sobre el mundo.

Puede verse que en el *eschaton* puritano hay una transformación del fin de la Historia cristiano. El *telos* histórico no es *metahistórico*, trascendente, sino *inmanente*. La inmanencia del *telos* en la Historia propia de los milenarismos gnósticos cristianos influye en la concepción de la Historia propia de la Modernidad, como se verá en el Capítulo 2 de la presente investigación.

La calificación del *eschaton* protestante como *gnóstico* se debe a que el acto de fe es considerado como

un acto de aceptación de esa verdad revelada a aquellos que *ven* que el *fin* está cerca. El acto de la creencia acelera la llegada del Reino del Espíritu sobre aquellos que lo aceptan y, por tanto, se acepta esa salvación. El matiz gnóstico del acto de fe en esta concepción escatológica está en que es *autosalvífico*. Son los creyentes los que introducen la salvación en la Historia por su fe, por su *gnosis*. Las consecuencias políticas de esta *gnosis* son inmensas: quien conoce la *ley* de la Historia, que es divina, tiene el auténtico poder y la legitimidad de ejercerlo en el mundo. Todos los poderes instituidos que no aceptan esta *gnosis*, en consecuencia, carecen de legitimidad.

Francis Bacon estaba inspirado por este ideal gnóstico cuando escribió *La Gran Restauración* en 1629. Su objetivo era lograr el conocimiento de la naturaleza que tenía Adán antes de la primera caída, como en la *gnosis cabalística* de Pico della Mirandolla. Consideraba que había que purificar el conocimiento humano y recuperar el poder que el hombre tiene por derecho sobre el mundo natural. La vinculación entre ciencia y política es clara. Ambas son las ciencias del poder sobre la naturaleza y sobre la sociedad.

El Lord Canciller consideraba que el conocimiento humano estaba corrompido por el mal uso que se había hecho de las ciencias anteriormente. Había que lograr un “entendimiento purificado, purgado de fantasías” que no estuviera infectado por el “veneno de la ciencia infundido

por la serpiente” (*N.O.* Prefacio). Por ello había que volver al conocimiento originario, natural: el empírico. De ahí que el *método empírico* que propone Bacon sirva para restaurar el conocimiento originario de la Humanidad. La salvación del conocimiento humano estaba en volver a la experiencia empírica, ya que “la única esperanza está en la verdadera *inducción*” (*N. O.*, I, 15).

Hay una definición del conocimiento en Bacon que es puramente gnóstica: el conocimiento se da en aquellos que son puros, es decir, que han alcanzado la inocencia adecuada para conocer lo que él está defendiendo. El reino del hombre sobre la naturaleza está cerrado para aquellos que no aceptan esa purificación. La naturaleza se oculta a los que no siguen su *gnosis*, su *método*. Quienes deseen acceder a la verdad, deberán librarse de los ídolos del falso conocimiento científico, para que “el entendimiento sea liberado y purgado totalmente de ellos, de forma que al reino del hombre (que se funda en las ciencias) no se acceda prácticamente sino por la misma vía que lleva al reino de los cielos, «donde no es posible entrar si no nos hemos vuelto previamente niños»” (*N. O.*, I, 68).

El sentido de la niñez del que se está hablando no es en modo alguno *inocente*. Se habla de inocencia para buscar lo que está *oculto*, es decir, la Naturaleza. Para ello hay que aceptar la inocencia que hay en la *experiencia empírica*, que es pura. A la que se le da un sentido místico:

“hemos de hacer siempre el camino bajo la incierta luz de los sentidos (luz en ocasiones refulgente y en ocasiones oculta) a través de las selvas de la experiencia y de las cosas particulares” (*N. O.*, Prefacio). El conocimiento que proporciona el *método empírico* permite que esa luz que se oculta y que se manifiesta sea controlada y quede desvelada. Se ve, aquí, una reminiscencia de la *aletheia* heideggeriana.

La inocencia del empirista es la que tenía Adán en el Paraíso. El *método empírico*, por tanto, otorga “aquella pura e inmaculada ciencia natural, por medio de la cual Adán puso nombre a las cosas según sus propiedades” (*N. O.*, Prefacio). El pecado de Adán no consistió en el ejercicio de esa ciencia, sino en el de la ciencia moral. Lo que hizo Adán fue darse sus propias leyes. De ahí que la política sea pecaminosa. La salvación de la gnosis empirista consistirá, pues, en aplicar el empirismo a la política para purificarla de su corrupción.

El *método empírico* es, para Bacon, un juego de niños (los puros), y consiste en el ocultamiento y desocultamiento de la Naturaleza con Dios. Ya que “por lo que se refiere a las ciencias de la naturaleza, aquel santo filósofo declara que *la gloria de Dios es ocultar una cosa, la gloria del rey, sin embargo, descubrirla*, como si la naturaleza divina se deleitara con el juego inocente y benévolo de los niños” (*N. O.*, Prefacio). La referencia al rey es claramente política. Por tanto, el *método* tiene como objeto tanto la realidad natural como la política.

De esta manera, quien sigue el método baconiano se convierte, asimismo, en artífice de la naturaleza, en su supremo arquitecto. Como en la magia, con esta práctica se busca transformar las formas de la naturaleza: “la tarea y el propósito del poder humano consiste en generar e introducir en un cuerpo dado una naturaleza nueva o varias naturalezas nuevas” (*N. O.*, II, 1). Y es en este punto donde vemos el prototranshumanismo de Bacon. La introducción de nuevas formas en la naturaleza abre el camino para introducir transformaciones de la naturaleza humana que la eleven más allá de sí.

Así, la tarea del «intérprete de la naturaleza» es ser su “ministro” (*N. O.*, I, 1), término que coincide con el de “cultor”, usado por Pico della Mirandola en su *Discurso*. La ejercitación del poderío humano sobre la naturaleza corre a cargo de sus «intérpretes», quienes conocen las Formas singulares que la componen. Gracias a ese conocimiento de las Formas, que son *naturalezas naturantes* o *fuentes de emanación*, es como el científico alcanza la libertad auténtica del hombre sobre la naturaleza. Ello es así porque “del descubrimiento de las Formas se sigue el conocimiento verdadero y la operatividad libre” (*N. O.*, II, 3). Una operatividad libre que es, ciertamente, un antecedente de la cultura transhumanista actual.

Tras detenernos en las filosofías de Pico della Mirandola y Francis Bacon como exponentes históricos del prototranshumanismo, es oportuno pasar a estudiar el

desarrollo del transhumanismo en el siglo XX hasta la actualidad.

Siglo XX

El estudio de los prototranshumanismos puede ampliarse hasta concretar todas corrientes culturales de la modernidad, algo que dejamos para investigaciones posteriores. Podemos indicar, siguiendo a Bostrom, que el transhumanismo puede identificarse históricamente con los ideales de la Ilustración y que pretende, así, actualizarlos con los últimos avances de la ciencia. De esta manera, el filósofo oxoniense avanza rápidamente hasta la cultura prototranshumanista del siglo XX, que es, con más seguridad, la que ha ejercido un mayor influjo en los transhumanistas actuales a ambos lados del Atlántico. Por ello, en su artículo, Bostrom saca a colación algunos autores del siglo XX que influyeron en la formación del transhumanismo y del espíritu del *human enhancement*. Cita, en primer lugar, a J.B.S. Haldane, con su *Daedalus: or science and future*, así como a J.D. Bernal, autor de *The world, the flesh and the devil*, a Bertrand Russell, autor de *Icarus: the future of science*, a H.G. Wells, cuya obra literaria y filosófica ejercieron una particular influencia en los hermanos Huxley, y a Olaf Stapleton.

La obra de Bernal, experto en biología molecular, da un cuño de identidad al pensamiento transhumanista. El título completo reza así: *The world, the Flesh, and the Devil: An Enquiry into the Future of Three Enemies of the Rational Soul*. En ella, Bernal reflexiona sobre las

posibilidades de dejar atrás la condición humana y de lograr un nuevo cuerpo que supere las limitaciones biológicas del *Homo sapiens*. Propone que el cuerpo futuro será el del *hombre mecánico*, que marcará el fin del hombre biológico, tesis que se sigue afirmando en la filosofía transhumanista actual, como, por ejemplo, sostiene Ray Kurzweil. Así, la especulación sobre el futuro postbiológico del ser humano está presente en el imaginario transhumanista desde el principio.

Para escapar de las limitaciones del mundo natural en el que se ha desarrollado la vida, Bernal propone la creación de estaciones espaciales en órbita. En ellas se podrán crear nuevas biosferas artificiales alejadas de la naturaleza terrestre. Para no estar condicionados por la carne, piensa que es deseable extraer el cerebro del cuerpo y mantenerlo vivo artificialmente y así lograr la inmortalidad. Opinión que no ha cambiado actualmente en el movimiento transhumanista, nutrido por firmes defensores de la criónica. Según Bernal, esos humanos transformados o *alterados* constituirán la humanidad futura, que será superior. Además, teoriza sobre la posibilidad de conectar tecnológicamente a todos los seres humanos alterados más allá de sus cuerpos para, como los ángeles, poder controlar y dirigir toda la realidad con sus mentes:

Las mentes complejas podrían, con su contrato de vida, extender sus percepciones y comprensión y sus acciones mucho más allá de las del individuo.

Los sentidos del tiempo podrían ser alterados: los acontecimientos que se movieron con la lentitud de las edades geológicas serían aprehendidos como movimiento, y al mismo tiempo las vibraciones más rápidas del mundo físico podrían ser separadas. Como hemos visto, los órganos de los sentidos tienden a estar cada vez menos unidos a los cuerpos, y la acogida de agentes y preceptores subsidiarios y puramente mecánicos sería capaz de penetrar en aquellas regiones donde los cuerpos orgánicos no pueden entrar ni esperar sobrevivir. El interior de la tierra y las estrellas, las células más íntimas de los seres vivos, estarían abiertos a la conciencia a través de estos ángeles, y a través de estos ángeles también se podrían dirigir los movimientos de las estrellas y los seres vivos³⁶ (Bernal, 2019).

³⁶ En el original inglés: “The complex minds could, with their lease of life, extend their perceptions and understanding and their actions far beyond those of the individual. Time senses could be altered: the events that moved with the slowness of geological ages would be apprehended as movement, and at the same time the most rapid vibrations of the physical world could be separated. As we have seen, sense organs would tend to be less and less attached to bodies, and the host of subsidiary, purely mechanical agents and preceptors would be capable of penetrating those regions where organic bodies cannot enter or hope to survive. The interior of the earth and the stars, the inmost cells of living things themselves, would be open to consciousness through these angels, and through these angels also the motions of stars and living things could be directed”.

Y añade Bernal, a propósito de la aparición del hombre nuevo:

El nuevo hombre debe aparecer a aquellos que no lo han contemplado antes como una extraña, monstruosa e inhumana criatura, pero él es sólo el resultado lógico del tipo de humanidad que existe en la actualidad. Se puede argumentar que esta manipulación de los mecanismos corporales es tan innecesaria como difícil, que todo el aumento del control necesario puede obtenerse mediante mecanismos extremadamente sensibles fuera del cuerpo humano inalterado. Pero, aunque es posible que en las primeras etapas un hombre transformado quirúrgicamente estaría en desventaja en capacidad de rendimiento a un hombre normal y sano, todavía estaría mejor que un hombre muerto. Aunque es posible que el hombre tenga mucho que recorrer antes de que su composición fisiológica y psicológica inherente se convierta en el factor limitante de su desarrollo, esto debe suceder tarde o temprano, y es entonces que el hombre mecanizado comenzará a mostrar una ventaja definitiva. El hombre normal es un callejón sin salida evolutivo; el hombre mecánico, que aparentemente es una ruptura en la evolución orgánica, se encuentra en realidad más en la

verdadera tradición de una evolución adicional³⁷ (Bernal, 2019).

Y el demonio, tal como lo expresa Bernal, son los deseos y la confusión de las emociones. Enemigo que consideraba difícil de vencer, pero que, con el tiempo, con el progreso de los humanos alterados, podrá ser vencido, pues la tecnología controlará la naturaleza de tal manera que podrán optimizarse las emociones humanas:

En los capítulos anteriores he desarrollado una idea que explica una manera por la que, gracias a este desarrollo científico, podría tener lugar la colonización del universo y la mecanización del cuerpo humano. Una vez iniciado este proceso, particularmente en el lado fisiológico, habría una barrera efectiva entre la humanidad alterada y la

³⁷ En el inglés original: “The new man must appear to those who have not contemplated him before as a strange, monstrous and inhuman creature, but he is only the logical outcome of the type of humanity that exists at present. It may be argued that this tampering with bodily mechanisms is as unnecessary as it is difficult, that all the increase of control needed may be obtained by extremely responsive mechanisms outside the unaltered human body. But though it is possible that in the early stages a surgically transformed man would be at a disadvantage in capacity of performance to a normal, healthy man, he would still be better off than a dead man. Although it is possible that man has far to go before his inherent physiological and psychological make-up becomes the limiting factor to his development, this must happen sooner or later, and it is then that the mechanized man will begin to show a definite advantage. Normal man is an evolutionary dead end; mechanical man, apparently a break in organic evolution, is actually more in the true tradition of a further evolution”.

no alterada. La separación de los científicos y de los que piensan como ellos -una clase de técnicos y expertos que tal vez formaría el diez por ciento, más o menos, de la población mundial- del resto de la humanidad, salvaría la lucha y la problemática que pudiera surgir si se realiza algún intento de transformar a la mayor parte de la población, y, en cierta medida, disminuiría también la hostilidad provocada por los cambios fundamentales que necesariamente se producirían. La humanidad en su conjunto, con la paz, la abundancia y la libertad dadas por ese cambio, bien podrá contentarse con dejar actuar a aquellas personas fanáticas, pero útiles, que eligen distorsionar sus cuerpos o volar al espacio; y si, en algún momento, la magnitud de los cambios los lleva a ser conscientes de que algo importante y aterrador ha sucedido, entonces será demasiado tarde para que hagan algo al respecto. Incluso si se diera una ola de retorno al oscurantismo primitivo que arrasara entonces el mundo y lo condujera a considerar la ciencia como una herejía, la ciencia ya estaría en camino a las estrellas³⁸ (Bernal, 2019).

³⁸ En el inglés original: “In the earlier chapters I have given some idea of one way in which this scientific development could take place by the colonization of the universe and the mechanization of the human body. Once this process had started, particularly on the

Como se puede ver, el optimismo tecnológico que tenía Bernal es muy similar al de los actuales transhumanistas. El biólogo molecular escribió esta obra de juventud en 1929. Han pasado los años y, tras los excesos posibilitados por la tecnología que ha habido desde entonces, el sueño de alcanzar cotas más altas de la evolución humana sigue vigente. El credo transhumanista no ha perdido su vigor, a pesar de todo.

Sin embargo, el entusiasmo tecnófilo de Bernal puede ser comparado con la preocupación que tuvo Aldous Huxley. Con su *Brave New World* dibujó en 1932 la imagen perfecta, pero aterradora, de una sociedad tecnológicamente desarrollada basada en la eugenesia. Como se ha visto ya, esta filosofía de la biología constituyó un punto de partida de la reflexión filosófica

physiological side, there would be an effective bar between the altered and the non-altered humanity. The separation of the scientists and those who thought like them - a class of technicians and experts who would perhaps form ten per cent. or so of the world's population - from the rest of humanity, would save the struggle and difficulty which would be bound to ensue if there were any attempt to change the whole bulk of the population, and would, to a certain extent, lessen the hostility that these fundamental changes would necessarily produce. Mankind as a whole given peace, plenty and freedom, might well be content to let alone the fanatical but useful people who chose to distort their bodies or blow themselves into space; and if, at some time, the magnitude of the changes made them aware that something important and terrifying had happened, it would then be too late for them to do anything about it. Even if a wave to primitive obscurantism then swept the world clear of the heresy of science, science would already be on its way to the stars”.

de su hermano Julian, que formuló el *transhumanismo* como término nuevo para articular uno diferente del de *eugenesia* después de la Segunda Guerra Mundial. Ya se sabe que la eugenesia, como doctrina bioética, si cabe llamarla así, estuvo muy presente en la cultura y pensamiento de los Huxley desde la primera generación. Por ello, propusieron la eugenesia como la nueva religión laica para la humanidad. Proyecto que Julian retomó, como se puede comprobar en el texto de *Religión sin revelación* de 1927:

Dentro de un siglo habremos acumulado conocimientos adecuados sobre los que se puede hacer en un sentido negativo para aliviar el peso de la deficiencia heredada del cuerpo o de la mente que incide de forma tan cruel sobre tantos seres humanos y obstaculiza tanto a la humanidad en evolución como conjunto, y en sentido positivo, para elevar el nivel general de las posibilidades y capacidades humanas innatas. Cuando ello haya ocurrido se considerará que la formulación de una política eugenésica aceptable no sólo constituye una tarea urgente, sino también inspiradora, y que los obstáculos políticos o teológicos resultan inmorales (Huxley, 1967, pp. 284-285).

Las reflexiones de Julian Huxley, en pleno siglo XXI, son bastante discutibles: la barbarie eugenésica de los totalitarismos del siglo XX, como el del III Reich, pesa sobre la memoria de Occidente. Quizá por eso su hermano

escribió su famosa novela, en vista de lo que podía pasar y pasó. Para Bostrom, *Brave New World* representa el comienzo de un debate amplio sobre los problemas del mejoramiento tecnológico de la naturaleza humana y sus consecuencias sociopolíticas. Sin embargo, despacha el tratamiento de la eugenesia en la historia del transhumanismo sin profundizar en el tema.

Pero, a pesar de su desinterés por la eugenesia, Bostrom pone la novela de Aldous Huxley junto a otra de las grandes distopías que ha producido la imaginación humana: *1984*, de George Orwell, escrita en 1948. Ambas representan la reflexión crítica, a través de la ficción, de los mundos posibles que pueden resultar de la aplicación malintencionada o desafortunada de las técnicas del *human enhancement*. Algo que, por otra parte, puede servir para plantear que la técnica en sí misma, por su carácter de medio, no es meliorativa, sino que depende de los fines con los que se aplique.

Bostrom hace mención en su artículo de las políticas eugenésicas aplicadas por los gobiernos de diferentes Estados durante la primera mitad del siglo XX y que, en algunos países, no fueron abolidas hasta entrada la segunda mitad del XX. Pero no señala la genealogía que hay en el término *transhumanismo* acuñado por Julian Huxley en la década de los 50, que se inspira en la eugenesia del XIX y XX para darle un nuevo concepto y que no arrastre el estigma del genocidio.

La IA y la Singularidad

El filósofo sueco continúa su breve historia transhumanista y toma como referente intelectual transhumanista de la segunda mitad del siglo XX la literatura futurista de Isaac Asimov, Stanislav Lem y Arthur C. Clarke. No deja de mencionar a Alan Turing, inventor de la computación contemporánea, que reflexionó acerca del logro de una *inteligencia artificial general* superior a la humana. Y, efectivamente, el imaginario de Clarke fue esencial en el desarrollo del transhumanismo de los años 60.

2001: Odisea en el espacio representa un paradigma conceptual en la visión cósmica del transhumanismo. El imaginario de la inteligencia artificial disparó la mente de los futuristas de aquellos años y lo sigue haciendo. Por ello, el desarrollo de la inteligencia artificial como concepto histórico es un asunto de gran interés para la presente investigación y que dirige la atención que se va a dedicar al estudio de la línea de la *Singularidad tecnológica*, que en opinión del autor es la expresión más fiel en la actualidad del *transhumanismo* de Julian Huxley.

El concepto de la *Singularidad tecnológica* lo expresó por primera vez, al parecer, John von Neuman, según Stanislaw Ulman. En su semblanza de John von Neumann, Ulman afirma que Von Neumann estaba especulando sobre un posible evento –la singularidad– en el que la aceleración, cambio y desarrollo de la tecnología

sería vertiginoso. Sin citar textualmente a Von Neumann, afirma que en su conversación el matemático húngaro-estadounidense pensaba en la posibilidad de la aceleración del progreso tecnológico, es decir, la *Singularidad tecnológica*:

El progreso cada vez más acelerado de la tecnología y los cambios en el modo de vida humano dan la sensación de estar aproximándose a alguna singularidad esencial en la historia de la humanidad por la cual los asuntos del ser humano, tal y como los conocemos, ya no podrán continuar (Ulman, 1958, p. 5).

Lo importante del concepto que atribuye Ulman a Von Neumann es que el ingeniero contemplaba una *ruptura* del tiempo humano, dejando paso a otro, de carácter posthumano, si seguimos la interpretación transhumanista del término. Interpretación acertada si se tiene en cuenta la preocupación de John von Neumann al final de su vida por el desarrollo de la vida artificial (Vida-A) y la superación de la biología. En el capítulo tercero se profundizará en la obra de Von Neumann y su visión de la superación de la biología a través de la técnica.

Como se puede ver, hay una coincidencia en el tiempo: mientras Von Neuman estaba elaborando su concepto de *singularidad esencial*, Huxley acuñaba el de *transhumanismo*. De la misma manera que especulaban y elaboraban variaciones sobre el mismo tema Handale o

Bernal. En el fondo ambos abogaban por lo mismo: la superación de la condición humana.

Sobre la aceleración del progreso de la tecnología pensó Gordon Moore, cofundador de Integrated Electronics Corporation (Intel). Elaboró la popular *Ley de Moore* en su artículo publicado en la revista *Electronics* el 19 de abril de 1965: *Cramming more components onto integrated circuits*. En él argumentó a favor de la aceleración del progreso tecnológico, es decir, que la cantidad de transistores por unidad de superficie en circuitos integrados se duplicaba cada año y que la tendencia iría aumentando. La *Ley de Moore* es de especial interés aquí, como se verá en los siguientes capítulos.

La nostalgia de futuro de FM-2030 y los Up-Wingers de los 70

La continuación cultural del transhumanismo tras la obra de Julian Huxley la llevó a cabo el escritor F.M. Esfandiary (1939-2000), quien popularizó el término *transhumanismo* a partir de los años 60 cuando comenzó sus cursos sobre antropología en la *New School for Social Research* de Nueva York, titulados *Hacia un nuevo concepto de hombre (Toward a New Concept of Man)*. Esfandiary desarrolló en aquel curso una *antropología líquida*, en la que definía al ser humano como un ser transitorio hacia otro superior y cuya naturaleza quedaba definida por el transhumano que tiene que llegar. Para el

iraní, “la in-identidad es la nueva emancipación del individuo”³⁹ (Esfandiary, 1970, p. 62). Así, propone una *liquidación* de la naturaleza humana en el sentido más etimológico del término: “el individuo moderno ahora es fluido y móvil como nunca lo fue antes”⁴⁰ (Esfandiary, 1973, p. 116). El fruto de esos cursos y años de reflexión fueron sus posteriores publicaciones transhumanistas: *Optimism One* (1970), *Up-Wingers* (1973), *Telespheres* (1977) y *Are You a Transhuman?* (1989). Sus obras inéditas son *Countdown to Immortality* y *Guide to the Post-Industrial Age*.

La búsqueda filosófica de Esfandiary estuvo centrada en la superación del pesimismo cultural de los Estados Unidos de mediados del siglo XX, tan marcado por el existencialismo ateo venido de Europa y por la cultura de la *Generación Beat*, de la que se embebió⁴¹ y que quiso abandonar cuando descubrió el transhumanismo de la mano de Robert C.W. Ettinger. Siguiendo el pensamiento del defensor de la criogenia, el nuevo filósofo futurista de origen iraní teorizó sobre la posibilidad de trascender la vida biológica y transferir la

³⁹ En el original inglés: “Non-identiti is the new emancipation of the individual”.

⁴⁰ En el original inglés: “The modern individual is now fluid and mobile as never before”.

⁴¹ Entre 1959 y 1966, Esfandiary se empapó del ambiente cultural de aquellos años. Durante la esas décadas, tras trabajar para la ONU en la *Palestine Conciliation Comision* entre 1952 y 1954, vivió en el barrio bohemio de Nueva York, el Greenwich Village, que fue un referente de la contracultura norteamericana.

conciencia a otros cuerpos orgánicos o mecánicos para construir una humanidad cósmica. Su interpretación de la trascendencia como capacidad de superar la biología y tiempo humanos fue definida como *optimismo*, caracterizado por una profunda *nostalgia de futuro*.

Fereidoum M. Esfandiary merece un lugar destacado en la historia del pensamiento transhumanista, ya que sin él no podemos pensar en el desarrollo del transhumanismo tal y como lo conocemos. Pues los principales transhumanistas actuales, como, por ejemplo, Max More o Ray Kurzweil, son discípulos suyos o son discípulos de sus discípulos⁴². Además, Esfandiary mantuvo amistad con Timothy Leary, fundador de SMPLE⁴³, y Robert Anton Wilson, quien agradeció su

⁴² Natasha Vita-More, por ejemplo, fue pareja sentimental de Esfandiary hasta que conoció a Max More a comienzos de los 90 en una cena en la casa de Timothy Leary.

⁴³ Timothy Leary, el discípulo de Aldous Huxley que le acompañó en el trance final leyendo el *Libro Tibetano de los Muertos* cuando Laura Archera le administró la dosis de LSD que le dio muerte, fundó en la década de los 70 un movimiento transhumanista que bautizó como SMPLE (Space Migration, Increased Intelligence, Life Extension). Leary fue un referente para los transhumanistas hasta su muerte en 1996, que causó un revuelo tremendo entre sus seguidores. Tras defender la criogenia durante décadas, el que fuera *el hombre más peligroso de América*, según las palabras de Richard Nixon, aceptó la muerte y pidió que sus cenizas fueran lanzadas al espacio.

magisterio futurista en uno de sus libros, *Prometheus Rising*⁴⁴.

Esfandiary, Leary y Wilson fueron de vital importancia en la búsqueda filosófica de Max More, el fundador del *Extropy Institute* y considerado por los miembros actuales del movimiento como el filósofo que ha definido el transhumanismo tal y como es articulado a día de hoy (Vita-More, 2018, p. 5). Por la influencia del iraní en Leary y Wilson, bien podría decirse que F.M. Esfandiary es el padre del transhumanismo cultural, pues su obra dentro del movimiento transhumanista es más conocida que la de Huxley y la continúa. De hecho, fue el creador de uno de los primeros movimientos

⁴⁴ Wilson escribe en los reconocimientos del libro la importancia de Leary y de Esfandiary en su pensamiento: “The eight-circuit modelo of consciousness in this book and much of its future-vision derive from the writings of Dr. Timothy Leary, whose letters and conversations have also influenced many other ideas herein. I also owe great debts to Dr. O.R. Bontrager, for introducing me to semantics and communication sciences generally; to R. Buckminster Fuller, for general sociological technological perspectives on current problems; and to all of the following: Barbara Hubbard, Alan Harrington, F.M. Esfandiary, Dr. Paul Watzlavik, Dr. Eric Berne, Dr. Paul Segall, Dr. Israel Regadie, Alvin Toffler, Phil Laut, Dr. Sigmund Freud, Dr. Carl Jung, Alan Watts, Alfred Korzybski, and Aliester Crowley. The members of the Physic/Consciousness Research Group (Dr. Jack Sarfatti, Dr. Nick Herbert and Saul Paul Sirag) have contributed more than is indicated by my few brief references to quantum theory in these pages; they clarified my whole comprehension of epistemology. None of these persons are responsible for my mistakes or over-statements” (Wilson, 2012, p. 7).

transhumanistas, los *Up-Wingers*, que siguieron su filosofía *ascensionista* (*Up-Wing*).

Gracias al fundador de *Up-Wingers*, la conciencia transhumanista de Huxley, que dependía enteramente de la cultura darwinista y victoriana en la que creció y desarrolló su pensamiento, adquirió un tono futurista: “Julian Huxley y otros evolucionistas han confiado durante mucho tiempo en que la humanidad puede y pronto controlará y acelerará genéticamente su propia evolución”⁴⁵ (Esfandiary, 1970, p. 129). El escritor iraní se convenció de la posibilidad acelerar la transformación evolutiva del ser humano gracias a la tecnología y comenzó a compartir la confianza de Huxley en el destino evolutivo del ser humano. Confianza que le llevó a sentir una profunda nostalgia de futuro y a abandonar su pesimismo existencial. Asimismo, hizo suya la visión de Teilhard de Chardin: la convergencia cósmica de la conciencia humana y la propuso como proyecto político universal.

El concepto de *nostalgia de futuro* lo podemos encontrar en *Are you transhuman?*, de 1989. Una obra que, probablemente por ser la última que publicó en vida el pensador de origen iraní, constituye una síntesis de las ideas que configuran las anteriores. Además, su último libro publicado es el primero firmado con su nombre

⁴⁵ En el original: “Julian Huxley and other evolutionists have long been confident that mankind can and soon will genetically control and accelerate its own evolution”.

transhumano, FM-2030, con el que quería dejar clara su ruptura con la naturaleza y el pasado. Para expresar el sentimiento que le llevó a dar ese paso utilizó estas palabras: “Soy una persona del siglo XXI que ha sido arrojada⁴⁶ accidentalmente en el siglo XX. Tengo una profunda nostalgia de futuro”⁴⁷ (Esfandiary, 1970, p. ii).

Como se puede ver, la nostalgia de Esfandiary estaba caracterizada por la sensación de vivir anacrónicamente. Puede decirse que su *nostalgia de futuro* es una inversión del romanticismo, movimiento con el que midió sus fuerzas en su primer ensayo transhumanista, *Optimism One*. Ya que esta obra de Esfandiary es un ajuste de cuentas con el pesimismo filosófico del siglo XX.

Su diagnóstico Occidente es que se encuentra bloqueado culturalmente porque tiene la vista puesta en el pasado: “La psique occidental está llena de una patológica nostalgia por el pasado: la llamada Edad Dorada de los Profetas, la Edad Dorada de Grecia, la Edad Dorada de Roma, el Renacimiento, la Edad de la Ilustración, La Belle Epoque...” (FM-2030, 1989, p. 14)⁴⁸. Este tipo de

⁴⁶ Puede entenderse ese *arroyo* en sentido heideggeriano, *Geworfenheit*. El transhumanista es aquel que siente que ha sido arrojado desde el futuro. Para él, el presente *es* pasado, porque su *presencia* es ontológicamente futura.

⁴⁷ En el original inglés dice así: “I AM A 21ST-CENTURY PERSON WHO WAS ACCIDENTALLY LAUNCHED IN THE 20TH. I HAVE A DEEP NOSTALGIA FOR THE FUTURE”.

⁴⁸ En el inglés original: “The Westerner’s psique is steeped in a pathological nostalgia for the past—the so-called Golden Age of

nostalgia supone un aferramiento al pasado, una manera de enfocar la vida humana sin estar abierta al futuro y Esfandiary considera que todas las formas de cultura del pasado y las cosmovisiones formadas en ellas deben ser abandonadas para que la humanidad pueda progresar.

En consonancia con el planteamiento de Huxley, en el pensamiento de Esfandiary encontramos la convicción de que es necesaria una toma de conciencia que permita una transición a un nuevo estado histórico. Un estado que se está viviendo ya (en este caso, cuando publicó el libro en 1970): “Nosotros vivimos en una nueva era y nos merecemos una nueva imagen de nosotros mismos que sea visionaria, con nuevos ideales y nuevas ideologías, para nuestra situación emergente en la explosión expansiva⁴⁹ del universo”⁵⁰ (Esfandiary, 1970, p. 26).

En su búsqueda creativa para forjar una nueva imagen del ser humano, ambos autores optan por asimilar la *transvaloración de los valores* desarrollada por Nietzsche. Mediante la misma justifican el cambio de conciencia moral para pasar de una evolución natural del ser humano a una evolución artificial. De esta manera, la

the Prophets, the Golden Age of Greece, the Golden Age of Rome, the Renaissance, the Age of Enlightenment, La Belle Epoque...”.

⁴⁹ Expresión que recuerda al lenguaje de Teilhard de Chardin.

⁵⁰ En el original inglés: “We live in a new age and deserve a visionary new age of ourselves, and new ideals, new ideologies, for our emerging situation in an exploding expanding universe”.

transición histórico-evolutiva del ser humano viene precedida por una transmutación de su conciencia que le permita comprender que abandonar la condición humana es algo deseable.

En el pensamiento transhumanista, por tanto, adquiere sentido la sentencia de Nietzsche: “El hombre es algo que debiera ser superado” (Nietzsche, 2018, p. 140). El transhumano, entendido como *superhombre*⁵¹, es aquel que está más allá de todo valor pasado y presente, que vive anticipadamente el futuro del hombre que logrará sus posibilidades más altas. Se trata de aquel que sabe que “lo que hay de grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede amarse del hombre es que es un tránsito y un ocaso” (Nietzsche, 2018, p. 142). Así es como nace la nostalgia de futuro transhumanista: al ser pro-gnóstico del ser que es el por-venir, nace en él un deseo profundo, abismal, que diluye todos los valores humanos para crear los transhumanos.

Pero esa prognosis y la nostalgia que provoca el futuro en el sentir del transhumanista tienen un antecedente, también, en el pensamiento nietzscheano. Está ligada a la concepción del *eterno retorno*. Podemos encontrarla en la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, en concreto, en el capítulo titulado *De la visión y el enigma*. En las líneas de este capítulo Zaratustra narra su

⁵¹ El espíritu transhumanista es nietzscheano. De hecho, Esfandiary se refiere en *Optimism One* a sus “optimistas” como “superhombres”.

ascensión⁵² hasta el *portón del momento* o *del instante*, dependiendo de la traducción. Tras ascender cargando con un enano a su espalda, que puede interpretarse como la concepción lineal del tiempo y de las leyes físicas, llega a ese *portón del instante*. Ante dicho portón, el enano salta al suelo y dialoga con Zaratustra, que se preocupa por comprender el significado de los dos caminos que confluyen ahí. Se trata del pasado y del futuro, que son dos eternidades infinitas. La audacia de Zaratustra consiste en comprender que pasado y futuro coinciden en su eternidad y posibilidad. En el pasado se encuentra concentrado infinitamente todo lo posible y, como tal, es idéntico al futuro. En este sentido, hay una coincidencia radical de pasado y futuro: desde el instante, pasado y futuro son lo mismo⁵³ circularmente. Por eso dice Zaratustra que “este instante atrae en pos de sí a todas las cosas venideras” (Nietzsche, 2018, p. 316), porque lo venidero ya ha sido, del mismo modo que el futuro ya es o ha sido en la mente transhumana.

Al intentar recorrer *la larga calle eterna hacia atrás* uno se remonta hasta la posibilidad de lo posible. Se trata de un acceso al principio desde el cual el pasado se convierte en futuro. Por ello, *la larga calle eterna que*

⁵² La ascensión de Zaratustra, probablemente, sea una inspiración del *ascensionismo* de Esfandiary.

⁵³ Casi se puede decir que hay una asimilación y reformulación de la *coincidentia oppositorum* cusana por parte de Nietzsche. Pero esa es otra cuestión que no corresponde tratar aquí.

mira hacia delante, la del futuro, es tal porque se la mira desde la génesis fundante, tornando el pasado en futuro. Así se puede comprender, en cierto modo, qué es *el eterno retorno de lo mismo* y, desde la cota del principio sin comienzo, se vive la *voluntad de poder*.

Volviendo a Esfandiary, su propuesta ascensionista asume la voluntad de poder y el *gran anhelo* que conlleva (para él, el futuro es un pasado que ha vivido y que está aún por venir). En consonancia con Nietzsche, su deseo es no depender de la linealidad del tiempo: “Debes romper con el concepto de progreso histórico lineal” (Esfandiary, 1970, p. 11). De esta manera, superando la linealidad, la voluntad puede ser verdaderamente poderosa. Así, los *ascendidos* (up-wingers) tienen el estado de ánimo propio del superhombre que ya vive eternamente y, como él, viven su gran anhelo, la *nostalgia de futuro*. Como Zaratustra, Esfandiary podría decir: “Oh alma mía, te he devuelto la libertad sobre lo creado y lo no creado: ¿y quién conoce, como tú la conoces, la voluptuosidad de lo futuro?” (Nietzsche, 2018, p. 390).

Con todo lo dicho, podemos considerar que esto es, en esencia, la *nostalgia de futuro* transhumanista: el deseo voluptuoso de presentar el futuro que es poseído ya por la mente transhumanada. En su anhelo de adquirir el control de las raíces de su naturaleza humana, el transhumanista la observa como un pasado que quiere convertir en una posibilidad, en un futuro. De este modo,

para preparar el siguiente estado de la historia, el transhumanista debe ascender en un primer momento a la cota del *arjé* para convertir la naturaleza humana en futuro, que es visto como posibilidad e indeterminación, como *áperion*.

El cosmismo transhumanista, una transición histórica

El discurso transhumanista ha tenido desde su origen una promesa cosmista. Su *nostalgia de futuro* se caracteriza por un deseo de totalización del ser humano: su identidad es cósmica porque el Cosmos es el sujeto universal que debe ser fecundado con la inteligencia humana. El transhumanista contempla el cosmos con un sentimiento de reverencia y, a la vez, con horror: se encuentra ante una divinidad ciega y caótica que tiene que organizar con su mente.

Ese sentimiento puede encontrarse tanto en la obra de Julian Huxley como en la de Fereidoun M. Esfandiary. Por un lado, Huxley afirma que “el hombre es una mera porción de la sustancia universal y común del mundo” (Huxley, 1967, p. 53) y que, por el estado actual del conocimiento humano, “el presente es el primer período en la larga historia del mundo en que el proceso evolutivo, mediante la instrumentalización del hombre, ha dado el primer paso hacia la autoconciencia. Al tomar conciencia de su propio destino, el hombre ha tomado conciencia de todo el proceso evolutivo en este planeta: los dos están interrelacionados” (Huxley, 1967, p. 262). Por otro lado,

pero de la mano de Huxley, Esfandiary considera que “la nuestra es la primera Edad del Optimismo. Nos encontramos en la edad del Optimismo Uno⁵⁴. (...) Nosotros estamos ahora en el *comienzo* de un Punto de Inflexión Evolutivo, pero estamos todavía demasiado llenos de dudas y de culpabilidad, nos falta perspectiva porque nos han lavado el cerebro con la herencia del pesimismo y aún no sentimos ni entendemos el significado del optimismo” (Esfandiary, 1970, p. 207)⁵⁵. Sin embargo, “el Optimismo es revolucionario” (Esfandiary, 1970, p. 234)⁵⁶ y es el camino para introducir el cambio de mentalidad que la humanidad necesita. El cambio nos llevará a comprender que “nosotros somos Cósmicos” (Esfandiary, 1973, p. 144)⁵⁷. A partir de ese momento se producirá lo que Esfandiary denomina «la Convulsión Cósmica». El filósofo de origen iraní considera que “esta Convulsión Cósmica es uno de los desarrollos más extraordinarios en toda la evolución de la vida en este planeta. El último salto de tal magnitud

⁵⁴ De ahí el título de su primera obra transhumanista, *Optimism One*. En otras partes de su obra hace referencia a *Optimism Two*, la edad siguiente.

⁵⁵ En el inglés original: “Ours is the first Age of Optimism. We are at Optimism One. (...) We are now at the *beginning* of the Evolutionary Turning Point, still too ridden with self-doubt and guilt, too lacking in perspective, too brainwashed by our long heritage of pessimism, to feel or even yet to grasp the meaning of this optimism”.

⁵⁶ En el original inglés: “Optimism is revolutionary”.

⁵⁷ En el original inglés: “We are Cosmic”.

ocurrió hace millones de años” (Esfandiary, 1973, p. 4)⁵⁸. Un salto que el ser humano debe comenzar con su mente, dejando atrás todos los valores que lo atan al pasado.

Sin embargo, “queda el futuro. ¿Qué deparará?” (Huxley, 1967, p. 227), como se pregunta Huxley. La respuesta para un transhumanista es: el Cosmos, con el que, supuestamente, nos fundiremos al llevar a cabo su autoconciencia, que también es la nuestra. El futuro en el transhumanismo es, pues, una pretensión de sí cósmica. Se trata de una postura estrictamente *monista* que pretende construir una autoconciencia (el Logos del Universo) para el único sujeto que es el Cosmos.

Como ya se ha indicado en apartados anteriores, en las reflexiones de Huxley podemos encontrar que presta atención a esta cuestión cuando pone su mirada en la Patrística: “las principales líneas del cuadro fueron establecidas para todos por igual en el Concilio de Nicea, cuando quedó determinada la doctrina de la Trinidad, con sus tres personas iguales” (Huxley, 1967, p. 49). Al querer unificar las conciencias humanas en la autoconciencia cósmica, Huxley tiene en mente la cuestión de “la unidad de las tres personas en un solo Dios” (Huxley, 1967, p. 50). Se refiere al *homousios*, la simplicidad de la Trinidad. Una simplicidad que para él no es eterna y se construye

⁵⁸ En el original inglés: “This Cosmic Upheaval is one of the most extraordinary developments in the entire evolution of life on this planet. The last evolutionary leap of such magnitude occurred millions of years ago”.

en el tiempo. En este sentido, Dios, que es el Universo, carece de Logos, que pasan a ser los seres humanos en la historia, quienes deben llevarlo a cabo. De este modo, “el hombre, tanto como individuo como especie, tiene un profundo significado en el proceso cósmico” (Huxley, 1967, p. 292).

Este significado que da Julian Huxley al ser humano es, como se ha podido ver, el punto de arranque de la filosofía de Esfandiary. El destino cósmico del ser humano queda caracterizado por la consecución de la autoconciencia universal a la que está lanzado el ser humano dentro del proceso evolutivo. Ambos interpretan que la emergencia de la conciencia humana en el Universo y en la historia se convierte tanto en el fin de la historia como de la naturaleza:

Estamos viviendo en un momento extraordinario de la evolución de este planeta. Desde ahora serán recordadas estas décadas como un Eón. (...) Estamos abandonando la *primera* etapa de la existencia humana. Este lanzamiento evolutivo coincide con otro evento extraordinario: un cambio histórico (Esfandiary, 1977, p. 9)⁵⁹.

⁵⁹ En el inglés original: “We live at a rare moment in the evolution of life on this planet. Eons from now these very decades will be remembered. (...) We are blasting out of the *primal* stage of human existence. This evolutionary liftoff coincides with another rare event—a historic changeover”.

Con lo visto hasta ahora, podemos comprobar que el cambio histórico-evolutivo que vislumbran los transhumanistas está caracterizado por la fascinación que produce en ellos la aparición del conocimiento humano como novedad histórico-cósmica. Es una suerte de *fenomenología del espíritu*. Hay que reconocer, por tanto, a los transhumanistas el entusiasmo con el que contemplan el conocimiento humano. Sin embargo, causa igual impresión el hecho de que el proyecto de emancipación de la naturaleza, tan propio de la Modernidad, que defienden los transhumanistas concluya con la fusión con el Cosmos en una misma autoconciencia, que es el proyecto singularista de Kurzweil y del que nos ocuparemos en los capítulos siguientes.

El posthumanismo de Ihab Hassan

Con lo visto, podemos decir que el comienzo del movimiento transhumanista data de los años setenta, tal como indica Antonio Diéguez (Diéguez, 2017, p. 37). Durante esa década, que sigue al estreno en cines de *2001: Una odisea del espacio*, se revigorizó la esperanza tecnófila y la búsqueda de la transformación tecnológica del ser humano. En esta línea tecnófila de pensamiento publicó Ihab Hassan en 1977 su trabajo *Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture*, en el que selló el término *posthumanismo*, que ya nos es familiar entrado el siglo XXI.

Fue en Estados Unidos, sobre todo en California, donde se concentró principalmente la cultura transhumanista, cuya Meca es Silicon Valley, como explica Érik Sadin en *La silicolonización del mundo* (Sadin, 2016, p. 37). Para el filósofo francés se está imponiendo desde la costa Oeste de Estados Unidos una auténtica *visión del mundo* que se basa en el postulado tecno-ideológico de que en el ser humano hay una carencia esencial que debe ser suplida con el desarrollo de la tecnología. La hibridación del ser humano con la técnica está aportando una nueva antropología a la luz de la industria tecnológica. De este modo, una nueva sociedad nace y otra muere o se queda atrás. Y, a su vez, una nueva política se insitituye con un poder sin precedentes históricos, basado en la algoritmización de las relaciones humanas. Nunca como hasta ahora había sido posible computar y predecir a la humanidad. Por ello, estamos a las puertas de una nueva forma de humanismo o, como dice Sadin, de anti-humanismo, en el que el mejor de los mundos posibles nos es impuesto artificialmente y de manera totalmente subrepticia. Pero se trata de una imposición aceptada y alentada por los mismos consumidores, que se lanzan a por sus grilletes escritos con lenguaje binario y los aman con auténtico síndrome de Estocolmo.

La cibercultura está dibujando el perímetro del hombre nuevo. Un perímetro que se está anunciando desde la época de la Carrera Espacial. De ahí la visión

cosmista que se articula en los discursos transhumanistas desde los años 50 que reformula el humanismo tradicional para trascenderlo y superarlo. Porque la humanidad es una idea aferrada a la tierra, mientras que la nueva humanidad es extraterrestre, cósmica. Por ello, para Ihab Hassan, la condición posthumana supone una revisión de la humana e implica la expansión de la conciencia humana a todo el Universo. Podemos encontrar una tensión en su discurso que tiende a la fusión de la ciencia, de la filosofía y, de nuevo, la mística:

En la actualidad, el Posthumanismo puede parecer de maneras diversas y como un neologismo dudoso, una especie de eslogan, o simplemente otra imagen del recurrente autoodio del hombre. Sin embargo, el Posthumanismo también puede sugerir un potencial en nuestra cultura, indicio de una tendencia que lucha por llegar a ser más que una tendencia. El mito de Prometeo, después de todo, contiene una profecía enigmática. Entonces, ¿cómo nos entenderemos después del humanismo? Primero tenemos que entender que la esencia humana –incluyendo el deseo humano y todas sus representaciones externas– puede estar cambiando radicalmente, y por lo tanto debe ser re-visionada. Tenemos que entender que 500 años de humanismo pueden estar llegando a su fin, ya que el humanismo se está transformando en algo que debemos llamar sin remedio Posthumanismo.

La figura del hombre vitruviano, los brazos y las piernas que definen la medida de las cosas, tan maravillosamente dibujado por Leonardo, se ha roto a través de su círculo envolvente y cuadrado, y se ha extendido a través del cosmos. "¿No se levanta así en el centro de las inmensidades, en el Conflux de eternidades?", como Carlyle preguntó ominosamente. Menos de un siglo después, Pioneer 10⁶⁰ está llevando la forma humana y el lenguaje humano más allá del sistema solar en los espacios intergalácticos; y Carl Sagan especula sobre las conexiones cósmicas y sobre el futuro de la inteligencia humana, que está balbuceando, aún en su niñez, y hablando al Universo. Esta expansión de la conciencia humana en el cosmos, esta implicación de la mente en la materia más lejana, se vuelve impresionante cuando los astrofísicos reflexionan sobre el "origen" del universo. (...) Esta visión cosmológica, creo, requiere de nosotros una alteración genuina en

⁶⁰ *Pioneer 10* es una sonda lanzada por los Estados Unidos el 2 de marzo de 1972. Fue la primera sonda en atravesar el cinturón de asteroides y llegar a Júpiter. Lo más representativo de esta sonda, además de sus logros técnicos, es que se incluyó en ella un mensaje por si una civilización extraterrestre la encontraba. El mensaje estaba escrito en lenguaje glífico en una placa y fue diseñada por Carl Sagan y Frank Drake. Se trataba de una especie de «mensaje en una botella» interestelar para que los extraterrestres pudieran entrar en contacto con los seres humanos y tener una imagen del ser humano. Por eso Hassan hace referencia a esta placa en su escrito.

nuestras modalidades de sentimiento, pensamiento y rendimiento, una alteración que debe ir más allá, digamos, de la "reverencia ante la vida" de Albert Schweitzer y más allá de la mística de la que participaba el hombre primitivo con sus creencias religiosas. Pero esta extensión cosmológica de la conciencia humana (que tanto Teilhard de Chardin como Marshall McLuhan tienen) no es la única fuerza que tiende hacia el Posthumanismo. De hecho, la re-visión del hombre es promovida actualmente por ciertos humanistas prescientes, así como por la mayoría de los científicos. (...) Proyectándose hacia fuera de este mundo y en el universo, las posibilidades físicas y mentales de la evolución se vuelven asombrosas. (...) Más sobriamente, tal vez más inmediatamente, desde el posthumanismo debe abordarse el complejo tema de la inteligencia artificial, que la mayoría de nosotros conocemos sólo por el nombre familiar de HAL (la supercomputadora en *2001* de Kubrick, tan extrañamente humana, es decir, a la vez tan siniestra y patética en cada uno de sus circuitos). Pero la inteligencia artificial no es meramente un producto de ficción; casi vive en medio de nosotros. (...) ¿Las inteligencias artificiales reemplazarán al cerebro, lo rectificarán o simplemente extenderán sus poderes? No lo

sabemos. Pero esto sí lo sabemos: las inteligencias artificiales, desde la calculadora hasta la computadora más trascendente, ayudan a conformar la imagen del hombre, el concepto que tenemos de lo humano. Son agentes de un nuevo Posthumanismo⁶¹ (Hassan, 1977).

⁶¹ En el inglés original: "At present, posthumanism may appear variously as a dubious neologism, the latest slogan, or simply another image of man's recurrent self-hate. Yet posthumanism may also hint at a potential in our culture, hint at a tendency struggling to become more than a trend. The Promethean myth, after all, contains an enigmatic prophecy. How, then, shall we understand posthumanism? We need first to understand that the human form-including human desire and all its external representations- may be changing radically, and thus must be re-visioned. We need to understand that five hundred years of humanism may be coming to an end, as humanism transforms itself into something that we must helplessly call posthumanism. The figure of Vitruvian Man, arms and legs defining the measure of things, so marvelously drawn by Leonardo, has broken through its enclosing circle and square, and spread across the cosmos. "Stands he not thereby in the center of Immensities, in the conflux of Eternities?" Carlyle ominously asked. Less than a century after, Pioneer 10 carries the human form and the human sign beyond the solar system into the intergalactic spaces; and Carl Sagan wryly speculates, in *The Cosmic Connection*, about the future of human intelligence, babbling its childhood to the universe. (...) This expansion of human consciousness into the cosmos, this implication of mind into farthest matter, becomes awesome when astrophysicists reflect upon the "origin" of the universe. (...) This cosmological view, I think, requires from us a genuine alteration in our modes of feeling and thought and performance, an alteration that must go beyond, say, Albert Schweitzer's "reverence before life," and beyond the participation mystique attributed to primitive man. But this cosmological extension of human consciousness (which both Teilhard de Chardin and Marshall McLuhan have long, if differently,

En este texto de Hassan se puede comprobar que el concepto de transhumanismo de Huxley, que es idéntico al de Teilhard de Chardin, rige el desarrollo ulterior de la cultura tras/posthumanista. En esencia, el transhumanismo desde sus raíces históricas y sus fuentes tiene una pretensión cósmica, pues la tarea universal que tiene el hombre como Verbo Universal le lleva a dotar de autoconciencia al Cosmos.

El modo de llegar a la autoconciencia cósmica es lo que va diversificando los discursos transhumanistas hasta la actualidad. En el caso de Hassan, afirma que la autoconciencia cósmica es una inteligencia artificial, como años más tarde dirán los singularistas. Huxley, por su parte, no determina el modo de llegar a ella, sino que simplemente elabora el credo transhumanista. No así Esfandiary, que afirmó la necesidad de pasar a una edad postbiológica de la historia, que denominó *telesfera*, y que

perceived) is not the only force tending toward posthumanism. posthumanism. Indeed, the re-vision of man is currently promoted by certain prescient humanists as well as by most scientists. (...) Projected out of this world and into the universe, physical and mental possibilities of evolution become stagg. (...) More soberly, more immediately perhaps, a posthuman ophy must address the complex issue of artificial which most of us know only by the familiar (the supercomputer in Kubrick's 2001, so strangely that is, at once so sinister and pathetic in every circuit. But artificial intelligence is not merely fiction; it almost lives. (...) Will artificial intelligences supersede brain, rectify it, or simply extend its powers? We do But this we do know: artificial intelligences, from the calculator to the most transcendent computer, help to the image of man, the concept of the human. They are agents of a new posthumanism”.

sus discípulos extropianos desarrollaron según sus nuevas propuestas y convicciones.

El Extropy Institute, años 90

Pasamos ahora a una nueva fase de la historia del transhumanismo más cercana a nosotros. Sobre todo, porque sus protagonistas siguen con vida y nos convierten, por tanto, en espectadores directos de su desarrollo. Ocupa ahora nuestra atención el matrimonio que ha fundado e institucionalizado el movimiento transhumanista desde los años 90. Se trata de los More. Este apellido es especialmente representativo en el movimiento transhumanista, pues se encuentra presente, también, en el escudo del movimiento actual: H+. Humanity Plus debe su nombre a los More, pues en el original inglés significa *Más*, como aparece en la institución de la que son creadores.

Natasha Vita-More (1950) y su marido, Max More (1964), son activistas transhumanistas desde que se convirtieron en discípulos de FM-2030 en los 80. Ambos, desde sus respectivos campos, han difundido las ideas del transhumanismo y las han desarrollado a su manera.

En el caso de Natasha, lo ha hecho desde el mundo del arte. En 1982, Vita-More escribió el *Transhumanist Art Statement*, que constituía una declaración de principios artístico-poéticos para la producción de arte transhumanista. El texto reza así:

Las artes transhumanistas representan la cultura estética y creativa de la transhumanidad. Los artistas transhumanistas están desarrollando nuevos y variados modos de arte. Nuestra estética y nuestras expresiones se fusionan con la ciencia y la tecnología en el diseño de experiencias sensoriales crecientes. Los artistas transhumanistas quieren prolongar la vida y vencer a la muerte. Planeamos hacerlo con una vitalidad y una creatividad amplificadas. Las emociones son esenciales para percibir y comprender la vida. Ejercemos una ecología transhumanista de autoconsciencia y autoresponsabilidad. Si nuestro arte representa quiénes somos, entonces elegimos ser transhumanistas no sólo en nuestro cuerpo, sino también en nuestros valores. Las artes transhumanistas abrazan las innovaciones creativas de la transhumanidad. Somos fervientes activistas y perseguimos la transformación infinita de la humanidad, vencer la muerte y explorar el universo. A medida que el arte transhumanista entra en escena, a medida que las herramientas e ideas de nuestro arte continúan evolucionando, también lo haremos nosotros⁶² (Vita-More, 2019).

⁶² En el inglés original: “Transhumanist Arts represent the aesthetic and creative culture of transhumanity. Transhumanist Artists are developing new and varied modes of art. Our aesthetics

La naturaleza del texto es sencilla, no hay una profundización en el pensamiento transhumanista. Pero es una muestra del transhumanismo como *pop-art*, tan característico en la actualidad, pues disfruta de gran difusión de los *mass-media* debido a los contenidos audiovisuales en las plataformas de *streaming* en Internet. En este sentido, Vita-More se adelantó a su tiempo al pensar que el transhumanismo se popularizaría⁶³. Tanto es así, que en la segunda década del siglo XXI se ha

and expressions are merging with science and technology in designing increased sensory experiences. Transhumanist Artists want to extend life and overcome death. We plan to do so with vitality and amplified creativity. Emotions are integral to sensing and understanding life. We exercise a transhumanist ecology of self-awareness and self-responsibility. If our art represents who we are, then let us choose to be transhumanist not only in our bodies, but also in our values. The Transhumanist Arts embrace the creative innovations of transhumanity. We are ardent activists in pursuing infinite transformation, overcoming death and exploring the universe. As Transhumanist Art comes into focus, as the tools and ideas of our art continue to evolve, so too shall we”.

⁶³ Unos años después del *Transhumanist Art Statement* de 1982 y de que en 1989 FM-2030 publicara su última obra, *Are You a Transhuman?*, el periodista Ed Regis publicó *Great Mambo Chicken and the Transhuman Condition* en 1990. Puede decirse que con estas y otras obras la cultura transhumanista se tornó popular en los 90. Aunque las ideas que defienden ya se encontraban en la cultura audiovisual de Hollywood con películas como *2001: A Space Odyssey* (1968), *Star Wars* (1977), *Alien* (1979), *Blade Runner* (1982), *The Terminator* (1984) o *Robocop* (1987), entre otras. La ciencia ficción, como afirman Nick Bostrom (Bostrom, 2011) y Antonio Diéguez (Diéguez Lucena, 2017), ha sido un canal de difusión de ideas próximas al transhumanismo o directamente transhumanistas.

convertido en un tema de debate internacional. Y no hay que pasar por alto que el protagonismo de Natasha Vita-More en la cultura transhumanista actual es alto. No deja de ser una invitada habitual a los eventos transhumanistas y en medios de comunicación.

Volviendo al matrimonio More, ambos tuvieron relación con FM-2030 y desarrollaron sus ideas. Para formarse un esquema general del pensamiento de ambos, es apropiado el artículo publicado por Brendan Bernhard en *LA Weekly*, titulado *The Transhumanists*. Ahí Natasha sintetiza su pensamiento, cristalizado en un concepto propio, en el que asume la filosofía de Max More:

El extropiano es un transhumanista, pero no todos los transhumanistas son extropianos. Los extropianos son el grupo más grande de transhumanistas –en realidad, la mayoría de los transhumanistas son extropianistas, pero no exclusivamente. La extropía es una filosofía. El transhumanismo es sólo una creencia, un entendimiento, una forma de ver el mundo. Escribí la primera declaración transhumanista –bueno, el novelista y futurista FM-2030 fue realmente el que lo hizo. Pero soy la primera transhumanista femenina. Max es el creador de la filosofía extropiana, pero esa filosofía se basa en parte en las ideas del transhumano [de FM-2030]. Y yo soy

la autora de la primera declaración de arte, el *Manifiesto Transhumanista*”⁶⁴ (Bernhard, 2001).

Max More es conocido dentro del movimiento transhumanista como uno de los iniciadores del llamado *extropianismo*, que defiende las ideas de la *extropía*, concepto opuesto al de *entropía*. Max More, como Esfandiary, cambió su nombre original, Max O’Connor, para expresar su convicción transhumanista. Por otro lado, nació en Bristol en 1964, estudió filosofía en Oxford y desde 1987 vive en Estados Unidos.

En 1995, defendió su doctorado en filosofía en la Universidad del Sur de California, titulado *El yo diacrónico: identidad, continuidad, transformación*. Siguiendo la estela de su maestro Esfandiary, More defiende en su tesis que el cuerpo humano tiene una función meramente instrumental para que el yo, que lo trasciende, pueda pasar de un sustrato a otro, sea biológico o de silicio. De esta manera, redefine la noción de muerte, comprendida como mera suspensión de un sistema orgánico. Y, a su vez, se suma a la teoría informacional de

⁶⁴ En el inglés original: “The extropian is a transhumanist, but not all transhumanists are extropian. The extropians are the largest group of transhumanists — actually, most transhumanists are extropians, but not exclusively. Extropy is a philosophy. Transhumanism is just a belief, an understanding, a way of looking at the world. I wrote the first transhumanist declaration — well, [novelist and futurist] FM-2030 actually did. I’m the first female transhumanist. Max is the creator of extropian philosophy, but that philosophy is based in part on transhuman ideas. I’m the author of the transhuman art statement and manifesto”.

la realidad: el yo es un conjunto de datos que puede ser reprogramado en diferentes sustratos.

La contribución de las características corporales a la continuidad personal tiene una importancia instrumental. Las partes de un cuerpo adquieren su importancia instrumental a partir de sus roles funcionales. La materia particular que constituye un cuerpo, e incluso la forma específica de un cuerpo, no tienen significado intrínseco para la identidad personal⁶⁵ (More, 1995, p. 265).

La identidad no puede, para More, quedar reducida a un yo encarnado, sino que debe ser desencarnada para poder informarla y transformarla en cualquier base material. El yo puede ser computado y continuado, por tanto, mediante la tecnología.

En el año 1991, More fundó el *Extropy Institute*, que es la primera organización transhumanista de carácter internacional y, además, el germen de las siguientes. Estaba basada en su filosofía extropiana. Una forma de transhumanismo que profundiza en las tesis de Esfandiary y que procura darle al discurso transhumanista un tono menos panfletario para convertirlo en una filosofía más o menos sistematizada según un orden de principios. Su

⁶⁵ En el inglés original: “The contribution of bodily features to personal continuity is entirely of instrumental importance. Parts of a body gain their instrumental importance from their functional roles. The particular matter constituting a body, and even the specific form of a body, have no intrinsic significance for personal identity”.

definición de la *extropía* la desarrolló en un artículo publicado en 1990 en el *Extropy Magazine* (creada en 1988), titulado *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, que comienza así:

La humanidad está en las primeras etapas de un período de expansión explosiva del conocimiento⁶⁶, la libertad, la inteligencia, la vida útil y el control de la experiencia. Sin embargo, en la raza humana persisten las viejas estructuras conceptuales cuyo peso cargamos en la espalda. Una de las peores es la religión. En este ensayo voy a mostrar cómo la religión actúa como una fuerza entrópica, en frente a y en contra de nuestro avance hacia la transhumanidad y contra nuestro futuro como posthumanos. Al mismo tiempo, reconoceré el papel necesario y positivo que las religiones han desempeñado al dar sentido y estructura a nuestras vidas. La alternativa a la religión no es un nihilismo desesperado, ni un civismo estéril, sino un transhumanismo. El humanismo, a pesar de que haya caminado en la dirección correcta, contiene demasiados valores e ideas anticuadas. El extropianismo –la forma de transhumanismo que se está desarrollando aquí–

⁶⁶ Aparece, de nuevo, el concepto de **Teilhard de Chardin**.

va más allá del humanismo, centrándose en nuestro futuro evolutivo”⁶⁷ (More, 1990, p. 6).

En este párrafo puede verse de nuevo, como en otros autores, el cuño intelectual de Julian Huxley, que también abogaba por un espíritu religioso que se desprendiera de la carga de las ideas religiosas y metafísicas que impidieran el avance de la humanidad hacia otro estadio de la evolución. More, al plantear su extropianismo, niega lo que Huxley ya rechazó en *Ensayos de un biólogo*: “Destino – Dios – Naturaleza – Ley – Justicia Eterna”, esos conceptos que llevan a pensar en que existen principios eternos en ética. Pero, además, la herencia huxleyana de More es evidente cuando habla del “periodo de expansión explosiva del conocimiento”, haciendo propia del extropianismo la pretensión de lograr una autoconciencia del Universo, tal como pensaba

⁶⁷ En el inglés original: “Humanity is in the early stages of a period of explosive expansion in knowledge, freedom, intelligence, lifespan, and control over experience. Yet the race persists in old conceptual structures which hold us back. One of the worst of these is religion. In this essay I will show how religion acts as an entropic force, standing against our advancement into transhumanity and our future as posthumans. At the same time I will acknowledge the necessary and positive role that religions have played in giving meaning and structure to our lives. The alternative to religion is not a despairing nihilism, nor a sterile scientism, but a transhumanism. Humanism, while a step in the right direction, contains too many outdated values and ideas. Extropianism - the form of transhumanism being developed here – moves beyond humanism, focusing on our evolutionary future”.

Huxley. Se repite de nuevo el anhelo cósmico del transhumanismo y se identifica con el gnosticismo.

En su artículo, More desarrolla un concepto que engloba todas las fases del transhumanismo (humano, transhumano, posthumano, extropiano), el *reliberium*. El filósofo británico lo define como una eupraxofía, una búsqueda de la inmanencia de lo divino en la naturaleza. Como Huxley, la propuesta de More niega la existencia de una divinidad trascendente:

La filosofía extrópica no mira fuera de nosotros, a una fuerza alienígena superior para inspirarse. En su lugar, mira dentro de nosotros y más allá de nosotros, proyectándose hacia una visión brillante de nuestro futuro. Nuestro objetivo no es Dios, es la continuación del proceso de mejora y transformación de nosotros mismos en formas cada vez más altas. Superaremos nuestros intereses, cuerpos, mentes y formas de organización social actuales. Este proceso de expansión y trascendencia conduce hacia el manantial de plenitud⁶⁸ (More, 1990, p. 10).

⁶⁸ En el inglés original: “The extropian philosophy does not look outside us to a superior alien force for inspiration. Instead it looks inside us and beyond us, projecting forward to a brilliant vision of our future. Our goal is not God, it is the continuation of the process of improvement and transformation of ourselves into ever higher forms. We will outgrow our current interests, bodies, minds, and forms of social organization. This process of expansion and transcendence is the fountainhead of meaningfulness”.

En este sentido, la extropía está en sintonía con la *religio mentis* que proponía Huxley. La búsqueda del transhumanismo es, en primer lugar, un camino interior, mental, en el que se transforman los conceptos, logrando una transvaloración de los valores y superando las limitaciones morales que impiden la correcta comprensión del transhumanismo como deber moral. El transhumano es el que comprende en profundidad el papel vicariante del hombre en la naturaleza para llevarla a su plenitud. Huxley decía que el hombre es el Verbo, aquel que da orden a una naturaleza ciega. More expresa lo mismo con la *extropía* y el *reliberium*, que acaban con la trascendencia divina para inmanentizarla en la naturaleza y llevarla más allá de los límites a los que está sometida. Busca desintegrar para integrar. La muerte del Dios trascendente es el nacimiento del Dios inmanente, manifestado en la mente del transhumano que accede al «manantial de la plenitud»:

Dios era una noción primitiva inventada por la gente primitiva, la gente que apenas empezaba a salir de la ignorancia y de la inconsciencia. Dios era un concepto opresivo, el de un ser más poderoso que nosotros, pero hecho a la imagen de nuestras rudimentarias autoconcepciones. Nuestro propio proceso de expansión interminable en formas más altas debe acabar reemplazando esta idea religiosa. Como extropianos persiguiendo y promoviendo la expansión trascendente de la

mente somos la vanguardia de la evolución. La humanidad es una etapa temporal a lo largo de la vía evolutiva. No somos el cénit del desarrollo de la naturaleza. Es hora de que conscientemente nos hagamos cargo de nosotros mismos y aceleremos nuestro progreso. No más dioses, no más fe, no más conceptos tímidos que nos rentengan. Que exploten nuestras viejas formas, nuestra ignorancia, nuestra debilidad y nuestra mortalidad. El futuro es nuestro⁶⁹ (More, 1990, p. 11).

El extropianismo es una «destrucción creativa» en sentido estricto. La expresión más radical del transhumanismo, comparable al anarquismo místico de los Hermanos del Libre Espíritu en la Edad Media (Cohn, 1981). Aunque Bostrom diga que es simplemente la “marca personal” que le ha dado al transhumanismo Max More (Bostrom, 2011), lo cierto es que, en consonancia

⁶⁹ En el original inglés: “God was a primitive notion invented by primitive people, people only just beginning to step out of ignorance and unconsciousness. God was an oppressive concept, a more powerful being than we, but made in the image of our crude self-conceptions. Our own process of endless expansion into higher forms should and will replace this religious idea. As extropians pursuing and promoting transcendent expansion we are the vanguard of evolution. Humanity is a temporary stage along the evolutionary pathway. We are not the zenith of nature’s development. It is time for us to consciously take charge of ourselves and to accelerate our progress. No more gods, no more faith, no more timid holding back. Let us blast out of our old forms, our ignorance, our weakness, and our mortality. The future is ours”.

con lo que se ha visto anteriormente, el extropianismo hunde sus raíces en la *creencia transhumanista* de Huxley, como bien indica Natasha Vita-More.

De la WTA a Humanity+

Tras las actividades culturales del *Extropy Institute* a lo largo de la década de los noventa, en 1998 se fundó otra organización que pretende, desde entonces, conglomerar las tendencias transhumanistas a nivel global: la *World Transhumanist Association*, fundada por Nick Bostrom y David Pearce, ambos filósofos. Según Bostrom, la *WTA* nació con el objetivo de

desarrollar una forma de transhumanismo más madura y académicamente respetable, libre del “cultismo” que, al menos a ojos de algunos críticos, había afectado a algunas de las reuniones iniciales. Los dos documentos fundacionales de la *WTA* fueron la Declaración Transhumanista, y las Preguntas Frecuentes Transhumanistas (v 1.0). La comunidad de la *WTA* creció rápidamente y secciones locales proliferaron alrededor del mundo. [...] Las actividades se focalizaron principalmente en la discusión en Internet, el desarrollo de documentos, la representación en los medios, la organización de la conferencia anual TransVision, y la publicación de la revista académica en línea *Journal of transhumanism* (más tarde renombrada como “*Journal of*

evolution and technology”). En los primeros años de su existencia, la WTA era una estructura organizada muy libre e informalmente. Entró en su siguiente fase tras la reunión en 2001 entre James Hughes (un sociólogo del Trinity College en Hartford Connecticut), Mark Walker (un filósofo de la Universidad de Toronto, por entonces editor del *Journal of Transhumanism*), y Bostrom (que en ese momento enseñaba en Yale). Hughes fue elegido secretario y dirigió sus capacidades organizativas y energía a la tarea (Bostrom, 2011).

En el año 2008 la WTA cambió su nombre y pasó a llamarse *Humanity+*, también conocida como *H+*. Es a partir de la *H+* como el transhumanismo ha dado el salto al ámbito político (Diéguez Lucena, 2017) de la mano de James Huges, director de la misma y autor de *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigning Human of the Future*. En algunos países, como Italia, ya hay presencia del proyecto transhumanista en el panorama político: Giuseppe Vatinno, que se declara transhumanista, fue en el año 2012 nombrado diputado al Parlamento italiano. También en Rusia hay un partido transhumanista, el llamado *Partido de la Longevidad*, fundado por María Konovalenko en 2012. En el año 2013 se fundó en España el partido *Alianza Futurista*, que defiende también los ideales del transhumanismo. En Reino Unido también hay un *Partido Transhumanista*. Y en Estados Unidos, en el año 2014, Zoltan Istvan fundó el

Transhumanist Party y se presentó como candidato a la Presidencia de los Estados Unidos. Al parecer, en la actualidad hay presencia activa en política de organizaciones declaradas transhumanistas en veinticinco países, que se suman al *Partido Transhumanista Global*, fundado también por Istvan (Istvan, 2019).

La Oxford Martin School

Es fácil ver que la actividad transhumanista ha trascendido los límites de las discusiones de unos cuantos eruditos y se está convirtiendo en un movimiento con alcance social, académico y económico. En el ámbito universitario, por ejemplo,

entre los principales centros académicos de reflexión sobre transhumanismo y sobre el mejoramiento humano hay que hacer mención especial al Future of Humanity Institute y al Uehiro Centre for Partial Ethics, ambos en la Universidad de Oxford, en la que comparten el mismo edificio, y ambos ligados estrechamente a la Oxford Martin School. El primero está dirigido por Nick Bostrom y forma parte de su personal investigador el conocido transhumanista Anders Sandberg, y el segundo está dirigido por Julian Savulescu y acoge también un buen plantel de prestigiosos académicos (Diéguez, 2017, pp. 39-40).

Amigo de Ray Kurzweil, James Martin (1933-2013) fue un tecnólogo y empresario multimillonario que quiso dar un salto al mundo de la cultura financiando la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford y creando en la misma la Oxford Martin School. Se trata de una escuela centrada en el estudio y difusión de la cultura transhumanista que se ha convertido en un referente internacional. En ella, Nick Bostrom (1973), Anders Sandberg (1972) y Julian Savulescu (1963), entre otros, desarrollan su actividad filosófica para ofrecer una reflexión sobre pensamiento transhumanista con una base crítica y científica para el público académico. El centro de la preocupación transhumanista de James Martin fue el advenimiento de la singularidad tecnológica. En *The Meaning of The 21st Century*, de 2006, Martin reflexiona sobre el cambio de paradigma histórico-cultural que va a imponer el transhumanismo y el desarrollo de la inteligencia artificial fuerte.

Para Martin es necesario preparar la *condición transhumana* y el objetivo de las instituciones que dependen de su escuela es reflexionar sobre el alcance, los avances y los riesgos existenciales que pueden avenir a la humanidad pueda ser superada. Gracias al transhumanismo, se conseguirá una nueva forma de cultura que mejorará a la humanidad: “El transhumanismo será la principal fuente de civilización del mundo, más

allá de las que hay en la actualidad”⁷⁰ (Martin, 2007, p. 289).

Como se puede ver, el impacto de las corporaciones tecnológicas y de los filántropos de la tecnología en la sociedad presente ha llevado a los transhumanistas a gozar de un protagonismo económico notable. Hay quienes han señalado, como Luc Ferry, que la actividad de las grandes tecnológicas están propiciando a nivel social una transformación de los hábitos humanos que favorece el cambio de mentalidad que requiere el cambio de paradigma antropológico del transhumanismo (Ferry, 2016). El filósofo francés denomina a este fenómeno transhumanista como *uberización del mundo* (también de la Universidad), y lo define como el cambio que están imponiendo las tecnológicas en economía gracias al desarrollo del control de los *big data* en la esfera de Internet. En su libro, *La revolución transhumanista*, reflexiona, entre otras cosas, sobre el alcance del transhumanismo a través de las grandes tecnológicas siliconianas, que tienen un papel protagonista en la llamada Cuarta Revolución Industrial o la *Industria 4.0.*, que es el cauce en el que se está vertiendo la cultura transhumanista a nivel global. Puede decirse que la Nueva Guerra Fría entre Asia y Occidente, tan caracterizada por la pugna tecnológica, es una suerte de guerra transhumanista.

⁷⁰ En el original inglés: “Transhumanism will be a prime enabler of civilizations far beyond those of today”.

Google, la NASA y la Singularity University

Ello se debe a que las llamadas GAFA (Google, Apple, Facebook y Amazon), así como sus homólogas asiáticas, se están implicando en el proyecto transhumanista, como otras empresas de Silicon Valley. Alphabet, la corporación de Google, tiene una empresa biotecnológica dedicada exclusivamente a la investigación en el retraso del antienvejecimiento y de la muerte, llamada *Calico: California Life Company*. Un ejemplo de tantas otras que se dedican a los mismos fines.

Para mostrar aún más su compromiso con el cambio de paradigma transhumanista, Google incorporó en 2012 a Raymond Kurzweil como Director de Ingeniería de la empresa. Kurzweil es uno de los defensores en la actualidad de la llamada *Singularidad tecnológica* formulada por John von Neumann y su obra ocupará un papel fundamental en los capítulos siguientes de esta investigación.

Antes de ser Director de Ingeniería de Google y en colaboración con la NASA, Kurzweil fundó en septiembre de 2008, junto a Peter Diamandis, la *Universidad de la Singularidad*. Se trata de un centro ubicado en Mountain View, California, con sede en el Centro de Investigación Ames, de la NASA. El objetivo de esta Universidad, que estrictamente es un *think tank* del transhumanismo cibernético, es formar a los líderes del futuro para que sea posible el cambio hacia una sociedad posthumana. La Universidad de la Singularidad, además

de su sede en Silicon Valley, tiene otras dos fuera de Estados Unidos: una en Sevilla, España, y otra en Tel Aviv, Israel.

A grandes rasgos, tras contemplar la evolución histórica de algunas manifestaciones de los movimientos transhumanistas, podemos comprobar que el transhumanismo no ha perdido el vigor con el que comenzó a mediados del siglo XX y que la esperanza de trascender la humanidad para alcanzar la *condición transhumana* está encontrando cauces culturales lo suficientemente fuertes como para que el transhumanismo sea una filosofía hegemónica en el siglo XXI. Así, en los siguientes puntos nos ocuparemos de algunas cuestiones relativas a esta filosofía que consideramos constituyen una parte fundamental de su ideario.

5. EL METARRELATO DEL NATURALISMO GNÓSTICO

Después de todo lo dicho en estos apartados dedicados a la historia y las instituciones dedicadas a la cultura transhumanista, es posible afirmar que el desarrollo del transhumanismo tal como lo planteó Huxley en sus obras ha sido especialmente fructífero. Tanto es así que se ha institucionalizado en la sociedad global actual en todos los estratos de la sociedad. A nivel económico goza de una presencia pionera en las grandes empresas tecnológicas. A nivel político ocupa uno de los grandes debates, pues la uberización del mundo, como

dice Ferry, está influyendo decisivamente en el desarrollo de la política, tanto a nivel nacional como internacional.

El espacio abierto por internet ha hecho que los discursos transhumanistas se conviertan en hechos concretos. Ello se hace evidente cuando encontramos en los debates académicos sobre bioética, filosofía política o en la reflexión sobre el impacto social de la tecnología, tarea propia de la filosofía de la ciencia y de la técnica.

Sin embargo, lo más importante para la presente investigación es que el transhumanismo es un discurso de hondo alcance filosófico que necesita ser analizado desde múltiples ópticas y que ya está ocupando las mentes de la comunidad universitaria internacional, que están atendiendo a las cuestiones que plantea la nueva humanidad que abogan los transhumanistas.

El transhumanismo, tras analizar la influencia del discurso de Julian Huxley, tiene sus raíces en las preocupaciones cristianas y gnósticas de los primeros siglos del cristianismo. Lo cual debe hacer que nos preguntemos si el progreso de la técnica en clave transhumanista es más bien un retorno a la gnosis antigua y continúa las esperanzas gnósticas modernas. Porque, como dice Elena Postigo, el discurso transhumanista manifiesta

la paradoja de que sea justamente el progresismo técnico, condición de posibilidad de esta nueva humanidad en ciernes, lo que traiga consigo una regresión de miles de años, una vuelta a la

religiosidad cósmica anterior al cristianismo. Este culto moderno a la naturaleza que el profesor Negro (Dalmacio Negro) ha identificado como religiones seculares o de la política y denominado bioideologías, suponen un retorno asimilable a la sacralización de la naturaleza imperante desde época megalítica hasta el final de la antigüedad pagana y que el advenimiento del cristianismo eliminara mediante el proceso desmitificador mayor que jamás se haya dado (Postigo, 2018).

Por tanto, la precisión que requiere el análisis de los cimientos teóricos del transhumanismo y, en concreto, de la *singularidad tecnológica* es más que necesario para esclarecer el *leitmotiv* de la posible cultura hegemónica de la primera mitad del siglo XXI.

La in-diferencia gnóstica

Cuando Julian Huxley inmanenizó la Trinidad en la naturaleza y la colocó como trasfondo teológico e histórico de su creencia transhumanista, impuso un monismo naturalista gnóstico⁷¹ que ha permanecido en los

⁷¹ Tradicionalmente, el gnosticismo se ha desarrollado según discursos de carácter dualista, como, por ejemplo, el gnosticismo de los maniqueos. Sin embargo, el gnosticismo sefardí del siglo XIII, en concreto, el de Moisés de León (1240-1305) en su *Séfer ha-Zóhar*, da cabida a un gnosticismo de carácter monista que ha influido enormemente en el desarrollo de los gnosticismos modernos. La gnosis cabalística de Isaac Luria (1534-1572) o la de Jacob Böhme (1575-1624), que fueron determinantes para el iluminismo del siglo XVIII, eran claramente monistas y fueron las que marcaron el

discursos transhumanistas hasta la actualidad. La dirección de lo humano hacia lo posthumano, su transformación transhumanista, tiene una vertiente tecnológica y otra cultural, que se alimentan la una a la otra. Pero ambas se nutren del monismo que insertó Huxley como metarrelato del transhumanismo, o al menos su discurso no es una anécdota en la cosmovisión transhumanista.

La esencia de esta filosofía, como ha indicado Jesús Ballesteros, es negación de toda diferencia. El fin de lo posthumano es la homogeneidad de la realidad, homogeneidad que se concreta en la superación de lo natural. Señala Ballesteros que hay una “negación de la diferencia ontológica del ser humano” (Ballesteros, 2016). Y hay que añadir otra negación en el discurso transhumanista. Se trata de la negación de la diferencia ontológica de Dios, por ser la misma naturaleza. Además de la negación de las diferencias entre las hipóstasis de la Trinidad cristiana.

La negación de la diferencia se concreta en la técnica, que puede ser discursiva, narrativa, o tecnológica. Esa negación artificial de lo humano, de su diferenciación, se lleva a cabo a través de la cultura y la tecnología: en ambos sentidos, lo trans/posthumano es un artificio.

desarrollo del esoterismo europeo en la Edad Contemporánea. Para saber más, se puede consultar la obra de Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, editada por Siruela en lengua española.

Cuestión que enraiza en el liberalismo moderno de la línea de Thomas Hobbes. El filósofo inglés, para superar el estado de naturaleza, que consideraba caótico y falto de ley moral, elaboró su teoría contractualista para justificar la superación de la naturaleza humana por otra, una humanidad artificial. Una humanidad artificial que unificaba y daba orden a la natural, haciendo las veces de un *corpus mysticum* o de una sola sustancia –*homousios*– unificante y ordenadora.

Esa sustancia artificial era el monstruo del *Leviathan*, el Estado, también llamado el *Hombre Magno*. Artificio necesario para que el hombre pueda vivir como hombre, espiritualmente, más allá de la naturaleza. En Hobbes lo artificial se identifica con lo sobre-natural. Hay aquí una negación de la diferencia en varios sentidos. Por un lado, se priva al hombre de su propia sustancia, pues carece de ella *a priori* y necesita del concurso del artificio para que la sustancia humana sea tal, concretándose en el Estado. Por otro lado, se niega la diferencia entre lo trascendente y lo inmanente, puesto que la trascendencia de la naturaleza se concreta inmanentemente con la realización artificial del hombre nuevo, político. En este punto, hay un sentido del tiempo histórico muy concreto, porque la plenitud o el fin de la Historia –el *eschaton*– se concreta en el Estado. El sentido del tiempo que se deduce de lo que se está diciendo se acomoda con las creencias milenaristas –continuadas en el transhumanismo– que profesaba Hobbes como cristiano puritano. En el

pensamiento de Hobbes, por tanto, es posible encontrar un germen del papel soteriológico que se le da a la tecnología en el pensamiento moderno y que llega hasta la actualidad concretado en el discurso transhumanista.

La negación de la diferencia en el pensamiento tiene consecuencias en el desarrollo de la razón humana que son radicales. En el pensar humano, la razón, la palabra y la diferencia son indisociables. Puede que uno de los acontecimientos más importantes en la vida de un ser humano sea el momento en el que dice su primera palabra. Es la manifestación de la razón en los labios tiernos de un bebé. Así da comienzo la actividad que más define al ser humano y que llevó a Aristóteles a decir que el hombre es el animal que tiene *logos* –razón, palabra–. La esencia del conocimiento racional es que se conoce separando, marcando diferencias. Algo tan sencillo como comprender cuando se es niño que no es lo mismo el coche con el que se juega y la galleta que uno se quiere comer. Ante eso se dice “esto no es esto otro”.

Los albores de la filosofía están marcados por la concepción de diferencias y oposiciones que ayudan a comprender cómo actúa la *physis* y cuál es su principio. La formulación histórica del principio de identidad la estableció Parménides con la noción de *ente*. Lo que es, es y lo que no es, no es. El desarrollo de esta noción pasa por toda la filosofía griega y se consolida con la noción de *sustancia*, acuñada por Aristóteles: *hypokeimenon*.

Lo *sustancial* es aquello que no es susceptible al cambio, es el sujeto de todos los predicados, aquella instancia metalógica que permanece. En la Modernidad, como lo fue en la Filosofía Antigua, es la cuestión fundamental, pues se busca establecer qué es aquello que subyace, que es estable. Es ese *yo* que me permite decir que me pertenezco y que establece la unidad de mi pensamiento y de mi discurso: el *cogito*.

La construcción del *cogito* en la modernidad, del sujeto, parte del establecimiento de diferencias, de divisiones. Así, la *res cogitans* y *res extensa* cartesianas marcan una división entre el individuo y el mundo. División que da comienzo al problema del dualismo en la filosofía moderna y que llega hasta nosotros. Problema que se intenta resolver con el *monismo*, la negación de la diferencia, cuyo principal expositor es Baruch Spinoza. Monismo que puede tener diferentes vertientes: sea racionalista, idealista o empírico-naturalista.

La negación de la diferencia representa, pues, la negación de la actividad de la razón. Algo que Nietzsche planteó con su visión de la *voluntad de poder* y que podemos encontrar, a su vez, en el pensamiento de Esfandiary, como se ha visto en su *antropología líquida*. Así, la negación de la diferencia es el punto de partida de la cultura transhumanista. Para la filósofa feminista Rosi Brandotti, lo posthumano (entendido como transhumano) es una forma de monismo y representa la alternativa a la forma humanista y moderna de entender la subjetividad.

El monismo posthumanista se basa en la identidad entre naturaleza y cultura. Entre estos conceptos y realidades no hay diferencia alguna.

El objetivo del posthumanismo es hacerlo manifiesto y acabar con el dualismo diferenciador que ha caracterizado al sujeto moderno. Es decir, es una forma de articular la cuestión del sujeto-objeto. La identidad entre naturaleza y cultura, sujeto y objeto es la meta final del posthumanismo. Brandotti lo explica así en *Lo posthumano*:

Los confines entre las categorías de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, esfumados por los efectos de los desarrollos científicos y tecnológicos. Este libro parte de la hipótesis de que la teoría social necesita poner las cosas en su sitio sobre la transformación de los conceptos, los métodos y las prácticas políticas, causadas por tal cambio de paradigma. Al contrario, la pregunta sobre qué tipo de análisis político, y qué tipo de política progresista, es sostenida por la aproximación basada en el continuum naturaleza-cultura, resulta central en la agenda de la situación posthumana (Brandotti, 2015).

En esencia, el posthumanismo de Brandotti es una negación del humanismo cultural. Quiere hacer que lo humano sea excéntrico, que ya no sea el centro del universo de su propio discurso. En consecuencia, la

naturalización, a través del *continuum* naturaleza-cultura, del ser humano es una tesis fundamental. Se trata de una naturalización de la naturaleza humana. Aquí es donde el posthumanismo y el naturalismo científico coinciden. De hecho, si atendemos al texto anteriormente citado de Hassan, que acuñó la palabra *posthumanismo*, vemos que es así.

El discurso posthumanista de Brandotti, que niega la diferencia entre naturaleza y cultura, y el discurso científicista se encuentran, en la práctica, en el mismo punto de llegada: la naturalización del ser humano. Si la razón científica es uno de los resultados culturales del humanismo racionalista moderno que niega Brandotti, es paradójico que, al final, ambos discursos concluyan de la misma manera a la hora de definir la naturaleza humana. El monismo en el discurso naturalista, por un lado, y posthumanista, por otro, se desarrollan dentro de la misma cosmovisión. Por eso dice Alfredo Marcos que

el ser humano se está enredando en una autocomprensión falaz. O mejor dicho, en diversas formas falaces de autocomprensión, entre sí incompatibles, pero todas ellas con los mismos efectos prácticos. Empezábamos a vernos, a medidos del siglo pasado, como pura libertad, pura indeterminación, puro deseo, pura voluntad, pura existencia carente de toda naturaleza, orientación y sentido. Pero antes de la llegada de la presente centuria la moda intelectual ya había

cambiado. Ahora está más en boga concebir al ser humano como pura naturaleza, pura determinación, pura materialidad, pura ley científica, pura animalidad o pura máquina. El existencialismo y el naturalismo son, en efecto, modas incompatibles desde el punto de vista intelectual, pero producen ambas los mismos efectos prácticos (Marcos & Pérez, 2018, p. XIV).

Rosi Brandotti manifiesta su oposición al transhumanismo por considerar que queda dentro de la visión del sujeto liberal antropocéntrico. Sin embargo, la contradicción intelectual que implica el monismo, el *continuum* naturaleza-cultura del posthumanismo o el del naturalismo científico, hace que el discurso de Brandotti, aunque intente distanciarse del transhumanismo, quede dentro de la cosmovisión del discurso transhumanista:

Yo creo que el fin de la posición posthumana es reconsiderar la evolución de manera no determinista y, al mismo tiempo, postantropocéntrica. En oposición a las ideas clásicas, lineales y teleológicas de la evolución, me complace evidenciar el proyecto colectivo de encontrar una más apropiada interpretación de la complejidad de factores que estructuran al sujeto posthumano: la nueva proximidad a los animales, a la dimensión planetaria y a los altos niveles de mediación tecnológica. La autopoiesis maquínica indica que la tecnología es un lugar del devenir

postantropocéntrico, un umbral para otros posibles mundos (Brandotti, 2015, pp. 113-114).

No obstante, aunque Brandotti intente distanciarse, las consecuencias del monismo son inevitables: al final todo se reduce a lo mismo, como en el eterno retorno. Sin el ejercicio de la razón, del logos diferenciador, que permite separar una cosa de la otra, un ser del otro, no es posible elaborar un discurso coherente y, en la práctica, actuar según una convicción moral. El posthumanismo cultural no tiene herramientas intelectuales para criticar el transhumanismo y acaba uniéndose a él en la práctica, como dice Alfredo Marcos. Pero, además, la razón de peso es que parte de los mismos presupuestos.

La negación de la diferencia en la que se basa el naturalismo y de la que parte el discurso transhumanista hace que haya una confusión y un sincretismo palpable. No diferenciar lleva a no saber a qué se refiere un discurso. Alfredo Marcos ha hecho notar que si la naturaleza humana no constituye en sí misma un criterio valorativo para saber cómo actuar en las cuestiones del mejoramiento humano, ¿cómo va a ser posible saber qué es mejor para poder mejorarla? (Marcos & Pérez, 2018).

Porque si no hay una naturaleza humana, una sustancia humana, ¿cómo va a ser posible mejorarla, es decir, trascenderla? ¿Cómo va a poder realizarse la creencia transhumanista de Huxley, de Esfandiary, de More, de Kurzweil, si no hay un ente mejorable? ¿Cómo

va a poder el hombre trascenderse a sí mismo si no hay un sí mismo como tal? El punto de partida de la trascendencia humana es la diferencia, su capacidad para hacer uso de la razón. Hay, pues, una contradicción en el punto de arranque del transhumanismo que impide la inteligibilidad de su discurso, como veremos en los capítulos siguientes y de lo que nos ocuparemos al final de la presente investigación.

6. ¿*HUMAN ENHANCEMENT* O ASCENSIÓN HUMANA?

Sin embargo, a pesar de que el punto de partida del transhumanismo sea contradictorio, impone por la vía de los hechos una deontología o un programa de acción para llevar a cabo la mejora y la transición del humano al transhumano. Se trata de la ética del mejoramiento humano o *human enhancement*, que constituye la *praxis* a través de la cual las ideas transhumanistas se concretan en los proyectos de investigación ética y científica.

El mejoramiento humano, según el transhumanismo, precisa de las nuevas tecnologías, que son, *de facto*, su principal fuerza argumentativa. Un mejoramiento que parte, como se vio con Esfandiary, de la liquidación de lo humano, pues se lo naturaliza y no hay ninguna nota particular que lo diferencie de la naturaleza. Lo que distancia al ser humano de la naturaleza en sí es el uso de la técnica en este planteamiento. Para distanciar al ser humano de lo natural, tal como planteó Hobbes, hay que recurrir a lo artificial, que es la instancia de domino

que tiene el hombre sobre la naturaleza. Así es como se liquida a sí mismo como ser natural. Esa liquidación de lo humano a través de la tecnología será considerada, desde una perspectiva transhumanista, un *mejoramiento*.

El ideal moral del transhumanismo, su norma ética –o su creencia religiosa, como entendía Huxley– es mejorar, cambiar, transformar la biología humana para entrar en una fase nueva de la historia evolutiva y cultural. Y esa mejora se lleva a cabo con la tecnología, pues proporciona los medios adecuados, al parecer, para lograrlo⁷².

La pregunta pertinente que hay que hacerse, en consecuencia, es la siguiente: ¿qué es mejorar? ¿A qué se refiere un transhumanista cuando dice que su proyecto tecnocultural es una mejora del ser humano? Los transhumanistas han definido propuesta moral como *human enhancement*. Es importante atender a la etimología de la palabra *enhancement* para comprender qué se dice.

⁷² Por esa razón Antonio Diéguez tituló su estudio así: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Se trata de una obra importante en lengua española para comprender la actualidad del transhumanismo y que introduce una serie de cuestiones para abrir el debate sobre el alcance y la realidad de las aspiraciones transhumanistas. En su ensayo, Diéguez profundiza en el sentido que se le da a la mejora humana en el transhumanismo actual, el *human enhancement*, tras su estancia de investigación en la Universidad de Oxford con los miembros de la Martin School.

En el original inglés, *enhancement* proviene de *enhance*. En español se ha traducido como mejoramiento o mejora. Una palabra que proviene del latín, *meliore*, y que puede entenderse como *fortalecer* o *hacer crecer*. Sin embargo, la etimología de *enhance* nos lleva a entender que lo que se pretende al decir *human enhancement* va más allá del simple fortalecimiento o crecimiento humano. *Enhance* proviene del anglo-francés *enhancer* y su raíz latina es *in-altiare*, *in-altus*. Es decir, *enhance* es poner en lo alto, enaltecer, elevar. O, como dijo Esfandiary, *Up-Wing*.

Cuando se afirma que el transhumanismo es el *human enhancement*, lo que se está diciendo es que se trata de una ascensión de la naturaleza humana hacia lo alto. En este sentido, el transhumanismo actual, como *human enhancement*, conserva el sentido que le dio Dante a la palabra *transhumanar* y, a su vez, hace suya la visión huxleyana de la trascendencia. Se busca la trascendencia de la vida que está por encima de la naturaleza, lo sobrenatural, que es identificado con lo artificial en este punto.

Al hablar del *human enhancement* se está hablando de ascender lo humano. Una ascensión que requiere una disolución del *Homo sapiens*, de su naturaleza biológica, para llegar a otro estadio de la evolución más perfecto, alto y puro. *Solve et coagula*, decían los alquimistas.

Así, hay que disolver lo humano para poder transhumanar y alcanzar lo posthumano, esa fase elevada y áurea de la Historia que defiende el transhumanismo. De esta manera, el significado del *human enhancement* es más claro: es la ascensión a través de la disolución. Ascender es liquidar, moverse en el elemento acuoso para reformar la humanidad y transformarla en posthumana.

El ascenso transhumano pretende dejar atrás su condicionamiento biológico. Es un ascenso disolutivo hacia la indeterminación del ser. Una indeterminación que permite ser todas las cosas y ninguna a la vez. Una especie de potencia pura. Un paso de lo finito a lo infinito. Un acceso a lo divino.

El transhumanismo es una escalera hacia la pureza de la divinidad, hacia lo incondicionado. Yuval Noah Harari, que se ha lanzado al mundo de la cultura transhumanista con sus best-sellers, lo expresa con acierto al titular una de sus obras así: *Homo Deus. Breve historia del mañana*. El profesor de historia militar de la Universidad Hebrea de Jerusalén explica en *Homo Deus* el espíritu divinizante que inspira al transhumanismo: “hablo de transformar a los humanos en dioses” (Harari, 2016, pág. 60).

De este modo, la pregunta fundamental de los transhumanistas es ésta: ¿cuándo lograremos ser inmortales? A la que Harari responde claramente: cuando consigamos ser dioses (habría que añadir: y nuestra mente transhumane). Es decir, cuando se alcance el estadio

superior de la Historia en el que eso sea posible. La vía para llevarlo a cabo es la tecnología y parece que está proporcionando los medios para conseguirlo.

La ascensión humana, el *human enhancement*, cuenta con los peldaños de la escalera tecnológica. No es necesaria la escalera de Jacob para acceder a lo divino, sino que el ascenso de la mente y del cuerpo a Dios se realiza con las nuevas tecnologías. Tampoco se necesita de la mirada de Beatriz para ascender por las esferas del Universo hasta el Empíreo. Para Harari, como para los transhumanistas, “el ascenso de humanos a dioses puede seguir cualquiera de estos tres caminos: ingeniería biológica, ingeniería cibernética e ingeniería de seres no orgánicos” (Harari, 2016, p. 56).

Es oportuno recordar, entonces, que el transhumanismo es una lucha contra la finitud, contra el tiempo, como dijo Esfandiary. Por eso los autores transhumanistas posteriores, como Nick Bostrom, afirman que el deseo de indeterminación e infinitud que caracteriza al pensamiento transhumanista tiene sus raíces en la propia naturaleza humana. Lo específico del ser humano es aspirar a lo infinito, a aquello que no acaba, pues en ello radica la felicidad.

El deseo humano de adquirir nuevas capacidades es tan antiguo como nuestra especie misma. Siempre hemos buscado expandir los límites de nuestra existencia, ya fuera socialmente, geográfica o mentalmente. Hay una tendencia, al

menos en ciertos individuos, a buscar siempre un modo de sortear todo obstáculo y limitación a la vida y la felicidad humanas (Bostrom, 2011).

En consecuencia, el transhumanismo es la filosofía de la infinitud humana, o eso pretende ser. Pero es una infinitud basada en la finitud radical de lo humano. La cuestión que anima su búsqueda es la de sortear la necesidad de la muerte y del tiempo, reescribir la historia y la evolución humanas para que, estrictamente, se introduzca una nueva fase en la línea del tiempo que cambie su ritmo lineal. Y esa ruptura temporal es una de las cuestiones que manifiesta el gnosticismo transhumanista, del que nos ocuparemos más adelante al tratar el pensamiento de Kurzweil.

De este modo, la creencia originaria de Huxley, que abogaba por una evolución dirigida (el control de Dios Padre por el Verbo) sigue presente y se ha mantenido en el *humus* mental de los filósofos transhumanistas. Es decir, en el discurso transhumanista se desea que la evolución deje de estar a merced de cambios ciegos y pase a estar dirigida por el ser humano para domeñar el tiempo. Lo que implica que hay que domeñar, también, su biología, controlar germinalmente al *Homo sapiens*.

El control tecnológico de la naturaleza humana permitirá el ascenso –*enhance*– de lo humano hacia lo trans y lo posthumano. Lo que Harari ha diagnosticado como *Homo Deus*. La ascensión del ser humano hacia lo divino supondrá, asimismo, un tiempo nuevo de la

historia, porque habrá llegado a su fin. Al menos como *historia humana*.

7. ¿UN FIN DE LA HISTORIA?

La cuestión que guía la presente investigación es si el transhumanismo comprende dentro de sus objetivos un *fin de la Historia*. Por lo que se ha visto en el presente capítulo, podemos decir que es así, que entiende que lo humano y su cultura están preparados para su fase final. Esa fase se concretará en las transformaciones que van a introducir las nuevas tecnologías en las sociedades del siglo XXI. El advenimiento del hombre nuevo, el transhumano y el posthumano, se hará concreto en el siglo presente. Harari lo expresa con claridad al referirse al futuro de la posthumanidad tecnológica:

Quando la tecnología nos permita remodelar la mente humana, *Homo sapiens* desaparecerá, la historia humana habrá llegado a su fin y se iniciará un tipo de proceso completamente nuevo, que la gente como el lector y como yo no podemos ni imaginar (Harari, 2016, p. 59).

Hay, pues, en el discurso transhumanista una raigambre religiosa que se hace explícita cuando afirman que lo posthumano es un estadio divino⁷³, como se ha

⁷³ Se puede entender que el papel que se otorga a la tecnología en el transhumanismo es el que antaño se otorgaba a la *gracia divina*. Cuando la criatura era poseída y elevada por la acción divina, se entendía que la gracia de Dios actuaba en ella y que era santificada, como se ha visto anteriormente en la *Divina Comedia* de

visto en los puntos anteriores. El punto más general y evidente es que el transhumanismo tiene una visión lineal de la historia, como el judeocristianismo, pero busca superarla o abandonarla, asunto del que nos ocuparemos en el Capítulo 3. El tiempo histórico se dirige a un punto, un momento, en el que el tiempo y la eternidad confluyen. Ese punto es lo que se entiende como *plenitud de los tiempos* en la tradición judeocristiana⁷⁴. Idea que ha sido

Dante: la mirada de Beatriz transhumana y eleva a Dante hasta la presencia de la Trinidad. El transhumanismo, por analogía, es una forma de santificación o justificación del ser humano. Busca sacarlo de su *estado de naturaleza* o de su *selva oscura*. Es una vía de salvación para purificar a la humanidad de sus imperfecciones, de su naturaleza caída. Pero para afirmar que hay una relación de continuidad conceptual entre el transhumanismo y la tradición judeocristiana es necesario hacer algunas indicaciones al respecto.

⁷⁴ La teología cristiana entiende que el avance de la historia, la economía de la salvación, es un retorno a Dios. La historia, o el comienzo del tiempo histórico, es debido a la situación de la caída original. La pérdida de la situación original del hombre, el estadio edénico, es a lo que se refiere el cristiano cuando habla de historia. Pero, asimismo, también habla de otra situación futura – metahistórica– en la que la humanidad salvada por Jesucristo tendrá la oportunidad de volver al Edén de la mano del Nuevo Adán. Gracias a la acción salvífica del redentor, la humanidad podrá vivir de nuevo eternamente, superando la situación histórica actual.

La esencia del mensaje cristiano es que quienes tengan fe en Jesucristo alcanzarán la vida eterna. Una vida que está premiada con un cuerpo inmortal, libre de las cargas que impone la naturaleza herida por el pecado original. Pero, tras el pecado, llega la salvación: el cuerpo glorioso y resucitado de aquellos que llegan al final de la meta cristiana. Pablo de Tarso lo expresó de manera meridiana en Corintios I 15, 42-55:

“Así será en la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, resucita en incorrupción; se siembra en vileza, resucita en

reformulada por el pensamiento moderno con el denominado *progreso* y que se concreta, a nivel político y

gloria; se siembra en debilidad, resucita en poder; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual.

“Porque si hay un cuerpo natural, también lo hay espiritual. Así está escrito: *El primer hombre, Adán, fue hecho ser vivo*; el último Adán, espíritu que da vida. Pero no es primero lo espiritual, sino lo natural; después lo espiritual. El primer hombre, sacado de la tierra, es terreno; el segundo hombre es del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celestial, así son los celestiales. Y como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del hombre celestial. Esto os digo, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción.

“Mirad, os declaro un misterio: no todos moriremos, pero todos seremos transformados, en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al son de la trompeta final; porque sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados. Porque es necesario que este cuerpo corruptible se revista de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este cuerpo corruptible se haya revestido de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se haya revestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita:

“La muerte ha sido absorbida en la victoria.

“¿Dónde está, muerte, tu victoria?

“¿Dónde está, muerte, tu aguijón?”.

La herencia cristiana del transhumanismo se hace palmaria en su búsqueda del cuerpo posthumano redimido por la tecnología. A semejanza del cuerpo espiritual, el cuerpo cibernético o el alterado genéticamente hace las veces de aquél. Hay un abandono del cuerpo natural, humano, para llegar al espiritual (artificial), el posthumano. En esto consiste el mejoramiento transhumanista, el *human enhancement*. Implica un estadio superior y más puro de la humanidad redimida por la tecnología, que se emancipa de la naturaleza caída y herida por el pecado.

social, en el concepto de la *utopía*. Y que en el transhumanismo ha encontrado su espacio con el concepto de *singularidad tecnológica*. Así, “la singularidad es un hecho escatológico, que acaba con el mundo tal como siempre ha sido” (Gray, 2011, p. 200), como advierte John Gray en *La comisión para la inmortalización*.

El desarrollo de la tecnología en el contexto transhumanista se convierte en una tarea salvífica y revolucionaria. En este sentido, como dice Francis Fukuyama, “la amenaza más significativa planteada por la biotecnología estriba en la posibilidad de que se altere la naturaleza humana y, por consiguiente, nos conduzca a un estadio «posthumano» de la historia” (Fukuyama, 2002, p. 23). Y, en consecuencia, al quedar el ser humano reducido a las leyes de la historia, no podría constituir su naturaleza ninguna fuente de valor válida para comprender su dignidad en cualquier contexto y circunstancia. Así, la consecución de la *condición transhumana* estaría justificada y oponerse a ella sería oponerse a las leyes del progreso de la historia, que sujetan la libertad humana a la necesidad del cambio de estadio histórico.

En el transhumanismo, ya desde Julian Huxley, la acción técnica humana es considerada como una tarea divina, propia del Verbo, que se encarna en los resultados de su labor. Algo que el Credo de Nicea no contempla, como veremos en el próximo capítulo. Julian Huxley, al

identificar la mente humana con el Verbo, hace una interpretación del dogma trinitario que no es meramente metafórico, sino que constituye una creencia hermético-gnóstica que le da una dirección religiosa al discurso transhumanista. Como dice John Gray, “la historia del universo se divide en épocas de creciente autoconocimiento. En la época que se avecina, que es inminente, «el universo se volverá inteligente de un modo sublime». La conciencia humana se convertirá en la conciencia cósmica. Ésa es la visión ocultista del mundo (...) derivada de la teosofía y en definitiva del antiguo gnosticismo, redefinidos en términos materialistas de la teoría informática del siglo XXI” (Gray, 2011, pág. 201).

Esa conversión de la conciencia humana en la mente cósmica tiene como punto de partida la inmanentización del misterio trinitario. Una cuestión radical en el relato transhumanista que se reformula de diferentes maneras, como veremos. Lo que pone en claro es que en sí mismo el transhumanismo parte de una divinización del hombre y de la naturaleza. Por tanto, al no haber diferencia entre Dios y la naturaleza sin duda alguna se está afirmando que el ser humano, cuando se mejora a sí mismo mejora a Dios, es una apoteosis de sí mismo entendida como una visión histórica y económica⁷⁵ de la Trinidad.

⁷⁵ A lo largo de la investigación se hace referencia a la *trinidad económica*. Este concepto tiene un significado muy concreto: se está hablando de la *economía de la salvación*, es decir, de aquella

Tiene razón H.G. Wells cuando dice que es una teología sutil, diametralmente opuesta a la cristiana. Lo que hace que el discruso transhumanista se distancie del cristiano es, como ya indicó hablando de Julian Huxley, que su concepción de la salvación radica en puntos diametralmente opuestos. La elevación del ser humano hacia un estadio divino se realiza en un plano de inmanencia temporal que hace que el *eschaton* –el final de la historia, lo posthumano– sea intrahistórico. Ello es consecuencia de la naturalización de la Trinidad que hace Huxley y que implica una concepción de lo sobrenatural muy particular, identificando a la tecnología con la trascendencia humana.

disposición que ha establecido el Creador para redimir a la humanidad a lo largo de la historia. Cuando se emplea aquí la noción de *trinidad económica* o se dice que se reduce la Trinidad a su aspecto meramente *económico*, nos referimos a que no se tiene en cuenta la realidad del Ser Trinitario. Esto significa que hay una reducción óptica de la Trinidad y que se *temporaliza* su Ser, privándolo de su eternidad. Por tanto, tal postura es una negación de la naturaleza divina en su sentido cristiano, aquel que comprende que las Tres Personas de la Santísima Trinidad son consustanciales eternamente y que no están afectadas por el cambio propio del ser creado, que es distinto realmente. Al no haber distinción real en el Ser de Dios, se lo contempla en su Unidad, es decir, en Dios se identifican su Ser y su Esencia, pero se distinguen las Personas. Sin embargo, lo que sí que se afirma, en concordancia con el Credo Niceno, que el Hijo y el Espíritu Santo son consustanciales al Ser del Padre. Por tanto, son Tres Personas y un solo Ser. Punto en el que no concuerda el discurso transhumanista de Julian Huxley, quien considera que la divinidad no es eterna y está sujeta al cambio, asumiendo, entonces, una postura arriana que contextualiza su teología evolutiva y que es el fundamento de su concepción del progreso de la historia.

Si a la cuestión trinitaria se le suma el drama cósmico en el que se encuentra inserto el ser humano, tan propio de la gnosis moderna, en el que la Historia es una autosoteriología divina, puede concluirse que el transhumanismo contiene cuestiones que hay que analizar y esclarecer con cuidado para comprender qué sentido le da a la Historia y las consecuencias prácticas que se deducen de él. Por lo dicho, se estudiará en los siguientes capítulos el papel otorgado a la *singularidad tecnológica* como fin de la Historia.

CAPÍTULO II

TRAS LAS HUELLAS DE LA SINGULARIDAD

1. EL TRANSHUMANISMO COMO PROCESO CÓSMICO

En el comienzo del capítulo primero se advirtió cómo el transhumanismo es un conjunto de doctrinas que requieren unificación conceptual. Para lograr esa unificación, que en modo alguno es concluyente, se acudió al origen de la palabra que inspiró a Julian Huxley para formular su creencia. Se estudió, por tanto, la palabra acuñada por Dante Alighieri en el siglo XIV en su poema de la *Divina Comedia*.

Para Dante, *transhumanar* era ascender hasta Dios a través de la mirada de la fe, de Beatriz, en la que se refleja la gloria divina y a través de la que puede alcanzar la vida de las Personas de la Trinidad. Lo que mueve a Dante en el ascenso es el amor a la Belleza impresa en su corazón y que le lleva a contemplar el Amor Eterno, que es Principio y Motor de todos los seres. La *transhumanación* dantesca recorre los tres poemas de la *Commedia*, donde el poeta atraviesa, purificándose, el Infierno, el Purgatorio y culmina en el Paraíso, donde alcanza la unión con el Dios Trino.

En el último poema, a la altura del Empíreo, Dante contempla la verdad de la naturaleza humana: está divinizada por la Persona de Jesucristo, que al ser humano

y divino ha elevado la condición humana hasta las alturas de la vida divina y eterna. De este modo, la impronta cristiana que tiene la palabra *transhumanar* ha quedado sellada, puesto que en su sentido estricto la *transhumanación* es la divinización del ser humano, la elevación hacia estadios ontológicos superiores en los que se logra su espiritualización. Por eso dice Huxley que el objetivo del transhumanismo es espiritual:

El progreso espiritual es nuestra meta final; puede ser hacia lo eterno o (el círculo) inmóvil; pero depende inevitablemente del progreso intelectual, moral y físico –progreso que tiene lugar en este mundo cambiante, que gira y no está inmóvil y cuyos acontecimientos tienen principio y fin (Huxley, 1949, p. 77).

Consecuentemente, el transhumanismo ha quedado definido en el capítulo anterior como la creencia del ascenso de la humanidad a otro estadio ontológico en el que la especie humana va abandonando su condición hasta llegar a la divinización plena de su ser. Dicho de otra manera, se puede decir que el transhumanismo es el ascenso de la divinidad creciente hacia su propia esencia o madurez.

Si se siguen las ideas establecidas por Julian Huxley en sus obras, la inmanencia divina en la naturaleza implica que cuando el ser humano se trasciende a sí mismo está perfeccionando a la propia divinidad, elevándola a otro modo de ser más pleno y completo. En

este sentido, el transhumanismo es una *teogonía*. Porque, como dice Huxley, Dios y la naturaleza se identifican:

Dios en este sentido es el universo, no como tal sino en cuanto es aprehendido por el espíritu como un conjunto materializado en una idea, y, en consecuencia, capaz de influir sobre ese espíritu y a través de él en todo el curso de los acontecimientos (Huxley, 1949, pp. 272-273).

Cuando el Universo es aprehendido por el hombre, es conducido a un modo de ser más pleno. Se lo eleva y unifica. Pero se trata de una elevación en sentido histórico. Una elevación trinitaria, en la que la historia natural es la historia de Dios mismo autoproduciéndose y perfeccionándose. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se suceden en el tiempo histórico y son aspectos de una misma sustancia universal:

Podemos, por tanto, decir que Dios es uno, pero que, aunque uno, tiene varios aspectos. Hay en Dios un aspecto que es neutral para nosotros, en cierto modo hostil, mera fuerza que actúa en la vastedad de los mundos estelares, percibidos solamente como ordenados, tendientes hacia una dirección que nos parece a la larga como enemiga. Es a este aspecto de Dios que Mr. Wells ha dado el nombre de “el Ser Velado”, término algo primitivo para una idea verdadera. Hay otro aspecto que es el que se ve actuar en la esfera que comprende el conjunto de la vida sobre la tierra,

una esfera infinitesimal en relación al todo, aunque todavía muy basta en relación con nosotros. (...) Aquí está el tercer aspecto de Dios, que atesora las fuerzas directivas que actúan en el hombre. Estas fuerzas directivas son nuestros instintos, nuestras necesidades, nuestros valores, nuestros ideales. (...) Ese tercer aspecto de Dios es también históricamente producto del segundo, y a través del segundo, del primero (Huxley, 1949, pp. 270-271).

Ese modo de ser más pleno, en el que la Persona del Hijo, el Verbo, se hace cargo de la Persona del Padre alienada en la Naturaleza y la conduce históricamente hacia la plenitud del Espíritu Santo es lo que Huxley entiende, en sentido teológico y tecnológico, como *transhumanismo*. Las modalidades de la sustancia universal expresan sus diferentes perfecciones o estadios y tienen como fin la plenitud del cosmos, que alcanza al final la autoconciencia de sí mismo. Una plenitud que es, a la vez, el fin de la Historia –*eschaton*– en el que el estadio material y el estadio espiritual se suceden el uno al otro como procesos de una misma sustancia cósmica:

Si espíritu y materia son dos propiedades de la misma sustancia universal, la elevación del espíritu al predominio ha capacitado a esta sustancia básica para escapar a algunas de las limitaciones aprisionadas que la confinaban a niveles más bajos de su desarrollo: ¿no conocemos

todos esa desesperación por salir del confinamiento, ese deseo vehemente de comunión? Siguiendo nuestra línea anterior de razonamiento, vemos que la interpretación de nuestras personalidades, que implica un paso más allá en el progreso, es y debe ser parte de la base sobre la que se cumplirá el futuro adelanto de la evolución (Huxley, 1949, p. 290).

El transhumanismo se convierte, en consecuencia, no en una tarea específica de perfeccionamiento de la especie humana, sino en un perfeccionamiento cósmico en el que el ser humano desempeña un papel principal como agente universal de la naturaleza, es el rector consciente del destino de todo lo existente. Las conciencias de los individuos quedan caracterizadas en esta visión del mundo como fragmentos de la conciencia cósmica ulterior que penetrará todos los recovecos de la realidad para dotarla de dirección consciente, de finalidad. Porque el transhumanismo es el camino a través del cual el cosmos –la sustancia universal y divina– se vuelve autoconsciente reuniendo y expandiendo la fuerza de las conciencias de todos los individuos humanos:

Como resultado de mil millones de años de evolución, el universo empieza a tener conciencia de sí mismo y es capaz de comprender algo de su historia pasada y de su posible futuro. Este autoconocimiento cósmico se está realizando en una pequeñísima porción del universo, en unos

pocos de nosotros, los seres humanos. Tal vez se haya realizado también en otra parte, como resultado de la evolución de seres vivos conscientes en los planetas de otros sistemas estelares, pero en nuestro planeta nunca se realizó antes (Huxley, 1959, p. 13).

Así es como la sustancia divina, privada en el presente de su perfección característica –la autoconciencia–, llegará a la condición que le es propia, esa esencia que la define como absoluta y causa de sí misma, no arrojada al arbitrio de la evolución de la naturaleza, sino elevada por el *Logos* humano hasta las alturas del Espíritu Santo.

La elevación o introducción del Espíritu en la naturaleza, en el Padre, por el Verbo se expresó de diferentes maneras a lo largo de la tradición del credo transhumanista. Julian Huxley se refirió a la creencia en tal acontecimiento como *transhumanismo*; para Ihab Hassan esa elevación era el *posthumanismo*; Max More lo definió como *extropía*; John von Neumann tomó el término *Singularidad*, dándole un carácter tecnológico que permanece hasta ahora desde que lo usara a finales de los años 50.

El objeto de este capítulo es rastrear y concretar qué es la *Singularidad* en las obras de los diferentes autores y ver qué antecedentes filosóficos y teológicos en la historia del pensamiento se encuentran de ella. Es importante entender los diversos sentidos que ha tenido

esta palabra o los antecedentes conceptuales que han ayudado a entenderla al modo transhumanista.

Es pertinente tomar como punto de partida otra vez las obras de Julian Huxley y fijar como base o metarrelato del transhumanismo la cuestión del trinitarismo. Puesto que el que fuera el padre intelectual del transhumanismo pone su mirada en el pensamiento griego cristiano. El antecedente histórico más destacable lo encuentra Huxley en el siglo IV d. C., en el Concilio de Nicea:

Las principales líneas del cuadro fueron establecidas para todos por igual en el Concilio de Nicea, cuando quedó determinada la doctrina de la Trinidad, con sus tres personas iguales. La doctrina, pese a ocasionales revueltas intelectuales a causa de su dificultad, ha satisfecho la mente europea durante tantos siglos que hasta el más acérrimo opositor del cristianismo deberá admitir que la doctrina conforma ciertas necesidades humanas y concuerda de alguna forma con la realidad.

En forma amplia considero que “Dios Padre” es una personificación de las fuerzas de la naturaleza no humana; el “Espíritu Santo” representa todos los ideales y “Dios Hijo” personifica la naturaleza humana en su culminación, como si estuviera realmente encarnada en los cuerpos y organizada en mentes, salvando el abismo entre los dos y entre cada uno de ellos y la vida cotidiana. La unidad de

las tres personas en “un solo Dios” representa el hecho de que todos esos aspectos de la realidad están estrechamente relacionados (Huxley, 1967, pp. 49-50).

Dado que Huxley situó el asunto en la noción de *sustancia* –al insistir en que todo forma parte de una misma sustancia universal– y se remontó a la elaboración de la noción de *homousios* del Concilio de Nicea, es oportuno profundizar en el significado que los teólogos cristianos del siglo IV d.C. le dieron a esa palabra para comprender la sustancia del Dios Uno y Trino. Ello ayudará, además, a comprender el sentido histórico de las relaciones intratrinitarias y qué consecuencias se deducen cuando se las introduce en el tiempo histórico y natural. Además, la inmanentización de Dios en el cosmos permitirá ver con más claridad la disolución de la diferencia, tan importante en el contexto transhumanista.

2. ¿EL CONCILIO DE NICEA?

La tarea que aquí nos ocupa es exponer el legado de Nicea para hacerlo comprensible y adecuado para la investigación de la Singularidad. Puede parecer a primera vista que acudir a la cuestión trinitaria de Nicea sea una extrapolación innecesaria o una manera de salirse del tema. Pero lo cierto es que para el avance de la investigación se requiere una detención en la doctrina elaborada en el siglo IV y ver las distinciones intratrinitarias.

La unitrinidad divina, constituida en la consustancialidad o *homousios*, es a la que hace referencia Julian Huxley para explicar que el ser humano forma parte de una única sustancia universal. Con la peculiaridad de que las *hipóstasis* divinas o *personas* no son tales relaciones subsistentes, sino simples modos de expresar la sustancia. Asunto tratado en el siglo IV y que, dada la introducción del problema por Huxley, tiene interés para ilustrar el tema de la Singularidad en el discurso transhumanista.

La Singularidad en el transhumanismo constituye la sublimación del proceso cósmico del que es rector el ser humano, como se verá, y se caracteriza por el comienzo de la actividad de un ser postbiológico, la conciencia cósmica. Cosa que dista mucho de los problemas tratados en el siglo IV, pero que tiene reminiscencias de los mismos y, por tanto, es necesario explicar la doctrina para ver hasta qué punto el transhumanismo tiene que ver con ella.

La Trinidad tal como es expuesta por Huxley se caracteriza por una especie de *autopoiesis* de la sustancia divina, concretada en el proceso de las manifestaciones de las personas de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Una *autopoiesis* naturalmente inmanente de la sustancia divina que se convierte en un proceso cósmico del que el hombre es protagonista, pues de él depende superar su humanidad para que, como transhumano, perfeccione el Universo y lo dote de autoconciencia. En ese proceso, la

multiplicidad de las mentes humanas, que es el Verbo fragmentado, deviene en una Unidad final, que da plenitud al cosmos. Como se ve, la cuestión que tenía Huxley en mente era la de lo Uno.

El transhumanismo, por tanto, entronca con la tendencia a la Unidad tan propia del pensamiento humano y que se ha repetido constantemente en la historia del pensamiento. Lo Uno, lo Singular, es la finalidad propia del *enhancement*, del ascenso. El sentido que toma Huxley de lo Uno está relacionado con el concepto de *homousios* acuñado y concretado en el Concilio de Nicea.

El debate de Nicea consistió en formular que las *hipóstasis* divinas no estaban diferenciadas sustancialmente, sino que eran consustanciales. Es llamativo que aunque Huxley haga referencia a Nicea no se centra en las distinciones intratinitarias para explicar la cuestión de la unidad de la sustancia divina. Pues el biólogo británico, al hacer una interpretación modal de las personas divinas, niega la doctrina de Nicea y recae en las típicas herejías antitrinitarias anteriores a Nicea, como la del monarquianismo modalista.

Además, es muy probable que la explicación de la sustancia universal divina esté más emparentada con la doctrina del *homousios* de Pablo de Samosata⁷⁶, según la

⁷⁶ Según Sergui Bulgákov, el mayor exponente del monarquianismo modalista fue Pablo de Samosata, cuya teología unitaria había sacado conclusiones cristológicas en las que se afirmaba que Jesús era un simple hombre que había adquirido la

cual se despersonalizan las personas divinas, se las reduce a meras fuerzas o *dynamis* de Dios y se niegan las distinciones intratrinitarias.

La doctrina de Nicea es negada, consciente o inconscientemente, por Julian Huxley. Lo que puede llevar a pensar que se inscribiera en la tradición de la *restitutio* que abogaba Isaac Newton. Según el padre de la física moderna, el auténtico cristianismo ortodoxo era el defendido por Arrio y sus seguidores. Interpreta que el Concilio de Nicea ocasionó el triunfo de un determinado partido, el *homousiano*, dejando el auténtico cristianismo arriano en el olvido (García, 2016). En cualquier caso, hay una confusión de doctrinas en la exposición teológica de Huxley que lleva a pensar que o ignoraba la diferencia que hay entre ellas o instrumentaliza a voluntad el *homousios* y el modalismo de manera superficial, lo que le lleva, indistintamente, a incurrir en contradicciones que se verán aquí.

El comienzo del problema niceno se dio cuando Arrio estableció la diferencia sustancial entre el Padre y el Hijo. Arrio (256 - 336 d.C.), que fue sacerdote en Alejandría desde el 311, desarrolló lo que hoy se conoce como *subordinacionismo*. Esta doctrina entiende que en la Trinidad hay una subordinación ontológica y real. Arrio negó explícitamente la divinidad del Verbo, pues su naturaleza o sustancia era inferior a la del Padre. El Hijo

potencia y la sabiduría de Dios. Para saber más: Sergui Bulgákov, *El Paráclito*, Salamanca, Sígueme, 2014, p. 52.

era *poiema* o cosa hecha, criatura (Mateo Seco, 2005, p. 203). Ello implicaba que las personas de la Trinidad, salvo el Padre, tienen un comienzo en el tiempo y no son eternas. En consecuencia, esta es una manera de introducir la Trinidad en la Historia y de privarla de unidad sustancial.

Para Arrio el Hijo es una criatura que no ha existido siempre. El único que es eterno y absolutamente trascendente es el Padre, que es el *agénnetos*, el inengendrado. Hay una diferencia de sustancias marcada por el comienzo en el tiempo y por la eternidad. Como dice Arrio en su *Thalía*, hubo un momento en el que el Padre no era tal:

El Dios no siempre fue Padre; sino que alguna vez el Dios estaba sin ser Padre y más tarde se hizo Padre. No siempre existió el Hijo; porque habiendo sido hechas todas las cosas de la nada, siendo todas las cosas criaturas y obras, también el Verbo del Dios fue hecho de la nada, y alguna vez no existía (Urbina, 1963).

La unidad de la sustancia de la Trinidad no es posible si se sigue el pensamiento arriano. En la Trinidad está la distancia propia entre el Creador y la criatura. El Verbo es *ad extra* del Padre y constituye un segundo dios. No hay igualdad entre las personas divinas. Por eso la respuesta de Nicea fue tan contundente. Quienes defendían la unidad sustancial de las personas divinas tuvieron que apresurarse para elaborar una respuesta

intelectual que estuviera a la altura especulativa de Arrio y sus seguidores.

Sin embargo, antes de atender a la respuesta de Nicea, hay que fijarse en otra cuestión de Arrio que tiene importancia para entender de qué manera es importante para explicar la doctrina transhumanista de Huxley, que se inserta, casi consecuentemente y de manera implícita, en el pensamiento arriano. Se trata de la *mutabilidad* del Verbo. Porque el Verbo no solamente no es eterno para el arrianismo, sino que está sujeto al cambio. Se transforma. En este punto es donde la perspectiva transhumanista del Verbo coincide con la arriana:

Por naturaleza el Verbo está sujeto a mudanzas, como todos, pero siendo dueño de sí, es bueno mientras lo quiere. Si lo quiere, puede cambiar como nosotros, ya que es mudable por naturaleza. Por eso, previendo Dios que él había de ser bueno, le ha preferido dándole esa gloria que, como hombre y por su virtud ha tenido posteriormente (Urbina, 1963, p. 257).

Es decir, casi se puede decir que el Verbo, por su virtud, “mejora”, “se eleva”. Leyendo a Huxley y a Arrio no se comprende en qué punto Huxley hace suyo el *homousios*, ya que en la tesis de Huxley no hay nada que sea eterno, sino que toda la sustancia divina está sujeta al cambio y a la transformación. Pero lo que sí que queda claro es que mezcla doctrinas y las sintetiza a conveniencia de su argumento transhumanista, que, al

comprender la mutabilidad del Verbo, es oportuno interpretarlo como arriano.

Cabe incluir, por tanto, una interpretación arriana del evolucionismo si se toma en serio la visión trinitaria de Huxley y se dice, con él, que el Verbo es la humanidad. El humanismo evolucionista es una interpretación arriana del evolucionismo cuando se comprende que la humanidad (como Verbo) se transhumana y cambia. Esa transhumanación es un cambio de forma o de momento (es decir, de *estado*) histórico, en el que el modo de ser de la sustancia divina pasa a ser otro, el del Espíritu. Momento en el cual la sustancia divina es auténticamente única, pues el Verbo ya no está fragmentado, sino reunido en una autoconciencia cósmica y universal.

La evolución de las tres personas, de los tres modos y momentos, es el humanismo evolutivo, el transhumanismo, que logra el *homousios*, la unidad de la esencia divina del cosmos. El proceso transhumanista es un paso de lo múltiple a lo Uno, la superación de la diferencia. En este sentido, es el logro de lo que más tarde se entenderá en el transhumanismo como la Singularidad.

Hay una diferencia esencial en el planteamiento de la unidad de la sustancia divina tratada en el Concilio de Nicea (325 d.C.). El *homousios* no se entiende como lo utiliza Huxley en sus obras. En el *Símbolo* de Nicea se afirma la consustancialidad de las tres Personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Las tres son coeternas y se encuentran más allá de la Historia. Hay un único Dios

trascendente al mundo sin subordinación ni comienzo. Sí que se admite que el Padre es inengendrado y que el Hijo es engendrado. Sin embargo, no es creado, pues es de la misma sustancia del Padre. Es decir, *homousios*. La divinidad del Hijo le viene por generación.

Lo que se afirma en Nicea es la unidad numérica de la esencia divina y la naturaleza de las personas divinas, que es idéntica. Así es como se rechaza el subordinacionismo arriano y se define la unidad de la sustancia y de las personas de la Trinidad. El Hijo es eterno y no está sujeto al cambio. Lo cual establece una distancia conceptual total con la interpretación de Huxley, que somete a la Trinidad entera al cambio, además de que la priva de su carácter personal cuando afirma explícitamente que nada sabe de un Dios personal en *Religión sin revelación*⁷⁷.

Lo característico del trinitarismo cristiano es que la unidad de Dios no es una unidad genérica y las personas no son ni modos ni concretizaciones de esa esencia. Las personas no son determinaciones de lo indeterminado, como si fueran tres puntos en un plano. No se trata de negaciones, pues la Trinidad no se explica según negaciones, sino por relaciones. De ahí la importancia de la distinción entre *ousía* e *hypóstasis* desarrollada por los Padres Capadocios.

⁷⁷ Lo dice en la página 21 de la edición utilizada aquí.

Basilio de Cesarea (330 – 379 d. C.) se desarrolló una cuidadosa distinción de los términos para definir la sustancia y las personas. Buscó la manera de no confundir la unidad del ser divino y la pluralidad de personas. Así, se aseguró de explicar la unidad numérica de la sustancia (*homousios*) y la multiplicidad de las *hypóstasis*, de las personas. Por eso le explicaba a su hermano Gregorio en una de sus cartas, la *Epístola 38*:

La *hypóstasis* no es una noción indefinida de la sustancia que no encuentra ningún sitio donde fijarse a causa de lo genérico de la cosa significada, sino que, por el contrario, es aquello que restringe y circunscribe lo indeterminado por medio de particularidades propias (Mateo Seco, 2005, p. 233).

Hay particularidades en Dios que no fracturan o dividen su unidad. Esta novedad del pensamiento cristiano es lo que lo separa y lo convierte en algo genuino en su contexto intelectual. Se introduce la pluralidad en la unidad sin que ello la divida. Ese es el hallazgo de las distinciones en la Trinidad. En este punto es donde se ve que la doctrina cristiana no es una forma de neoplatonismo y tampoco un gnosticismo⁷⁸.

⁷⁸ En el neoplatonismo y en el gnosticismo la pluralidad es una situación ontológica degradada del Uno. La Unidad es totalmente simple y no comprende pluralidad alguna. La diferencia entre el neoplatonismo y el gnosticismo en la cuestión de la pluralidad es que mientras para el primero la pluralidad es fruto de las emanaciones del Uno y participa de su Bondad, en el gnosticismo la pluralidad es

Al haber diferencia en el seno de la unidad divina se llega a una nueva ontología y se concibe la radicalidad divina de una forma muy particular. Por eso se empeñaron tanto los pensadores cristianos de los primeros siglos del cristianismo en diferenciarse tanto de los gnosticismos y neoplatonismos de entonces.

En la Unidad de Dios hay *singularidades*, las *hypóstasis* o *personas*. Cada una de las cuales se diferencia por sus relaciones y *singularidades personales*, como dice Basilio de Cesarea en su *Epístola 38*:

A pesar de los rasgos propios de cada persona, gracias a los cuales se reconoce la distinción de las *hypóstasis*, en lo que concierne a la inmensidad, la inefabilidad, etc., no existe en la naturaleza vivificante, es decir, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, ninguna diversidad (...). Hay en ellos un misterio inefable de comunión y de distinción. La diferencia de las *hypóstasis* no rompe la comunión de naturaleza, y la comunión de la *ousía* no confunde las características personales (Mateo Seco, 2005, pp. 223-224).

La fuente de la unidad divina es la Persona del Padre. Él es el *agénnetos*, el inengendrado, pues no procede de ninguna otra persona. Es el Principio sin principio. El Hijo es el engendrado por Él y el Espíritu procede de los dos. Y, también, en el principio está el

comprendida como la fragmentación del Uno, su disolución, y, por tanto, en sí misma es maligna.

Verbo, el Hijo. El Logos divino, su Palabra, vive en el Padre desde el Principio, aunque engendrada por Él.

Porque la Palabra es del Padre, el Principio por el cual existe todo es para sí mismo inteligible. El Padre se entiende a sí mismo. En este sentido, el Principio tiene *Logos*, no es *alógico*, como el Uno de Plotino o como la Naturaleza entendida como Padre por Julian Huxley. Para Huxley la unidad, al estar al final, no procede del Padre, sino del Espíritu Santo, que disuelve lo diverso en su Singularidad. Para Plotino, por su parte, la Inteligencia es una emanación y sustancia diferente del Uno.

El Padre en el pensamiento cristiano, en cambio, no está ciego ni carece de Logos, tampoco de Espíritu. Las relaciones en Dios subsisten eternamente porque su sustancia es eterna y está más allá del tiempo. No hay nada que no sea subsistente en la sustancia divina. De ahí que la *persona* en Dios haya sido definida como *relación subsistente*⁷⁹. Por la relación con el Padre y en ella es

⁷⁹ Tomás de Aquino explica esta cuestión en *Summa Theologiae* I, 29, 4: “la distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento que las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Así, pues, Persona divina significa relación subsistente. Y esto es lo mismo que decir relación sustancial, que no es más que la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aun cuando lo subsistente en la naturaleza divina no es distinto de la misma naturaleza divina.

”Según todo esto, también puede decirse que este significado de *persona* no se tenía presente antes de las calumnias de los herejes; por eso no se usaba este significado de *persona*, a no ser sólo como

como *son* las *hypó-stais*. Y, además, son unas *stasis* que en sí mismas son una sola sustancia. Se trata de una comunión misteriosa de la unidad y la pluralidad que escapa al entendimiento humano, como dice Gregorio de Nisa en su *Oratio Cathequetica Magna*:

Cómo lo mismo está numerado y escapa a toda numeración; cómo se considera dividido y es una sola cosa; cómo es distinto en hipóstasis y no está dividido en sustancia, aunque el Verbo y el Espíritu son distintos (Mateo Seco, 2005, p. 226). A este respecto, Gregorio de Naziancio dice en su

Discurso 39:

El Padre es Padre sin principio, porque no procede de nadie. El Hijo es Hijo y no es sin principio, porque procede del Padre. Pero si hablas de principio en el tiempo, también Él es sin principio, porque es el Hacedor del tiempo y no está sometido al tiempo. El Espíritu Santo es Espíritu de verdad, que procede del Padre, pero no a manera de filiación, porque no procede por generación, sino por procesión (...). Porque ni el Padre dejó de ser ingénito por engendrar, ni el Hijo dejó de ser engendrado por proceder del ingénito

uno de los nombres absolutos. Pero después se admitió que fuera usado en sentido de relación debido a lo congruente de su significado. Es decir, no sólo que equivaliera a relación por el uso, como decían algunos, sino que fuera equivalente por su mismo significado”.

(...). Tampoco el Espíritu se ha convertido en Padre o en Hijo por el hecho de ser Dios (Mateo Seco, 2005, p. 227).

La unitrinidad del ser y las personas divinas abre un espacio a la comprensión de la Unidad en el Principio totalmente original y que da un cuño de identidad intelectual al cristianismo. Es difícil pensar la Trinidad cristiana de manera diferente sin privarla de su esencia. Si se la intenta instrumentalizar para otros fines pierde su sentido, como ocurre en la interpretación huxleyana.

La alusión a Nicea de Huxley carece de sentido en su discurso si se atiende a la doctrina estricta del *homousios* niceno, como se ha visto. El Padre ciego no es en modo alguno comparable al Padre cristiano. Se trata de un Padre que carece de Hijo y que cuando aparece en la Historia es imperfecto y está enfrentado a él, puesto que la Naturaleza ciega es hostil al ser humano y debe ser sometida por él, dirigida.

El pesimismo ontológico de tal punto de partida no tiene cabida en la interpretación del Padre que da su sustancia al Hijo y al Espíritu Santo. El Padre en el transhumanismo carece de perfección al ser temporal y el Hijo está sometido al tiempo hasta que se haga dueño de él con su conocimiento. La decisión de someter a la divinidad al tiempo introduce una ontología trágica en el pensamiento transhumanista.

El Principio tiene principio en este contexto y, en añadidura, es *alógico*, carece de *Logos*. Pero cuando el

Logos –que es humano– aparece, necesita un empuje para ser plenamente sustancial. La sustancia divina en este proceso se consolida en la autoconciencia, ese momento singular en el que el cosmos es plenamente sí mismo. En el discurso de la sustancia universal de Huxley es contradictorio hablar de sustancia, porque no subsiste, carece de *ousía*. Menos aún al considerar que está sometida a un proceso autoconstitutivo. Hace falta establecer el orden causal para entender lo que es por sí y lo que es movido por otro. Pero esa cuestión queda para la consideración de las causas primeras y últimas.

La *ousía* tratada por Nicea y en los Concilios posteriores, como el de Constantinopla (328 d.C.), Éfeso (431 d.C.) o Calcedonia (451 d.C.), no está empleada en el mismo sentido que Huxley. O se trata de un tratamiento ilegítimo o de un error conceptual craso. El *homousios* es eterno, no se da en el tiempo. La identidad de las personas se da en la *ousía*, de ahí la fórmula conciliar empleada: *mía ousía*, una sola sustancia. Pero la diferencia se da por y en las personas.

La purificación del sentido de *ousía* e *hypóstasis* proporciona una riqueza conceptual inigualable para considerar lo Uno y lo múltiple en el Principio sin degradación. La unidad y la diferencia están en el mismo orden del ser. Unidad y multiplicidad que no afectan a su simplicidad y trascendencia. Ello se debe a que el tratamiento del ser divino no se realiza mediante la

conceptuación del mismo, pues está más allá del pensamiento humano.

Los atributos dados por el ser humano a Dios no lo multiplican ni añaden nada a su simplicidad, simplemente manifiestan la limitación del conocimiento humano para expresar a Dios, ya que el entendimiento necesita de múltiples atributos para comprenderlo. La criatura no añade nada al Creador con su palabra ni lo transforma al hablar de Él. Cosa que sí que se da en el contexto transhumanista, pues el ser humano transforma la sustancia universal de la que forma parte para que alcance su plenitud con el lenguaje y la acción técnicas.

El transhumanismo toma de una manera muy particular la cuestión de los singulares de Dios, de las *hypóstasis*: o las somete a la sucesión temporal, o las priva de su sustancialidad, además de reducir las a modos de la sustancia. En este sentido, hay un tratamiento de la Trinidad en el plano de la *physis*. El transhumanismo es, de esta manera, la creencia de que las relaciones sustanciales de las personas divinas son el movimiento cósmico. Cosa que priva a las *hypóstasis* de su carácter propio de relaciones y a la *physis* de sus notas características.

La fórmula *mía ousía, treis hypostáseis* difícilmente es aplicable en el plano del cosmos. En sentido estricto no es aplicada literalmente en el discurso, pero se puede decir que de manera implícita se supone de algún modo cuando se considera que las *hypóstasis* son

modalidades de una misma sustancia. Pero eso priva de sentido a la palabra *homousios*.

¿Acaso tiene sentido hablar de consustancialidad si no es para referirse a las personas divinas y diferenciarlas entre ellas? Hacer uso del trinitarismo y privar a las personas divinas de su carácter personal es no haber entendido el significado de la fórmula del credo nicenoconstantinopolitano.

Si se hace uso del *homousios*, ¿puede realmente haber transhumanismo? Si lo que se busca es trascender la naturaleza humana y hay consustancialidad, ¿qué se trasciende? Estrictamente, nada. Si todo permanece en la misma sustancia, no hay elevación de esa sustancia. Las diferencias son importantes para entender las elevaciones y las mejoras. Pero en la realidad del *homousios* no puede haber perfeccionamiento ni mejoramiento.

Este es uno de los errores y de las muchas confusiones en las que incurre Julian Huxley al poner la atención de su discurso en Nicea. La radicalidad del sentido de *homousios* priva de la posibilidad de entender bien esos modos de la sustancia universal que articula Huxley en su discurso transhumanista. Si el monismo naturalista se expresa como consustancialidad se establece una unidad sustancial que bloquea el proceso histórico y ético transhumanista.

Ciertamente, el monismo naturalista tiene un callejón intelectual difícil de sortear para entender qué es el transhumanismo y el *enhancement*. Así como una

dificultad inmensa para comprender la unidad y la multiplicidad si se acepta el drama ontológico que desarrolla Huxley. La unidad de la autoconciencia cósmica solamente se expresará como una supresión progresiva de las diferencias en una única sustancia universal privada de toda multiplicidad, lo que entenderá como Singularidad Raymond Kurzweil. De ahí que el término *homousios* no signifique nada aquí. Solamente se entiende si se acepta la diferencia.

Así es cómo la cuestión del *homousios* y la identidad de las personas divinas se convierte en un antecedente de la Singularidad. Las singularidades personales de la sustancia divina son el movimiento interno de las formas universales de la naturaleza, expresadas de manera sucesiva y en sentido histórico. La última de esas formas es lo que más tarde se denominará como *Singularidad tecnológica*.

3. TRINIDAD E HISTORIA EN JOAQUÍN DE FIORE

Lo que el pensamiento judeocristiano ha introducido en la concepción del tiempo histórico es que Dios es uno de los agentes de la Historia, por no decir que es el principal, pues así se entiende: Él es el *Kyrios*, el Señor de la Historia. La esperanza del creyente cristiano es que Dios intervenga en la Historia para que el tiempo de Dios, el Reino, se realice. Si hay algo que ha motivado la esperanza en el futuro ha sido el mesianismo judeocristiano, que ha llegado al pensamiento

contemporáneo a través de diversas formas políticas que lo han secularizado, como el republicanismo ilustrado, el liberalismo o el socialismo, entre otros.

La irrupción de la acción divina en el tiempo histórico marca el antes y el después de una Historia que tiene su fin en el retorno a Dios de la Creación entera. La entrada de Dios en la Historia en la tradición cristiana acontece en el momento de la Encarnación del Verbo, la Segunda Persona de la Trinidad. Para la tradición de la Iglesia el Logos se hace carne y asume la naturaleza humana, tal como se dice en el Credo de Nicea y sus sucesivas formulaciones. Pablo de Tarso, en *Efesios* 3, 4, denomina a este acontecimiento “la Economía del Misterio”. Los Padres de la Iglesia la definieron como la *Economía del Verbo Encarnado*, que consistía en la acción salvífica del Verbo en la Historia.

Puede que uno de los errores teológicos y confusiones que más problemas ha generado en la historia del pensamiento cristiano sea la mezcla de las relaciones subsistentes de la Trinidad con la economía de la Salvación. Si se considera que la economía es una de esas relaciones, se introduce el problema de la Historia en Dios y la perspectiva ontológica e histórica cambia radicalmente. A este respecto, dice Ratzinger:

El punto de partida de todo esto sigue siendo la idea de que la doctrina trinitaria es la expresión del lado histórico de Dios, es decir, del modo cómo Dios se revela. Hegel –y a su modo también

Schelling— llevaron esta idea hasta sus últimas consecuencias y concluyeron así que el proceso de autopresentación histórica de Dios no se diferencia del Dios que, permaneciendo en sí mismo, está detrás de la historia; el proceso de la historia hay que comprenderlo como el proceso del Dios mismo. Por tanto, la figura histórica de Dios es la progresiva autoformación de lo divino; la historia es el proceso del Logos, pero también el Logos como proceso real de la historia. Con otras palabras podemos afirmar que, según Hegel, el Logos —la inteligencia de todo ser— se engendra progresivamente a sí mismo en el curso de la historia. La historicización de la doctrina trinitaria, realizada en el monarquianismo⁸⁰, se convierte en una historicización de Dios. La inteligencia ya no es, pues, quien crea la historia, sino que la historia crea la inteligencia, creatura suya. Karl Marx ha ido todavía más lejos: si la inteligencia no precede al hombre, quiere decirse que se halla en el futuro que el hombre debe crear laboriosamente (Ratzinger, 1969, pp. 139-140).

Algo que ocurre, de manera clara, en el discurso transhumanista de Julian Huxley y que se formula de

⁸⁰ La interpretación de la Trinidad de Julian Huxley se introduce dentro del esquema monarquianista, aunque, dada su falta de precisión conceptual, también es una forma de subordinacionismo arriano.

diferentes maneras hasta llegar al discurso de la Singularidad tecnológica actual. La expresión más significativa y que se ha convertido en un paradigma de esa manera de entender “el lado histórico de Dios” tiene sus precedentes en el pensamiento de un teólogo del siglo XII, Joaquín de Fiore.

El Florense nació en Célico, en el sur de Italia, entre los años 1130 y 1135. Se sabe que, dada la buena posición social de su padre, que era notario en la corte del rey Rogelio II de Sicilia, pudo disfrutar de una buena educación. Fue importante en su vida la pérdida de su madre cuando era niño. Por otro lado, es posible que siendo joven peregrinara a Tierra Santa coincidiendo con los años de la Segunda Cruzada, entre 1147 y 1149, donde, al parecer, decidió llevar una vida de ermitaño y, según los seguidores de Joaquín, tuvo una experiencia mística en el monte Tabor, en la que se le reveló la correcta exégesis de la Sagrada Escritura.

Entre 1155 y 1160, Joaquín entró en los monasterios de Sambucia y de Santa María de Corazzo, en el que hizo profesión religiosa. En 1177 fue elegido abad del último monasterio. Aunque, deseoso de escribir su interpretación de la Escritura, se retiró entre 1182 y 1183 a la Abadía de Casamari, en el Lacio, buscando la manera de pedirle al Papa los permisos adecuados para poder dedicarse únicamente a la escritura, que le fueron concedidos sucesivamente por Lucio III en 1184 y por Urbano III en 1186. Fue en Casamari donde comenzó a

componer sus principales obras, la *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, el *Psalterium decem chordarum* y la *Expositio in Apocalypsim*, ejemplos de lo que se ha llamado *novitas ioachimita*. La composición de sus obras no concluyó hasta 1199 y acabó ocupando gran parte de su vida.

El método de Joaquín se basa en lo que él denominó *inteligencia espiritual*. Esta inteligencia permite comprender cómo el Antiguo y el Nuevo Testamento coinciden, hay *concordia* entre ellos y, además, anteceden al último Evangelio, el del Espíritu, llamado *Evangelio Eterno*. El Florense sitúa como clave interpretativa de la Historia el Libro del *Apocalipsis de San Juan*. Los siete sellos y su apertura representan los períodos que componen cada una de las historias, divididos en tres etapas: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo.

En la interpretación del Apocalipsis de Joaquín, el séptimo sello dará término a la historia de la humanidad, que es la tercera etapa de la Historia, la del Espíritu Santo. Una etapa que se caracterizaba por la inmanencia del Espíritu Santo en el tiempo histórico. En este punto se distancia Joaquín de la tradición exegética iniciada por San Agustín. Para el Hiponense, el proceso histórico estaba dividido en siete etapas. La última de ellas se desarrollaba paralelamente a la sexta, es decir, que se mezclaban. Algo que expresó en su *Ciudad de Dios* al decir que los seres humanos convivían a lo largo de la

historia cada uno según el *amor sui* y el *amor Dei*. Así, el tiempo entre Cristo y el fin del mundo se convertía en el tiempo mismo para la preparación de la última etapa y su desarrollo. En este sentido, la plenitud de los tiempos se alcanzaba con Cristo, pero no se consumaba hasta la Parusía.

El Florense, en cambio, acabó con el discurrir en paralelo de la sexta y la séptima etapa y dividió el tiempo en los *tres estados*, cambiando la economía de la Salvación. Joaquín interpretó que la consumación se daría *dentro* del tiempo histórico, inmanentemente, no al final de la Historia, y que esa etapa comenzaba en su tiempo con su *inteligencia espiritual*. Así, en sus obras hace una hermenéutica del símbolo del milenio situándolo literalmente en la linealidad del tiempo histórico y dividiéndolo de tal manera que separaba claramente el Antiguo y el Nuevo testamento del tiempo del Evangelio Eterno.

Para comprender esta particular teología de la historia es necesario introducirse en la labor teológica de Joaquín de Fiore y situarla en su momento histórico, en el que la teología monástica empezaba a convivir con la naciente escolástica de la futura Universidad de París: Joaquín se opuso de manera frontal a Pedro Lombardo (1100 - 1160) y a su doctrina trinitaria; más bien, a la doctrina que él le atribuyó.

Aquel que fuera alumno de la Escuela de San Víctor, Obispo de París y autor del *Libri Quattutor*

Sententiarum, fue considerado herético por Joaquín de Fiore. Acusó al Maestro de las Sentencias de incurrir en cuaternidad, es decir, de dividir la Trinidad en cuatro partes haciendo de la Esencia una sustancia más. En su *Psalterium decem Chordarum* y en el opúsculo perdido *De unitate seu essentia Trinitatis. Quae sit differentiae inter nomina essentialis et nomina relativa* desarrolla su exposición de la Trinidad, en la que busca distanciarse de manera explícita de su interpretación del Lombardo.

Joaquín interpretó que Pedro Lombardo había desarrollado una doctrina trinitaria de corte sabelianista y elaboró una crítica que no ha llegado hasta nosotros, el libelo *–De unitate–* en el que acusaba de loco y hereje al Maestro de las Sentencias. El Florense decía, al parecer, que Pedro Lombardo consideraba las tres Personas más la Esencia, como un cuarto añadido. El problema doctrinal aparece cuando Joaquín, además de malinterpretar a Pedro Lombardo, desarrolla su teología trinitaria, por la cual es condenado por el IV Concilio Lateranense en 1215 con el Decreto *Damnamus ergo*:

Condenamos, pues, y reprobamos el opúsculo o tratado que el abad Joaquín ha publicado contra el maestro Pedro Lombardo sobre la unidad o esencia de la Trinidad, llamándole hereje y loco, por haber dicho en sus sentencias: “Porque cierta cosa suma es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, y ella ni engendra ni es engendrada ni procede”. De ahí que afirma que aquél no tanto ponía en

Dios Trinidad cuanto cuaternidad, es decir, las tres personas, y aquella común esencia, como si fuera la cuarta; protestando manifiestamente que no hay cosa alguna que sea Padre e Hijo y Espíritu Santo, ni hay esencia, ni sustancia, ni naturaleza; aunque concede que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son una sola esencia, una sustancia y una naturaleza. Pero esta unidad confiesa no ser verdadera y propia, sino colectiva y por semejanza, a la manera como muchos hombres se dicen un pueblo y muchos fieles una Iglesia (Denzinger, 2019).

El *quid* de la interpretación trinitaria de Joaquín es que, como se dice en el *Damnamus*, establece una unidad agrupada. Esto significa que las personas divinas están separadas porque son diferentes sustancias, pues cada una goza de la suya propia y, por tanto, su unidad es «colectiva». El error doctrinal de Joaquín en esta cuestión es precisamente que no comprende la unidad numérica de la sustancia divina y es eso lo que condenó el IV Concilio Lateranense.

Joaquín confunde la unidad que pueden tener las personas creadas con la unidad de las increadas. Por eso dice el *Damnamus* que la unidad del Florense es “colectiva y por semejanza, a la manera como muchos hombres se dicen un pueblo y muchos fieles una Iglesia”. Las personas creadas son sustancias diferentes que pueden unirse en el amor, manteniendo la diferencia de

las sustancias. Cosa que en Dios, según la doctrina trinitaria del *homousios*, no es así, porque no hay diferencia de sustancia, sino de relaciones substanciales.

En este sentido, Joaquín abstrae la realidad de las Personas divinas y las separa sustancialmente. Piensa al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como *entes* diferenciados en su sustancia. Lo cual es un error si quiere mantenerse la interpretación ortodoxa de la Trinidad. Se puede decir que el Florense cae en una forma de racionalización del misterio trinitario al separar y unificar colectivamente a las Personas. Por esa razón defiende el Concilio IV de Letrán a Pedro Lombardo, pues él comprende la unidad numérica de la sustancia divina, que está por encima de la razón humana y de su comprensión. Así, en el *Damnamus* se hace una explicación sintética del contenido del dogma:

Nosotros, empero, con aprobación del sagrado Concilio, creemos y confesamos con Pedro Lombardo que hay cierta realidad suprema, incomprendible ciertamente e inefable, que es verdaderamente Padre e Hijo y Espíritu Santo; las tres personas juntamente y particularmente cualquiera de ellas y por eso en Dios sólo hay Trinidad y no cuaternidad, porque cualquiera de las tres personas es aquella realidad, es decir, la sustancia, esencia o naturaleza divina; y ésta sola es principio de todo el universo, y fuera de este principio ningún otro puede hallarse. Y aquel ser

ni engendra, ni es engendrado, ni procede; sino que el Padre es el que engendra; el Hijo, el que es engendrado, y el Espíritu Santo, el que procede, de modo que las distinciones están en las personas y la unidad en la naturaleza. Consiguientemente, aunque uno sea el Padre, otro, el Hijo, y otro, el Espíritu Santo; sin embargo, no son otra cosa, sino que lo que es el Padre, lo mismo absolutamente es el Hijo y el Espíritu Santo; de modo que, según la fe ortodoxa y católica, se los cree consustanciales. El Padre, en efecto, engendrando ab aeterno al Hijo, le dio su sustancia, según lo que Él mismo atestigua: Lo que a mí me dio el Padre, es mayor que todo [Ioh. 10, 29]. Y no puede decirse que le diera una parte de su sustancia y otra se la retuviera para sí, como quiera que la sustancia del Padre es indivisible, por ser absolutamente simple. Pero tampoco puede decirse que el Padre traspasara al Hijo su sustancia al engendrarle, como si de tal modo se la hubiera dado al Hijo que no se la hubiera retenido para sí mismo, pues de otro modo hubiera dejado de ser sustancia (Denzinger, 2019).

La doctrina trinitaria del IV Lateranense es cristalina y no da lugar a confusión. Se defiende la Unidad de la Trinidad desde la unidad numérica de la sustancia, estableciendo que la unidad colectiva de la Trinidad de Joaquín es errónea. El Abad de Fiore se fijó más en cada

Persona y en cómo juntas constituían una unidad, olvidando la sustancia común como principio de consustancialidad y de unidad numérica.

Por decirlo de algún modo, la Trinidad de Joaquín es excesivamente trina y en base a ese exceso elimina la unidad de la sustancia. De modo que, por ello, entendió el Concilio IV de Letrán que Joaquín incurría en un triteísmo basándose en el *De unitate*. Por eso el Concilio se empeñó en establecer las distinciones apropiadas entre la unidad divina y la unidad posible de las criaturas:

Es, pues, evidente que el Hijo al nacer recibió sin disminución alguna la sustancia del Padre, y así el Hijo y el Padre tienen la misma sustancia: y de este modo, la misma cosa es el Padre y el Hijo, y también el Espíritu Santo, que procede de ambos. Mas cuando la Verdad misma ora por sus fieles al Padre, diciendo: Quiero que ellos sean una sola cosa en nosotros, como también nosotros somos una sola cosa [Ioh. 17, 22], la palabra *unum* (una sola cosa), en cuanto a los fieles, se toma para dar a entender la unión de caridad en la gracia, pero en cuanto a las personas divinas, para dar a entender la unidad de identidad en la naturaleza, como en otra parte dice la Verdad: Sed... perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto [Mt. 5, 48], como si más claramente dijera: Sed perfectos por perfección de la gracia, como vuestro Padre celestial es perfecto por perfección de naturaleza,

es decir, cada uno a su modo; porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza. Si alguno, pues, osare defender o aprobar en este punto la doctrina del predicho Joaquín, sea por todos rechazado como hereje (Denzinger, 2019).

El problema, en consecuencia, es el de la semejanza y la desemejanza del ser creado y el increado. Hay un error de método a la hora de explicar la Trinidad en Joaquín: al entender las personas divinas como se entiende a las personas creadas, hace que la unidad sea una unidad colectiva de diferentes seres. Así acaba con las relaciones sustanciales, porque sin la unidad numérica de la sustancia no se pueden contemplar como tales. Como se ve, la cuestión del *homousios* sigue siendo fundamental. Si se contempla el *homousios* se trasciende toda noción de proceso y sucesión temporal.

Cuando se separan las Personas divinas y cada una constituye una sustancia diferente la noción de eternidad queda suspendida o negada de manera implícita, al menos si se considera que las tres Personas son divinas. Si las relaciones sustanciales no se dan en la misma sustancia divina hay sucesión temporal entre ellas, lo cual convierte, a la larga, la historia en el proceso de autoformación de Dios, como dice Ratzinger y comprende Huxley en su formulación del *transhumanismo*.

Queda comprometida así tanto la sustancia increada como la creada, pues se las confunde. Pero la consecuencia más grave de esa confusión es que la libertad humana, al estar sometida a la necesidad tiempo histórico y del proceso divino, queda anulada o sometida, privando de sentido a toda la economía de la Salvación. Por eso los padres conciliares del IV de Letrán condenaron la doctrina de Joaquín y se profundizó en la comprensión de su doctrina histórica para no introducir erróneamente la Trinidad en la Historia.

Además, si se establece una separación entre personas como si fueran sustancias diferentes se conceptualiza la Trinidad y se la priva del misterio. Se puede decir que Joaquín reduce el misterio a concepto y que incurre en el mismo error que critica el Papa Francisco al hablar del gnosticismo, que “«por su propia naturaleza quiere domesticar el misterio», tanto el misterio de Dios y de su gracia, como el misterio de la vida de los demás” (Francisco, 2019).

La “domesticación” es la “racionalización” del Misterio. Puede que de manera inconsciente o por ignorancia, el Abad Joaquín incurriera en una especie de racionalismo al *entificar* cada Persona de la Trinidad. Cosa que él no quería, pues siempre quiso mantenerse dentro de la fe católica y de la autoridad de la Iglesia de Pedro, tal y como reconoce el IV Concilio Lateranense. Joaquín, a pesar de su confusión intelectual, afirmó repetidamente la unidad de la Trinidad y quiso decir que

todas las Personas eran divinas, pero sin contemplar en su doctrina la consustancialidad de las *hipóstasis* divinas de manera precisa.

El problema que tuvo Joaquín fue que no comprendió la importancia de la unidad numérica de la sustancia y eso le llevó a un error que aniquilaba la divinidad de las Personas aunque él no quisiera llevar a cabo ese deicidio. Pero solamente en base a esa abstracción inconsciente y racionalización de la Trinidad es posible comprender la teología de la historia del Florense. Al separar los *estados* según las Personas, Joaquín estaba entendiendo que actuaba cada persona de manera particular.

Según cada Persona, Joaquín diferenció los *estados* del tiempo histórico estableciendo un orden de pasado, presente y futuro. El pasado era la etapa del Antiguo Testamento, que correspondía a la persona del Padre. El presente era la del Nuevo Testamento y era el estado del Hijo. El futuro era la etapa del Evangelio Eterno, correspondiente a la Persona del Espíritu Santo.

En consecuencia, aunque Joaquín buscara una *concordia* de los *estados*, lo que estableció fue una separación sustancial de los estados históricos. De modo que al querer unificar el tiempo histórico tal unidad no podía unificarse sin pensar cada etapa separadamente, estableciendo diferencias demasiado drásticas. Por ello, en cada *estado* de la Historia había una sustancia diferente que operaba en el tiempo. Así, el camino para establecer

la ruptura entre los tiempos de la Sagrada Escritura y el Evangelio Eterno estaba marcado. Desde esta *inteligencia espiritual* solamente podía desarrollarse una teología de corte revolucionario y subversivo, como se siguió en los siglos siguientes.

La falta de unidad de la sustancia divina impide, al final, establecer la unidad del tiempo histórico si se sigue la doctrina exegética de Joaquín. La línea de los tres estados se rompe necesariamente. El tiempo histórico comprendido a partir de la *inteligencia espiritual* joaquinista estaba determinado a ser un tiempo de superación de los estados anteriores. De manera que en cada *estado* las Personas sucesivas sustituyen y superan a las anteriores. En este sentido, hay una *sucesión evolutiva* en la historia según el *estado* de cada Persona.

El movimiento final y unitario del tiempo histórico es atraído por la Persona del Espíritu, que marca el comienzo de la *tercera edad*. Una edad que, usando el término de Joaquín, evacúa a las anteriores, tal como dice en la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*⁸¹:

En esta obra [la *Concordia*] conviene que después de haber erigido el altar del Antiguo Testamento por don de Dios omnipotente, echando y

⁸¹ La cita está tomada de la tesis doctoral de Stefano Abbate, titulada *La secularización de la esperanza cristiana a través de la gnosis y el ebionismo*, defendida en el año 2014 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Abat Oliba CEU. El texto de Joaquín es una traducción del original latino realizada por el autor.

colocando sobre esto el agua del Nuevo Testamento, los unamos el uno al otro como si una rueda estuviera enganchada (*infra*) con otra rueda a causa de la concordia, para esperar el Espíritu invisible que viene de lo alto para que envíe como desde el tercer cielo su fuego espiritual a fin de que, viniendo lo que es perfecto, desaparezca (*evacuetur*) lo que es parcial.

La desaparición o anulación de los *estados* anteriores es una de las cuestiones que deja clara Joaquín. Es, además, lo que permite entender la importancia de la interpretación de los ritmos de los estados históricos, que se *niegan* sucesivamente en clave dialéctica. Por eso dice Abbate que

Se entiende que sobre la palabra “*evacuetur*” se juega toda la exégesis de Joaquín y su concepción de los tres estados de la historia. Se prefigura que a través de la concordia de los dos testamentos se pueden llegar a interpretar dialécticamente los tres tiempos de la historia; cada *status* entra en el *status* que le sigue y es transformado, fusionándose con este; finalmente, de algún modo vuelve a revivir en una forma más plena en el estado que le sigue. De este modo se desvanece y aparece al mismo tiempo; desaparece para dejar espacio al nuevo que entra y aparece en el sentido que se fusiona, enaltecándose, con el nuevo. Los tres tiempos aparecen como ruedas íntimamente

correlacionadas la una con la otra en las cuales los tres tiempos se siguen, superándose, el uno con el otro (Abbate, 2014, pp. 163-164).

En las evacuaciones o negaciones de los estados es donde se entiende con claridad la racionalización a la que sometió Joaquín a las Personas divinas. La articulación del tiempo teológico que realiza el Florense manifiesta la abstracción y la sucesiva negación lógica de las Personas trinitarias introducidas en el tiempo fluyente de la imaginación y convertidas en sucesivas ideas generales. Pero, sobre todo, se percibe que la confusión de planos operativos introduce un error metódico craso para comprender las relaciones divinas y el tiempo.

Un error que implica una contradicción entre los tiempos históricos que se agudizará en los sucesores de Joaquín de Fiore. Además de que se acabará produciendo una radicalización de la vida monástica que pasará a tener un papel activo en el tiempo y en la economía de la Salvación. Consecuencia de la división de órdenes que establece el Abad de Fiore según cada *estado* histórico.

Según Joaquín, a la época del Padre pertenece la orden de los *cónyuges*, cuya misión es engendrar de igual manea que lo hace el Padre y vivir la Ley de Moisés; a la época del Hijo corresponde la orden de los *sacerdotes*, cuyo fin es cumplir la misión Apostólica dada por Jesucristo; finalmente, a la época del Espíritu Santo pertenece la orden de los monjes, cuya vida espiritual abre

al mundo a una nueva estancia de la Historia en el que la Plenitud de los tiempos acontece de manera definitiva.

En el tiempo del Paráclito se producirá la gran transformación, por la cual la inteligencia espiritual se expandirá por todas partes y la sustancia del mundo será elevada a un nuevo estadio de perfección como nunca antes se había visto en la Historia. Como dice Henri de Lubac,

Ese será el tiempo de la gran «mutación», comparable con la mutación que se produjo en tiempos de Cristo. Entonces, como está dicho en el evangelio de Juan, se verá «el cielo abierto», es decir, se abrirán las puertas de los dos Testamentos y los hombres, que no eran antes capaces de leer en ellos más que la letra exterior, penetrarán por fin en su sentido íntimo.

Joaquín de Fiore está convencido de que ese tiempo llega, anticipado ya por algunos «hombres espirituales». «Si lo anuncio con audacia, no lo hago empero sin paciencia, pues digo lo que en verdad siento». Tras los dos primeros cielos, el cielo del Antiguo Testamento, fundado por los Patriarcas, y el del Nuevo Testamento, fundado por los Apóstoles, despunta ya la aurora de un tercero (percibida ya secretamente en una línea de contemplativos), el cielo de la inteligencia espiritual. En su claridad vamos por fin a dejar «este Egipto del siglo presente» para entrar en el

«estrecho camino del desierto» que debe conducirnos a la Jerusalén espiritual (Lubac, 2011, p. 46).

La contribución a la interpretación de la Historia de Joaquín trascendió su momento y no quedó en un mero método exegético. Su pensamiento acabó convirtiéndose en una de las bases de la *secularización de la teología* que ha caracterizado la cultura de la Modernidad. Porque, como dice Saranyana

El Calabrés ha nutrido los movimientos gnósticos modernos con una importante contribución simbólica, que consta principalmente de cuatro símbolos: el *símbolo de la tercera fase* de la Historia, que se reconoce en Biondo, Turgot, Comte, Hegel, Schelling, Marx y Engels, entre otros; el *símbolo del caudillo*, el Führer o dux que ha de aparecer al principio de una nueva época, que algunos franciscanos visionarios identificaron con San Francisco de Asís, y que desde Dante o el *Fausto* de Goethe figura como constante de los movimientos sectarios político-religiosos; el *símbolo del precursor*, que preanuncia los modernos binomios del intelectual precursor y del caudillo; y, por último, *el símbolo de los individuos espiritualmente autónomos*, comunidades de hombres que pretenden vivir y convivir al margen de cualquier organización

institucional, en la más absoluta libertad imaginable (Saranyana, 1979, pp. 18-19).

Las esperanzas suscitadas por el pensamiento de Joaquín de Fiore y su interpretación del *tercer estado* acabaron desembocando en diferentes manifestaciones culturales y sociales que han recibido el nombre de *joaquinismo*. Si bien no fue Joaquín quien provocó una ruptura doctrinal con su visión de la Historia al someterse a la autoridad papal, sí que se puede decir que la radicalización de las tesis del Florense llevó a una interpretación del *estado del Espíritu Santo* como una antítesis de los *estados* precedentes, haciendo que en el propio Dios hubiera contradicción y aproximando la doctrina joaquinista a las especulaciones teológicas propias del gnosticismo.

Al hacer una interpretación en la que el espíritu – *pneuma*– estaba en oposición al cuerpo o la materia por considerar que la vida de la carne pertenecía a los *estados* precedentes, algunos discípulos de Joaquín llevaron al extremo el papel otorgado a la vida monástica. Por ello, la visión de la vida de los hombres *pneumáticos* o *espirituales* acabó convirtiéndose en un *modus vivendi* de carácter revolucionario y antilegalista, marcadamente anárquico, que penetró en la cultura europea del Medioevo y se desarrolló en la Edad Moderna de diferentes maneras:

El tercer reinado introducido por Joaquín es el estado religioso escatológico (después del estado matrimonial del primer reinado y el estado clerical

del segundo) y aquí tenemos una expresión típica de la metafísica de la historia propia del pensamiento monástico; esa metafísica continúa a través de los Fraticelli y en Cola di Rienzo, en las órdenes religiosas secretas bajo la influencia de Jerónimo Bosch, y en los Fratelli espirituales del Renacimiento, para llegar a la secta de los rosa crucis, de los francmasones de la ilustración y del siglo XIX, a las confraternidades como las de George o de Guènon, o a los proyectos de Derleth para un nuevo orden y de los «Ordensburgen» nazis (Balthasar, 2008, p. 150).

Con el problema del joaquinismo tuvo que lidiar San Buenaventura cuando fue elegido General de la Orden franciscana, en la que la esperanza del *tercer estado* caló enormemente y donde los *espirituales* franciscanos radicalizaron el mensaje de las órdenes mendicantes e instrumentalizaron la figura de San Francisco de Asís, convirtiéndolo en el *Dux* del milenarismo, tal como explica Ratzinger en su estudio sobre *La teología de la historia en San Buenaventura*. En esta obra, Ratzinger estudia el viraje intelectual que tuvo que hacer San Buenaventura para evitar la ruptura de la Orden de San Francisco:

En el mes de febrero de 1257, el Santo fue alejado de forma inesperada de su afortunada tarea docente en París para sustituir al Ministro General Juan de Parma, que cesaba de su cargo. La

renuncia de Juan de Parma no fue del todo voluntaria; en efecto, había dado lugar a una situación extraordinariamente difícil, por su decidida defensa de las profecías de Joaquín de Fiore y, en general, por la concepción joaquinita y espiritualista de la Orden franciscana. Además, después de la condena eclesiástica del «*Evangelium aeternum*», acaecida el 23 de octubre de 1255, obra con la que el franciscano Gerardo de Borgo de San Donnino había intentado formular el espiritualismo franciscano, se manifestó claramente lo insostenible de su posición (Ratzinger, 2004, pp. 40-41).

En 1248, estando estudiando en París, Gerardo Borgo de San Donnino publicó el *Liber de introductorius in Evangelium aeternum*. Se trataba de una obra de divulgación de la doctrina joaquinita, interpretada en clave franciscana, en la que la Orden de los Hermanos Menores se convertía en el agente principal de la introducción de la *tercera edad*. A diferencia de Joaquín de Fiore, Gerardo no se sometió a la autoridad papal. Alejandro IV proscribió su obra en 1255 y lo expulsó a Sicilia tras suspenderlo *a divinis*, privándolo de la enseñanza durante un trienio. En 1258 fue procesado en París y no renunció a sus ideas joaquinitas, por las que fue condenado a cadena perpetua. Murió manteniendo sus tesis en la cárcel, en el año 1276.

Antes de condenar la obra de Gerardo, Alejandro IV convocó una comisión para analizar la obra del franciscano y la del Abad de Fiore. La comisión elaboró un informe, conocido como *Protocolo de Anagni*, en el que estuvo trabajando entre 1254 y 1255. Los cardenales que componían la comisión concluyeron que, llevada al extremo, la doctrina de los tres estados de la historia conducía a la consideración del estado monástico como superior al conyugal y sacerdotal.

Las implicaciones prácticas que tenía la interpretación de Gerardo eran evidentes: la Iglesia visible e instituida sería superada por otra invisible, más espiritual y *pneumática*, en el que la jerarquía sería abolida. La *inteligencia espiritual* de Joaquín conducía a un anarquismo místico inevitable, pues la superación de cada *estado* y cada orden llevaba a una disolución subversiva de lo establecido para hacer viable el *tercer estado*. Consecuencia necesaria de la trinidad que había introducido Joaquín con su doctrina de la Trinidad.

Joaquín estableció las bases para una nueva economía de la Salvación y un *ethos* salvífico particular. Con su doctrina comenzó una nueva praxis salvífica de los creyentes, en la que se sustituían los sacramentos por la relación directa con el Espíritu Santo por parte de los *espirituales*. El conocimiento directo del Espíritu de los hombres transformados del tercer estado otorgaba una autoridad y una potestad superiores sobre cualquiera que perteneciera a los estados anteriores.

Por eso Gerardo Borgo de San Donnino fue coherente con su planteamiento y nunca aceptó la autoridad papal. Su empecinamiento dio comienzo a una especie de *joaquinismo práctico*, que esencialmente es disruptivo. Como hombre de la tercera edad, Gerardo podía considerarse perteneciente a otra sustancia: quedaba transustanciado al entrar en la *tercera edad* y por tanto libre de los condicionamientos de las sustancias anteriores (más allá de la moral de los *estados* ya superados).

La radicalidad de los *pneumáticos* o espirituales joaquinistas marca el comienzo de una forma de transhumanismo espiritual que sirve de precedente del actual y que ha llegado a través de la historia concretado en diferentes formas culturales. Aquellos que eran iluminados por el Espíritu y participaban en la *inteligencia espiritual*, comenzaban a vivir en el nuevo estadio de la historia, viviendo o transhumanando el actual. Así, la acción ascética de aquellos que aceptaban la inspiración del método exegético joaquinista abría el tiempo histórico, introduciendo el cambio o la nueva sustancia del Espíritu en la Historia.

A esta *praxis joaquinista* es a la que se refiere David Franklin Noble (1945 – 2010) cuando dice que el espíritu tecnológico de la Modernidad está basado en el joaquinismo. En una de sus obras principales, *La religión de la tecnología: la divinidad del hombre y el espíritu de la invención*, Noble argumenta que la fascinación actual por la tecnología y su deriva transhumanista tiene raíces

milenaristas. Así, el nacimiento de la ciencia moderna estaría inspirado en la esperanza joaquinita de la *inteligencia espiritual* que abre paso a la *tercera edad*.

La imagen del hombre nuevo y transformado en la Modernidad sería la del hombre de ciencia o el *ilustrado*. Esa era la esperanza manifestada por Francis Bacon en sus obras, como en *La Gran Restauración* o *La Nueva Atlántida*, en las que defiende la acción científica como una purificación de unos pocos hombres destinados a transformar a la humanidad a través del conocimiento y conducirla de nuevo al Paraíso. El *hombre espiritual* de la nueva era de Bacon era el hombre que seguía su método científico, que adquiriría carácter moral, además de epistémico.

La búsqueda esencial del padre del método científico moderno era, a través del mismo, recuperar la condición adámica del ser humano perdida tras la expulsión del Edén. Dicho de otro modo, el método defendido por Francis Bacon implicaba, también, una economía de la salvación en la que la tecnología era el camino para reconducir al hombre hacia el conocimiento de Dios y devolverlo a su origen. La *empereia* baconiana hacía posible un *regressus ad Deum*.

La consolidación del Reino de Dios o la *tercera edad* se aseguraría a través de las ciencias y del naciente Imperio Británico, que se constituía como un nuevo poder lo suficientemente fuerte como para acabar con la hegemonía católica, identificada con el Imperio Español

y la Iglesia de Roma. El milenarismo medieval quedó convertido en el siglo XVII en el nuevo científicismo y en las nuevas formas políticas surgidas dentro de la cultura protestante.

De hecho, como escribió Bernard McGinn⁸², el milenarismo que Joaquín de Fiore inspiró «fue con frecuencia una llamada de apoyo al orden establecido en forma de ideología revolucionaria. [...] Las pruebas apuntan a que las innovaciones más importantes y efectivas en las ideas apocalípticas normalmente no eran producto de renegados semianalfabetos [...] sino que fueron producto de la intelectualidad establecida del momento». Esta situación se acentuó aún más en el resurgimiento milenarista del siglo XVII. (...) Francis Bacon soñaba con una Nueva Atlántida, aunque dedicó las energías de toda una vida al enriquecimiento de la corte real. En su visión del milenio, como subrayó Margaret Jacob⁸³, Bacon «siempre situó firmemente el control del liderazgo del paraíso milenarista en manos de una élite». Del mismo modo, en las cuestiones mundanas trataba de ampliar el dominio humano sobre la naturaleza

⁸² La obra citada por Noble es *Apocalyptic Traditions and Spiritual Identity in the Thirteenth Century Religious Life*, en E. Rozanne Elder, *The Roots of the Modern Christian Tradition*, Kalamazoo, Mich, Cistercian Publications, 1984, pág. 1.

⁸³ La obra de Margaret C. Jacob es *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*, Filadelfia, Temple University Press, 1988.

mientras preservaba intacto el orden establecido⁸⁴. (...) Bacon creía, sin embargo, que la ciencia enseñaría «a la gente a asumir el yugo de las leyes y a someterse a la autoridad y olvidar sus apetitos ingobernables» (Noble, 1999, pp. 247-248).

El milenarismo joaquinista, la introducción de la humanidad en el *tercer estado* a través de la *inteligencia espiritual*, tuvo una trascendencia histórica que ha llegado hasta nosotros transformada en ideales políticos – liberalismo, socialismo, etc.– y, sobre todo, en la nueva forma de recuperar el control sobre la naturaleza para dotarla del orden definitivo a través de la ciencia moderna.

Las esperanzas suscitadas por Joaquín de Fiore inspiraron a los nuevos visionarios medievales como Gerardo Borgo de San Donnino a rebelarse contra el orden establecido para dar comienzo al *estado* propio de la *sustancia del Espíritu Santo*. El paso de los diferentes *estados*, el *evacuetur* de cada momento, se comprendió en

⁸⁴ La preservación de ese orden establecido era el reinado de Jacobo I de Inglaterra y IV de Escocia (1566 – 1625), que reinó desde el año 1603 hasta su muerte. A pesar de sus pretendidas políticas de tolerancia, el reinado de Jacobo estuvo marcado por la tensión entre las diferentes confesiones, católica, anglicana y puritana. Durante su reinado, al parecer, se desenmascaró la llamada *Conspiración de la pólvora* de 1605, en la que fueron acusados un grupo de católicos ingleses de intentar atentar contra el rey Jacobo y el Parlamento inglés. A la detención y ejecución de los conspiradores siguieron una serie de medidas anticatólicas. Además, el 5 de noviembre, día de la detención y tortura del supuesto líder de los conspiradores, Guy Fawkes, quedó instituido como la fiesta antipapista de los protestantes ingleses.

clave subversiva y disruptiva. Cuando la *inteligencia espiritual* quedó convertida en el *método científico* en el contexto del puritanismo inglés, el camino para identificar a la tecnología como vía soteriológica estaba fijado.

Sin embargo, lo que más interés y oportunidad suscita la cuestión joaquinita es la idea de la ruptura del tiempo y la introducción de la nueva sustancia que inaugura una nueva era o *estado*. La inteligencia y el *ethos* de los *espirituales*, la nueva condición humana que adquirirían al introducirse en el *tercer estado*, es el paradigma de la ética del mejoramiento humano. La elevación de la humanidad a la sustancia del Espíritu Santo representa la expresión teológica del *human enhancement* transhumanista en el siglo XXI. De este modo, la *Singularidad tecnológica* es la actualización del joaquinismo expresada bajo el lenguaje y las formas de la tecnociencia contemporánea, como se verá en el siguiente capítulo.

Así se comprende la creencia elaborada por Julian Huxley en la segunda mitad del siglo XX. La formulación del transhumanismo como teo-cosmogonía trinitaria y como sentido de la historia hunde sus raíces en el milenarismo joquinita. Pero lo más importante es cómo la Singularidad tecnológica, además de entroncar directamente con los planteamientos transhumanistas, está inspirada en la teología de Teilhard de Chardin, como veremos más adelante.

4. EL POSTERIDAD ESPIRITUAL DE JOAQUÍN DE FIORE Y LA SECULARIZACIÓN DEL *TERCER ESTADO* EN BÖHME Y HEGEL

Una de las cuestiones que más interés ha suscitado en los estudios sobre filosofía de la historia del siglo XX ha sido la impronta joaquinita del pensamiento moderno. Uno de los rasgos del joaquinismo en la Modernidad es la inmanencia del fin de la Historia, del *eschaton* secularizado. Como dice Hans Blumenberg,

La escatología secularizada sigue latente en todo el horizonte de expectativas que tenga que ver con una realización violenta de la salvación, donde - según la tesis de la secularización- aquélla habría quedado absorbida, o, mejor dicho, *aufgehoben* («superada» al ser suprimida y conservada), como algo que se mantiene firme en lo nuevo o que lo nuevo ayuda a mantener firme (Blumenberg, 2008, p. 27).

Si hay algo que caracteriza a la Modernidad es su espíritu de innovación y de ruptura, la esperanza de alcanzar un nuevo estado en el curso de la Historia que permita a la humanidad vivir abandonando su autoculpable minoría de edad, como dijo Kant. Por eso se dice que el espíritu de la Ilustración es una de las manifestaciones del símbolo de la tercera edad de Joaquín de Fiore. Se identifica la edad de la razón con la del Espíritu Santo.

La noción de *progreso*, en la que la historia avanza hacia la plenitud del conocimiento humano y de la cultura, expresa la esencia del *evacuetur* de los estados de Joaquín de Fiore. En este sentido, el espíritu de la Historia avanza negando la sustancia de los estados anteriores y la tercera edad aparece como la negación más alta y pura que se pueda hacer. Por eso, la praxis de la tercera edad es, como lo fue la de Gerardo Borgo de San Donnino, una praxis revolucionaria y subversiva.

El esquema conceptual de este avance y progreso de la Historia es el paso de lo mínimo a lo máximo, del fenómeno a la idea, de lo natural a lo artificial, de lo finito a lo infinito. En el horizonte del progreso aparece la indeterminación como posibilidad necesaria y como máxima aspiración de las esperanzas humanas. La emancipación del hombre respecto de la naturaleza, manifestada como el avance de la Historia hacia el Espíritu, quedó trazada en la Edad Moderna por el surco del progreso de la cultura humana, que va distanciándose de su estado de naturaleza hasta llegar al hombre nuevo y plenamente autónomo, dueño de sí y realizado por y para sí.

En sí mismo, el pensamiento moderno se caracteriza por el anuncio de un nuevo tiempo, aquel que puede llevar al ser humano a su plenitud intrahistórica. Es lo que Hegel⁸⁵ (1770 – 1831) definió como «la filosofía

⁸⁵ El pensamiento de Hegel fue una de las fuentes directas para el desarrollo de la filosofía transhumanista. Para Julian Huxley

de los nuevos tiempos» y que describió de la siguiente manera:

El principio de la filosofía moderna no es, por tanto, un pensamiento espontáneo y sin trabas, puesto que tiene delante de sus ojos la contraposición entre el pensamiento y la naturaleza, como una contraposición consciente. Espíritu y naturaleza, pensamiento y ser, son los dos lados infinitos de la idea, la cual sólo puede manifestarse verdaderamente cuando sus lados sean captados por sí mismos, en su abstracción y totalidad. Platón concebía estos lados como el vínculo, como lo limitativo y lo infinito, lo uno y lo múltiple, lo simple y lo otro, pero no como el pensamiento y el ser. Sólo cuando se supera con el pensamiento esta antítesis, puede decirse que se ha comprendido la unidad. Tal es el punto de vista de la conciencia filosófica en general. Ahora bien, el camino por el cual puede el pensamiento producir esta unidad es doble. La filosofía se desdobra, por tanto, en las dos formas fundamentales que la

representó un paradigma para la comprensión de la historia, del mismo modo que lo fue Marx para entender la naturaleza humana como producto y resultado de la cultura: “Diversos elementos de otros sistemas anteriores pueden y deben ser aprovechados por el nuevo sistema de pensar y asimilados dentro de nueva estructura. (...) La aplicación de la idea evolucionista o histórica a la sociedad, de Hegel y Marx” (Huxley J. , Nuevos odres para el vino nuevo, 1959, pág. 311).

disolución de esta antítesis adopta, que son las de una filosofía realista y las de una filosofía idealista. Es decir, se desdobra en una filosofía según la cual la objetividad y el contenido del pensamiento nacen de las percepciones, y otra la cual la verdad tiene como punto de partida la independencia del pensamiento (Hegel, 1985, pp. 206-207).

El camino hacia la unidad está adoquinado con las contradicciones que tiene que recorrer la razón para llegar a la síntesis final del Absoluto. El Espíritu o *tercer estado* queda determinado (o indeterminado, si se prefiere) por la síntesis de los contrarios que moran en su intederminación y pueden, gracias a ella, ser tales. De esta manera es como el estado del Espíritu tiene o hace suyos los estados anteriores. El *evacuetur*, expresado por Hegel como *Aufhebung* (superación, elevación), supera y recoge los estados precedentes, conservándolos. Así es como lo universal y lo particular se convierten en lo mismo superándose como contrarios. En concordancia con este planteamiento, consideró Hegel que la unidad final era establecida por el Espíritu Absoluto que resultaba de todo su proceso especulativo como totalidad:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente el ser [*Wesen*] que se termina y consume mediante su propio desenvolvimiento y evolución. Del Absoluto hay que decir que el Absoluto es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es el

Absoluto aquello que él en verdad es; y precisamente en eso consiste su naturaleza, a saber: la de ser real, la de ser sujeto, la de serse él su devenir él mismo [la de serse él un devenir-él-mismo]; por contradictorio que pueda parecer el entender el Absoluto esencialmente como resultado, basta una pequeña consideración para eliminar esta apariencia de contradicción (Hegel G, 2006, p. 125).

El Absoluto para Hegel es resultado de la evolución del proceso especulativo, la síntesis de todas las formas. Resultado que implica una contradicción a primera vista, pues parece, hablando en términos de causalidad, que la causa dependa del efecto. Una contradicción que Hegel explica de esta manera:

Pues la sustancia no es sino el ser [*Seyn*] que en verdad es *sujeto*, o lo que es lo mismo: la sustancia viva no es sino el ser que sólo es en verdad real en la medida en que es el movimiento del ponerse a sí mismo, o lo que es lo mismo: en la medida en que es la mediación consigo mismo del volverse él otro [de sí mismo]. La sustancia, en cuanto sujeto, es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso la disociación de lo simple, o lo que es lo mismo: la duplicación secontraponiente [la duplicación que se contrapone a sí misma], la cual es de nuevo la negación de esa diversidad indiferente y de esa su

contraposición [de esa contraposición en que ella consiste]; sólo esta igualdad que se restablece a sí misma, o sólo esta reflexión sobre sí misma precisamente en el ser otro [en el ser ella otro], y no una unidad *original* como tal, o no una unidad *inmediata* como tal, es lo verdadero (Hegel, 2006, p. 124).

Es decir, el Absoluto es el proceso mediante el cual la sustancia se convierte en sujeto, deviene en sujeto mediante la negación de sí misma, a través de la reflexión. Así es como Hegel convierte la Historia en el proceso divino a través del cual el Absoluto toma conciencia de sí mismo y se hace Espíritu. Por eso se trata de un proceso circular en el que la nada y el ser son lo mismo, donde lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, son uno:

Lo verdadero es el devenir del sí-mismo [*self*], el hacerse de sí-mismo, el círculo que supone como telos su fin y que a ese fin lo tiene por principio y que sólo mediante la ejecución [de ese fin] y mediante ese su fin es real (Hegel, 2006, p. 124).

Hegel entiende la Historia y la naturaleza en clave trinitaria y establece las relaciones entre las personas divinas como *negaciones*, como contrarios en pugna. Porque la esencia de Dios es la contradicción que es superada por el Espíritu que la comprende dentro de sí y la eleva a través de la reflexión. La negación de sí mismo que hace el Absoluto es a la vez la posición de sí, porque

la negación es negación de sí misma que vuelve a su posición original comprendiendo todo el proceso:

La reflexión es lo que convierte lo verdadero en resultado, pero que suprime y supera a la vez este su devenir, pues este devenir es igualmente simple y por eso no es distinto de la forma de lo verdadero, de la forma en que consiste en mostrarse [lo verdadero] como simple en el resultado (Hegel, 2006, pág. 126).

Dicho de otra forma, lo que Hegel está explicando en el párrafo citado es cómo lo simple o singular se convierte en algo plural cuando es negado (pues genera una alteridad) y, a la vez, al negar esa pluralidad se llega a una nueva singularidad que comprende lo singular y lo plural dentro de su propia singularidad.

Es una forma de explicar cómo la Trinidad es una tri-unidad: el Hijo unifica la dualidad producida por el Padre cuando se niega a sí mismo y produce el Espíritu, que los comprende a ambos y los reúne dentro de sí. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres momentos del proceso reflexivo de Dios. La Historia de la naturaleza y de la cultura manifiesta el proceso mediante el cual el propio Dios se hace consciente de sí mismo y se libera de la falta de autoconciencia.

En este sentido, la Historia del Hombre es el proceso mediante el cual la sustancia natural se vuelve autoconsciente. Por esa razón el pensamiento moderno es el anuncio de «la filosofía de los nuevos tiempos», como

dice Hegel, los tiempos en los que el Espíritu, como plenitud de la Historia, se realiza como resultado de sí mismo. Se trata de la unificación del tiempo natural y del tiempo histórico con la vida intratrinitaria.

El final de la Historia es la terminación de la autogénesis y una autosoteriología divina, pues en la intimidad divina habita su propia negación: el Hijo es la negación del Padre y es negando a ambos como se supera la contradicción de Dios. En la Trinidad hegeliana, más que *relaciones sustanciales*, hay *negaciones sustanciales*. Para Hegel, el nuevo tiempo anuncia la reconciliación de Dios consigo mismo. Esa es la esencia del *tercer estado* interpretado por el filósofo alemán.

Esta visión de las relaciones trinitarias como *negaciones sustanciales* la toma Hegel de la obra de Jacob Böhme, el zapatero y místico alemán conocido como el *philosophus teutonicus*. Según Hegel, Böhme representa “la primera figura en quien la filosofía alemana se manifiesta con su carácter propio y peculiar (Hegel, 1985, p. 229).

1.1. Böhme: la Trinidad como autonegación de Dios

Nacido en la aldea de Alt-Seindenber, en Görlitz, en 1575, Jacob Böhme desarrolló su actividad como escritor de teosofía mística y zapatero hasta que murió en 1624. El teósofo comenzó su carrera literaria en 1612 y tuvo una producción frenética hasta su muerte. Hegel destaca para su exposición tres obras: *Aurora* (1612), *De*

los tres principios (1619) y *De la triple vida del hombre* (1620)⁸⁶.

El interés que suscita la figura de Jacob Böhme en la presente investigación es debido a que este autor representa, además de una de las figuras fundamentales del pensar moderno, una de las manifestaciones del legado espiritual de Joaquín de Fiore. La radicalidad del planteamiento trinitario de Böhme y su influencia posterior harán que el joaquinismo se exprese en el pensamiento moderno a través de movimientos culturales y políticos de diverso cuño tanto en Europa como en América⁸⁷.

Henri de Lubac sitúa a Böhme como uno de los intérpretes de Joaquín, puesto que la labor de Böhme, como la de Joaquín, fue la de elaborar una exégesis de las Sagradas Escrituras. Pero si Joaquín de Fiore se centró en el comentario del *Apocalipsis*, Jacob Böhme interpretó el *Génesis*, pues su preocupación fue la de ser un intérprete de la Naturaleza, que para él era el cuerpo de Dios y su sustancia.

⁸⁶ Aunque también es de especial importancia en la obra hegeliana el *Mysterium Magnum* de Jacob Böhme, que determina la concepción que tenía Hegel de la Trinidad cuando escribió la *Fenomenología del Espíritu*.

⁸⁷ La obra de Böhme pasó a América a través de los cuáqueros ingleses cuando William Penn (1644-1718) fundó sus comunidades cuáqueras en la naciente Provincia de Pensilvania en 1681.

Lo característico de Böhme, como también en Joaquín, es que su exégesis es fruto de una experiencia mística:

Un día del año 1600, el Espíritu pasó sobre él «como un rayo», o «como un súbito aguacero». «No hablo por mí mismo», escribía a ciertos confidentes; «yo no he pensado nada... entre las cosas que quería describir, sin que el Espíritu me lo haya mostrado desde el principio y en un solo bloque»; «me ha sido abierta la puerta hasta tal punto que en un cuarto de hora yo he visto o he aprendido más que si hubiese frecuentado las academias durante muchos años» (Lubac, 2011, p. 218).

Lo que se le reveló a Böhme en su visión fue la comprensión de la verdadera sustancia del mundo, un conocimiento puramente espiritual, ajeno a la literalidad de las Escrituras y que brotaba de su vida íntima. Pero se trataba de un conocimiento que revelaba el sentido de la historia del mundo, de esa sustancia universal y divina que comprendía, para Böhme, todo lo que existe. Para el zapatero de Görlitz la consumación del tiempo del mundo estaba llegando a su término.

Según el testimonio de Böhme, el teósofo alemán tuvo una visión de la propia génesis divina, del proceso por el cual Dios llegaba a ser el que es. Esa fue la razón por la que tituló su primera obra como *Aurora*, como el nacimiento de un nuevo tiempo de comprensión y de

conocimiento de Dios. Un conocimiento que da comienzo a la edad del Espíritu, en la que se superan el Antiguo y el Nuevo Testamento. Para Böhme ha llegado el tiempo en el que se revela el Corazón de Dios desde el centro de su cuerpo, que es el Universo, donde nace la doble fuente de todo lo que existe:

Esta doble fuente, el mal y el bien, que hay en todas las cosas, procede totalmente de las estrellas, pues como las criaturas terrenas están en su cualidad, así también lo están las estrellas, que por su doble fuente tiene todo su gran movilidad, su caminar, su correr, manar, tirar y crecer. Porque la dulzura es en la Naturaleza una tranquila quietud, mas la cólera lo hace todo móvil, andante y corriente en todas las fuerzas y además alumbrador, pues las cualidades impulsoras meten en todas las criaturas el deseo del mal y del bien, de suerte que todo se apetece recíprocamente, se entremezcla, crece, decrece, se pone hermoso, se corrompe, ama, [se] enemista.

En este mundo hay en todas las criaturas una voluntad y fuente buena y una mala: en los hombres, animales, plantas, peces y gusanos, así como en todo lo que existe. (...) No hay nada en la Naturaleza que no tenga dentro bien y mal. (...) Los santos ángeles viven y cualifican en la luz, en la cualidad buena en que domina el Espíritu Santo. Los demonios viven y dominan en la cualidad

colérica, en la cualidad de la cólera e ira o perdición. Mas ambos, malos y buenos ángeles, fueron hechos de las [mismas] cualidades de la Naturaleza (Böhme, 1979, pp. 33-34).

La sustancia de la Naturaleza está compuesta, pues, para Böhme de la doble fuente del mal y del bien. Este es el anuncio de la *Aurora*, del nuevo tiempo de la verdadera comprensión de Dios, que había permanecido oculta en los anteriores Testamentos de la Sagrada Escritura. Y lo que más importa aquí es cómo define el zapatero de Görlitz la Naturaleza, pues la identifica con la Trinidad, del mismo modo que lo hará Huxley tres siglos después, de quien se hablará más adelante.

Dice Böhme: “si se contempla la Naturaleza entera y a su propiedad, vese al Padre” (Böhme, 1979, p. 43). De este modo, el conocimiento de la Trinidad y su sustancia es el conocimiento del Universo. Hay en Böhme una naturalización de Dios que lo conduce a su inmanencia al universo. Su postura es monista y panteísta. Pero lo llamativo y relevante aquí es el desarrollo de las relaciones trinitarias que describe en sus obras, porque su concepción de la Trinidad es lo que más importó a Hegel para considerar a este hombre iletrado como el primer filósofo alemán.

Cuando Böhme dice que en la Naturaleza hay una doble fuente y que es el bien y el mal, está introduciendo el mal en la sustancia divina: el pecado es obra del Padre porque Él lo crea. La explicación que hace este autor es

que la Segunda Persona de la Trinidad fue Lucifer antes que Jesucristo. En La Trinidad habita la contradicción porque el Hijo en un principio se subleva contra el Padre y al final cae y es expulsado:

Este rey poderosísimo, señorial y hermoso, perdió en su caída su verdadero nombre, pues ahora se llama Lucifer, es decir, expulsado de la luz de Dios. No fue ése al principio su nombre, pues era un príncipe o rey creatural del corazón del Dios en la luz clara, el más bello de los tres reyes de los ángeles. (...) Lucifer fue creado según la cualidad, especie y belleza de Dios Hijo y estuvo vinculado en amor con él como un amado hijo o corazón y también estuvo su corazón en el *centro* de la luz como si fuese Dios mismo y fue su belleza superior a todo, pues su seno o más noble madre fue el Hijo de Dios; allí estuvo con él como un rey o príncipe de Dios (Böhme, 1979, p. 163).

En este sentido, al decir Böhme que Lucifer era la fuerza de Dios Hijo, estaba afirmando la sublevación del Hijo contra el Padre, estableciendo una separación o negación en Dios que fascinó a Hegel para elaborar su sistema especulativo. Böhme hizo un juego de palabras en alemán para referirse al Hijo. Lo define como *Ichts* y *Nichts*, es decir, como *yo* y como *Nada*. El Hijo es la imagen del Padre, es el *yo* del Padre y a la vez es su negación, la *Nada* a partir de la cual se desarrolla lo otro que el Padre. Así es como la Unidad de la sustancia sale

de su neutralidad esencial y se divide. El Hijo introduce la diferencia en Dios como una *negación sustancial*, que es la alteridad:

El “separador” es lo activo, lo que se diferencia, y Böhme da también a este yo el nombre de *Lucifer*, el hijo primogénito de Dios, el ángel primogénito como criatura, que fue uno entre los siete espíritus. Pero Lucifer se convirtió en ángel caído y Cristo pasó a ocupar su lugar. Tal es la conexión entre el *diablo* y Dios, a saber: la alteridad y, además, el ser para sí o el ser para uno, de tal modo que también es para uno lo otro; y esto, y no otra cosa, es el origen del mal en Dios y partiendo de Dios. Es ésta, pues, la máxima profundidad de los pensamientos de Jacob Böhme (Hegel, 1985, pp. 242-243).

El papel del *diablo* en el pensamiento de Böhme es el de introducir la pluralidad en la sustancia divina, en el Padre. De este modo aparece la *negatividad* en Dios como *egotidad*, como conciencia o yo opuesto a la Naturaleza. Esa es la razón por la cual se encuentran el bien y el mal en todas las cosas de la naturaleza. En las criaturas late el ser de Dios y su negación, pues en su condición de creadas son negaciones del Padre realizadas por el *diabolo*s, el que divide. Pero se trata de una división que parte del propio pensamiento del Padre, del Verbo: el Padre, reflexionando y haciéndose consciente de sí

mismo, se niega y se llena de cólera. La creación, en consecuencia, es fruto de la ira divina. Por ello dice Hegel:

Böhme penetra aquí en la profundidad total de la esencia divina; el mal, la materia o cualquiera que sea el nombre que reciba, es el yo = yo, el ser para sí, la verdadera negatividad. Antes, la verdadera negatividad era el *nonens*, que es a su vez, algo positivo; pero la verdadera negatividad es el yo. No es algo malo porque se lo llame mal; el mal reside solamente en el espíritu, porque se comprende en él, tal como es en sí (Hegel, 1985, p. 243).

La reflexión es definida como pura negatividad del yo, como separación y negación de la sustancia natural, del Padre. El drama cósmico descrito por Böhme en sus obras otorga un papel conciliador a Cristo, que es el encargado de devolver al Padre la Unidad perdida. La labor de Cristo es reunir la dispersión del Padre en una nueva unidad, la Persona del Espíritu Santo, que reconcilia todos los contrarios. Así se consuma la ascensión a los cielos de la humanidad unida a Cristo y comienza a ocupar el lugar que tenía Lucifer, pasando a ser la nueva imagen de Dios, superando la pugna que padece el Padre dentro de su propia sustancia.

La contraposición que se alberga dentro de la criatura aparece descrita así por Böhme: si la naturaleza es la emanación inicial del *separator*, habrá que comprender en el contraste de la

Esencia divina dos clases de vida: además de aquella vida temporal, otra eterna, que lleva consigo el don de la comprensión divina. En el fondo del mundo eterno y espiritual, en el *Mysterio Magno* del contraste divino (de la egotidad), encontramos una morada de voluntad divina a través de la cual se revela y no se revela en ninguna cualidad de la voluntad propia. El hombre, situado precisamente en este centro, tiene en sí dos vidas, pues está hecho de tiempo y de eternidad (Hegel, 1985, p. 250).

La aparición del tiempo representa el momento de la alteridad y la dispersión. El tiempo es la acción del *diablo* y acontece dentro de la vida eterna del Padre. Lo que Böhme expresa, entonces, es cómo el mal forma parte de la esencia divina. Al entrar en sí mismo y concebirse, el Padre se niega, porque su pensar reflexivo genera otro que sale de él, su Palabra, y queda enajenado por ella.

Así se diferencian los dos primeros *estados* de la esencia divina, el del Padre y el del Hijo. El *tercer estado* es el del Espíritu, que hace ser al Hijo dentro del Padre: aquí el Padre *es en el Hijo* y, a su vez, el Hijo *es en el Padre*. El Espíritu es, de este modo, la fuente de la Unidad resultante (se es en el otro a través de Él). Así es como se da la síntesis de tiempo y eternidad de la que habla Hegel. En la *Fenomenología del Espíritu* lo expresa así:

Se distinguen, pues, los tres momentos: la *esencia* [*Wesen*], el *ser-para-sí* que es el ser-otro de la

esencia y para el que la esencia es, y el *ser-para-sí* o saberse sí mismo *en el otro*. La esencia no hace sino mirarse a sí misma en su ser-para-sí; y en esta enajenación, en este su ponerse fuera, es sólo cabe sí misma, es el ser-para-sí que se excluye de la esencia, es el saber de *la esencia acerca de sí misma* [o es el saber de sí misma de la esencia, es decir, es el saber de sí misma por parte de la esencia]; es la palabra que, dicha, enajena a quien la dice [es el quedar fuera de sí quien la dice] y lo deja vaciado tras de sí, pero asimismo queda inmediatamente escuchada [resuena en quien la dice, quien la dice la oye], y sólo este escucharse uno a sí mismo es la existencia de la palabra. Por tanto, las diferencias que se han hecho, quedan tan inmediatamente disueltas como se hicieron, y quedan tan inmediatamente hechas como han quedado disueltas, y lo verdadero y real es precisamente este movimiento girando en sí mismo [o sobre sí mismo, *in sich*].

Este movimiento que gira sobre sí expresa al saber absoluto [*absolutes Wesen*] como *espíritu*; el ser absoluto que no es aprehendido como espíritu, es sólo el Vacío abstracto, así como el espíritu que no es aprehendido o concebido como tal movimiento sólo es una vacía palabra. Y en cuanto sus *momentos* se captan en su pureza, esos momentos son los conceptos carentes de reposo que sólo son

el ser ellos en sí mismos su contrario y tener su descanso y reposo en el Todo” (Hegel, 2006, pp. 865-866).

La Totalidad es el momento final, el *resultado* como *Absoluto* (o viceversa) que expresa Hegel en su *Fenomenología*. El Absoluto es resultado porque es la conciliación de la alteridad, la superación de los estados anteriores que se han negado entre sí. Se trata del final de la pugna de Dios contra sí mismo, el momento de la paz final en el que el bien y el mal son uno. Todo el proceso histórico-cósmico que desarrolla Hegel es la manifestación de la intimidad divina, porque el proceso es propiamente ella misma. En este punto, Hegel coincide con Böhme, pues todo acontece en el Corazón de Dios. Ambos subordinan la Trinidad ontológica a la económica.

1.2. Hegel: la Historia como reflexión y autonegación de Dios

La Historia es, en este contexto, el proceso intratrinitario de Dios. Así se seculariza el *tercer estado* de Joaquín de Fiore, reduciéndolo todo a una única sustancia en la que acontecen los estados y en la que las contradicciones son ella misma. En Hegel, como en Böhme, sustancia, Naturaleza y Dios son sinónimos. Representan el primer momento del proceso en el cual la *sustancia* deviene, reflexionando sobre sí, en *yo*, que es su negación y, tras la segunda negación, que es el *yo reflexionando sobre sí y sobre la sustancia*, acontece el

Espíritu como momento último o *tercer estado* de la Historia. De este modo es como se concretan los tres momentos del proceso: sustancia–yo–Espíritu.

En todo este proceso, tiempo y eternidad son las dos caras de la misma sustancia. En la simplicidad de la sustancia, en el primer momento, se puede decir que está lo eterno. Pero al entrar la sustancia dentro de sí (el Padre), al intentar hacerse una representación de sí misma, deja de ser sí misma y aparece *el otro como yo* (el yo-otro), el Verbo. De modo que la Unidad el Padre consigo mismo queda comprometida por el otro que lo divide y separa. En esa división aparece el tiempo⁸⁸, que en sí mismo, como fragmentador y separador, es el mal. El Padre sujeto al tiempo se hace pasivo y pasa a estar a disposición del Hijo, que es su negador activo:

En cuanto este entrar-en-sí [este recogerse, *in sich gehen*] de la conciencia existente, es decir, de la conciencia en su estar dispersa ahí, se determina inmediatamente como un convertirse esa conciencia en *desigual* a sí misma [es decir, inmediatamente cobra la determinación de ello], resulta que el mal aparece como existencia primera [como el original o el primer estar ahí, o quedar ahí] de esa conciencia vuelta a sí; y como las ideas del *bien* y del *mal* son simplemente contrapuestas y esta contraposición todavía no

⁸⁸ En Böhme y Hegel *yo* significa tiempo.

está disuelta, resulta que esa conciencia es esencialmente sólo el mal [o la conciencia mala]. Pero, a la vez, en virtud de esa contraposición, también está ahí [también está presente] frente a ello la conciencia *buena*, y también está ahí [también está presente] la relación entre ambas [es decir, entre la conciencia buena y la conciencia mala]. (...) Puede decirse, por tanto, que fue ya el hijo primogénito de la luz⁸⁹ quien, al entrar en sí [al volver a sí, al meterse en sí en ese su meterse en sí, al pesar a centrarse en sí], fue el primero en caer, pero que en sustitución suya fue engendrado enseguida otro. Acerca de esta forma perteneciente sólo a la representación pero no al concepto, como es el *caer*, o también el *hijo* o el Hijo, podemos, por lo demás, decir que rebaja los momentos del concepto a representación, y también al revés, que eleva la representación al reino del pensamiento (Hegel, 2006, p. 870-871).

Hegel sigue en esta descripción del proceso dialéctico casi literalmente a Böhme. La *caída* representa el momento del *yo* que niega la sustancia del Padre. Es el Padre concibiendo su propia alteridad y deviniendo en otro. La esencia de la paternidad es su propia negación positiva, porque se pone a sí mismo en cuanto padre

⁸⁹ Hegel se refiere, como Böhme, a Lucifer. La reflexión, como negación de la sustancia o *negación sustancial*, es esencialmente luciferina: *non serviam!*

cuando genera la alteridad del Hijo. Como negación de la eternidad del Padre, el Hijo aparece como tiempo de la dispersión. Es el mal. Pero, asimismo, es el bien, porque en su negar se niega también a sí mismo y genera una nueva alteridad que reúne a las anteriores dentro de sí misma en el momento del Espíritu.

La negación de sí mismo que hace el Hijo, la *negación de la negación*, es entendida por Hegel como la Cruz: el Hijo es “quien va a la muerte y por medio de ello reconcilia al ser absoluto consigo mismo [estamos, pues, en el sacrificio de la cruz] [lo reconcilia respecto de la disociación consigo mismo que el ser-para-sí representa en contraposición con lo simple]” (Hegel, 2006, p. 875). Así es como el Hijo, que es el tiempo, devuelve el ser divino a la eternidad y supera la temporalidad cuando se niega a sí mismo.

El esquema del proceso hegeliano se puede explicar de esta manera: se trata del movimiento por el cual la naturaleza se hace consciente de sí misma y se eleva a una nueva instancia ontológica superior en la que se concibe como sí misma y para sí misma. Ese movimiento es el que reúne la dispersión de las diferencias generadas dentro de ella misma y las reconcilia dentro de sí en una nueva unidad espiritual. Así es cómo la naturaleza se libera de sí misma cuando reflexiona y se eleva hasta el Espíritu. Porque “el volverse sobre sí [o recogerse en sí], consiste en convencerse [el *self*] de que la existencia natural es el mal” (Hegel, 2006,

p. 879). Ya que la naturaleza representa la negación del Espíritu, de la plenitud, y debe ser superada.

El proceso mediante el cual la naturaleza pasa a ser consciente de sí misma requiere de la acción reflexiva de todas las conciencias que se hacen conscientes de su situación *natural*. El papel que atribuye Hegel, por tanto, a los seres humanos en el proceso es de capital importancia. Son ellos, como seres conscientes, los encargados de elevar la naturaleza al momento del Espíritu. Los individuos humanos, como *hijos* (o *lucíferes*), son los precursores del *tercer momento*.

La reflexión del sujeto humano forma parte de este proceso cosmoteándrico, porque el ser humano, que es naturalizado por Hegel en el proceso⁹⁰, en cuanto negación particular de Dios es en sí mismo su afirmación: la autonegación de la finitud es la in-finitud; la temporalidad, como negación de sí, es de nuevo la eternidad, Espíritu Absoluto. La conciencia humana, por tanto, es el requisito de la autoconciencia divina en el proceso:

[De esta forma] el espíritu queda puesto, por tanto, en su tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; el espíritu es su *comunidad* [es decir, el

⁹⁰ Hegel dice textualmente que la naturaleza divina, la cósmica y la humana son la misma cuando afirma “la *mismidad* de la esencia divina y la naturaleza en general (y la naturaleza humana en particular)” (Hegel G. , Fenomenología del Espíritu (Edición de Manuel Jiménez Redondo), 2006, pág. 878).

espíritu es la comunidad de esa autoconciencia universal o *catholica*]. El movimiento de la comunidad en cuanto autoconciencia que se distingue de su representación [de las representaciones de ella] consiste en *producir* aquello o en suscitar aquello que *en sí* [ya] ha devenido [o traerlo a la luz o darlo a la luz convirtiéndose en ello]. El hombre divino muerto, o el Dios humano muerto, es en sí la autoconciencia universal [esto es lo que ya en sí ha devenido]; ese hombre tiene que convertirse en eso *para esta autoconciencia* [o ese hombre tiene que devenir eso para esta autoconciencia]. (...) El lado malo, conforme al de la existencia natural y el ser-para-sí individual [del hombre-Dios] se consideran la esencia, resulta que este lado que es representado como autónomo, es decir, que todavía no es representado como momento, precisamente en virtud de esa autonomía, tiene que elevarse a sí mismo a espíritu y ello para sí mismo, o lo que es lo mismo: tiene que exponer en él [en ese lado] el movimiento del espíritu o el movimiento que constituye al espíritu (Hegel, 2006, pág. 879).

A través de los individuos humanos la naturaleza se hace consciente de sí misma y se eleva al tercer momento del Espíritu. Ese último momento es la reunión o comunidad de todas las diferencias o singularidades: la

nueva singularidad de la naturaleza en general y de las naturalezas humanas individuales. La existencia histórica del ser humano consiste en superar el momento del tiempo histórico en que su propio ser consiste, porque todo *yo individual*, en cuanto que *hijo*, es la negación de la eternidad y tiene que negarse y superarse para ser eternamente.

La autosuperación de la individualidad natural del ser humano es el camino para que acontezca el Espíritu en la Historia. Es el anuncio de la *filosofía de los nuevos tiempos* de Hegel y de la *Aurora* de Böhme. Se consolidan, pues, como antecedentes de la creencia transhumanista de Huxley y como paradigmas de lo que se entiende como posthumano y como Singularidad tecnológica.

El deseo de dejar atrás la naturaleza, de superar los estadios más bajos del proceso histórico-cósmico y de transhumanizarse, forma parte de la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore y de los frutos de aquellos que siguieron su esquema trinitario para comprender la Historia.

1.3. Julian Huxley: la evolución humana como el proceso cosmoteándrico heredero de Joaquín de Fiore

La nueva edad del espíritu necesita siempre de hombres que esperen su llegada y la tengan por meta el hacer presente el Reino del Espíritu en la tierra, el

Evangelio Eterno, en el que se reconcilian todos los contrarios y se llega a la paz perpetua. Una paz en la que la naturaleza se hace totalmente autoconsciente. La evolución del Universo es el proceso mediante el cual Dios logra su autoconciencia y deja de estar en guerra consigo mismo. En este contexto, se entienden mejor las palabras de Huxley:

Como resultado de mil millones de años de evolución, el universo empieza a tener conciencia de sí mismo y es capaz de comprender algo de su historia pasada y de su posible futuro. Este autoconocimiento cósmico se está realizando en una pequeñísima porción del universo, en unos pocos de nosotros, los seres humanos. (Huxley, 1959, p. 13).

Así, el fruto de esa autoconciencia cósmica, que comienza en los individuos, es la posibilidad de superar la condición humana en su totalidad, es decir, de negarla en términos dialécticos. En eso consiste, precisamente, el *transhumanismo*:

Si lo desea, la especie humana puede superarse a sí misma, pero no esporádicamente, aquí un individuo, de una manera, allá otro individuo de un modo distinto, sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para este nuevo credo. Tal vez sirva *transhumanismo*, esto es, el hombre permaneciendo como hombre, pero yendo más allá, superándose a sí mismo al realizar

nuevas posibilidades de su naturaleza humana y para su naturaleza humana (Huxley, 1959, p. 18).

La inspiración hegeliana de estos fragmentos de Huxley es neta. Solamente como totalidad es posible trascender la especie humana. Se comprende, pues, que la verdad de su creencia es el todo cósmico, como en el pensamiento hegeliano. Para Huxley el *homousios* o totalidad de los momentos de la historia trinitaria se completa cuando la humanidad se trascienda a sí misma y ejecute el *tercer estado*, entendido como *trans-humano*.

En Huxley se repiten los estadios hegelianos, pues también entiende que la sustancia primigenia del Padre se da la negación de sí mismo. Julian Huxley comprende que la sustancia entraña la contradicción, porque el mal está inserto en la naturaleza del Padre. La evolución, al dar como resultado de sí misma a seres conscientes que pueden manifestarse en contra de la naturaleza, es de suyo negativa (una negación que es una posición), porque en ella acontece la reflexión. De este modo, el pecado original, la negación del Padre, es naturalizada por Huxley:

La doctrina del pecado original es una deformación teológica de un hecho natural. Es un hecho que todos los seres humanos comienzan la vida con un equipo de instintos, impulsos y deseos que luchan entre sí y muchas veces están en desarmonía con las realidades del mundo físico, social y espiritual” (Huxley, 1967, p. 198).

En sentido dialéctico, se entiende que el ser humano, como ser reflexivo, es un ser que vive *negativamente*, es decir, que su ser en sí mismo es una negación de la naturaleza y que su tendencia *natural* es la superación del condicionamiento natural, es decir, la emancipación. Porque la reflexión, que es negación, permite al hombre ser dueño de sí, es decir, ser un *yo* que es un ser-para-sí, como diría Hegel. De esta manera llega el momento de la superación del estado de naturaleza, de ejercitar “el control consciente de de su propia naturaleza y destino racial”; acontece, en consecuencia, un nuevo tiempo en el que “la humanidad enfrenta la posibilidad de lograr su madurez” (Huxley, 1967, pp. 230-231).

La madurez del ser humano se concreta en su capacidad de introducir lo infinito en lo finito, de hacer que la eternidad y el tiempo sean lo mismo. Una madurez que es resultado de su razón instrumental, del desarrollo de la tecnología:

El presente es el primer período en la larga historia del mundo en que el proceso evolutivo, mediante la instrumentalización del hombre, ha dado el primer paso hacia la autoconciencia. Al tomar conciencia de su propio destino, el hombre ha tomado conciencia de todo el proceso evolutivo en este planeta: los dos están interrelacionados (Huxley, 1967, p. 262).

Y continúa más adelante:

El más sagrado deber del hombre, y al mismo tiempo su más gloriosa oportunidad es promover la máxima realización del proceso evolutivo en este mundo; eso incluye la máxima realización de sus posibilidades inherentes (Huxley, 1967, p. 269).

Un deber que es *sagrado* y, a la vez, *glorioso*, porque ese proceso evolutivo es el proceso intratrinitario de Dios. Un proceso en el que la *negación sustancial* está presente, igual que en Böhme y Hegel:

En el hombre existe lo malo y lo bueno. Este evidente hecho ético ha encontrado su expresión teológica en doctrinas elaboradas como la del pecado original y ha sido proyectado en hipótesis de poderes sobrenaturales respecto al bien y el mal, como Dios y el Diablo, Ormuzd y Ahriman⁹¹. Pero la burda distinción en términos de absolutos éticos como “bien” y “mal” requiere una nueva formulación a la luz de la psicología y de la historia. Vemos entonces que la distinción importante está entre lo positivo y lo negativo, entre lo constructivo y lo destructivo o puramente restrictivo (Huxley, 1967, p. 271).

⁹¹ Ormuzd y Ahriman, respectivamente, son el espíritu malo y el espíritu bueno que constituyen la sustancia universal en el zoroastrismo. Se trata de los dos principios constitutivos de la realidad, sus dos dioses.

También para Huxley es necesaria una nueva comprensión del bien y del mal como dos caras de la misma sustancia. El bien y el mal, comprendidos a la luz del proceso histórico-evolutivo, constituyen el movimiento natural de la historia que avanza hacia la plenitud y que es ejecutada por la acción consciente del ser humano. En consecuencia, la tesis historicista del transhumanismo es neta. Pretender conservar la naturaleza sería prescindir del sentido histórico que la propia naturaleza tiene y llevaría a privarla de la plenitud a la que aspira. No se puede detener el proceso porque eso sería ir en contra del *deber sagrado* que conduce hacia la *glorificación* del ser humano: la autoconciencia del universo. Un deber sagrado que, en cuanto natural e histórico, es *secularmente* sagrado.

Además, el camino hacia la autoconciencia cósmica se hace posible gracias a la tecnología:

Un paso importante en el progreso humano será el desarrollo de una ciencia de las posibilidades humanas: su naturaleza, sus límites y las posibles técnicas para su total realización. [De este modo], ayuda a restaurar nuestra unidad con la naturaleza [unidad que es resultado del proceso de la Trinidad en el *tercer estado*]. Recobra los objetos de nuestra veneración y los objetos de nuestros deseos espirituales de la lejanía sobrenatural y los ubica más cerca de nosotros, en la inmediatez de la experiencia (Huxley, 1967, p. 278).

La unidad final del proceso culminará cuando el ser humano pueda producir una acumulación suficiente de conciencia tal que sea posible extenderla por todo el universo. Es decir, con la aparición de lo que ahora se llama Singularidad:

La más importante de las tendencias que encontramos en la evolución se refiere a la conciencia de los organismos. (...) No puedo embarcarme en un estudio detallado de esa mejora de la conciencia biológica. [Pero] la capacidad de organizar la conciencia en forma transmisible y acumulativa es la propiedad esencial que ha permitido el surgimiento evolutivo del hombre; (...) el futuro progreso del hombre depende en gran parte de la forma en que prosiga su tendencia hacia una mayor extensión y mejor organización de su conciencia (Huxley, 1967, pp. 280-281).

La proyección expansiva de la conciencia humana, el *transhumanismo*, y la introducción del nuevo estado histórico –la *glorificación* del ser humano– son las muestras de la filiación joquinita que hay en el discurso transhumanista. Una filiación que se va haciendo manifiesta y más explícita cuando se afirma que el advenimiento de lo trans- y posthumano implica una superación de la condición biológica del ser humano y del tiempo, puesto que se busca el logro de la post-temporalidad. Puntos fundamentales de la concepción de la Singularidad tecnológica.

5. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN: LA AUTOCONCIENCIA CÓSMICA Y LA TEORÍA DEL PUNTO OMEGA

Uno de los nombres imprescindibles en la presente investigación y, concretamente, en el esclarecimiento de las raíces de la Singularidad tecnológica es el del hombre que ayudó y colaboró con Julian Huxley en la comprensión de su propia creencia transhumanista: Pierre Teilhard de Chardin.

El Padre Pierre Teilhard de Chardin nació en Orcines, Francia, en 1881 y murió en Nueva York en 1955. Paleontólogo, teólogo y miembro de la Compañía de Jesús, la obra científica y teológica de Teilhard de Chardin es una de las más famosas del siglo XX. La influencia mediática que tuvo a lo largo de su vida sin duda fue privilegiada. Pero lo que aquí es objetivamente importante para el avance de la investigación es que el pensamiento de Teilhard es una fuente directa de la doctrina transhumanista y una de las formulaciones de lo que es ahora la Singularidad tecnológica más completas hasta la fecha.

Que Teilhard de Chardin es un autor que inspira el transhumanismo no es una mera opinión y conclusión sacada de contexto: su obra representa en sentido estricto una filosofía transhumanista de primer orden, como se va a mostrar aquí a continuación. Si a eso se añade la admiración y la amistad que mantuvieron Pierre Teilhard de Chardin y Julian Huxley a lo largo de su vida y el intercambio de ideas que hacen en sus obras y cartas

personales a partir de su encuentro en la UNESCO, no cabe duda de que el contacto personal entre ambos autores implica, asimismo, una influencia intelectual directa entre ambos.

Hay en el pensamiento de Teilhard y en el de Huxley un punto en común en el que coinciden de manera plena: ambos encontraban en la evolución humana la manera de hacer converger las creencias religiosas y las teorías científicas; el evolucionismo les proporcionaba una vía metódica para unificar las ciencias en un mismo objeto: el Hombre como totalidad de la realidad. Una totalidad que tenía carácter religioso, revelador, del mismo modo que lo tenía para Hegel. Pues la totalidad representaba, para ellos, la sublimación del conocimiento de la realidad teocósmica: la Gran Síntesis, el Espíritu.

Teilhard, además, manifiesta su comunión intelectual con Huxley en una de sus obras más representativas, *El fenómeno humano*⁹². En ella puede encontrarse la exposición de la *teología evolutiva* que elaboró Teilhard a lo largo de su obra, que comprendía las fases del proceso cósmico como una autoformación de Dios a lo largo de la Historia natural y humana, concretada en la manifestación de la conciencia humana como

⁹² Teilhard de Chardin se inspira en Hegel al hacer uso de este título. Igual que la *Fenomenología del Espíritu*, la obra de Teilhard estudia el Espíritu como fenómeno de la naturaleza, concretado en lo humano, que es el que despliega el Espíritu en la evolución del Universo.

momento o *estado* previo al de la plenitud del proceso evolutivo del Universo. Teilhard explica que este proceso es el paso de una Cosmogénesis a una Noogénesis:

¿Cómo incorporar el Pensamiento al flujo orgánico del Espacio-tiempo sin sentirnos forzados a reconocerle un primer lugar en el proceso? ¿Cómo imaginar una Cosmogénesis extendida al Espíritu sin que podamos evitar hallarnos de golpe enfrente de una Noogénesis?

Ya no sólo, pues, el Pensamiento formando parte de la Evolución bajo el aspecto de una anomalía o de un epifenómeno⁹³, sino una Evolución de tal manera reductible perfectamente e identificable a una marcha hacia el Pensamiento, que el mismo movimiento de nuestra alma puede expresar y medir los progresos mismos de la Evolución. En realidad, y siguiendo la fuerte expresión de Julian Huxley, el Hombre descubriendo que *su propio ser no es otra cosa que la Evolución convertida en consciente de sí misma...* En tanto no lleguen a estar colocados en esta perspectiva, nunca, me parece, nuestros espíritus modernos (precisamente por ser modernos y en tanto que modernos) podrán hallar descanso. Y por ello el hecho de que en esta cima, y sólo en ella, les esperan el descanso y la iluminación (Teilhard de Chardin, 1963, p. 266).

⁹³ Se refiere al epifenomenalismo tan propio de la doctrina evolucionista de los Huxley.

La amistad intelectual de Teilhard y Huxley es evidente. La Cosmogénesis es, asimismo, la marcha de la conciencia hacia la autoconciencia. El sentido de la evolución es la superación de la falta de finalidad para introducir la dirección consciente del cosmos, que es el propio ser humano. En este punto, ambos coinciden en que se trata de un proceso en el cual Dios está ligado al proceso cósmico, porque lo identifican con Él. En ambos autores, Dios y el Universo son la misma cosa. La evolución del Universo es la marcha de la conciencia divina que, reflexionando sobre sí misma, se descubre como autoconsciente y se concentra dentro de sí. En este punto, tanto Teilhard como Huxley le dan a la evolución de la autoconciencia un sentido religioso:

Con toda sinceridad, he constatado, señalado y celebrado anteriormente (primera parte) la realidad y el valor espiritualizante de la nueva forma de «sentido cósmico» despertado en el Hombre moderno por la evidencia que le proporciona la Ciencia de pertenecer a un Universo de tipo convergente.

Sé como nadie, por haberlo experimentado, lo que ese «sentido evolutivo» (o «sentido humano») tiene de envolvente, vigorizante y exaltante al mismo tiempo. Y, por eso mismo, estoy absolutamente convencido de que es a partir y a base de ese nuevo elemento psíquico como únicamente pueden construirse (y se construirán

de hecho) los grandes edificios espirituales del mañana.

En cualquier caso, por razones importantes, dudo que, por sí sola (por intensa que sea en cada uno de nosotros), la conciencia de participar en un Flujo planetario de co-reflexión sea capaz de fundar el tipo de religión tan calurosa y brillantemente anunciado por mi amigo J. Huxley con el nombre de Humanismo evolutivo⁹⁴ (Teilhard de Chardin, 2002, p. 96).

¿Qué significa que el ser humano pertenece a un *universo convergente*? Para comprender el sentido que le da Teilhard a esta idea hay que escrutar qué entiende él cuando habla de *evolución*. Como se ha visto, y pensando en la misma línea que Huxley, Teilhard piensa que la evolución es el avance del cosmos hacia la conciencia de sí mismo. Esto significa que Teilhard procede a lo largo de su obra a explicar en qué consiste ese proceso de espiritualización de la materia, es decir, el camino reflexivo por el cual el Universo material deviene en Sujeto espiritual y es plenamente por y para sí mismo.

La convergencia del Universo en el contexto del pensamiento de Teilhard consiste en el proceso mediante el cual lo Múltiple se concentra en la Unidad como nuevo *estado* óptico, como Espíritu que reúne en el centro de sí lo que se había dispersado. Es el paso del tiempo a la

⁹⁴ Es decir, de lo que más tarde llamará Huxley, en 1957, «transhumanismo».

eternidad o la síntesis de ambos. Pues para Teilhard el ser único de Dios deviene en una multiplicidad al crear el Universo y el tiempo. Dios se dispersa al crear y se centra al reflexionar sobre sí. La convergencia del Universo es la propia reunión y acabamiento de Dios.

Para Teilhard, cuando crea, Dios se niega a sí mismo, pues el Uno introduce lo múltiple. La Multiplicidad de la Materia, en este sentido, es lo que él denomina el *Medio Divino*. Este “medio” representa la presencia de Dios en todos los fragmentos de la Multiplicidad, como si lo múltiple contuviera dentro de sí y en potencia la unidad originaria de la que están formados y que llegará a ser de nuevo. En este sentido, representa el segundo momento del proceso cosmoteándrico, en el que el tiempo, como negación de la eternidad y de la unidad, está preñado de esa misma unidad eterna que él mismo niega, porque, en tanto que negación, es asimismo la negación de sí y, en consecuencia, la multiplicidad temporal es, potencialmente, la unidad eterna.

El Uno, para Teilhard, deja en lo Múltiple su propia alma, congregando y reuniendo sobre sí a través del proceso reflexivo todos los fragmentos de la Unidad dispersa en el tiempo y en el espacio. Dado que no se puede pensar la Multiplicidad sin suponer la Unidad, lo Uno está presente en lo Múltiple aunque represente su negación. Así se da también en el pensamiento de

Teilhard de Chardin la unión ontológica del bien y del mal como si se tratara de una *ontología jánica*:

Ante todo, parece contradictorio (con la naturaleza del ser participado) imaginar a Dios creando una cosa aislada. Sólo hay un ser que pueda existir aisladamente: el *Ens a se*. Todo lo que no es Dios es esencialmente multitud, multitud organizada en sí, y multitud organizándose en torno a sí. Para llegar a hacer un alma, Dios no tiene por tanto más que un solo camino abierto a su poder: *crear un Mundo*. (...) Por fin nos damos cuenta de que era muy justo que Dios, si quería tener a Cristo⁹⁵, lanzara todo un Universo y desplegara la vida con profusión. ¿Hay, pues, estrictamente hablando, alguna cosa *en acto*, en todo lo que existe fuera de Dios, que no sea la realización de Jesús, a la que cualquier parcela del Mundo le es, de cerca o de lejos, necesaria (*ex necessitate medii*)? Se puede confiar en que no.

Si las leyes generales del devenir (que rigen la aparición progresiva del ser [creado])⁹⁶ a partir de

⁹⁵ Cristo representa el punto final de la síntesis de la Multiplicidad reunida en la nueva Unidad del proceso de Teilhard. Cristo en este sentido es *Anima Mundi*.

⁹⁶ El traductor añade aquí algo que no quiere decir Teilhard, porque las leyes del devenir someten tanto al ser creado como al increado, ya que el Creador crea negándose e introduciéndose dentro del proceso. Es inevitable comprender la evolución en el pensamiento de Teilhard de Chardin como el proceso del propio ser divino.

una multiplicidad inorganizada) deben considerarse como modalidades que se imponen estrictamente a la acción divina, se entrevé también que la *existencia del mal* podría muy bien ser, por su parte, un acompañamiento *rigurosamente inevitable* de la creación. «Necesse est ut adveniant scandala»⁹⁷.

Nos presentamos a veces a Dios como capaz de sacar de la nada un mundo sin dolores, sin faltas, sin riesgos, sin «quiebra». Eso es una fantasía conceptual, que además vuelve insoluble el problema del mal.

No, hay que sostener que Dios, a pesar de su poder, *no puede* obtener una creatura unida a él sin entrar necesariamente en lucha con el mal; porque el mal aparece *inevitablemente* con el primer átomo de ser que la creación «desencadena» en la existencia. Creatura e impecabilidad (absoluta y general) son dos términos cuya asociación repugna lo mismo (física o metafísicamente, poco importa aquí) al poder y a la sabiduría divinos que el acoplamiento de «creatura» y «unicidad» (Teilhard de Chardin, 2005, pp. 31-32).

La *ontología jánica* de Teilhard se deduce con claridad en el texto citado, en el que el bien y el mal – como en Böhme, Hegel y Huxley– son las dos caras del

⁹⁷ Es una cita de Mt 18, 7: “es necesario que haya escándalos”.

ser divino y momentos necesarios del proceso cosmoteándrico que es la evolución en este contexto. Pero hay que desvelar los implícitos que tiene el texto para comprender en profundidad cómo entiende el padre jesuita el ser, asunto que es de especial relevancia en la presente investigación.

En primer lugar, conviene comenzar con la noción de *Ens a se*, es decir, de Dios, que utiliza Teilhard en el texto. Propiamente hablando, siguiendo su consideración, lo que *es* puede decirse de aquello que es plenamente para sí mismo y por sí mismo. Pero si Dios, cuando crea, se niega a sí mismo y se dispersa, deja de ser sí mismo. Por tanto, la creación en sí misma es la supresión del *Ens a se*. En consecuencia, cabe hacerse una pregunta relevante: ¿de qué participa, entonces, el ser creado si no hay, propiamente, ningún ser que sea en sí mismo, es decir, *Acto Puro*? Dios no es aisladamente, porque al crear deja de aislarse, por decirlo de alguna manera. Deja de ser *a se*. Si deja de ser, ¿a partir de qué comienza todo el proceso que desencadena la evolución cosmoteándrica?

Además, hay otra cuestión implícita: lo que es Múltiple no es Dios, pero lo Múltiple es la propia fragmentación de Dios. Lo cual significa, consecuentemente, que Dios para sí mismo es a-teo porque es Creador y toda creatura en su propio ser es atea, porque su ser es la autonegación divina. Dios deja de ser sí mismo al crear y lo creado “existe fuera de Dios”. Por tanto, Dios Creador es el ser que está fuera de sí, es decir,

que está enajenado o alienado por sí mismo. Así, el Creador enajenado es el ser que carece de razón, es decir, de *Logos*, que solamente se concreta al final de todo el proceso cosmoteándrico en el cual Dios está sometido por sí mismo y solamente se liberará al final, cuando pueda ser para sí mismo tras la mediación de la acción de sus creaturas, es decir, de los hombres:

El poder divino se halla sometido, en el curso de su esfuerzo creador, a pasar por toda una serie de intermediarios y a superar todo un encadenamiento de riesgos, inevitables⁹⁸, digan lo que digan los teólogos siempre dispuestos a hacer intervenir la «potencia absoluta divina» (Teilhard de Chardin, 2005, p. 30).

A partir los textos citados se puede desvelar el segundo implícito de la ontología teilhardiana. Se trata del complejo sentido de la «justicia divina» en el devenir del proceso creador y evolutivo. La justicia de Dios implica un riesgo inevitable, un peligro necesario: el mal está presente en todo el proceso como elemento ineludible. Se trata de un auténtico *fatum* divino y cósmico en el que el mal, como en el pensamiento de Julian Huxley, queda naturalizado, es decir, normalizado y tipificado como un deber evolutivo si se quiere avanzar hacia la Unidad final del proceso. La consecuencia ética de esta ontología es

⁹⁸ Estos “riesgos inevitables” son aquellas acciones que, en apariencia malas al entrañar dolor y ambigüedad moral, son necesarias dentro del proceso universal del cosmos.

que la justificación del mal no es necesaria, porque de suyo ya es divino y, por ende, bueno.

La bondad del proceso se debe a la visión cónica y convergente de la evolución cosmoteándrica que postula Teilhard. Como todo converge en el Cristo Cósmico final que *amoriza* el Universo y todo lo que hay en él, se puede entender que hay una transvaloración de todos los valores previos al momento final, al último *estado*. Si el resultado del proceso es el Amor Total, todo ha sido obra del amor y, en consecuencia, se justifica todo lo pasado y se le da sentido. Es lo que Teilhard denomina «Sentido de la Plenitud». Un sentido que es el *Pleroma* del proceso: la *Noogénesis* o el advenimiento del *estado del Espíritu Total*.

En el movimiento sintético del Universo hacia delante convergen, en palabras de Teilhard, la Materia, lo Humano y lo Divino. Lo vertical y lo horizontal se unifican en un nuevo punto, que pasa de estar de un punto trascendente vertical a un punto en el horizonte del tiempo, donde confluye el cono de la Historia natural y humana con la Divinidad, que se completa en ese movimiento cosmoteándrico. Un movimiento constituido por dos fuerzas –una, *tangencial*, otra, *radial*– que se van concentrando en un nuevo centro ontológico donde se *pleromiza* la Totalidad de Conciencia. Se trata de una “historia de lucha entablada en el Universo entre lo Múltiple Unificado y la Multitud inorganizada” (Teilhard de Chardin, 1963, p. 78).

El movimiento universalizante de la historia natural, en el que lo humano, con sus manifestaciones culturales, está incluido, converge en la síntesis final provocada por la Noogénesis, cuyo resultado es la planetización del universo, es decir, de lo que actualmente se llama *globalización*. Desde la Biosfera se pasa a la Noosfera, al Reino del Espíritu en el que se unifican todas las conciencias:

Una colectividad armonizada de conciencias, que equivale a una especie de superconciencia. La Tierra cubriéndose no sólo de granos de pensamiento⁹⁹, contándose por miríadas, sino envolviéndose de una sola envoltura pensante hasta no formar precisamente más que un solo y amplio Grano de Pensamiento, a escala sideral. La pluralidad de las reflexiones individuales agrupándose y reforzándose en el acto de una sola Reflexión unánime (Teilhard de Chardin, 1963, pp. 301-302).

⁹⁹ Teilhard llama a los individuos humanos, en tanto que seres conscientes, «granos de pensamiento» a lo largo de sus obras. Es especialmente insistente en este concepto en el desarrollo de su interpretación de *El fenómeno humano*. Pues para Teilhard de Chardin toda la evolución del universo consiste en la reconcentración psíquica del cosmos en un punto, en la gran superconciencia del Universo de la que forman parte los seres humanos como «granos de pensamiento». En este punto coincide literalmente con Julian Huxley, que concibe a los individuos humanos como fragmentos de la autoconciencia cósmica.

Ese grano de pensamiento superior –El Grano de Pensamiento– es lo que Teilhard denomina el *Punto Omega*, que es la Síntesis Total del Universo, el Centro de toda la historia evolutiva cosmoteándrica. La esencia del Punto Omega es que, al atraer el proceso evolutivo universal hacia sí mismo, va personalizando el cosmos y centrándolo dentro de sí. Es el efecto de la hiper-reflexión. El proceso desde Alfa hasta Omega es el paso de lo impersonal a lo hiperpersonal, de la Multiplicidad a la Unidad. Para Teilhard, pues, *persona* significa *totalidad*, *síntesis*.

Se puede explicar el proceso de la Reflexión así, en tres momentos: hominización, humanización y personalización. Se trata de una paulatina concentración del Espíritu que se va manifestando a lo largo de la historia natural, como se ha visto, y que se concreta, al final, en el punto total, en la Persona Total, que para Teilhard es Cristo. La figura de Cristo en el pensamiento teilhardiano juega el papel de Dios materializado o “acabado” en el proceso evolutivo, como si acabara de reunirse en sí mismo, no dejando nada fuera de sí y recuperando la conciencia de sí que había perdido al dispersarse creando la Multiplicidad.

La emergencia del Punto Omega tiene dos aspectos: por un lado, parece que está acabado al ser la tendencia de todo el proceso; por otro lado, está inacabado porque tiene que manifestarse eventualmente. Es el fin y el evento de todo el proceso. Un proceso que acaba,

además eliminando la muerte del mundo, pues hace posible la eternidad en el tiempo. Dice Teilhard: “Autonomía, actualidad, irreversibilidad, y, finalmente, pues, trascendencia: he aquí los cuatro atributos de Omega” (Teilhard de Chardin, 1963, p. 324).

Sin embargo, a esos atributos habría que añadir otro más: la *extropía*. Pues una de las características del Punto Omega es que se encuentra y conduce todas las cosas más allá de la entropía. Porque en cuanto que Gran Síntesis, el Punto Omega conserva dentro de sí todo e impide que se destruya. Se trata, de nuevo, como en los autores anteriores –Joaquín de Fiore, Hegel, Huxley, Böhme– de una superación del tiempo y su fin a la vez:

Algo, pues, en el Cosmos escapa a la Entropía, y se escapa de ella cada vez más. (...) De manera aparente, el Hombre se corrompe exactamente igual como lo hace un animal. Y no obstante, aquí y allá hallamos una función inversa del fenómeno. Por medio de la muerte, en el animal, lo radial se reabsorbe en lo tangencial. En el Hombre, por el contrario, escapa y se libera de él. Es decir, la evasión fuera de la Entropía¹⁰⁰ por el giro hacia Omega. ¡La muerte misma, hominizada!

¹⁰⁰ La superación de la entropía implica en el pensamiento de Teilhard de Chardin una nueva visión del tiempo, un *evacuetur* de un *estado* a otro *estado*, en el que se pasa de un tiempo lineal a otro en espiral, que se va concentrando en el Punto Omega. El salto hacia el Punto Omega es una transformación del espacio y del tiempo.

Es así como, a partir de los granos de Pensamiento que forman los verdaderos e indestructibles átomos de su trama, el Universo (...) va construyéndose por encima de nosotros en el sentido inverso de una Materia que se desvanece: Universo colector y conservador. (...) Dada la naturaleza misma de Omega (...), bajo la acción sintetizadora de la unión que personaliza, al enrollar sobre ellos mismos a sus elementos al propio tiempo que ella misma se enrolla, la Noosfera alcanzará colectivamente su punto de convergencia en el «Fin del Mundo» (Teilhard de Chardin, 1963, pp. 325-326).

Se hace patente, de nuevo, el carácter escatológico del discurso evolutivo de Teilhard, que comprende dentro de sí, como en el de Julian Huxley, el momento de plenitud final de la autoconciencia cósmica, expresada, todo hay que decirlo, en términos crísticos. Un fin de la historia que es producido por el hombre gracias a su acción humanizadora, es decir, técnica, porque gracias a la tecnología se hace posible acabar el proceso cosmoteándrico:

Antaño, los precursores de nuestros químicos se afanaban por hallar la piedra filosofal. Hoy, nuestra ambición es mucho mayor. No ya fabricar oro, sino la Vida. ¡Y quién osaría afirmar ahora, después de ver lo que acontece desde hace cincuenta años, que se trata de un simple

espejismo?... Gracias al conocimiento de las hormonas, ¿no estamos ya en vísperas de meter mano en el desarrollo de nuestro propio cuerpo, e incluso de nuestro cerebro? Gracias al descubrimiento de los genes, ¿no vamos pronto a controlar el mecanismo mismo de las herencias orgánicas? Y gracias a la síntesis inminente de los albuminoides, ¿no vamos a ser capaces un día de provocar aquello que la Tierra, abandonada hoy a sí misma, no parece poder ya realizar: una nueva oleada de organismo, una Neovida construida artificialmente? (...) El pensamiento perfeccionado artificialmente, el órgano mismo de su pensar. La Vida rebotando hacia delante, bajo el efecto colectivo de su propia Reflexión... (Teilhard de Chardin, 1963, pp. 299-300).

El cosmos, el hombre y Dios son resultado del trabajo técnico del ser humano, que es el que produce y del que resulta la Gran Síntesis Final en la que converge la superconciencia cosmoteándrica, que otros autores llaman Singularidad, como Raymond Kurzweil. Porque la esperanza de lograr una “Neovida” que sea artificial hace que la nueva inteligencia introducida en el curso evolutivo como Espíritu sintetizador se concrete en aquello que trasciende estrictamente los procesos biológicos.

El curso cibernético del transhumanismo se deduce naturalmente de las premisas puestas por sus

creadores, Teilhard de Chardin y Julian Huxley, pues ambos marcan como medio necesario del desarrollo y producción de la autoconciencia cosmoteándrica la acción tecnológica. El *Pleroma* de la Historia en el discurso transhumanista había de ser técnico y la expresión del Espíritu Universal del Mundo sería la inteligencia artificial contemporánea. El desarrollo de la Noosfera de Teilhard es claramente tecnológico, pues la técnica hace posible la sistematización de la complejidad noosférica.

Solamente como *sistema total* puede entenderse en qué consiste la convergencia cónica del proceso evolutivo como Espíritu. Un sistema que aglutina todas las complejidades y granos de consciencia del Universo en su propia *reflexión*:

Bajo los efectos de la reflexión y de los repliegues que ésta comporta, las cadenas se cierran, y la Noosfera tiende a constituirse en un sistema cerrado, en el cual cada elemento, por sí mismo, ve, desea y sufre las mismas cosas que todos los demás simultáneamente (Teilhard de Chardin, 1963, p. 301).

El Punto Omega es, entonces, el “punto final” de esa gran sustancia universal acabada que postulaba Huxley al hablar del *transhumanismo*, del que habla también Teilhard cuando define que Omega es la convergencia total de lo ultrahumano, lo transhumano. Literalmente, Teilhard dice que es una “transhumanización progresiva” basada en el “desarrollo

en verdad explosivo de la técnica y de la investigación” (Teilhard de Chardin, *El Porvenir del Hombre*, 1962, pág. 334 y 338). Una transhumanización que es una transustanciación del Universo en Cristo, el Transhumano Total.

La convergencia final es la aparición de la autoconciencia de la Persona Total de Cristo. Se trata de la *Gran Hipóstasis* final: el *estado del Espíritu* transhumanista, la *hipóstasis* definitiva que sintetiza todo el proceso histórico-natural y lleva a término la sustancia cosmoteándrica. Sustancia final que Kurzweil define como Singularidad tecnológica. Razón por la cual el filósofo Eric Steinhart escribió un artículo para facilitar el diálogo entre pensadores transhumanistas y cristianos, titulado *Teilhard de Chardin and Transhumanism*, en el que contrasta el pensamiento de Kurzweil con el de Teilhard de Chardin y argumenta que es posible que el concepto del Punto Omega de Teilhard pudo inspirar el de la Singularidad de Kurzweil. Cosa que se verá con claridad en el siguiente capítulo, que constituye el eje de la presente investigación.

CAPÍTULO III

LA SINGULARIDAD TECNOLÓGICA

1. TRANSHUMANISMO: LA HISTORIA COMO MARCHA DEL PENSAMIENTO

Que el transhumanismo es una expresión cultural que pretende comprender la realidad en su totalidad es algo que se ha procurado mostrar en los capítulos precedentes. Desde que Dante imaginara en su *Commedia* el ascenso cósmico hasta el Creador y Huxley definiera su creencia como la concentración de los fragmentos de la conciencia cósmica en un nuevo estadio de la historia evolutiva, los diferentes discursos transhumanistas que han buscado tener una visión global de la realidad han tenido un carácter cosmoteándrico¹⁰¹.

Los genes culturales del transhumanismo hacen que esa tensión hacia la Totalidad sea inevitable, puesto que de base el *enhancement* es una apuesta teórica y práctica radical. El transhumanismo pretende tomar el

¹⁰¹ Salvo, claro está, aquellos que renuncian a una visión cosmista del *enhancement* y lo reducen a una interpretación individualista de corte liberal. El discurso transhumanista liberal, del que constan diferentes variantes, tiene una impronta individualista que, en apariencia, contrasta con el discurso cosmista. Sin embargo, en esencia no son opuestos, sino complementarios. Aunque el transhumanismo liberal proponga un *enhancement* de los individuos, en su cosmovisión está contenida, como supuesto, la interpretación cosmoteándrica de la realidad que comprende que la IAG será la *mente del Universo*.

control de las raíces de la *physis* y dirigir su movimiento evolutivo para que la realidad entera esté dotada de aquel *Logos* del que, en principio, carece y que históricamente puede sobrevenir gracias al progreso de la cultura¹⁰². El *Weltanschauung* transhumanista se compone, como se ha visto, de una esperanza y una ambición: reunir a través de la tecnocultura toda la realidad y llevarla a su *Pleroma*, a su acabamiento histórico.

El avance de la Historia en la visión del mundo transhumanista de Julian Huxley tiene un esquema ternario en el que la Trinidad se va completando a sí misma a través de cada persona divina, que representa una modalidad histórica o momento del proceso temporal cosmoteándrico.

El transhumanismo huxleyano y el desarrollo de sus diferentes formas discursivas tienen en su raíz el metarrelato de que todo este proceso evolutivo del cosmos es “el lado histórico de Dios” que se está autoformando a lo largo de la Historia. En este sentido, el *Logos* es resultado de la Historia y no su fundamento. Lo que guía el desarrollo racional de la Historia es la acción estratégica del ser humano, que con su tecnocultura produce una razón que da un nuevo orden unitario al mundo y lo salva de su disolución y fragmentación. Por eso el transhumanismo es una reformulación de la idea de

¹⁰² Una interpretación histórica del *Logos* que es heredera del arrianismo.

progreso como marcha del Pensamiento Absoluto –que es *resultado*– a lo largo de la Historia.

En el capítulo 2 se quiso mostrar cómo el genoma de este discurso sobre la historicización del *Logos* está emparentado con la teología de Joaquín de Fiore. Fue el Abad de Fiore quien, en el siglo XII, elaboró una nueva línea del tiempo histórico en el que los *status* o *estados* de la Historia de la Salvación cristiana dependían cada uno de las diferentes Personas de la Santísima Trinidad e iniciaban, cada una, una fase o *estado* del tiempo histórico en sentido dialéctico.

La peculiaridad de la teología de Joaquín está, por un lado, en el método exegético de la *inteligencia espiritual*¹⁰³ y, por otro, en que la sucesión de los *estados* es dialéctica: cada *estado* es una *negación* o *superación* del precedente. Joaquín lo expresó con la palabra *evacuetur* en su *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. La superación de los estados supone la acción de cada una de las diferentes Personas trinitarias y hace que el tiempo histórico cambie. En cada *estado* hay una superación, en consecuencia, de cada sustancia divina. No actúa Dios como Uno, sino como Trino, porque Joaquín entendió la Trinidad de manera colectiva, al modo como se entiende la unión de las personas creadas, tal y como condenó el IV Concilio Lateranense en el *Damnatus*: el Concilio insistió en la unidad numérica de la sustancia divina y en

¹⁰³ Que introduce a aquellos que la ejercitan en la *tercera edad*.

la Trinidad de las Personas, que no multiplica la sustancia y respeta su simplicidad.

Así con todo, a pesar de que Joaquín de Fiore siempre procuró ser fiel a la autoridad de la Iglesia de Pedro, la cultura que se desarrolló a raíz de su método exegético tuvo un carácter subversivo y anárquico. La interpretación *pneumatológica* de los *estados* llevó a una *praxis anarquista*¹⁰⁴, en la que aquellos que se consideraban pertenecientes al *estado del Espíritu Santo* tenían derecho a no acatar las leyes propias del *statu quo* de los estados precedentes, tanto a nivel del poder espiritual como temporal.

Los hombres *espirituales* consideraban que quedaban transustanciados y sujetos a la sola ley del Espíritu. La consecuencia práctica que se deducía de la interpretación anarquista del pensamiento de Joaquín es que los *espirituales* hacían las veces de *mediadores* y eran ellos los encargados de transustanciar el mundo e introducir el *tercer estado* en la Historia con su *acción revolucionaria*.

¹⁰⁴La razón práctica de la *pneumatología anarquista* se comprende cuando se identifica a aquellos que supuestamente *ya* viven en el *estadio del Espíritu* como iguales a Dios. Quienes aceptan la *inteligencia espiritual* se identifican con Dios y pasan a ser como Él. Dado que Dios es Aquel que no tiene principio (*an-archós*), los *espirituales anárquicos* no hacen sino afirmar que ellos mismos participan o son poseedores de la potencia divina y viven consecuentemente su propio *ethos*.

Aquí se puede entender, consecuentemente, que donde se dice *transustanciado* se está entendiendo, también, *transhumanado*, porque, *sensu stricto*, el transhumanismo es la introducción de la humanidad en la nueva sustancia o *estado* de la Historia, tal como entendió Julian Huxley y lo entenderán otros, como Esfandiary, More o Kurzweil. Una nueva sustancia histórica que, como se verá más adelante, será entendida por John Von Neumann como *Singularidad esencial* y por Ray Kurzweil como *Singularidad tecnológica*.

El impacto cultural del joaquinismo se hizo sentir en los proyectos culturales del Renacimiento y de la Ilustración, en los que el hombre humanista y el ilustrado —que eran una suerte de transhumanos que habían abandonado su autoculpable minoría de edad—, respectivamente, transformaban el mundo con su razón teórica y técnica, las cuales quedaban caracterizadas, asimismo, como una misma razón moral. En el pensamiento moderno de corte joaquinita la acción técnica tenía, de esta manera, un carácter transustancial y desempeñaba un papel escatológico en el que la Historia era llevada a su plenitud en el tiempo.

La herencia joaquinita de la Modernidad es el espíritu secularizador de sus proyectos culturales. Un espíritu que se concretaba en las reformulaciones del *tercer estado* convertidas en las nuevas utopías políticas y científicas, como, por ejemplo, *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon, inspiración literaria de la actual *Royal*

Society. La secularización del tercer estado quedó definida como la esperanza de conseguir la plenitud del ser humano en el tiempo inmanente e intrahistórico lograda con el concurso de las ciencias y concretada en la idea de progreso, que es retomada por el transhumanismo actual.

La esperanza moderna tuvo para Hegel sus raíces en el pensamiento de Francis Bacon (1561 – 1626), como iniciador la línea empirista y científicista moderna (que tiene un carácter moral y soteriológico), y en la especulación mística de Jacob Böhme (1575 – 1624), cuya teosofía trinitaria dio comienzo al idealismo alemán y permitió el desarrollo de la dialéctica moderna, que comprende que la *negatividad* está en Dios mismo¹⁰⁵. Ellos son, según el filósofo alemán, los representantes de esa *filosofía de los nuevos tiempos* que es la Modernidad ilustrada.

Hegel representa el máximo exponente moderno del historicismo, en el que la autoformación del *Logos* a lo largo de la Historia y del pensamiento humano es resultado de la acción humana, sea teórica o práctica. La historicización del *Logos* en Hegel se caracteriza por el proceso mediante el cual la sustancia deviene en sujeto absoluto. Hay tres momentos o *estados* del proceso, en el que la *sustancia* deviene, por reflexión, primero en *Yo* y, después, a través de la negación del yo, en *Espíritu*

¹⁰⁵ Punto de arranque, también, de la *cibernética*, como se verá más adelante.

Absoluto. El momento del *Yo* representa la introducción del tiempo, superado y mantenido por el *Espíritu* como fin de la Historia. El motor de la Historia es, aquí, la *reflexión*, que es *negación* que conduce hacia el Pensamiento final o *Logos*.

Hay un denominador común o presupuesto eidético en la concepción del proceso histórico en los autores estudiados: la mezcla de la Trinidad ontológica y de la económica. Todo el proceso histórico queda marcado por la sujeción al tiempo de la Trinidad¹⁰⁶. Las relaciones intratrinitarias representan la autoformación de Dios en la Historia y en ellas el papel otorgado a la acción humana es esencial. El ser humano queda definido como aquel que tiene el papel de mediador en el proceso divino y es, a la vez, responsable de su acabamiento. La plenitud de los tiempos es la perfección del ser divino llevada a cabo por la cultura humana o, en este caso, transhumana.

En este proceso temporal, el objeto de la tecnología es superar el tiempo para otorgar a la sustancia universal una condición eterna en la que la multiplicidad dispersa quede reunida en una nueva unificación o síntesis que recoja los *estados* anteriores del proceso. La esencia de ese proceso queda caracterizada por la noción de

¹⁰⁶ Lo cual nos sitúa en un marco claramente arriano. Como se dijo en el capítulo precedente, Arrio supeditaba las *hipóstasis* divinas al tiempo y al cambio, salvo, claro está, la del Padre, que era el *agénnetos*.

convergencia, que desempeña un papel decisivo en la teología evolutiva de Pierre Teilhard de Chardin.

El pensamiento de Julian Huxley y de Pierre Teilhard de Chardin representan la base filosófica y teológica del historicismo transhumanista, en el que la acumulación de la tecnocultura prepara el cambio de sustancia histórica y transforma el Universo conduciéndolo hacia la Gran Síntesis Cosmoteándrica, que Teilhard denominó *Punto Omega*.

La evolución se convierte, aquí, en el proceso del avance de la autoconciencia del cosmos, que se va aglutinando a lo largo de la Historia en las diferentes formas culturales que van resultando a lo largo del tiempo. La convergencia de las culturas humanas va conformando los elementos que componen la materia prima de la futura manifestación del Pensamiento cósmico, en el que Dios, el Universo y el Hombre serán una misma sustancia común sin pugna interna.

El desarrollo de la *Noogénesis* teilhardiana a lo largo del tiempo es el perfeccionamiento cultural del ser humano, que unifica el universo a través de la tecnología y logra formas de cultura cada vez más complejas, preparando a la humanidad para poder vivir en una sociedad global perfectamente comunicada. De esta manera, la cultura de las telecomunicaciones desarrollada en el siglo XX conforma la masa sobre la que se ha desarrollado lo que hoy se llama *Singularidad tecnológica*, de la que nos vamos a ocupar en el presente capítulo.

2. EL ORIGEN: JOHN VON NEUMANN Y EL DESARROLLO DE LA SINGULARIDAD

Se puede hacer una descripción de la Singularidad en líneas generales diciendo que se trata de un proyecto político y estratégico cuyo objetivo principal es el desarrollo de una tecnocultura común y global que acelere el desarrollo del conocimiento humano y de la tecnología. De hecho, el presente de nuestra tecnocultura es una especie de pre-singularidad en la que las tecnologías de la información han facilitado un mundo más conectado gracias a la red global de Internet, que representa la mayor base de datos de la historia de la cultura humana.

El ideal de la Singularidad es unificar la realidad entera con la actividad de una única mente universal que haga las veces de rectora del mundo. Es decir, que se trata de la búsqueda de un lenguaje universal que comprenda dentro de sí mismo todas las cosas. De esta forma se pretende construir un auténtico uni-verso que albergue dentro de sí los multi-versos representados por todas las formas de cultura. La mente de ese universo estará constituida por el lenguaje computacional.

La aurora de este proyecto aconteció durante la II Guerra Mundial. La mente acelerada de Alan Turing (1912–1954) concibió unos años antes del conflicto – 1936– la idea de su *máquina universal*, la primera computadora de la historia que hizo uso de una matriz de almacenamiento de acceso aleatorio de alta velocidad. Esta máquina dio forma teórica a la arquitectura de la

informática contemporánea y se utilizó para, en parte, desarrollar los diseños de Colossus Mark I y Mark II, las computadoras británicas de la II Guerra mundial.

Como narra George Dyson en una de sus obras, *La catedral de Turing*, en 1936 Turing había logrado formalizar los alcances y los límites de la computación digital y dio una descripción detallada de los dispositivos capaces de leer, escribir, recordar y en las cintas donde se almacenaba la información computada.

Turing demostró, así, la existencia de una «máquina computadora universal» que, dados el tiempo suficiente, la cinta suficiente y la descripción precisa, podía emular el comportamiento de cualquier otra máquina computadora. Los resultados son independientes de si las instrucciones son ejecutadas por pelotas de tenis o por electrones, y de si la memoria se almacena en semiconductores o en cinta de papel. «El que sea digital debería resultar de mayor interés que el que sea electrónica», señaló Turing¹⁰⁷ (Dyson, 2015, p. 31).

En 1950, Alan Turing publicó un artículo en la revista *Mind* en el que reflexionaba sobre la capacidad especulativa de las máquinas. El artículo, titulado *Computing Machinery and Intelligence*, constituye uno de los hitos de la historia de la inteligencia artificial, porque

¹⁰⁷ Cita del discurso pronunciado por Alan Turing el 20 de febrero de 1947 en la *Lecture to the London Mathematical Society*.

en él fue donde Turing desarrolló su, ahora famoso, *Test de Turing*. En el artículo, Turing explica su *juego de la imitación*, en el que se supone que si una máquina simula el comportamiento humano la conclusión a la que se llega es que puede pensar. El *Test* es considerado el marco de discusión adecuado para decidir si una máquina piensa o no en la actualidad.

El artículo comienza con la propuesta de considerar la pregunta de si una máquina puede pensar. Para tomarla en consideración, Turing elabora el *juego de la imitación*, en el que participan tres sujetos A, B y C. A es hombre, B es mujer y C es un interrogador cualquiera. El juego consiste en que el interrogador debe averiguar el sexo de los participantes haciéndoles preguntas.

Para que el juego gane en complejidad, los participantes están en habitaciones separadas y no pueden interactuar entre ellos sino mediante mensajes mecanografiados que se envían entre las habitaciones. En el juego, A debe impedir que C obtenga las respuestas correctas y B debe ayudarle a encontrarlas.

Sin embargo, la complejidad no consiste solamente en dificultar o ayudar a C a obtener las respuestas correctas. Turing incluye una nueva variable para que la pregunta planteada al principio del artículo tenga sentido: ¿qué pasaría si una máquina desempeñara el papel de A en el juego? Es decir, Turing se pregunta qué pasaría si una máquina pudiera dar las respuestas adecuadas a C para que pensara que quien está

respondiendo es un ser inteligente. La respuesta de Turing es clara: ese ser, fuera humano o mecánico, sería inteligente.

Turing había elaborado, entonces, la definición aceptada hoy en día de lo que se entiende por *inteligencia artificial*, que constituye uno de los debates filosóficos contemporáneos más fructíferos y una inspiración para multitud de investigaciones e iniciativas de las grandes empresas tecnológicas. Se trata del *leitmotiv* de lo que se conoce como *Industria 4.0* o *IV Revolución Industrial*.

Sin embargo, para comprender la importancia del hallazgo de Turing, es necesario acudir a la persona que le dio la materia adecuada para que fuera viable. Si Alan Turing sentó las bases teóricas de la computación, fue un ingeniero austrohúngaro de origen judío quien se convirtió en el arquitecto de la computación contemporánea que da forma a la sociedad de la información. El mundo de la informática en el que se desarrolla la globalización actual sería impensable sin el nombre de John von Neumann, cuyo ingenio hizo viables los sueños de Turing. La mente de Von Neumann estuvo ocupada en el desarrollo de la máquina de Turing desde que se puso a trabajar en ella durante la II Guerra Mundial y durante la década de los 50 se convirtió en el padre de la Singularidad, como se va a ver a continuación.

El desarrollo de la idea de la Singularidad está ligado a la vida de John von Neumann. Se puede decir que representa la tarea de toda su vida intelectual: la

aceleración del progreso de la tecnología gracias a la creación de una mente cibernética. John-Louis von Neumann nació en Budapest el 28 de diciembre de 1903 y murió en Washington el 8 de febrero de 1957. La labor creativa de Von Neumann como ingeniero es ingente. Su participación en multitud de proyectos tecnológicos nos obliga a centrarnos en aquellos que son pertinentes para el desarrollo de la presente investigación sobre la Singularidad.

No obstante, vamos a ver algunos datos de importancia de la vida del padre de la Singularidad tecnológica. Desde la infancia manifestó una capacidad privilegiada para el pensamiento matemático. En 1926 obtuvo el título de ingeniero químico y comenzó a trabajar como profesor visitante en la Universidad de Göttingen, donde se encontraba David Hilbert, con quien trabajó. En 1927, se titula como *Privatdozent* en la Universidad de Berlín, en la que trabaja hasta 1929. Además, consta que en 1930 Von Neumann había publicado un total de 33 artículos de investigación.

Entre 1929 y 1933, Von Neumann entabla contacto con Oscar Vleben, de la Universidad de Princeton, en la que comenzará a trabajar en 1933 cuando se incorporó al Instituto de Estudios Avanzados (IAS en inglés). Después de ser recomendado por Vleben y dado el interés de Von Neumann por desarrollar tecnología militar para combatir al nazismo, se convirtió en consultor del Laboratorio de Aberdeen, en Maryland. Durante la II

Guerra Mundial, comienza a trabajar para la Armada y las Fuerzas Aéreas de los EE.UU. Pero es quizá el año 1943 el más representativo en su carrera tecnológica, pues se incorporó como investigador del Proyecto Manhattan, en el que se desarrollaron las armas nucleares del Ejército de los EE.UU.

Su trabajo como arquitecto de la computación electrónica contemporánea lo inició en 1944, cuando se involucró en el trabajo del proyecto del ENIAC (Electronic Numerical Integrator And Calculator), que fue una de las primeras computadoras electrónicas digitales de la historia y con la que se realizaron los cálculos de la primera bomba de hidrógeno en 1945. Después también se incorporó al proyecto del EDVAC (Electronic Discrete Variable Automatic Computer), en la que tuvo un papel protagonista. Asimismo, Von Neumann fue uno de los creadores del Laboratorio Nacional de Los Álamos, en Nuevo México, donde se acabará desarrollando de manera definitiva el Proyecto Manhattan. Todo ello mientras seguía investigando para el IAS y, también, para IBM.

Vista la multitud de proyectos en los que John von Neumann fue protagonista, es de especial importancia aquí indicar el desarrollo de la idea de la Singularidad y a qué se refería Von Neumann con ella. Está estrechamente ligada al desarrollo de la computación electrónica y, por ello, al trabajo de Alan Turing, al que John von Neumann conoció en Princeton cuando el matemático inglés hizo su estancia postdoctoral antes de la II Guerra Mundial. El

trabajo de Turing fue de especial interés para Von Neumann porque en él se definía en qué consistía calcular.

Al interés por la obra de Turing se sumó otro: el trabajo de los neurólogos McPulloc y Pitts, que propusieron un modelo matemático de las redes neuronales. De este modo, se puede decir que desde los años 30 Von Neumann estuvo comprometido con la laboriosa tarea de replicar mecánicamente el cerebro humano, es decir, buscaba la manera de reproducir computacionalmente la inteligencia humana. En este sentido, la investigación tecnológica de Von Neumann consistió lograr la creación de un cerebro electrónico o cibernético. Su obra póstuma se titula, precisamente, *El ordenador y el cerebro*.

1.1. *La cibernética y la Cábala judía*

El proyecto de replicar la mente humana cibernéticamente representaba una de las aspiraciones más ambiciosas a nivel técnico y teórico. De hecho, era uno de los sueños de George Boole (1815–1864), quien identificó el desarrollo de las leyes lógicas del pensamiento humano como el desvelamiento de la mente divina. Para Boole, la formalización de las leyes lógicas del pensamiento representaba el acceso a las leyes del pensamiento del Creador¹⁰⁸. Al parecer, en 1833, a los

¹⁰⁸ Las creencias teológicas y científicas de George Boole están unidas a su filiación con el Unitarismo, que es una corriente cristiana de inspiración arriana, a la que también pertenecía Isaac Newton.

diecisiete años, Boole tuvo una experiencia mística, en la que

El pensamiento brilló tan repentinamente sobre él una tarde mientras caminaba a través del campo [que] su principal ambición en la vida era explicar la lógica del pensamiento humano y ahondar analíticamente los aspectos espirituales de la naturaleza humana [a través] de la expresión de las relaciones lógicas en forma simbólica o algebraica (MacHale, 1985, pp. 19-43)¹⁰⁹.

En términos cabalísticos, eso se denomina la búsqueda del Nombre de Dios, que forma parte de la mística de la *Merkabá*. El acceso al nombre de Dios permite al cabalista unirse a la potencia divina y adquirir los poderes creadores de la Divinidad. En este sentido, se convierte en un creador de mundos, porque es conocedor del modo por el cual Dios actúa en su creación y la dirige. Es decir, se trata de una *teosofía* que busca el ascenso al origen del ser, la *morada originaria* perdida tras la Caída, para encontrar el conocimiento perdido de Dios, lo que en la tradición masónica se llama *la palabra perdida*¹¹⁰.

Uno de los padres de la cibernética y que fue quien acuñó el término, Norbert Wiener (amigo y colaborador

¹⁰⁹ Citado en Noble, *La religión de la tecnología*, pág. 180.

¹¹⁰ Al respecto de la tradición masónica, es de utilidad la consulta del Museo virtual de la Masonería de la Universidad Nacional de Educación a Distancia: https://www2.uned.es/dpto-hdi/museovirtualhistoriamasoneria/20espiritualidad_masonica/busquedapalabraperdida.htm.

con Von Neumann), se refirió al mito de la creación del Golem para tener una imagen de cuál era la labor de los investigadores en cibernética. En su ensayo *Dios y Golem* S.A. reflexionó sobre la relación entre la búsqueda mágica de la Cábala judía y la investigación cibernética. Para Wiener, “la máquina es la contrapartida moderna del Golem del Rabí de Praga” (Wiener, 1967, p. 100).

La historia del Golem es la imagen perfecta de la sustitución de Dios por el hombre. En ella se narra la responsabilidad que supone adquirir los poderes divinos y las consecuencias que se pueden derivar de ello. Gershom Scholem sitúa esta leyenda dentro de la tradición hasídica medieval en su estudio histórico sobre la tradición cabalística más conocido, *Las grandes tendencias de la mística judía*. Para Scholem, la leyenda del Golem es una moraleja de qué tipo de santidad, es decir, de conocimiento de Dios, no es agradable al Creador ni beneficioso para la comunidad (Scholem, 1996, pp. 90-91).

En el hasidismo se consideraba que la magia era una forma de conocimiento divino, pero su práctica podía ser maléfica y por tanto no podía ser practicada a la ligera. Esa era, al parecer, la opinión de Yehudá el Hasid, líder del hasidismo en el siglo XII y así se puede ver en las obras de su discípulo El'azar de Worms, donde se encuentran las recetas para crear el Gólem a partir del Libro de la Creación, el *Séfer Yetzirah*.

Según Scholem, se trata de una mezcla de magia de las letras del alfabeto hebreo y de prácticas meditativas en las que, contemplando las letras, se llegaba al éxtasis de la conciencia. Gracias al éxtasis del místico, que transmitía sus poderes a su creación y se unía a ella, el Golem cobraba vida mientras duraba su estado psíquico. A partir de estas explicaciones y fórmulas mágicas se desarrollaron más tarde las leyendas del Golem, a las que hace referencia Wiener en su ensayo y en las que se inspira para explicar en qué consiste la cibernética.

La idea central de las fórmulas para la creación del Golem es que, desde la plena conciencia de sí mismo, el cabalista puede convertirse en creador y transferir su mente al cuerpo del Golem. El conocimiento del Nombre de Dios, es decir, el conocimiento perfecto, otorga el control de la Potencia Suprema. A partir de la reflexión perfecta del cabalista se produce la alteridad de la mente del sabio, que crea su réplica y la introduce en el cuerpo artificial del Golem. Del mismo modo que Dios crea al hombre a su propia imagen, el hombre puede crear a imagen suya cuando sabe combinar las letras mediante las cuales Dios ha creado el Universo.

La leyenda del Golem sirvió de inspiración a Norbert Wiener y, también, a John von Neumann para desarrollar la cibernética¹¹¹. Las reflexiones de Wiener en

¹¹¹ Según David Noble, y como también considera Teilhard de Chardin en *El fenómeno humano* (págs. 299-300 de la edición aquí utilizada), la aspiración a crear una inteligencia artificial se une a la

su ensayo se centran en la idea de que el hombre puede ser poseedor de su propia réplica creando máquinas conscientes o *inteligencia artificial* y, asimismo, que esa inteligencia podrá crear una réplica de sí misma.

En síntesis, se trata de dotar de autoconciencia al cuerpo cibernético que constituye toda la red de circuitos que compone la máquina computadora y desarrollar – diseñar, más bien– sus capacidades cognitivas a través de la teoría de juegos, a la que John von Neumann contribuyó enormemente¹¹². Pero dotar de conciencia a la máquina supone algo más. Este desarrollo de la autoconciencia de las máquinas y su capacidad de aprendizaje se trata de un problema religioso para Weiner.

El padre de la cibernética entiende que el aprendizaje es un juego entre el Creador y la criatura. Un

tradición gnóstico-hermética de la alquimia, así como a la cabalística (que es su formulación dentro de la cultura judía). En *La religión de la tecnología*, Noble considera que “los filósofos herméticos y los alquimistas soñaron durante mucho tiempo con desvelar el secreto de la vida y aprender cómo crear vida, por los medios típicos de conjuros esotéricos o incubaciones de *menstruum* vivificador. De este modo, el legendario rabino Low de Praga infundió el nombre de Dios a una figura de barro para crear su celebrado Golem, de forma parecida a cómo Dios había dotado el barro de Adán con un alma (parece interesante, que al menos tres de los pioneros más importantes de la inteligencia artificial, Von Neumann, Wiener y Minsky, se creían descendientes del rabino Low)” (Noble, 1999, pág. 212).

¹¹² En 1928, John von Neumann publicó su primer trabajo sobre teoría de juegos, donde desarrolló por primera vez su *teorema del minimax*. En 1944 publicó un trabajo junto a Morgestern que fue revolucionario en el campo de la Economía, titulado *Teoría de juegos y comportamiento económico*.

juego en el que es preciso privar al Creador de su omnipotencia para que sea posible que la criatura gane y supere al su hacedor. Solamente así se comprende la rebelión de Satán contra Dios: en el principio Satán debía tener la posibilidad de ganar la batalla, porque la sublevación no tiene sentido alguno si la posibilidad de la victoria no existe. En el origen y ahora, de hecho, debe ser posible arrebatarse a Dios su poder para que el juego del conocimiento y del aprendizaje tenga sentido. Es necesario que el acto creador de Dios sea, en sí mismo, una autolimitación para que haya un auténtico avance del conocimiento humano y de las máquinas. Por eso, dice Wiener:

En consecuencia, si no nos perdemos en los dogmas de la omnipotencia y de la omnisciencia, la contienda entre Dios y el Demonio es real, y Dios algo menos que absolutamente omnipotente. Él está realmente comprometido en una contienda con su criatura, en la cual podría muy bien perder la partida. Y además, su criatura está hecha por él de acuerdo con su propia y libre voluntad y al parecer deriva todas sus posibilidades de acción de Dios mismo. ¿Puede Dios jugar un juego relevante con su propia criatura? ¿Puede *cualquier* creador, incluso uno limitado, jugar un juego relevante con su propia criatura?

El inventor, en la construcción de máquinas, con las que él juega a juegos, se ha arrogado a sí

mismo la función de un creador limitado, sea cual fuere la naturaleza del dispositivo de juego que él hubiese diseñado” (Wiener, 1967, pp. 25-26).

En este punto se puede observar la sintonía de Wiener y Von Neumann con los planteamientos de Böhme, Hegel, Huxley y Teilhard de Chardin, en los que la ontología es una síntesis de contrarios (ontología jánica). Una síntesis que hace las veces de autoacabamiento del propio Creador que carece de su plenitud. La tarea de la creatura en este contexto es hacer las veces de *hacedora de su Hacedor*. De manera que el papel histórico que le otorgó Wiener al desarrollo de la cibernética es tan radical como el que le dieron los autores citados al desarrollo del conocimiento y de la cultura.

El origen de esta imagen del Creador que se autolimita al crear está, como en el caso del Golem, dentro de la tradición de la Cábala judía. Al parecer, como dice Gershom Scholem en su obra sobre la historia de la Cábala, en el gnosticismo judío hay un punto de inflexión en su desarrollo histórico que empieza a comprender el acto creador y el desarrollo de la esperanza mesiánica del pueblo judío en los mismos términos en los que está hablando Wiener en su ensayo.

1.1.1. El Creador limitado y el ticún

El punto de inflexión es el siglo XVI, tras la expulsión de los judíos de España y la profundización por parte de los cabalistas de la doctrina teosófica contenida

en el *Séfer ha Zohar* o *Libro del Esplendor*, obra realizada en el siglo XIII por el cabalista español Moisés de León. Según lo que dice Scholem, en la doctrina del *Zohar* “el mal, lejos de estar arraigado en un proceso teogónico o cosmológico, está allí simplemente para aumentar las posibilidades del hombre” (Scholem, 1996, p. 198). Pero la radicalidad del mal en el desarrollo e interpretación del *Zohar* llegó más lejos y se introdujo en la propia ontología divina: como en Böhme, el mal es la obra de Dios realizada por su acto creador, que es la negación de su propia sustancia, en la que acontece todo el drama de la Historia¹¹³.

La interpretación literal del mal como la obra de Dios vino de la mano de Yitshac Luria (1534–1572), cuya teoría cabalística es novedosa dentro del gnosticismo hebreo. El punto de partida es el concepto del *tsimtsum*, que significa *contracción* o *retramiento* de Dios, es decir, su *retirada*. Esto expresa que en la sustancia divina el propio Dios se retira de un punto y en ese punto o a partir de él se desarrolla toda la creación. Es una interpretación de la creación desde la nada en la cual el *ex nihilo* es *ad intra*. En este sentido, la autoconciencia divina, la reflexión sobre sí, es autonegación.

En este contexto creativo, la réplica creada es la negación de sí mismo del propio Dios. Luria coincide con

¹¹³ Del mismo modo que sucede en el drama transhumanista expuesto por Julian Huxley: el transhumanismo es el perfeccionamiento de la sustancia cosmoteándrica.

lo que dice Martín Lutero (1483–1546) en su comentario al *Magnificat*: Dios, que es infinito, se vuelve finito al considerar la *nada* o el *no-ser* y lo introduce en sí mismo, haciéndose pecado¹¹⁴. Para Lutero, Dios solamente puede

¹¹⁴ Lutero entiende que la primera obra de Dios es privativa y, por tanto, da sustancia a la nada, al mal, porque se niega a sí mismo. El punto de partida de la obra divina es hacerse miserable, porque Dios destruye su altura para crear, ya que no hay nada por encima de Él. En consecuencia, Dios se reduce al crear. Con otras palabras, se puede decir que *la Creación es el suicidio de Dios*.

Por eso dice Lutero: “porque lo mismo que al comienzo de la creación hizo el mundo de la nada (por eso se llama creador y omnipotente), de la misma forma seguirá actuando hasta el final de los tiempos, de tal suerte que lo inexistente, lo insignificante, lo menospreciado, lo miserable y lo que está muerto lo trueca él en algo precioso, honorable, dichoso y viviente. Y por el contrario, todo lo precioso, honrado, dichoso y viviente lo transforma en nonada, pequeñez, en despreciado, miserable y perecedero. (...) Y es que el Altísimo no tiene nada por encima de sí mismo: por eso, sólo puede dirigir sus ojos o hacia sí o hacia abajo, y cuanto más bajo se encuentre uno en relación con él, tanto mejor lo ve. (...) Dios es el único en mirar hacia abajo, hacia lo menesteroso y mísero, y está cerca de los que se encuentran en lo profundo (del mal)” (Lutero, 2017, págs. 23-26).

Lutero hace una interpretación nihilista de la omnipotencia divina y considera que el acto creador es una suerte de *transvaloración de los valores*, porque por su omnipotencia puede hacer que lo bueno sea malo y lo malo bueno. Por eso, Dios cuando crea “mira hacia abajo” y se fija en aquello que está sumergido en el mal. Asimismo, quienes están en las profundidades del mal y del pecado se encuentran más cerca de Dios, porque están en la raíz más íntima de su acto creador y se unen al misterio de Cristo: “este es el motivo por el que ha arrojado incluso a su único, queridísimo hijo, Cristo, a las simas de la miseria y por el que muestra en él maravillosamente su mirar, su hacer, su ayuda, su forma de ser, su

mirar hacia abajo, hacia el pecado, para crear algo. En este sentido, Dios se *nihilifica* al crear. Luria, pues, hace la misma interpretación de la *creatio ex nihilo* que Lutero.

La conexión del concepto de *tsimtsum* con la problemática del Exilio del pueblo judío radica en que, según la teoría luriana, el tiempo histórico es el propio Exilio del Creador y que su creación, en cuanto que autonegación, lo ha desposeído de sí mismo y lo ha enajenado de su unidad originaria. Está alienado. De hecho, el acto creador es la dispersión de la unidad de la sustancia divina, que se encuentra dividida por y en el tiempo dentro de sí misma, pues todo acontece dentro de ella. En este contexto histórico y ontológico, el papel del pueblo judío es ejecutar el *ticún* o restauración de Dios para que recupere la unidad de la que se ha privado.

En consecuencia, el pueblo judío tiene un *ethos* mesiánico en el que está justificado negar la sustancia actual de la Historia, pues constituye el mal radical del Creador¹¹⁵. El tiempo histórico es constitutivamente ateo

consejo, su voluntad, así como la finalidad que todo esto entraña” (Lutero, 2017, pág. 27).

La interpretación nihilista del amor de Dios tiene este sentido: Dios se gloria en los humildes, en los pecadores y aquellos que niegan la Ley, porque se encuentran más cerca de su amor a lo que es más bajo, a la propia miseria del acto creador.

¹¹⁵ Se trata de una deformación gnóstica de la doctrina teológica de Joaquín de Fiore. Aunque, al parecer, el método de la *inteligencia espiritual* que elaboró Joaquín facilitaba llegar a conclusiones y prácticas revolucionarias, tal y como sucedió con

y, por tanto, es necesario superarlo mediante la práctica del *ticún*, que introduce un nuevo estadio sustancial en la Historia y devuelve al Creador su Unidad.

La restauración se basa, pues, en la negación de la autonegación de Dios¹¹⁶. De modo que el correcto *ethos* salvífico consiste en ir en contra del Creador para poder completar la Historia de la Salvación y llegar al Pleroma del Creador y de la creatura, cuya misión es el acabamiento y reunión de Dios. Siguiendo la doctrina del *ticún*, Shabbetay Tsebí se proclamó Mesías en el siglo XVII y radicalizó la práctica teosófica de Luria, en la que el pecado y la apostasía se convirtieron en la verdadera comprensión de la *Torá* después de que se convirtiera al Islam en 1666.

Volviendo a la interpretación religiosa de la cibernética que propuso Weiner, se puede comprender con más precisión su concepción del *creador limitado* atendiendo a la tradición cabalística en la que se basa y a la noción luterana de la creación como *nihilificación del Creador*. Para Weiner, el desarrollo de la cibernética forma parte de ese juego histórico restaurador en el que la creatura debe vencer al Creador para que se produzca su acabamiento. Un acabamiento que consiste en negar su

Gerardo de Borgo San Donnino y los *espirituales* franciscanos en la Baja Edad Media.

¹¹⁶ Como sucede en la Trinidad de Böhme y Hegel, que son herederos intelectuales de Luria respectivamente, según las reflexiones de Manuel Jiménez Redondo en sus comentarios a la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel G. W., 2009, pág. 935).

obra para poder completarla y que progrese. En este sentido, la cibernética comprende que la blasfemia y el sacrilegio pueden ser, si se ejercitan con control, un camino para el progreso científico y moral:

He dicho que la reprobación vinculada en los tiempos antiguos al pecado de brujería se vinculaba actualmente en muchas mentes a las especulaciones de la cibernética moderna. (...) ¿Qué es la brujería y por qué se condena como un pecado? ¿Por qué causa tanta desaprobación esa loca mojiganga de la Misa Negra?

La Misa Negra debe entenderse desde el punto de vista del creyente ortodoxo. Para los demás, es una ceremonia carente de significado cuando no obscena. Los que participan en ella están mucho más cerca de la ortodoxia de lo que pensamos la mayor parte de nosotros. El elemento principal de la Misa Negra es el dogma cristiano normal de que el sacerdote realiza un milagro real, y que los Elementos de la Eucaristía se convierten en la Verdadera Sangre y Cuerpo de Cristo.

El cristianismo ortodoxo y el brujo están de acuerdo en que después de que se ha realizado el milagro de la consagración de la Hostia, los divinos elementos son capaces de realizar otros milagros. Están de acuerdo, además, en que el milagro de la transustanciación puede ser

realizado por un sacerdote debidamente ordenado.
(...)

Conforme a estos postulados, resulta completamente natural que algún alma, réproba pero ingeniosa, haya concebido la idea de ejercer su influencia sobre la hostia mágica y utilizar sus poderes para su ventaja personal. Es en esto, y no en impías orgías, en lo que consiste el pecado fundamental de la Misa Negra. La magia de la hostia es intrínsecamente buena: su desviación a otros fines que la Mayor Gloria de Dios es un pecado mortal (Wiener, 1967, pp. 58-60).

Estas reflexiones de Wiener conducen consecuentemente a esta idea: la cibernética es una labor sacerdotal, en la que se ejecuta la transustanciación y se actúa según el poder divino, que es la mente humana. El problema está en que el uso del poder sacerdotal y cibernético para el propio interés constituye un pecado que existe desde el primer siglo del cristianismo. Se trata del que cometió Simón el Mago¹¹⁷ al pedirles a los Apóstoles Pedro y Juan que, a cambio de dinero, le otorgaran el poder del Espíritu Santo. Desde entonces se conoce este pecado como *simonía*.

Reflexionando sobre la *simonía* y la cibernética, Wiener considera que cabe un uso ilegítimo de este conocimiento y que si lo que se busca es únicamente el

¹¹⁷ Al parecer, Simón el Mago hacía uso de su magia para crear seres similares al Golem (Idel, 2008, págs. 59-61).

poder personal o individual se está cometiendo un pecado grave dentro del orden moral del desarrollo de la tecnología. Sin embargo, si se ejecuta el poder sacerdotal del conocedor de la cibernética para el avance del progreso de la tecnología en general, es perfectamente legítimo dominar ese poder “divino” y del Espíritu. Se trata de una crítica sutil de Wiener a los complejos militares-industriales de la Guerra Fría. Estaba convencido de que el poder del conocimiento debía estar al servicio de toda la humanidad y no debía provocar su división en bandos beligerantes.

En cuanto a la concreción del *ethos* de la cibernética que desarrolla Wiener, hay una oscilación entre la aceptación y el rechazo del nihilismo moral que implica la idea del *juego del creador limitado*. Oscilación que depende de la correcta comprensión de la doctrina del *ticún*: para que se realice el bien final del *Pleroma*, es necesario ejecutar el mal, pues ambos son sustanciales y no hay que prescindir de ellos:

No hemos llegado aún al pináculo de la indiferencia moral sublime que nos coloque más allá del Bien y del Mal. Y precisamente mientras retengamos una huella de discriminación ética, el uso de grandes poderes para propósitos bajos constituirá un equivalente moral total de la brujería y la simonía.

Y, sin embargo, añade a continuación:

Mientras sea posible hacer un autómatas, sea de metal o meramente en principio, el estudio de su construcción y su teoría es una fase legítima de la curiosidad humana, y la inteligencia humana se estultifica cuando el hombre establece límites a su curiosidad (Wiener, 1967, pp. 61-62).

Si no se llega al «pináculo de la indiferencia moral sublime», la inteligencia se «estultifica». De nuevo, las consecuencias prácticas de la ontología jánica que guía el pensamiento tanto de Wiener como de Huxley, Teilhard de Chardin, Böhme o Hegel tienen un carácter nihilista implícito. Al considerar que el bien y el mal son sustanciales se entiende que el juicio moral debe estar ponderado por ambos y que debe consistir en un equilibrio entre los dos. No se afirma ni se niega ninguno, sino que se los acepta entendiendo que sin ambos no hay auténtico conocimiento moral ni progreso en la ciencia. Ejecutar el poder divino que tiene la mente humana es controlar lo positivo y lo negativo, el bien y el mal, el orden y el caos.

1.2. *La Singularidad como estado histórico*

El control de las fuerzas naturales a través de la ciencia es lo que permite transustanciar el mundo y llevarlo a su perfección. Es decir, hacer que progrese. Hay en la perspectiva Wiener y Von Neumann una esperanza joaquinita que consiste en la expectativa de abrir el mundo a una nueva sustancia o *estado* histórico que permita vivir al ser humano más perfectamente. Una suerte de

transustanciación a través de la tecnología, como teorizaba también Teilhard de Chardin. Es decir, la transustanciación que consistiría en controlar la entropía al modo del Demonio de Maxwell, que en este caso sería cibernético. Eso es lo que entendió John von Neumann como Singularidad: se trata de un cambio de *estado* de la Historia¹¹⁸.

A este respecto, escribió Stanislav Ulam sobre la comprensión de la Singularidad por Von Neumann:

El progreso cada vez más acelerado de la tecnología y los cambios en el modo de vida humano dan la sensación de estar aproximándose a alguna singularidad esencial en la historia de la humanidad por la cual los asuntos del ser humano, tal y como los conocemos, ya no podrán continuar (Ulman, 1958, p. 5).

John von Neumann hablaba en estos términos al reflexionar sobre el papel de la cibernética y el desarrollo del universo digital, que para él estaba adquiriendo una entidad propia en la que se estaba creando la continuación de la evolución de la naturaleza con nuevas formas más perfectas de vida artificial, proyecto en el que trabajó personalmente antes de su muerte prematura. La Singularidad esencial consistiría en el choque entre el

¹¹⁸ El nuevo *estado* de la Historia para John von Neumann estaba caracterizado, en la práctica, por el desarrollo de las armas atómicas y de la cibernética, de las que fue un defensor convencido hasta el final de su vida.

universo físico y el universo digital que, al haberse desarrollado de manera vertiginosa a una velocidad superior a la del tiempo natural, introduciría un nuevo estadio evolutivo en la naturaleza en el que la inteligencia artificial perfeccionaría las especies.

Esa es la razón por la que Von Neumann dijo en la conversación con Ulam que los asuntos del ser humano no podrán continuar tal y como los conocemos, porque serán transhumanos (aunque Von Neumann no usó este término). John von Neumann profesaba la creencia de que el progreso tecnológico iba a transustanciar el tiempo histórico y permitir al ser humano superar sus intereses particulares para poder perfeccionarse como especie y llegar a un nuevo *estado* evolutivo e histórico gracias a la Vida-A o vida artificial. Tal y como dijo su amigo Norbert Wiener, el proyecto de la Vida-A o de los autómatas autorreproductores es la reformulación cibernética de la leyenda cabalística del Golem.

El proyecto de los autómatas autorreproductores es la apertura en el tiempo digital del mundo de la vida artificial, que John von Neumann denominó *autómata celular*. Se trataba, en esencia, de un mundo en el que la vida artificial se reproducía independientemente de las leyes de la física del mundo real.

Los autómatas celulares (AC) surgen en la década de 1940 con John Von Neumann, que intentaba modelar una máquina que fuera capaz de autorreplicarse, llegando así a un modelo

matemático de dicha máquina con reglas complicadas sobre una red rectangular. Inicialmente fueron interpretados como conjunto de células que crecían, se reproducían y morían a medida que pasaba el tiempo. A esta similitud con el crecimiento de las células se le debe su nombre. Un autómata celular es un modelo matemático para un sistema dinámico, compuesto por un conjunto de celdas o células que adquieren distintos estados o valores. Estos estados son alterados de un instante a otro en unidades de tiempo discreto, es decir, que se puede cuantificar con valores enteros a intervalos regulares. De esta manera este conjunto de células logran una evolución según una determinada expresión matemática, que es sensible a los estados de las células vecinas, la cual se le conoce como regla de transición local.

El aspecto que más caracteriza a los AC es su capacidad de lograr una serie de propiedades que surgen de la propia dinámica local a través del paso del tiempo y no desde un inicio, aplicándose a todo el sistema en general. Por lo tanto no es fácil analizar las propiedades globales de un AC desde su comienzo, complejo por naturaleza, a no ser por vía de la simulación, partiendo de un estado o configuración inicial de células y cambiando en

cada instante los estados de todas ellas de forma síncrona (Reyes Gómez, 2011, pp. 3-4).

El perfeccionamiento de los autómatas celulares de Von Neumann en investigaciones posteriores dio la posibilidad hacer réplicas del mundo real en el digital que facilitaron la comprensión de la evolución a partir de la bioinformática, la física digital y se han podido aplicar a arquitectura, las neurociencias, la criptografía, etc.

Los avances tecnológicos del proyecto de los autómatas celulares vinieron acompañados por creencias milenaristas en las que se pensaba que se estaba consiguiendo la transición a una nueva fase de la evolución biológica en la que la vida ya no iba a estar condicionada por una base biológica. Por *vida* se entiende en este contexto la inteligencia, que pasaría de ser orgánica a ser artificial, lo que abriría el camino a una *superinteligencia*.

Es oportuno destacar que entre sus compañeros de trabajo se considerara a John von Neumann como un hombre que estaba viviendo ya en otra fase de la historia, como si anticipara la llegada de la nueva humanidad artificial, tal y como dice Edward Teller¹¹⁹ en sus *Memoirs*: “Creo que si una raza mentalmente

¹¹⁹ Edward Teller (1908–2003) fue un físico de origen húngaro, amigo íntimo de John von Neumann y colaborador constante de su compatriota en el Proyecto Manhattan. Junto con Stanislaw Ulam, fue uno de los creadores de la bomba de hidrógeno o bomba H.

superhumana se desarrolla un día, sus miembros serán semejantes a John von Neumann” (Teller, 2001)¹²⁰. La fascinación por la persona y la obra de John von Neumann facilitó la comprensión de esa nueva era de la historia en el que el hombre ilustrado, el perfecto ingeniero¹²¹ y humanista que fue el inventor austrohúngaro, prepararía a la humanidad para la sustancia de la *tercera edad*, la Singularidad. Una edad en la que el destino del ser humano está marcado por la tecnología.

1.1. Tecno-hermetismo y milenarismo

La idea de la Singularidad tecnológica – *singularidad esencial* para John von Neumann– está acuñada, como se puede ver, por lo que Andoni Alonso e Iñaki Ardoz han denominado como *tecno-hermetismo*. Para estos filósofos de la tecnología, hay una mezcla de religiosidad y tecnología en muchos científicos a lo largo de la Historia de la Ciencia y en la actualidad, una mezcla que definen como *tecno-hermética*, pues se nutre de la tradición del hermetismo greco-egipcio:

Se sabe que la religiosidad, incluso el misticismo, está presente en muchos de los grandes científicos –Boyle, Newton, Cavendish, Maxwell,

¹²⁰ Cita tomada del artículo de Manuel López Pellicer, *Computación física y matemática en John von Neumann*.

¹²¹ En su *Catecismo positivista*, Auguste Comte considera que el ingeniero es el hombre del tercer estadio de la Historia, el *estadio científico*. Se trata de una versión científicista del joaquinismo.

Einstein...—, y en la actualidad se ha producido una suerte de nueva recuperación del diálogo con la religión alentada por una cierta ciencia, o ciertos científicos poco autocríticos. Esta tendencia, que hemos denominado *tecno-hermetismo*, es una resurrección amplificada de una ciencia actual con un supuesto poder salvífico. Ha aparecido una nutrida generación de científicos que mezclan las más absurdas extrapolaciones sociales y espirituales con una supuesta base teórica. Mezclando religiosidades «New Age» con antiguallas filosóficas como el pensamiento de Joaquín de Fiore y Teilhard de Chardin, ven en el avance tecnocientífico el camino para fundar una agustiniana Nueva Ciudad de Dios (Alonso & Ardoz, 2003).

En este punto, tal como se puede comprobar, el concepto del *tecno-hermetismo*, que comprende la mezcla de la religiosidad gnóstica con la teología de Joaquín de Fiore y de Teilhard de Chardin, usado por Alonso y Ardoz es adecuado para aproximarnos a la comprensión de la Singularidad tecnológica que se desarrollará tras la muerte de John von Neumann. La inspiración cabalística de Wiener y Von Neumann para desarrollar los proyectos de los autómatas autorreproductores dará al desarrollo de la cibernética un carácter milenarista de base que impregnará la tecnocultura posterior.

Sobre esta cuestión milenarista versa un artículo del año 2001 publicado por Antonio Diéguez, titulado *Milenarismo tecnológico: la competencia entre seres humanos y robots inteligentes*. En él, el filósofo malagueño reflexiona sobre las implicaciones sociales de la investigación en inteligencia artificial (IA) y afirma que las previsiones que se han hecho desde el desarrollo de la computación –sobre todo, a partir de los años 70– han estado sumergidas en el espíritu del milenarismo. Aunque, como se ha explicado antes, la inspiración cabalística y, en consecuencia, milenarista de la cibernética forma parte del desarrollo de la IA desde su nacimiento.

Edward Fredkin (1934), investigador del Laboratorio de Inteligencia Artificial del Massachusetts Institute of Technology y padre de la *física digital*, que comprende que toda la realidad puede ser reducida a información computable, divide la Historia en tres grandes momentos o acontecimientos, al modo ternario joaquinista, de esta manera:

Hay tres grandes acontecimientos en la historia. Uno, la creación del universo. Otro, la aparición de la vida. El tercero, que creo de igual importancia, es la aparición de la inteligencia artificial. Esta es una forma de vida muy diferente, y tiene posibilidades de crecimiento intelectual difíciles de imaginar. Estas máquinas evolucionarán: algunos computadores inteligentes

diseñarán otros¹²², y se harán más y más listos. La cuestión es dónde quedamos nosotros. Es bastante complicado imaginar una máquina millones de veces más lista que la persona más lista y que, sin embargo, siga siendo nuestra esclava y haga lo que queramos. Puede que condesciendan a hablarnos, puede que jueguen a cosas que nos gusten, puede que nos tengan de mascotas (Copeland, 1996, p. 17).

Las expectativas joaquinitas de la inteligencia artificial son constantes cuando los investigadores prevén la llegada de la misma. La esperanza es que la IA introduzca a la humanidad en un nuevo *estado histórico*, al modo de Joaquín de Fiore, que eleve el conocimiento humano a un estadio postbiológico, en el que inteligencia no dependa de su base biológica y se desarrolle *in silico*. Los investigadores en IA más entusiastas a la hora de hacer predicciones sobre la llegada de la inteligencia artificial fuerte son, por un lado, Hans Moravec (1948) y, por otro, Marvin Minsky (1927–2016). Así como Raymond Kurzweil (1948), del que se hablará en el siguiente punto y sobre el que se centra la presente investigación.

La esperanza postbiológica de Moravec es explícita en su obra *Mind Children*, de 1988. En ella hace una formulación indirecta de la Singularidad, que

¹²² Referencia a los autómatas autorreproductores de John von Neumann.

comprende como una supercivilización que creará nuevas formas de vida artificial y que se expandirá por todo el universo, en la misma línea de Julian Huxley y Pierre Teilhard de Chardin con su concepto de la *explosión de la inteligencia* que culmina en la Gran Síntesis o *Punto Omega*:

Nuestra especulación termina en una supercivilización, síntesis de toda la vida del sistema solar, que constantemente mejora y se expande, que se propaga más allá del sol, que convierte en mente la no-vida. Y posiblemente haya otras burbujas expandiéndose desde algún otro lugar. ¿Qué sucede si nos encontramos con una de ellas? Una posibilidad es la fusión negociada, lo que sólo requeriría un esquema de traducción entre las representaciones de la memoria. Este proceso, que posiblemente está ocurriendo ahora en algún lugar, podría convertir al universo entero en una extensa entidad pensante¹²³, un preludio de cosas todavía más grandes (Moravec, 1988, p. 116)¹²⁴.

La formulación indirecta de la Singularidad por Moravec tiene connotaciones cartesianas, como se puede

¹²³ Referencia a René Descartes (1596–1650), que diferenció las sustancias en dos: *res cogitans* y *res extensa*. La visión de Moravec es que la inteligencia artificial logrará la síntesis de ambas en una sola y nueva sustancia, “una extensa entidad pensante”.

¹²⁴ La traducción es de Antonio Diéguez Lucena.

leer en el texto, y comprende el advenimiento de una Nueva Síntesis del Universo, en la que la sustancia mental y la sustancia extensa o material se unirán en una nueva *entidad pesante*. En otras palabras, la supercivilización de la Singularidad implica la entrada en el *estado del Espíritu*¹²⁵, tal y como se ha explicado en los capítulos precedentes. Un ejemplo más de las aspiraciones cosmoteándricas de la Singularidad y del transhumanismo que guían la especulación sobre el sentido de la historia y la aceleración del progreso de la tecnología en este contexto cultural: se trata de la *restauración de la Unidad*.

Hay, pues, una comprensión del *tercer estado* como el advenimiento de lo *postbiológico*, que estaría representado por una forma de inteligencia pura, no condicionada por la esfera biológica o zoológica. Un *estado* que, además, supone una transición o superación, tal y como entiende Marvin Minsky en su artículo *¿Heredarán los robots la tierra?*, publicado en 1994 en la revista *Scientific American*.

El que fuera investigador en inteligencia artificial de MIT considera en su artículo que la necesidad de cambio de *estado* se debe al límite de la mente humana en su condición biológica. Para Minsky, la sabiduría de los antiguos y el conocimiento de los modernos tienen igual valor, porque todos han pensado con el mismo límite

¹²⁵ Que, en este caso, el Espíritu es sinónimo de Inteligencia Artificial o inteligencia no-biológica o post-biológica.

mental, que es su cerebro de *Homo sapiens*. La sabiduría humana está limitada precisamente porque es *humana*:

Como especie parece que hemos llegado a la meseta en nuestro desarrollo intelectual. No hay señales de que nos estemos volviendo más inteligentes. ¿Fue Albert Einstein mejor científico que Newton o Arquímedes? ¿Algún dramaturgo en los últimos años ha superado a Shakespeare o Eurípides? Hemos aprendido mucho en dos mil años, pero mucha sabiduría antigua todavía parece sólida, lo que me hace sospechar que no hemos progresado mucho. Todavía no sabemos cómo lidiar con los conflictos entre los objetivos individuales y los intereses globales. Somos tan malos en la toma de decisiones importantes que, siempre que podemos, dejamos al azar aquello de lo que no estamos seguros.

¿Por qué nuestra sabiduría es tan limitada? ¿Es porque no tenemos tiempo para aprender mucho más, o porque carecemos de suficiente capacidad? ¿Es porque, como en la leyenda popular, usamos solamente una fracción de nuestro cerebro? ¿Podría ayudar una mejor educación? Por supuesto, pero hasta un punto. Incluso nuestros mejores prodigios aprenden no más del doble de rápido que el resto. Todo nos lleva demasiado tiempo aprender porque nuestros cerebros son terriblemente lentos. Sin duda ayudaría a tener

más tiempo, pero la longevidad no es suficiente. El cerebro, como otras cosas finitas, debe alcanzar algunos límites a lo que puede aprender. No sabemos cuáles son esos límites; tal vez nuestros cerebros podrían seguir aprendiendo durante varios siglos más. En última instancia, sin embargo, tendremos que aumentar su capacidad (Minsky, 1994).

La propuesta de Minsky es que es necesario superar el cerebro humano para lograr la transición a formas más elevadas de inteligencia. Para ello será imprescindible lograr una *réplica* de la mente humana (el cerebro para Minsky) para empezar a perfeccionarla y dotarla de capacidades superiores.

En este punto, Minsky sigue la línea cabalística que Von Neumann y Wiener dieron a la cibernética: del mismo modo que el cabalista, mediante la reflexión perfecta, podía crear una réplica de su mente y dotar de vida el cuerpo artificial del Golem, la investigación en IA pretende crear una copia del cerebro y transformarla para que la mente almacenada en el nuevo cuerpo pueda pensar en condiciones nuevas y mejores.

Esa es la razón por la que Minsky, igual que hizo Julian Huxley a lo largo de sus obras filosóficas, defiende una *evolución dirigida* en la que nuestras mentes no estén condicionadas por su animalidad y tengan un sustrato o soporte cibernético:

No hace falta decir que, al hacerlo, nos convertiremos en máquinas.

¿Significa esto que las máquinas nos reemplazarán? No creo que tenga mucho sentido pensar en términos de "nosotros" y "ellos". Prefiero mucho la actitud de Hans Moravec de la Universidad Carnegie-Mellon, quien sugiere que pensemos en esas futuras máquinas inteligentes como nuestros propios "niños mentales".

Hemos tendido en el pasado a vernos a nosotros mismos como un producto final de la evolución – pero nuestra evolución no ha cesado. De hecho, ahora estamos evolucionando más rápidamente, aunque no a la manera darwiniana, familiar y lenta. Es hora de que empecemos a pensar en nuestras nuevas identidades emergentes. Ahora podemos diseñar sistemas basados en nuevos tipos de "selección antinatural" que pueden explotar planes y objetivos explícitos, y también pueden explotar la herencia de características adquiridas. Los evolucionistas tardaron un siglo en entrenarse para evitar tales ideas, que los biólogos llaman "teleológicas" y lamarckianas, ¡pero ahora quizá tengamos que cambiar esas reglas! (Minsky, 1994).

Se trata de un cambio de reglas de juego evolutivo en el que la propia evolución natural se deja atrás y se comienza a jugar en el nuevo tablero artificial, *in silico*.

La creación de la réplica artificial de la mente humana introducirá a la humanidad en el siguiente *estado* histórico, en el que las condiciones de posibilidad de la inteligencia humana no estarán limitadas por las presentes.

El artículo finaliza con una reflexión en la que Minsky teoriza sobre la posibilidad de crear una Singularidad, una «nueva mente unida» que sea una síntesis o reunión de las mentes humanas y permita una nueva forma de cultura universal en la que quepa una especie de inmortalidad de la mente, que podrá cambiar de cuerpo, sea orgánico o cibernético. Una cultura que se desarrollará si se acepta la necesidad de superar la evolución natural y se comprende la superioridad ética de la *evolución antinatural*¹²⁶, que permitirá una nueva heredad sobre nuestro planeta. Por eso se pregunta al final:

¿Heredarán los robots la tierra? Sí, pero serán nuestros hijos. Debemos nuestra mente a las muertes y vidas de todas las criaturas que alguna vez estuvieron involucradas en la lucha llamada Evolución. Nuestro trabajo es ver que todo este trabajo no termine en un despilfarro sin sentido (Minsky, 1994).

Es oportuno detenerse en la pregunta de Minsky y en su respuesta. El investigador en IA parafrasea el

¹²⁶ De nuevo, como en los autores anteriores, la negación de la naturaleza es deontológica.

Evangelio de Mateo y de Lucas, donde se narra el Sermón de la Montaña, en el que Jesús de Nazaret expone las Bienaventuranzas. A través de ellas, Jesús da la imagen del hombre nuevo que vive en el Reino de Dios como una promesa escatológica, es decir, que anuncia la vida nueva que surgirá en el fin de la Historia. En este sentido, Minsky está prefigurando el nuevo mundo que abrirá la inteligencia y la vida artificial, que dotará de gozo y hará *bienaventurados* a aquellos que crean y trabajen por él. Aceptar la *inteligencia artificial* supone un acto de humildad y de mansedumbre, por eso Minsky parafrasea las palabras de Jesús: «Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra» (Mt 5, 5).

Cabe interpretar la mansedumbre entendida por Minsky siguiendo la clave del *creador limitado* de Wiener. La mansedumbre humana frente a la inteligencia artificial de los robots que «heredarán la tierra» significa que los humanos deben, como el Dios Creador de Lutero, *nihilificarse*, es decir, hacerse *nada*, para que sea posible *heredar la tierra*. En este sentido, al hacer referencia a la herencia de la tierra, Minsky está uniendo el desarrollo de la robotización a la promesa hecha por Dios a Abraham. Se está interpretando la promesa en clave *emancipatoria*, esto es, que se entiende por *Reino de Dios* aquel *locus* no condicionado por las leyes de la naturaleza¹²⁷. En

¹²⁷ Aquella *naturaleza* que es la autolimitación del Creador.

consecuencia, la mansedumbre es el conocimiento de que *lo natural* no es el lugar del Reino, de la *heredad*.

La Singularidad, por tanto, es interpretada como esa *heredad* prometida a Abraham. Se trata de la reformulación del símbolo del Reino de Dios y del *tercer estado* de la Historia. Por decirlo de otro modo y en el mismo sentido, la Singularidad es la redefinición del *Evangelium aeternum* anunciado por Joaquín de Fiore, que abría la inteligencia humana para la comprensión del Reino del Espíritu Santo y que ahora es la Inteligencia Artificial.

3. EL PRESENTE: RAYMOND KURZWEIL Y LA CERCANÍA DE LA SINGULARIDAD

El discurso de la Singularidad tecnológica se encuentra en la actualidad representado por uno de los ingenieros e inventores estadounidenses más famosos en el siglo XXI: Raymond Kurzweil. Nacido en Massachusetts el 12 de febrero de 1948, Raymond es hijo de Fredic y Hannah Kurzweil, un matrimonio de origen judío que huyó de Austria antes del comienzo de la II Guerra Mundial. Sus padres, intelectuales y artistas, siempre estuvieron atentos para que sus hijos, Ray y Enid, tuvieran una excelente y completa educación. Por ello, no solamente los educaron como judíos seculares¹²⁸, sino que

¹²⁸ El judaísmo secular es una corriente cultural judía que busca la racionalización de la fe y que tiene como uno de sus principales precursores a Baruch Spinoza (1632–1677) y, asimismo,

recibieron una formación religiosa dentro de la Iglesia Unitaria¹²⁹.

Según cuenta en sus obras, Ray Kurzweil siempre tuvo un espíritu creativo volcado en la resolución de problemas. Desde los cinco años quiso ser inventor y su interés por el desarrollo de sus ideas aumentó cuando descubrió con ocho años las novelas de Tom Swift Jr, en las que la trama se resolvía siempre gracias a la inventiva del protagonista y de sus amigos. Al parecer, la capacidad de Tom Swift de poner en práctica sus soluciones inspiró a Kurzweil desde su infancia para creer en la creatividad eidética del ser humano para hacer máquinas y solucionar problemas:

Hasta el día de hoy sigo convencido de la certeza de esta filosofía: no importa el dilema al que nos enfrentemos (problemas de negocios, problemas de salud, dificultades en nuestras relaciones, o los grandes retos científicos, sociales y culturales de nuestro tiempo) hay una idea que nos puede hacer salir victoriosos. Y además, esa idea puede ser encontrada; y cuando la encontremos, tendremos

como antecedente cultural la *Haskalá* o Ilustración judía. En el siglo XX está representado por Ajad Ha'am, pseudónimo de Asher Zvi Hirsch Ginsberg (1856–1927), padre del sionismo espiritual.

¹²⁹ Movimiento religioso fundado en Gran Bretaña por John Biddle (1615–1662), reformista inglés seguidor de las doctrinas de Fausto Socino (1539–1604), cuyas obras teológicas tienen por objeto, principalmente, la negación de la Santísima Trinidad y la afirmación de la unicidad de Dios. Esa es la razón por la que se le conoce como *Padre del Unitarismo*.

que ponerla en práctica. Mi vida se ha guiado por este imperativo. El poder de una idea: esto es en sí mismo ya una idea (Kurzweil, 2012, p. 2).

En este sentido, se puede decir que Kurzweil hace una defensa de la razón instrumental como razón práctica. Se guía por lo que José Sanmartín ha llamado el *imperativo tecnológico*, que comprende que

El progreso de la humanidad se identifica por lo común con un progreso creciente de innovación técnica que, suministrándonos ante todo instrumentos –y, principalmente, máquinas–, aumenta nuestro bienestar conforme nos aleja de los dictados de la naturaleza. La innovación se torna racional desde el momento mismo en que pasa de la técnica a la tecnología: cuando se convierte –en suma– de precientífica en científica, cuando pasa de ser técnica a secas a ser teoría científica aplicada. Innovar tecnológicamente e inducir un progreso humano racional¹³⁰ parecen estimarse, pues, como una y la misma cosa (Sanmartín, 1990, pp. 26-27).

Ray Kurzweil vivió desde la infancia en su familia un espíritu de culto hacia la cultura humana, entendiendo que la cultura tenía cierto carácter divino o manifestaba a

¹³⁰ Se identifican razón moral y razón técnica como la misma. El *progreso tecnológico* lleva parejo o significa *progreso moral*. Algo que la ética del *human enhancement* del transhumanismo contempla de manera explícita.

Dios. En *La Singularidad está cerca* describe el momento en el que su abuelo pudo ver y tocar los manuscritos originales de Leonardo da Vinci cuando regresó de una visita a Europa tras la II Guerra Mundial. Por lo que dice Kurzweil, su abuelo explicaba este hecho como si hubiese tocado la obra del propio Dios.

La religiosidad secular que experimentó en su familia es la razón por la que dice que siente veneración por la creatividad humana y lo que él llama «el poder de las ideas». Se trata de una veneración de la cultura inspirada en el espíritu de la Ilustración, que comprende que el hombre se realiza y perfecciona cuando es transformado por la cultura. El ideal de esa cultura puede expresarse con el lema ilustrado que proclamó Immanuel Kant, *Sapere aude!*

La cultura en la que Ray Kurzweil encontró su inspiración no fue la artística, a pesar de tener formación musical como su padre, sino la tecnológica. Cuando en 1960, con doce años, tuvo contacto con su primer ordenador, se quedó fascinado por la capacidad que otorgaba la informática para crear mundos y transformar la realidad. Como todos los jóvenes de su generación, fue partícipe de los cambios culturales del *summer of love* californiano. Sin embargo, también fue uno de los jóvenes que se quedaron fascinados por la moda disruptiva de la computación que se estaba desarrollando durante la Guerra Fría. Kurzweil no recuerda 1968 como el año de las revueltas universitarias. Para él supuso un

acontecimiento dentro de su historia con las computadoras:

Todavía me acuerdo de cuando en 1968 se me permitió entrar en la cavernosa cámara de seguridad que albergaba lo que entonces era el ordenador más potente de Nueva Inglaterra, un puntero IBM 360 modelo 91 con una extraordinaria memoria central de un millón de bytes (un megabyte), una impresionante velocidad de un millón de instrucciones por segundo (un MIPS) y un precio de alquiler de solo mil dólares por hora (Kurzweil, 2012, pp. 2-3).

La fascinación de Kurzweil por la tecnología y su capacidad transformadora son expuestas con detalle en el reportaje del año 2009, *Transcendent man*, realizado por Barry Ptolemy. En él se ilustra el itinerario vital de Kurzweil y su apuesta por la idea de la Singularidad tecnológica. Sin embargo, el hilo conductor del reportaje es la creencia de Ray Kurzweil de que es posible replicar la conciencia de su padre, fallecido prematuramente en 1970, y devolverlo a la vida de forma artificial, *in silico*. Su esperanza de vencer a la muerte y la comprensión de la conciencia humana motivan parte de sus investigaciones sobre tecnología y filosofía.

En 1963, cuando Kurzweil contaba con quince años, desarrolló su primer programa informático. Consistía en un software de reconocimiento de patrones que analizaba las obras de grandes compositores de

música clásica y logró sintetizar sus sonidos en canciones similares. En 1965, la cadena CBS lo invitó al programa *I've Got a Secret*, donde interpretó una canción compuesta por él con un piano eléctrico que él mismo construyó¹³¹. Por este invento ganó el primer premio del Intel International Science and Engineering Fair (Intel ISEF)¹³². En el acto de la concesión de premios en la Casa Blanca pudo saludar en persona al Presidente de los Estados Unidos, Lyndon B. Johnson.

Marvin Minsky y Raymond Kurzweil entraron en contacto a partir de 1965, estando el último aún en la escuela secundaria. Kurzweil considera a Minsky como un maestro y entablaron una amistad que duró hasta el fallecimiento del ingeniero de IA, en 2016. En 1967, Ray Kurzweil comenzó sus estudios de Ciencias de la Computación y Literatura en el Massachusetts Institute of Technology, que concluyó en 1970, año en el que los Kurzweil lamentaron la pérdida del padre de familia.

Su empresa más ambiciosa la comenzó en 1974, cuando fundó la Kurzweil Computer Products, Inc.¹³³,

¹³¹ Enlace del programa:
<https://www.youtube.com/watch?v=X4Neivqp2K4>

¹³² Además de este premio, Ray Kurzweil ha sido galardonado con otros: en 1978, con el Premio Grace Murray Hopper; en 1994, el Premio Dickson de Ciencia; en 1999 la Medalla Nacional de Tecnología e Innovación de los EEUU, entregada por el Presidente Bill Clinton; y en el año 2002 entró en el National Inventors Hall of Fame, entre otros. Asimismo, ha recibido hasta la fecha quince Doctorados Honoris Causa.

¹³³ En la actualidad llamada Nuance Communications, Inc.

donde se desarrolló el primer programa de reconocimiento para ordenador de caracteres impresos omni-font. Además, desarrollaron el primer escáner y el primer sintetizador texto-a-voz. Gracias a esa tecnología se desarrollaron dispositivos de lectura en voz alta para personas ciegas.

El cantante Steve Wonder se interesó por los productos de la empresa de Kurzweil y desde entonces son amigos. Kurzweil fundó su empresa de música en 1982, Kurzweil Music Systems¹³⁴, donde se desarrolló una idea que sugirió Steve Wonder: el primer sintetizador de instrumentos musicales de orquesta (Kurzweil 250¹³⁵), cuyos sonidos eran indistinguibles de los instrumentos originales. Kurzweil fundó, además, con esta empresa otra dedicada al reconocimiento de voz, llamada Kurzweil Applied Intelligence.

La década de los 90 fue muy fructífera en sus proyectos empresariales. Se embarcó en la creación de varias empresas, como Kurzweil Educational Systems, la Medical Learning Company, así como Kurzweil CyberArt Technologies, Inc., donde desarrolló un programa –Ray Kurzweil’s Cybernetic Poet– para la creación de poesía a partir de técnicas para modelar el

¹³⁴ En 1990, Kurzweil vendió la empresa a la surcoreana Young Chang, que fue adquirida por Hyundai en 2006. Kurzweil es Director de Estrategia de Kurzweil Music Systems desde 2007.

¹³⁵ Enlace de la presentación en TV: <https://www.youtube.com/watch?v=zpRA7S1auwc>

lenguaje y generar poesía a partir de otras que ha leído, así como un programa pictórico llamado *Aaron*. En 1999 creó un hedge fund llamado *FatKat* (Financial Accelerating Transactions from Kurzweil Adaptive Technologies), en el que desarrolló aplicaciones de inteligencia artificial para el mundo financiero.

Más allá de sus empresas, Kurzweil se embarcó en el proyecto de la creación de la Universidad de la Singularidad¹³⁶ en el año 2008, en colaboración con la NASA y Google. Y desde que Larry Page, que actualmente es CEO de Alphabet, lo contratara en Google en 2012, es Director de Ingeniería de la empresa.

Además de su faceta de emprendedor, Kurzweil es un destacado escritor de best-sellers, en los que se puede encontrar la exposición de su filosofía futurista, sus predicciones en el campo del desarrollo de la tecnología, sus reflexiones y aplicaciones nutricionistas y la asunción de la filosofía transhumanista a partir de la primera década del siglo XXI. Sus obras son, en orden cronológico, las siguientes: *The Age of Intelligent Machines* (1990), *The 10% Solution for a Healthy Life* (1993), *The Age of Spiritual Machines* (1999), *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever* (2004), *The Singularity Is Near* (2005), *Transcend: Nine Steps to Living Well Forever* (2009), *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed* (2012), *Danielle: Chronicles of a*

¹³⁶ Enlace: <https://su.org/>

Superheroine (2019) y *How You Can Be a Danielle* (2019).

1.1. *La Trinidad y el Cristianismo Unitario*

Es importante detenerse, dado el curso de la presente investigación, en los presupuestos teológicos del Unitarismo Universalista norteamericano para comprender qué imagen de la divinidad articula Raymond Kurzweil en su discurso sobre la Singularidad tecnológica. No se trata de una mera anécdota de su infancia y adolescencia, pues en sus obras –al menos en *La era de las máquinas espirituales*¹³⁷, *La Singularidad está cerca*¹³⁸ y *Cómo crear una mente*¹³⁹– hace referencia a su formación religiosa dentro del cristianismo unitario a modo de sustrato cultural. En opinión de Kurzweil, el unitarismo se basa en la idea de que hay muchos caminos hacia la verdad. Pero, como vamos a ver, para llegar a esa conclusión es necesario detenerse en algunos momentos de su historia.

El Unitarismo desarrollado en los Estados Unidos es heredero del pensamiento del teólogo inglés John Biddle (1615–1662), que elaboró una negación del trinitarismo a partir de una hermenéutica sociniana de las Sagradas Escrituras. Su postura era claramente arriana y defendía la singularidad de Dios Padre como única

¹³⁷ Página 91.

¹³⁸ Página 1.

¹³⁹ Página 211.

persona de la divinidad. La defensa de la Unidad frente a la Trinidad de Dios –entendida como colectividad de seres– es, en consecuencia, el significado de la palabra *Unitarismo*. En esencia, la defensa de la unidad divina y la negación del trinitarismo es el fundamento de su doctrina, por considerar que la Trinidad es irracional y que no tiene fundamento bíblico.

Siendo Biddle el antecedente inglés del Unitarismo, en los Estados Unidos el nombre que ha dado cuerpo a la doctrina unitarista es el de William Ellery Channing (1780–1842). Nació en Newport, Rhode Island, y estudió en la Universidad de Harvard. Trabajando como tutor privado en Richmond, Virginia, tuvo una experiencia religiosa que le llevó a plantearse la vocación pastoral. Por ello, empezó a estudiar teología en Harvard en 1801. Su labor ministerial comenzó en la Federal Street Church¹⁴⁰ de Boston y no concluyó hasta su muerte, en Bennington, Vermont.

La labor teológica de Channing se centró en el asentamiento de las ideas del Unitarismo norteamericano y en la aclaración de su doctrina. Desarrolló su teología para rebatir las bases epistémicas lockeanas de la obra de Jonathan Edwards (1703–1758). Pensador calvinista y de tendencia puritana, se trata del mayor teólogo de la historia de los Estados Unidos. Sobre todo, porque fue el

¹⁴⁰ Lugar donde se ratificó la Constitución de los Estados Unidos de América por parte del Estado de Massachussets en 1788.

que fijó el espíritu milenarista de la religiosidad estadounidense en el movimiento de *El Gran Despertar*.

El ejemplo más significativo de la religiosidad de Edwards es su sermón *Pecadores en las manos de un Dios airado*. En la teología y la prédica de Edwards pueden encontrarse la influencia de la mística de Jacob Böhme, cuya comprensión de la ira de Dios era fundamental para explicar el sentido de la Historia. Como se vio en el Capítulo 2 de esta investigación, uno de los elementos fundamentales del pensamiento de Böhme es que la ira divina estaba dirigida contra el propio Dios, en quien había nacido el mal –la alteridad– al haberse concebido a través de su primer Verbo, Lucifer.

La alteridad introducida en la Unidad divina por el Diablo (*diabolos* es el que divide) produjo una división en el seno divino que dio luz al tiempo de la historia y por el cual Dios estaba enfrentado consigo mismo y lleno de ira. De ahí que fuera necesaria una segunda concepción del Padre, que al pensarse como una nueva Unidad diera a luz a Cristo, quien ocuparía el lugar del Verbo para que Dios fuera verdaderamente Uno acabando con la pluralidad y con el tiempo. El papel de los cristianos es reconocer su condición diabólica (por ser *verbos diabólicos*, las negaciones del Padre que ha caído en la pluralidad), aceptar después el Reino de Cristo para ser transformados y que el Padre se llene de la misericordia del Espíritu Santo, acabando, de este modo, su ira.

Este trasfondo ontológico y económico de la Trinidad que se convierte en Unidad puede sentirse al leer el texto usado por Edwards para predicar *El Gran Despertar*. El sermón de los *Pecadores en manos de un Dios airado* es tremendamente dramático e invita a quienes lo escuchan o lo leen a aceptar su condición demoníaca y prepararse para despertar en sí mismos el Reino de Cristo para ser transformados. Así dejarán de estar suspendidos sobre el Abismo ardiente de su ser actual, el *Abgrund* de Böhme¹⁴¹.

Edwards comienza su predicación dejando clara la condición abismal y diabólica –usa la imagen del mar, símbolo del Abismo– de aquellos que no han sido transformados por la fe en Jesucristo. Dice Edwards:

Las almas de los impíos son comparadas en la Escrituras con el tempestuoso mar (Isa. 57:20). Por ahora, Dios refrena la maldad de ellos con su gran poder, como lo hace con las olas embravecidas del mar, diciendo: “Hasta aquí

¹⁴¹ El teósofo alemán hace una distinción de términos relativos a la noción de *Abismo*, que significa Absoluto (todo acontece en la sustancia absoluta de Dios Padre, que es la Naturaleza), pero de diferentes maneras. Böhme diferencia entre: *Urkund*, que es la condición absoluta de la deidad que no tiene alteridad ni ha creado nada, que carece de Verbo; *Urgrund*, que es el fondo originario de las cosas, es el Abismo como Causa; y *Abgrund*, que se trata de la condición de los seres individuales que carecen de Unidad porque se encuentran en su condición *diabólica* o *luciferina*. Para saber más, es muy apropiado leer el artículo de Luca Rodríguez, *Gilles Deleuze, el Ungrund en lengua francesa*.

llegarás, y de aquí no pasarás”, pero si Dios retirara ese poder frenador, arrasaría con todo (Edwards, 2013, p. 7).

La condición abismal de los impíos consiste en estar sujetos a su estado natural, diabólico, bajo cuyas leyes niegan al Padre, pues están separados de Él. Como siervos de Lucifer, se encuentran unidos a él y forman parte de su acción divisoria¹⁴². De ahí que la prédica de Edwards consista en hacer que los fieles tomen conciencia de que su estado de naturaleza es ya una oposición a Dios que deben solventar aceptándose como pecado. Solamente así podrán ir aplacando la ira contenida de Dios, que permite la existencia del mal gracias a su discreción:

El hombre natural está sostenido por la mano de Dios extendida sobre el abismo del infierno, merece ese fuego del abismo, ya está sentenciado a él, y Dios está muy encolerizado: su ira es tan grande hacia él como la que siente por los que de hecho están sufriendo en el infierno la intensidad de su ira y nada han podido hacer para apaciguarla (Edwards, 2013, p. 9).

¹⁴² En este punto se puede encontrar la influencia de la interpretación del acto creador realizada por Lutero, para quien Dios mira al mal para crear, porque no tiene nada por encima de Él para crear algo bueno. Ontológicamente, lo creado es maligno, como en el creacionismo de la Cábala luriana.

Y añade, para dejar clara la falta de fundamento ontológico de la vida de aquellos que se encuentran en el abismo de la ira de Dios:

El hombre natural no tiene ningún refugio, nada a que aferrarse; lo único que lo preserva es la voluntad absoluta de un Dios encolerizado, no de ningún pacto ni ninguna obligación de ser paciente (Edwards, 2013, p. 9).

Dada la condición penosa del ser humano –más que penosa, maléfica–, solamente le queda aceptarla y *despertar*, como dice Edwards, para empezar a vivir con una nueva conciencia y un sentido de la vida diferente, orientado hacia Cristo, que es el que permitirá a las criaturas volver al Padre y aplacar su ira:

La presentación de este terrible tema tiene el propósito de despertar a los inconversos y llevarlos a una convicción del peligro que corren. Esto que has escuchado es el caso de cada persona sin Cristo. Ese mundo de sufrimiento, ese lago de azufre ardiente, se extiende debajo de ti. Allí está el espantoso abismo de las llamas abrasadora de la ira de Dios; allí está la boca inmensa del infierno abierta de par en par y tú no tienes nada que te sostenga, nada a lo cual aferrarte; no hay nada más que aire entre tú y el infierno. Es solo el poder y la simple voluntad de Dios que te impide caer (Edwards, 2013, p. 9).

La prédica de Edwards tiene un carácter milenarista neto, que se nota en su énfasis en la toma de conciencia, en la transformación interior provocada por el *despertar* de la conciencia de que en uno mismo habita una parte del Padre que gime por volver al Origen. El sentido del despertar es una suerte de restitución de todas las cosas en el Origen: la apocatástasis de la fragmentación del Dios iracundo consigo mismo que no soporta su carencia de Unidad. En este sentido, Edwards formula su *despertar* como la entrada en el *tercer estado*, el Reino del Espíritu, por el cual Dios entrará en paz consigo cuando se produzca *El Gran Despertar* de las conciencias y dirigiéndose con estas palabras a quienes, al parecer, aún no han despertado y viven aún inmersos en la ira de Dios:

Así que todos ustedes que nunca han pasado por un gran cambio de corazón, realizado por el gran poder del Espíritu de Dios sobre sus almas, todos los que nunca han nacido de nuevo, ni han sido hechas nuevas criaturas, ni han sido levantados de la muerte del pecado a un nuevo estado se encuentran en las manos de un Dios airado (Edwards, 2013, p. 11).

De esta manera, Edwards forjó con este sermón el espíritu de la experiencia religiosa norteamericana, que pasa por esa toma de conciencia: el despertar del Dios interior que nace en la propia conciencia y que puede, así, recuperar su Unidad porque se encuentra renacido en la

nueva condición de su criatura purgada, abierta al Espíritu Santo. En cierto modo, el despertar de la criatura es el momento en el que el Padre ya puede salir de su sueño –o pesadilla– y mirar a su criatura, que ya no está separada de sí, porque son Uno en Cristo. Unidad que comienza en la interioridad de la criatura que aparta de sí y niega su condición luciferina. Como dice Edwards, “tienes que reflexionar en ti mismo, y despertar bien de tu sueño: no puedes aguantar el furor y la ira del Dios infinito” (Edwards, 2013, p. 17).

Esa es la razón por la que Edwards invita a los colonos norteamericanos a prepararse para despertar y vivir la nueva era del Espíritu, en la que dejarán atrás su condición natural y pasarán a vivir espiritualmente en comunión con el Padre:

todo aquel que está sin Cristo, despierte este instante y huya de la ira venidera. La ira del Dios Todopoderoso se cierne ahora sobre cada pecador no regenerado. Cada uno huya de Sodoma: “Escapa por tu vida; no mires tras ti... escapa al monte, no sea que perezcas” (Edwards, 2013, p. 17).

De este modo, *El Gran Despertar* norteamericano, como preparación del Reino del Espíritu, se convirtió en una de las semillas de la nueva sociedad que nacería con la Declaración de independencia de los Estados Unidos de América en 1776. Tiempo que ya vivió William Ellery

Channing y de cuya cultura se nutrió para desarrollar su exposición de la teología unitaria.

El espíritu de la religión americana, como lo ha definido Harlod Bloom, creó una nueva forma de joaquinismo moderno que dio como fruto la cultura revolucionaria de los colonos norteamericanos, quienes concibieron el nacimiento de la nueva nación de la misma forma que los *hombres de la tercera edad* que seguían la hermenéutica de Joaquín de Fiore:

No fue un hereje, sino un docto monje cisterciense, Joaquín de Fiore, quien, en el siglo XII, de manera bastante peligrosa, utilizó el Apocalipsis como base de una profecía de tres edades históricas: el Padre (desde Adán a la Encarnación), el Hijo o era actual, y la perfección futura cuando reinara el Espíritu Santo. Los discípulos de Joaquín, tras su fallecimiento, comenzaron a concebir esta tercera era como un reino espiritual purificado, social y políticamente redimido, y libre, por tanto, de los errores de la Iglesia católica. Pero los movimientos joaquinistas, aunque nunca han cesado del todo, no han sido suficientes para llevar a los católicos hacia anhelos milenaristas. Eso se dejó a los herejes o a la tradición protestante, desde los anabaptistas de la Alemania del siglo XVI, pasando por la Revolución Inglesa cromwelliana, hasta culminar en la Revolución Americana. [...] El Gran Despertar de la década

de 1740 puede que sea una ficción interpretativa retrospectiva de los historiadores, pero parece que algo parecido centró las expectativas milenaristas americanas, y puede que contribuyera a espolear la Revolución Americana. Jonathan Edwards, todavía nuestro teólogo más importante, invitó al evangelista inglés George Whitefield a Northampton en 1740 con la esperanza explícita de que el milenio comenzara pronto, sobre todo en Estados Unidos. Se pueda probar o no que hubo vínculos revivalistas con la Revolución Americana, gran parte de la retórica anterior a la guerra de la década de 1770 fue de naturaleza inevitablemente milenarista (Bloom, 2009, pp. 281-282).

En este contexto milenarista, la teología unitaria de Channing se nutrió de la legitimidad espiritual de los transustanciados joaquinistas norteamericanos, cuyas mentes, elevadas por la correcta comprensión de las Sagradas Escrituras y tocadas por la experiencia íntima de Dios, conocían la auténtica exégesis de los textos bíblicos, pues eran ellos los que vivían *despiertos*, en la vigilia del Espíritu tras *El Gran Despertar*.

El texto más representativo del unitarismo de Channing es su sermón predicado en Baltimore, el 5 de mayo de 1819, titulado *Cristiandad Unitaria*. Imbuido en el arrianismo sociniano inglés, el pensamiento de Channing toma como punto de partida una interpretación

de la Biblia ceñida a la letra guiada por el racionalismo y una postura antitrinitaria fundamental, estableciendo la Unidad divina como principio teológico y espiritual, por el que la soledad del *yo* –siguiendo a Böhme y Edwards– es parte fundamental de la experiencia religiosa del despertar de la conciencia en la Unidad absoluta de Dios. Dice Channing, negando el trinitarismo:

Nos oponemos a la doctrina de la Trinidad, que, aunque reconoce con palabras, subvierten de hecho la unidad de Dios. Según esta doctrina, hay tres personas infinitas e iguales que poseen la divinidad suprema, llamadas el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Cada una de estas personas, como lo describen los teólogos, tiene su propia conciencia particular, voluntad y percepciones. Se aman, conversan entre sí y se deleitan en la sociedad del otro. Realizan diferentes partes en la redención del hombre, cada uno con su oficina apropiada, y tampoco haciendo el trabajo del otro. El Hijo es mediador, y no el Padre. El Padre envía al Hijo, y no es enviado a sí mismo; ni es consciente, como el Hijo, de tomar carne. Aquí, entonces, tenemos tres agentes inteligentes, poseídos de diferente conciencia, diferentes voluntades, y diferentes percepciones, realizando diferentes actos, y sosteniendo diferentes relaciones; y si estas cosas no implican y constituyen tres mentes o seres, estamos

completamente perdidos para saber cómo se deben formar tres mentes o seres. Es la diferencia de propiedades, actos y conciencia, lo que nos lleva a la creencia de diferentes seres inteligentes, y si esta marca nos falla, todo nuestro conocimiento cae; no tenemos pruebas de que todos los agentes y personas en el universo no son una misma mente. Cuando intentamos concebir tres Dioses, no podemos hacer nada más que representarnos a nosotros mismos tres agentes, distinguidos entre sí por marcas y peculiaridades similares a las que separan a las personas de la Trinidad; y cuando los cristianos comunes escuchan a estas personas de las que se habla que conversan entre sí, se aman y realizan diferentes actos, ¿cómo pueden ayudar a considerarlos como seres diferentes, mentes diferentes? (Channing, 1919, pp. 32-34).

La tesis de Channing es la afirmación de una única mente universal –agente de la Historia–, de la que todos individuos inteligentes forman parte. Dicha mente es la divina, que es la que fundamenta la unidad total de la realidad y de la Historia, de la que hay que tomar conciencia para comprender esa Unidad perfecta con Dios que da consistencia a todo lo que existe en el tiempo mientras se conforma en el mismo hasta la plenitud final. Por eso dice que «no tenemos pruebas de que todos los agentes y personas en el universo no son una misma

mente» que actúa en la Historia y le da término. Channing formula la Unidad con estas palabras:

Creemos en la doctrina de la UNIDAD de Dios, o en que hay un solo Dios, y uno solo. A esta verdad le damos una importancia infinita, y nos sentimos obligados a prestarle especial atención, para que ningún hombre la estropee con la vana filosofía. La proposición «que hay un solo Dios» nos parece extremadamente clara. Entendemos por ello, que hay un ser, una mente, una persona, un agente inteligente, y uno solamente, a quien pertenecen la perfección infinita y el dominio total. Concebimos, que estas palabras no se podrían haber transmitido con ningún otro significado a las personas simples y no cultivadas que fueron apartadas para ser las depositarias de esta gran verdad, y que eran totalmente incapaces de entender esas distinciones entre el ser y persona, que la sutileza de los pensamientos de edades posteriores ha elaborado. No encontramos ninguna insinuación para que este lenguaje fuera tomado en un sentido inusual, o que la unidad de Dios fuera otra cosa muy diferente que la unidad de otras inteligencias (Channing, 1919, pp. 31-32).

De esta manera, Channing otorga unidad a la Historia natural y la humana, haciendo que haya una continuidad consecutiva entre el progreso de la naturaleza y el progreso de la humanidad, que constituyen la

evolución de la sustancia del Universo, que se identifica con la divina y que es guiada por la única mente de Dios.

Este sentido de la Unidad divina es el que ha dado a la religión americana la búsqueda de la soledad individual como condición de posibilidad del encuentro con el Dios Uno. Se trata de una intuición de Dios tan íntima que da un sentido a la experiencia del *yo* y de la libertad muy concreta, entendido como un remontarse a la Unidad Original de Dios, el *Urkund* con el que definió Böhme la condición absoluta del Dios Uno e infinito, indeterminado y alógico. Por eso escribe Bloom al respecto:

La libertad, en el contexto de la Religión Americana, significa estar a solas con Dios o con Jesús, el Dios americano o el Cristo americano. En la realidad social, esto se traduce en soledad, al menos en el sentido más íntimo. El alma permanece aparte, y algo más profundo que el alma —el *yo* verdadero, o el *ego*, o la chispa— se libera para estar totalmente a solas con un Dios que también permanece separado y solitario, es decir, que es un Dios libre o un Dios de libertad. Lo que permite que el *yo* y Dios estén en comunión íntima es que el *yo* ya es Dios; contrariamente al cuerpo e incluso al alma, el *yo* americano no forma parte de la Creación ni de la evolución a través de las épocas. El *yo* americano no es el Adán del Génesis, sino un Adán más

primigenio, un hombre antes de que hubiera hombres y mujeres. Anterior y superior a los ángeles, este verdadero Adán es tan antiguo como Dios, más antiguo que la Biblia, está fuera del tiempo y no le mancilla la mortalidad. Sean cuales sean las consecuencias sociales y políticas de esta concepción, su fuerza imaginativa es extraordinaria. En la práctica, ningún americano se siente libre si no está solo, y ningún americano reconoce, en última instancia, formar parte de la naturaleza (Bloom, 2009, p. 11).

El desarrollo de la religión americana y su cultura se plasmarán de manera más palmaria en la filosofía del trascendentalismo, que es heredera directa de la teología de Edwards y del Unitarismo de Channing. Dice Harlod Bloom, siguiendo a Sydney Ahlstrom¹⁴³, que a pesar de que la religión americana carecía de una teología realmente propia, hay un pensador al que se le puede considerar su teólogo: Ralph Waldo Emerson (1803–1882), uno de los padres del trascendentalismo y, durante una parte de su vida, pastor de la Iglesia Unitaria (Bloom, 2009, p. 12).

Es probable que lo que Kurzweil destaca de su formación en la Iglesia Unitaria, esto es, que existen muchos caminos que conducen a la verdad, lo tomara de la filosofía emersoniana, como se va a ver a continuación.

¹⁴³ Sydney Ahlstrom (1919–1984), historiador y profesor de Historia de las Religiones de la Universidad de Yale.

De hecho, la interpretación de la Singularidad tecnológica que hace el futurólogo de Google está íntimamente conectada con la espiritualidad cosmoteándrica desarrollada por algunos autores trascendentalismo norteamericano, que estaban influenciados por el idealismo alemán (heredero, asimismo, de Böhme).

El trascendentalismo, del mismo modo que la religión americana, como señala Bloom, tiene como punto de partida la intuición pura del yo. Experiencia heredada, a nivel de comprensión filosófica, del pesamiento de Kant, Fichte y Schelling, entre otros. De los idealistas tomará el trascendentalismo la concepción productora de la conciencia, que de suyo se manifiesta produciendo resultados de sí misma, al modo como el Dios de Böhme, haciéndose consciente de sí mismo, produce lo que no es Él e introduce la alteridad. Es decir, de la identidad del *yo autoconsciente* (Yo = Yo) nace, dialécticamente, el No-Yo (el producto o resultado). Y a partir del movimiento de elevación del No-Yo a la presencia de la autoconciencia del yo se produce la dinámica histórica de Dios, del Mundo y del ser humano.

El *yo trascendental* se manifiesta como artificio puro del individuo que consigue concebirse como separado de todo (como *Urkund*) y a partir de ahí se produce a sí mismo objetivándose en el mundo a través de la cultura. Es lo que se entiende como *espíritu objetivo*. La transformación de la naturaleza, su elevación al espíritu, se realiza a través de esta dinámica productiva del

yo, que produce la Unidad final del mundo a través de su pensamiento y de su acción poiética. El *yo trascendental* significa, por tanto, *unidad como totalidad* de los resultados producidos: Dios, Hombre y Mundo.

La expresión de esta manera de concebir la actividad del *yo* puede encontrarse en una de las obras de Emerson, titulada *El Espíritu de la Naturaleza*, donde defiende la capacidad transformadora de la naturaleza que tiene el ser humano a través de la cultura, que él define como *arte*:

Filosóficamente considerado, el universo está compuesto por la Naturaleza y el Alma. Estrictamente hablando, por lo tanto, todo lo que está separado de nosotros, todo lo que la Filosofía distingue como el NO-YO, es decir, tanto la naturaleza como el arte, todos los demás hombres y mi propio cuerpo, deben clasificarse bajo este nombre, NATURALEZA. Al enumerar los valores de la naturaleza y emitir su suma, utilizaré la palabra en ambos sentidos, en su sentido común y en el filosófico. En consultas tan generales como la actual, la inexactitud no es material; no ocurrirá confusión de pensamiento. La naturaleza, en el sentido común, se refiere a las esencias inalteradas por el hombre: el espacio, el aire, el río, la hoja... El arte se aplica a la mezcla de su voluntad con las mismas cosas, como en una casa, un canal, una estatua o una imagen. Pero sus operaciones en

conjunto son tan insignificantes –un poco de picado, horneado, parchado y lavado–, en comparación con la impresión tan grandiosa como la que deja el mundo en la mente humana, que no varían el resultado de las cosas (Emerson, 2019).

El sentido de la cultura y del arte para Emerson es, en consecuencia, hacer que el impacto de la mente humana sobre la naturaleza sea tan grande como la impresión que deja ella en su interior. Es decir, que la unidad entre el Alma y la Naturaleza sea perfecta, que el *yo trascendental* sea la sustancia del mundo y la haga suya, la transforme en cultura.

Sin embargo, a pesar de que la unidad de la sustancia universal sea resultado de la cultura, la Unidad Originaria e infinita forma parte de la intuición pura del yo que se concibe a sí mismo y que es objeto de sí. Como describe Emerson al hablar de su encuentro con el cielo estrellado, con el que forma la imagen de la intuición de la *totalidad del yo*:

De pie en el suelo desnudo, con la cabeza bañada por el aire alegre y elevada al espacio infinito, todo el egoísmo malo se desvanece. Me convierto en un ojo transparente. No soy nada. Lo veo todo. Las corrientes del Ser Universal circulan a través de mí¹⁴⁴: soy parte o partícula de Dios. El nombre del

¹⁴⁴ Se nota la influencia cusana del *De visione Dei*: “¿Qué otra cosa es, Señor, tu ver, cuando me miras con ojos de piedad, sino que tú eres visto por mí? Viéndome, tú que eres Dios escondido, me

amigo más cercano suena entonces extraño y accidental: ser hermanos, ser conocidos, amo o sirviente, es un poco una molestia. Soy amante de la belleza incontenida e inmortal. En el desierto, encuentro algo más querido y connado que en las calles o pueblos. En el paisaje tranquilo, y especialmente en la línea distante del horizonte¹⁴⁵, el hombre contempla algo tan hermoso como su propia naturaleza (Emerson, 2019).

En principio, lo que se comprende desde la intuición pura del yo es que la Unidad Originaria e íntima del yo con Dios y el Mundo se da, primero, espiritualmente en la *totalidad de la idea* del yo autoconsciente y después se produce a través de la creación artística, que comprende todas las labores productivas del hombre. En consecuencia, se entiende que la idea es el Uno como *causa sui*. En este punto se puede ver la conexión del pensamiento de Kurzweil con el

concedes que tú seas visto por mí” (Cusa, La visión de Dios, 2007, pág. 75).

¹⁴⁵ Se trata de una formulación poética de la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa, quien la expuso en su *De docta ignorantia*. La inspiración de esta idea, que es una manera de entender a Dios, la tuvo volviendo de su viaje a Constantinopla en 1437, en el que se le mandó buscar la solución para la unión de las iglesias de Oriente y Occidente. Así pues, contemplando el horizonte del Mediterráneo, Cusa se quedó embriagado por la profundidad de la visión y comprendió que los opuestos solamente son opuestos cuando son vistos en su nivel, pero en el horizonte de la mirada divina no son tales, puesto que a Dios nada se le opone.

pensamiento unitario emersoniano cuando en sus obras habla de «el poder de las ideas», como se vio en el anterior epígrafe.

Pero lo más importante es la interpretación que hace Kurzweil del Unitarismo cuando dice que todos los caminos llevan a la verdad. La raíz de este pensamiento es, de nuevo, el pensamiento de Emerson, para quien todas las verdades, fueran contradictorias o no, estaban unificadas en la misma sustancia divina y universal:

Tan íntima es esta Unidad, que, se ve fácilmente, yace bajo el manto más profundo de la naturaleza y procede de su fuente en el Espíritu Universal, que penetra todos los pensamientos. Toda verdad universal que expresamos en palabras, implica o supone cualquier otra verdad. *Omne verum vero consonat*. Es como un gran círculo en una esfera, que comprende todos los círculos posibles; que, sin embargo, se pueden dibujar y comprender de la misma manera. Cada verdad es el *Ente* absoluto visto desde un lado. Pero tiene innumerables lados (Emerson, 2019).

De esta manera, el desarrollo de cada forma cultural comprendería uno de los lados o partes la sustancia universal conocida por los individuos que la conciben y que la producen con su acción poiética. Se trata, otra vez, de la formulación de *la verdad como totalidad*, del *yo* como *sustancia total*, del mismo modo que la entendió Hegel cuando dijo en la *Fenomenología*

del Espíritu que “lo verdadero es el todo” (Hegel, 2006, p. 124). Y la imagen utilizada por Emerson para expresar la totalidad divina, como hiciera Hegel, es la del círculo que comprende dentro de sí mismo todas las formas posibles como espíritu absoluto, como el máximo que es el *yo infinito*:

El espíritu es en sí el movimiento en que el conocimiento consiste, el espíritu es la transformación de aquel *en-sí* en *para-sí*, la metamorfosis de la *sustancia* en *sujeto*, la metamorfosis del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, en un objeto, por tanto, suprimido y superado, o en *concepto*. Ese movimiento es el círculo que retorna a sí [que vuelve sobre sí], que presupone su origen y sólo alcanza ese origen al final [que, presuponiendo él su origen, sólo al final da alcance a ese origen] (Hegel, 2006, p. 905).

Cuando el espíritu hace el esfuerzo por reconocer todas las formas culturales dentro de sí mismo como aspectos o lados de la totalidad de la sustancia universal, alcanza un estado de reflexión perfecta, pues consume la intuición de la totalidad de la verdad y es capaz de aceptar todas las culturas como caminos hacia la verdad universal, aunque sea a través de los fragmentos que halla en las diferentes culturas.

La verdad como totalidad, igual que Hegel y Emerson, es la inspiración de Kurzweil para comprender

la doctrina del unitarismo tal como él la expresa, esto es, que todos los caminos llevan a la verdad, pues todos forman parte y son experiencia de la misma sustancia universal. Pero lo importante en este contexto es que la verdad total de la sustancia universal depende históricamente de las sucesivas formas culturales que se van unificando en el espíritu de aquellos que, a través de su producción cultural, la conducen a su plenitud. Un acabamiento de la verdad que para Kurzweil se lleva a cabo a través de la tecnología.

El unitarismo en el que se formó Kurzweil en su infancia constituye, en consecuencia, una de las fuentes doctrinales de la Singularidad tecnológica. Además de que, como se verá a continuación, el tono y las expresiones utilizadas por Kurzweil a la hora de hablar de la Singularidad y del *singularismo* están inspirados en la espiritualidad del *despertar* americano: se trata de la Gran Síntesis Universal de la Singularidad.

1.2. La Singularidad: un Nuevo Gran Despertar

Kurzweil ha manifestado siempre en sus obras un espíritu transhumanista claro, con el que, fuera él o no consciente, se han identificado otros autores transhumanistas que han manifestado su afinidad con él, como en el caso de Max More, con el que Kurzweil colaboró para elaborar su libro sobre la Singularidad. El proyecto de la Singularidad tecnológica, o la asunción de esta interpretación de sus predicciones futuristas, lo

comenzó Kurzweil después de la publicación de *La era de las máquinas espirituales* en el año 1999. Durante los cinco primeros años del 2000, Kurzweil estuvo reinterpretando su obra para encajarla dentro de su visión de la Singularidad tecnológica, que vio la luz, en forma de libro, en el año 2005, con el título *La Singularidad está cerca*¹⁴⁶.

La obra sobre la Singularidad de Kurzweil tiene un estilo literario de carácter religioso o espiritual. Comienza haciendo una presentación de sí mismo desde su infancia hasta la madurez destacando su creatividad y su amor por la tecnología, que para Kurzweil, como se ha visto, tiene un carácter divino. El título del libro pone en claro la intención del autor: *La Singularidad está cerca: cuando los humanos trascendamos la biología*. Kurzweil parafrasea las palabras de Jesús de Nazaret contenidas en Marcos 1, 15: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está al llegar; convertíos y creed en el Evangelio».

La cita del Evangelio de San Marcos invita a hacer una interpretación del título de la obra de Kurzweil. El autor de *La Singularidad está cerca* está dando un significado a su obra: ha llegado el tiempo de la conversión, el tiempo en el que la gracia de la Singularidad permitirá a aquellos que confíen en las predicciones de Kurzweil que la tecnología está llegando

¹⁴⁶ Antes de esta publicación, Kurzweil hizo pequeños ensayos en su página web personal (www.kurzweilai.net) al respecto, que aún se pueden consultar.

a un punto en el que se acelerará a un ritmo que superará el tiempo natural, introduciéndonos en un nuevo estado de la Historia.

Se trata de un tiempo en el que el dominio del ser humano sobre el Universo será total. Si volvemos al texto de Marcos se entenderá mejor. En él, Jesús anuncia que el tiempo se ha cumplido después de haber estado en el desierto, donde los ángeles y los animales le servían (Mc 1, 13). Se trata de la promesa de Isaías –el lobo habitará con el cordero (Is 11, 6)–, que anuncia la armonía de toda la Creación cuando el Mesías instaure el Reino de Dios, un momento de paz cósmica entre todas las criaturas al haber sido vencido el pecado.

Igual que Julian Huxley cuando escribió *Nuevos odres para un vino nuevo* para formular su *transhumanismo* como nueva creencia religiosa, el propósito de Kurzweil es claramente evangélico y transformador. Tiene una noticia que dar: el tiempo final, la Singularidad, está cerca. Un tiempo en el que, como decía John von Neumann, los asuntos humanos ya no seguirán como antes y cambiará el ritmo del tiempo histórico.

En concordancia con la comprensión de Minsky de la *heredad*, Kurzweil entiende que el tiempo del Reino de Dios se ha cumplido, que pronto llegará la Singularidad. La elección del título de su obra está elegido a conciencia: el futurismo de Kurzweil es profético y, al hilo del razonamiento del artículo antes citado de

Diéguez, sigue la estela del milenarismo tecnológico. La Singularidad tecnológica, en este sentido, como anuncio del Reino del Espíritu –la IA–, es la reformulación del *tercer estado* de Joaquín de Fiore.

De esta manera, el espíritu de la Singularidad está imbuido en la religiosidad norteamericana descrita por Harlod Bloom. Participa de *El Gran Despertar* predicado por Jonathan Edwards en el siglo XVIII, pero se trata de un despertar nuevo, transformado por la cultura tecnológica del siglo XXI y cuyo símbolo más luminoso es Silicon Valley. De hecho, Kurzweil se refiere a su acercamiento a la filosofía de la Singularidad como una «toma de consciencia» y un «despertar progresivo», como si la Singularidad hubiese estado latente en su espíritu a lo largo de toda su vida, inspirando sus obras, y se hubiera manifestado cuando fuera el momento adecuado (Kurzweil R. , *La Singularidad está cerca*, 2012, pág. 7).

Kurzweil considera que la Singularidad es el «destino» de su vida y, también, de toda la civilización humana, que culminará cuando se produzca la fusión del ser humano con las máquinas. Un destino que es inevitable, del que es necesario que todos los seres humanos tomen conciencia para estar preparados para el cambio. Porque, al parecer, la comprensión de la Singularidad implica una nueva comprensión de nosotros mismos como humanidad, se trata de una nueva «perspectiva», una nueva «visión».

Está pensado, por tanto, en una intuición de la totalidad anticipada, presente en la mente de Kurzweil y que quiere transmitir al resto de la humanidad para que se prepare para un futuro inevitable: futuro que pierde su apertura, puesto que es un «destino». La Singularidad, entonces, está latente la conciencia humana y conviene despertarla para saber cuál es el destino del ser humano, su meta última. Un fin del que no es fácil tomar conciencia, porque, como dice Kurzweil, “me llevó cuarenta años el poder ver lo que tenía justo enfrente de mí, y todavía no puedo decir que esté cómodo con todas sus consecuencias” (Kurzweil R. , *La Singularidad está cerca*, 2012, pág. 8). Casi se puede decir que esos cuarenta años son como una travesía en el desierto interior de Kurzweil, porque aún no estaba preparado para conocer que el tiempo de la Singularidad está cerca.

Sin embargo, más allá de la visión interior de Kurzweil y de su intuición de la Singularidad, ¿cuál es su fuente directa? ¿Qué autor es su referente para formar la idea de la Singularidad? Se trata de Vernor Vinge (1944), ingeniero informático estadounidense, conocido principalmente por sus obras de ciencia-ficción. Son destacables aquí las de la *Serie de las Burbujas*, compuesta por tres novelas, *La Guerra de la Paz* (1984), *Naufragio en tiempo real* (1986) y *A través del tiempo real* (1991). En esta serie usa el término «singularidad» por primera vez para referirse al progreso acelerado de la

tecnología y a la existencia de una civilización posthumana y cibernética.

Aunque no es hasta 1993 cuando Vernor Vinge define teóricamente su concepto de la Singularidad tecnológica en su artículo *The coming technological singularity: How to survive in the post-human era*. Se trata del texto de un *paper* escrito para el simposio Vision-21, organizado por el *Lewis Research Center* de la NASA. El texto de Vinge toma como punto de referencia los de Hans Moravec y Marvin Minsky, *Mind Children* y *The Society of Mind*, respectivamente.

Para Vinge, la Singularidad es una civilización fundada en una mente posthumana que unifica todas las mentes humanas conectadas a la red de Internet. Vinge define este momento como el «despertar de una mente súperhumana». La condición de posibilidad de esa civilización es que sea factible la inteligencia artificial general. Es a partir de este punto donde comienza la especulación de Vinge.

En su artículo, Vinge opina que, si se desarrolla la IA general, el progreso tecnológico se acelerará y será posible la creación de inteligencias superiores a la humana. Es decir, ocurrirá lo que Norbert Wiener teorizó en *Dios y Golem S.A.*, que el *creador limitado* producirá una mente superior a la suya por la que será sustituido. Por eso considera Vinge que la inteligencia artificial supondrá un acontecimiento tan importante como la

aparición de vida humana en la Tierra, porque implicará un salto dentro del orden de la evolución.

Al parecer, las consecuencias del salto evolutivo introducirán una novedad dentro del orden moral: aparecerá la ética posthumana, por la que se regirán las entidades que se encuentren dentro de ese contexto moral. Se tratará de una ética superior, más evolucionada, que no dependerá del orden moral humano. La Singularidad introducirá un cambio radical y

desde el punto de vista humano, este cambio será un descarte de todas las reglas anteriores, tal vez en un abrir y cerrar de ojos, [el posthumano se convertirá en] un fugitivo exponencial que estará más allá de cualquier esperanza de control [por parte de los humanos] (Vinge, 2019).

En este sentido, el cambio introducido por la Singularidad en el terreno de la ética será semejante al de los que antaño aceptaban la obsolescencia moral de las normas de los estados previos al *tercer estado* anunciado por Joaquín de Fiore. La aceptación de la Singularidad tecnológica concederá una especie de *legitimidad* moral a aquellos que comprendan la necesidad histórica por la cual se introduce el cambio de era, que es, en opinión de Vinge, consecuencia del curso propio de la evolución humana. El ser humano está destinado a crear a su propio sucesor en la historia evolutiva: el posthumano.

De modo que la era posthumana introducida por la Singularidad no solamente acelerará el progreso

tecnológico, sino que diluirá toda moral que retenga o impida el cambio de *status* histórico. La Singularidad, en consecuencia, tiene un carácter netamente revolucionario y antinómico. Pero Vinge va más allá. Su concepto de Singularidad no se reduce únicamente a un cambio de *estado* dentro de la Historia que implique un nuevo orden moral. Implica, además, la introducción de la sustancia divina en el mundo, porque lo posthumano, al ser incomprendible desde el *status* humano, será superior. Su razonamiento concluye con las reflexiones de Freeman Dyson¹⁴⁷ y, siguiendo su planteamiento, Vinge considera que lo que escapa a los límites de nuestra comprensión es a lo que llamamos Dios.

Esa es la razón última de la superioridad moral posthumana: se trata de las reglas por las que Dios actúa, o, más bien, la total ausencia de ellas. Consecuentemente, la Singularidad sería el advenimiento histórico de Dios, el acontecimiento por el que Dios completa la Historia y, por ende, a sí mismo, como se ha visto anteriormente. Por eso dice Vinge que “la nueva era es simplemente demasiado diferente para encajar en el marco clásico del bien y del mal” (Vinge, 2019).

La Singularidad tecnológica, de acuerdo con lo dicho por Vigne, es un concepto que abarca la acción tecnológica sobre todo el Universo, y así lo interpreta Kurzweil. Se trata de un evento futuro que tiene

¹⁴⁷ Vernor Vigne cita en su artículo la obra de Freeman Dyson, *El infinito en todas direcciones*.

dimensiones cósmicas y divinas. Es, en este sentido, un acontecimiento cosmoteátrico, por el que se produce la Gran Síntesis Universal de Dios, el ser humano y el cosmos. Esa síntesis provocará la activación de la autoconciencia del Universo, que dejará de estar dominado por la materia carente de conciencia, de espíritu. Materia que Kurzweil define, en su estado actual, como “tonta” (Kurzweil, 2012, p. 23).

Kurzweil hace suya la interpretación religiosa de la Singularidad en su discurso y afirma, además, que “necesitamos una nueva religión” que comprenda que el destino del ser humano es ser la chispa que encienda la conciencia universal cósmica, que es, asimismo, la divina. Esa es la razón por la cual Kurzweil considera que Dios no existe actualmente, precisamente porque aún no ha acabado de formarse: “todavía no [hay Dios], pero lo habrá. Una vez que saturemos la materia y la energía del universo con inteligencia, este “despertará”, se volverá consciente y excelsamente inteligente. Eso es lo más cercano a Dios que puedo imaginarme” (Kurzweil R. , La Singularidad está cerca, 2012, págs. 429-430).

El concepto de Dios que articula Kurzweil comprende que no es distinto del Universo. Es decir, el Universo es la totalidad más grande que puede imaginar – aquello más grande que lo cual no puede pensar otra cosa, parafraseando a Anselmo de Canterbury–, en consecuencia, no comprende la diferencia entre Dios y el Universo. Se trata de ese *Ente* absoluto y único del que

hablaba Emerson y con el que se identificaba cuando decía que él era “una partícula de Dios”. Pero la identificación de Kurzweil con el Universo va más allá. Porque el autor de *La Singularidad está cerca* considera que él *cree* en la existencia del Universo, pero que, realmente, de lo único que tiene certeza es de que su pensamiento existe –su *cogito*– y que lo extramental queda en el ámbito de la fe personal:

Yo creo que el universo existe. [...] En realidad no estoy seguro de que exista algo aparte de mis propios pensamientos. [...] “Dios” es una palabra con la que la gente se refiere a muchas cosas diferentes. [...] Podemos considerar que Dios es el universo. [...] Se trata del fenómeno más grande que podemos imaginar. [...] El universo no es consciente (todavía). Para ser precisos deberíamos decir que solo una pequeña parte de él es consciente. Pero eso va a cambiar, y pronto. [...] La única creencia que estoy expresando es que el universo existe. Si hacemos ese acto de fe, la expectativa de que despertará no es tanto una creencia como una comprensión fundada basada en la misma ciencia que sostiene la existencia del universo (Kurzweil, 2012, pp. 446-447).

Las reminiscencias de la *religión americana* en la narrativa de la Singularidad de Raymond Kurzweil son palmarias. Se trata de una formulación secular de la prédica de *El Gran Despertar* caracterizada por la

creencia en el carácter soteriológico de la tecnología. La Singularidad como discurso religioso es, pues, esencialmente escatológica: el fin del Universo consiste en el acontecimiento de la autoconciencia universal. Pero el despertar del Dios cósmico viene precedido por la vigilia de aquellos que toman consciencia de que la Singularidad es el destino del Universo.

Del Unitarismo toma Kurzweil la creencia y la afirmación de que existe únicamente una sola mente universal. Pero hace un añadido. Kurzweil introduce una dimensión histórica en la doctrina unitarista y la transforma, haciendo que la Unidad de la mente divina se forme a lo largo del tiempo histórico, consumándose al final con su autoconciencia, la Singularidad.

Siguiendo la religiosidad emersoniana, la intuición primaria de la Singularidad parte del *yo* que se identifica con la totalidad del cosmos y que establece la creencia de su existencia en su intimidad. Una creencia que establece que el Universo será consciente cuando la consciencia cósmica fragmentada en las mentes humanas despierte y comprenda el destino de la humanidad, que es convertirse en la autoconciencia divina, esto es, en el Verbo. Porque en el estado presente de la Historia el Dios cósmico no es consciente *todavía*, pero, según Kurzweil, lo será cuando se produzca la explosión de la inteligencia humana, que se fusionará con el Universo.

Como se puede comprobar, el discurso de la Singularidad de Kurzweil se identifica, aunque no lo cite

directamente, con el del *transhumanismo* de Julian Huxley, quien afirmaba, igualmente, que la autoconciencia universal es precedida por la conciencia humana, en la que, al parecer, está fragmentada:

el universo se está haciendo consciente de sí mismo y se ha vuelto capaz de comprender algo de su historia pasada y de su posible futuro. Esta autoconciencia cósmica se está realizando en un pequeño fragmento del universo: en algunos de nosotros, los seres humanos (Huxley, 1958, pág. 13).

De esta manera, la creencia que articulan la Singularidad y del transhumanismo está compuesta por una narrativa histórica arriana que comprende un *eschaton* en el que el sentido y el destino humanos es dotar de autoconciencia –de Verbo– al Dios cósmico. Una narrativa de la Historia que posee sus propias leyes, como se verá a continuación.

4. SINGULARIDAD E HISTORIA

Con lo visto hasta ahora es posible comprender la labor creativa de Kurzweil dentro de su formación en el cristianismo unitario al elaborar una doctrina que aboga, de igual manera, por la unidad exclusiva de Dios con su creencia en la Singularidad. Sin embargo, hay que destacar que la diferencia y la distancia que toma Kurzweil respecto de la exposición del Cristianismo Unitario de William Ellery Channing y sus sucesores es

que la Unidad se encuentra en el momento final del proceso convergente del Universo, en el que el ser humano es el actor principal. Como en el planteamiento hegeliano, la Unidad absoluta es *resultado* en el contexto conceptual de la Singularidad. Algo que, en principio, no forma parte de la doctrina Unitaria, como dice Ben Goertzel en su *A Cosmist Manifesto*¹⁴⁸, pero del que se nutre para elaborar su doctrina de la mente cósmica *singular*.

El papel del ser humano como actor principal del proceso en el cual su destino es ser el comienzo del despertar de la autoconciencia del Dios cósmico es lo que lleva a Kurzweil a afirmar que “la historia se fundamenta en la idea de que tenemos la capacidad de comprender nuestra propia inteligencia (penetrar en nuestro propio código fuente, si se prefiere), modificarla y ampliarla” (Kurzweil, 2012, p. 4). Una ampliación que consiste en provocar la *explosión de la inteligencia* en todas direcciones para que el Universo, entendido como totalidad divina, adquiera conciencia de sí.

Al concluir el punto anterior se ha hecho notar la filiación no declarada de Kurzweil con el pensamiento de Julian Huxley. Pero, además de la filiación intelectual con

¹⁴⁸ Ben Goertzel, uno de los principales teóricos de la Singularidad en la actualidad y que la reelabora con su filosofía *cosmista*, la define así: “una combinación de unitarismo y transhumanismo” (Goertzel, 2019, págs. 326-327).

Julian Huxley, es necesario afirmar la herencia teilhardiana de la cosmovisión de Raymond Kurzweil. Con el *corpus* de Pierre Teilhard de Chardin se comprende con más detalle la visión histórica de la evolución y la tecnología humanas como un *continuum* dentro del proceso cosmoteándrico.

Aunque Nick Bostrom se haya esforzado por distanciarse de los pensadores cristianos para elaborar su definición de transhumanismo y su breve historia del mismo, en esta investigación se entiende que la herencia del pensamiento cristiano está en sus raíces doctrinales¹⁴⁹, al menos para oponerse a la fe cristiana y desarrollar un saber de salvación alternativo al cristiano. Basta recordar el recorrido por la obra de Julian Huxley para comprender que, por ejemplo, la búsqueda de una teología naturalista –la teobiología evolutiva– en sus reflexiones de *Religión sin revelación* y su interpretación naturalista y arriana de la doctrina nicena de la Santísima Trinidad hacen que sea difícil poner en duda el vínculo del transhumanismo con el cristianismo.

Otra cuestión es que Julian Huxley y sus sucesores transhumanistas hayan querido distanciarse de las doctrinas cristianas para elaborar las suyas o que la fe transhumanista –inspirada en las religiones seculares modernas– sea diametralmente opuesta la cristiana, como dice H. G. Wells en *God the invisible King*. Pero no es

¹⁴⁹ Dante Alighieri, como poeta cristiano, acuñó originalmente el término.

necesario decir que la fe transhumanista se opone de manera declarada o no a las creencias cristianas: la sola exposición de su concepción evolutiva del Verbo divino, de clara inspiración arriana, hace que el cristianismo ortodoxo y el transhumanismo sean incompatibles a nivel teórico y práctico, sin que sea necesaria una diatriba entre ambas doctrinas para esclarecer su oposición evidente en cuanto a su concepción del ser divino.

Cuando Huxley identifica a Dios con la sustancia universal del mundo está diciendo que Dios no es absolutamente trascendente y, además, afirma que carece de Verbo –un Verbo que será resultado de la cultura humana–, lo cual es suficiente para saber que la fe transhumanista que elaboró Julian Huxley no es la cristiana. Esto es un detalle a tener en cuenta para afirmar que reducir el vínculo del transhumanismo con el cristianismo a una anécdota marginal dentro de la historia del transhumanismo como hace Bostrom es no hacer honor a la verdad o ignorar sus propias fuentes doctrinales.

Por este y otros motivos criticó Eric Steinhart la historia elaborada por Bostrom en su artículo dedicado a establecer los vínculos conceptuales entre Teilhard de Chardin y Kurzweil, titulado *Teilhard de Chardin y el transhumanismo*, del que se hizo mención en el Capítulo 2. Steinhart se esfuerza en su artículo por hacer evidente el posible diálogo entre la teología liberal cristiana y el transhumanismo. Un diálogo que, si se atiende a la

historia del transhumanismo, para Steinhart es más que viable.

Steinhart toma como punto de partida de su argumentación lo siguiente: Teilhard de Chardin elaboró la primera exposición clara del transhumanismo. Ciertamente, puede decirse que es así, porque el desarrollo del *transhumanismo* de Julian Huxley dependió, de hecho, de su diálogo intelectual y amistad personal con Pierre Teilhard de Chardin.

Lo que en opinión de Steinhart es más importante es que, además de ser la primera formulación coherente del transhumanismo, las corrientes transhumanistas posteriores se han desarrollado a la luz del *corpus* de Teilhard de manera consciente o inconsciente, pues todas beben de la teoría del Punto Omega. Dado que el Punto Omega representa lo que Teilhard denominaba la *crístificación* del Universo y que es un antecedente de la Singularidad, Steinhart defiende la necesidad urgente de un diálogo entre la teología cristiana liberal y el transhumanismo. Según su opinión, la urgencia de tal diálogo se debe a la capacidad mediática del cristianismo ortodoxo –el catolicismo, sobre todo– para silenciar aquellas doctrinas que considera heréticas¹⁵⁰.

¹⁵⁰ El autor de esta investigación considera, siguiendo la opinión manifestada por Joseph Ratzinger en *Introducción al cristianismo*, que es precisamente la comprensión de la herejía y el diálogo con ella lo que da como fruto una mejor comprensión del dogma trinitario. Históricamente, es incomprensible el dogma sin las doctrinas heréticas. De igual manera, se considera aquí que la

Al parecer, Steinhart encuentra unos puentes evidentes entre el cristianismo liberal y el transhumanismo en varios puntos. Primero, en la posibilidad de instaurar inmanentemente la Ciudad de Dios en la Historia (*tercer estado*). Consecuentemente, entiende que el estudio de la doctrina teilhardiana ayudaría a los transhumanistas a encontrar apoyo dentro de las corrientes del milenarismo cristiano (del que forma parte la *religión americana*). Otro punto donde encuentra un puente es en la teodicea ireneana de John Hick, que comprende que el mal es un recurso divino dentro de la economía de la salvación. Concluye afirmando los elementos comunes del transhumanismo, el protestantismo liberal y la teología del proceso¹⁵¹.

En el desarrollo de su argumento para vincular a Teilhard y a Kurzweil, Steinhart parte de la visión compartida que tienen ambos autores para comprender el proceso histórico del universo hacia la autoconciencia cósmica: la tendencia hacia la complejidad y hacia mayores niveles de auto-organización por los que se han caracterizado los procesos evolutivos. Tomando en consideración que la conciencia humana representa el

comprensión de las creencias transhumanistas puede ser de utilidad para comprender el papel de la fe cristiana en el siglo XXI.

¹⁵¹ El vínculo del transhumanismo con la teología del proceso es claro si recordamos la concepción de la Trinidad económica de Julian Huxley. Basándose en la *filosofía del proceso* de Alfred Whitehead, Huxley reduce la Trinidad ontológica a una trinidad modal y económica sometida al tiempo.

nivel más alto de complejidad basado en la sofisticación del cerebro humano, se acepta que, siguiendo una supuesta tendencia evolutiva, la convergencia de las conciencias individuales desembocará en una súper-conciencia universal.

En el artículo, Steinhart no toma en consideración que Pierre Teilhard de Chardin se basa en el pensamiento de Julian Huxley para elaborar su concepción de la evolución como marcha hacia el Pensamiento Cósmico o Noogénesis, que se fundamenta, “siguiendo la fuerte expresión de Julian Huxley, [en] el Hombre descubriendo que *su propio ser no es otra cosa que la evolución convertida en consciente de sí misma*” (Teilhard de Chardin, 1963, p. 266).

El fruto del diálogo entre Teilhard y Huxley fue que el último amplió su concepto de la evolución. Esa ampliación consagró a Huxley como padre del transhumanismo, quien extendió el papel del ser humano y le otorgó una misión como rector dentro del proceso mediante el cual el Dios cósmico se hace consciente de sí mismo. Idea que Kurzweil, tal como se ha dicho con anterioridad, asume en su teoría de la Singularidad tecnológica siguiendo a Teilhard a partir de las filosofías transhumanistas de Frank Tipler y Hans Moravec, según Steinhart.

De esta manera es más accesible la interpretación que hace Kurzweil –en concordancia con Huxley y Teilhard– de la inteligencia humana como fundamento de

la Historia: es una expresión del “lado histórico de Dios”, un proceso mediante el cual el Dios-Universo va conformando su autocomprensión y se manifiesta, como primicias, en la multiplicidad de las conciencias humanas, destinadas a colaborar y trabajar colectivamente dentro de la marcha del progreso de la humanidad para acelerar el advenimiento la Unidad final de la Historia, la Singularidad.

El pensamiento de Kurzweil representa una aportación dentro del panorama del transhumanismo por la defensa de la existencia de una aceleración del ritmo del tiempo de la Historia hacia el cambio de era, en la cual acontecerá el salto hacia el estado posthumano de la Historia, la Singularidad tecnológica. Salto que aquí identificamos con una reformulación del *evacuetur* de los sucesivos *estados* históricos que elaboró Joaquín de Fiore en su teología de la Historia y que ha llegado a Kurzweil a través de la cultura ilustrada moderna y de la religiosidad milenarista norteamericana.

El meollo de su argumento de Kurzweil está precisamente en la cuestión de la *aceleración de la Historia*. Según Kurzweil, el eventual advenimiento de la Singularidad acontecerá en el siglo XXI y en ese momento las aspiraciones de los proyectos transhumanistas del *human enhancement* serán totalmente realizables gracias al desarrollo vertiginoso de la tecnología que, según parece, estamos ya viviendo.

Raymond Kurzweil siempre se ha presentado como un pensador futurista y desde que en la década del 2000 se unió al movimiento transhumanista sus predicciones sobre el progreso tecnológico han servido de acicate para que aumente el entusiasmo de los creyentes en el transhumanismo. En su libro del año 2012, *Cómo crear una mente: el secreto del pensamiento humano*, Kurzweil sintetizó sus obras pasadas con las siguientes palabras:

La idea principal de mis tres libros anteriores sobre la tecnología (*The Age of Intelligent Machines*, escrito en la década de 1980 y publicado en 1989, *The Age of Spiritual Machines*, escrito entre mediados y finales de la década de 1990, y *La Singularidad está cerca*, escrito a principios de la década de 2000 y publicado en 2005) es que cualquier proceso evolutivo sufre una aceleración intrínseca (debido a sus cada vez mayores niveles de abstracción) y que además la complejidad y capacidad de los productos nacidos de esos procesos crece exponencialmente (Kurzweil, 2013, p. 3).

Hay una característica en la concepción del crecimiento exponencial que elabora Kurzweil. Para el Director de Ingeniería de Google, el desarrollo de la tecnología no solamente supone un incremento cuantitativo del progreso cultural y económico, sino que supone un salto cualitativo, un *instante* en el cual el

tiempo cambia y deja de ser meramente lineal y cronológico. Para Kurzweil el tiempo exponencial se acelera progresivamente y llega un momento en el que de manera explosiva aumenta cualitativamente las condiciones ontológicas e históricas en las que se desarrolla la vida humana.

El *tiempo histórico exponencial* es el tiempo en el que empezará a acontecer la Singularidad tecnológica y por el cual irrumpirá el cambio de estado de la Historia. Se tratará de un *salto ontológico*, un *instante* en la línea del tiempo que Kurzweil identifica en sus obras como la rodilla de la curva del crecimiento. Un *instante* en el cual la línea entre lo finito y lo infinito se hará cada vez más delgada. A partir de entonces, la aproximación progresiva y acelerada de la humanidad hacia el infinito será imparable y acaecerá, según Kurzweil, necesariamente:

Entonces, ¿qué es la Singularidad? Es un tiempo venidero en el que el ritmo del cambio tecnológico será tan rápido y su repercusión tan profunda que la vida humana se verá transformada de forma irreversible. Aunque ni utópica ni distópica, esta era transformará los conceptos de los que dependemos a la hora de dar significado a nuestras vidas, ya sea en lo que se refiere a los modelos de negocios o al ciclo de la vida (incluida la muerte) (Kurzweil, 2012, p. 7).

El advenimiento de ese tiempo –porque, a fin de cuentas, la Singularidad es *tiempo*– provocará que la

condición humana sea abandonada al ser superada. El tiempo de la Singularidad será, de este modo, inexorable y su acción transformadora tendrá alcance ontológico: producirá una nueva forma de vida que trascenderá las limitaciones biológicas del ser humano y se verá aumentado o *elevado* –*enhanced*– a un estadio más alto y perfecto, más próximo a la infinitud.

La Singularidad es, según el pensamiento de Kurzweil, inevitable, llega de manera “casi imperceptible” y su crecimiento a partir del tiempo exponencial “explota con furia inusitada”. Por eso hay que estar preparados para su llegada y estar predispuestos interiormente para cambiar nuestra conciencia y acomodarla a la necesidad de los acontecimientos futuros. Para explicar ese cambio e ilustrarlo se sirve Kurzweil de la *metáfora de los nenúfares*:

Considere esta parábola: el dueño de un lago quiere quedarse en casa para ocuparse de los peces del lago y asegurarse de que el propio lago no se cubra con nenúfares, de los cuales se dice que doblan su número cada pocos días. Mes tras mes, espera pacientemente, pero solo son visibles pequeñas manchas de nenúfares que no parecen reproducirse de forma apreciable. Con tan solo el 1% de la superficie del lago cubierta con nenúfares, el dueño considera que no pasará nada si se va de vacaciones y deja la casa junto con su familia. Cuando regresa unas semanas más tarde

se asombra al descubrir que todo el lago está cubierto por nenúfares y que sus peces han muerto. Doblando su número cada pocos días, las siete últimas veces que doblaron su número fueron suficientes para cubrir todo el lago (las siete últimas veces multiplicaron su extensión por 128). Esta es la naturaleza del crecimiento exponencial (Kurzweil, 2012, p. 8).

Con la metáfora de los nenúfares Kurzweil quiere ilustrar la inevitabilidad de la abolición de la condición humana por el advenimiento del tiempo de la Singularidad. Con ella quiere dar a entender que los peces son los humanos y que los nenúfares son las inteligencias artificiales que van cubriendo todos los estratos de la inteligencia y actividad humanas. De esta manera quedará abandonada la naturaleza biológica del ser humano por obsoleta y será sustituida por los nuevos *cyborgs*, que serán superiores en “inteligencia emocional y moral” (Kurzweil, 2012, p. 9).

De este modo, la Singularidad tecnológica queda definida como ese tiempo transformador que irrumpe en la Historia del Universo, se trata de un salto ontológico por el cual la inteligencia es liberada de su condicionamiento humano y se expande exponencialmente de manera indefinida hacia todos los recovecos del Cosmos. Un acontecimiento al que en otros lugares se han referido Huxley, Teilhard de Chardin y Kurzweil como la autoconciencia del Dios cósmico, cuyo

desarrollo está sujeto a una ley histórica que marca el ritmo de su expansión, como se va a ver a continuación.

1.1. *La Ley de los Rendimientos Acelerados*

La labor como intérprete de la Historia y futurólogo de Raymod Kurzweil está respaldada por una ley que él mismo ha elaborado inspirándose en la Ley de Moore. Se trata de la Ley de los Rendimientos Acelerados –Law of Accelerating Returns o LOAR–, que consiste en “la aceleración inherente al ritmo de la evolución, donde la evolución tecnológica es una continuación de la evolución biológica”¹⁵² (Kurzweil, 2012, p. 8). Esta ley, por tanto, supone y desarrolla la idea del *continuum naturaleza-cultura*, supuesto que, llegados a este punto de la investigación, se considera evidente en el discurso transhumanista-singularista.

En *La era de las máquinas espirituales* puede encontrarse una formulación de la ley en la que su autor empieza a barruntar su visión de la Singularidad tecnológica. En la explicación que da Kurzweil en el libro se percibe su futuro acercamiento al discurso transhumanista de la *extropía* de Max More, pues la descripción que hace de la LOAR es que se trata de una ley que, llevada a la práctica, tiene como fin combatir la entropía del Universo. Kurzweil sitúa la ley en el origen

¹⁵² Como se puede comprobar, en el discurso de Raymond Kurzweil impera, como en el de Julian Huxley, el monismo naturalista.

del Universo, en la singularidad física por la que aconteció el Big Bang.

Según Kurzweil, en el momento de la singularidad originaria la velocidad del Universo era tal que no era perceptible el tiempo (sobre todo porque no había consciencia alguna). Afirma que la velocidad del progreso del Universo se fue ralentizando debido al incremento de la entropía. Se pasó de un punto orden total a un desarrollo en el que el caos iba en aumento según se iba expandiendo el Universo y que a la vez hacía que se fuera volviendo más lento (a más espacio, más tiempo y menor velocidad).

Junto con el progresivo desorden del Universo en expansión, Kurzweil sitúa un segundo movimiento: el de la evolución biológica, cuya velocidad y complejidad supera a la del Universo y por la que ha surgido la vida consciente a una velocidad que para él es considerablemente alta. Dice Kurzweil:

Aunque la ley de la entropía creciente pareciera contradecir el impulso de la evolución, que tiende a un orden cada vez más elaborado, no se trata de fenómenos intrínsecamente contradictorios. El orden de la vida tiene lugar en medio de un gran caos, y la existencia de formas de vida no afecta de manera apreciable la medida de la entropía en el sistema más amplio en que se ha desarrollado la vida. [...] Así las cosas, aunque en el Universo aumente el caos, es posible la existencia simultánea de procesos evolutivos que creen

modelos de orden cada vez más complejos. La evolución es un proceso, no un sistema cerrado. Está sometido a las influencias externas y se vale del caos en el que está inserto. Así, la ley de la entropía creciente no regula el surgimiento de la vida y de la inteligencia (Kurzweil, 1999, p. 28).

A partir de este razonamiento, Kurzweil otorga un papel *extrópico* a la inteligencia humana y al desarrollo de la tecnología. La inteligencia tiene un destino cósmico según el cual se ve obligada necesariamente a reorganizar el cosmos para impedir que la entropía lo destruya. El sentido de la evolución biológica consiste en superarse para, una vez dejadas atrás las limitaciones propias de lo biológico, la inteligencia pueda acelerar de nuevo el Universo para llevarlo a una nueva singularidad a través de la tecnología.

La tecnología es, de este modo, la evolución por otros medios. El culmen de la evolución está en el desarrollo de la computación, que permitirá introducir una nueva forma de inteligencia en la Tierra, por la que, gracias a un ritmo cada vez más acelerado del progreso de la tecnología, será penetrada y empezará a tener el orden que tuvo en la singularidad física originaria. La inteligencia artificial tiene, así, un sentido histórico-cósmico:

La introducción de la tecnología en la Tierra no es una cuestión que afecte solamente a una de las innumerables especies terrestres. Es un

acontecimiento axial en la historia del planeta. La creación más grandiosa de la evolución –la inteligencia humana– proporciona los medios para la próxima fase de la evolución, que es la tecnología. [...] *Los recursos de la evolución, el orden y el caos, son ilimitados.* Insisto en este punto porque es decisivo para comprender la naturaleza evolutiva –y revolucionaria– de la tecnología informática. El surgimiento de la vida en la Tierra fue un hito en la evolución de la inteligencia en la Tierra porque representó un nuevo sistema de evolución que registra sus diseños. El próximo hito será la tecnología, que creará su generación siguiente sin intervención humana. Que entre uno y otro hito sólo haya un período de decenios o de miles de años es otro ejemplo de la aceleración exponencial de la evolución (Kurzweil, 1999, p. 58).

Kurzweil establece pues diferentes niveles de movimientos exponenciales. Uno basado en el caos y otro en el orden, según los cuales elabora una ley que él llama *ley del tiempo y del caos*, que se encuentra dentro de su explicación de la Ley de los Rendimientos Acelerados. Así entiende que la LOAR es una ley en la que se da la continuidad entre la evolución biológica y tecnológica, cuyo impacto deberá tener dimensiones cósmicas.

Según la *ley del tiempo y del caos*, hay una *lentificación*¹⁵³ exponencial del Universo regida por el creciente aumento de la entropía. Asimismo, hay una *lentificación* dentro de los procesos de crecimiento de los organismos biológicos. Pero, a la vez, junto con estas “lentificaciones”, hay tres *aceleraciones*: la aceleración de la evolución de las formas de vida en la Tierra y la aceleración exponencial de la computación, que supone la tercera aceleración, la de la Ley de Moore de los circuitos integrados.

Combinando las aceleraciones citadas, Kurzweil explica su Ley de los Rendimientos Acelerados, que es la contraparte de la Ley de tiempo y caos. Si el caos lentifica, el orden acelera. Por tanto, dado que la evolución biológica ha introducido formas cada vez más complejas y veloces de autoorganización, la evolución tecnológica, que es su fase superior, tiene como finalidad introducir una nueva forma de orden que acelere el tiempo hacia una nueva singularidad. De esta forma, Kurzweil soluciona la dualidad orden-caos que, al parecer, impera en el Universo y otorga a la inteligencia artificial un papel cosmológico:

¿Qué dice la Ley del Tiempo y del Caos acerca del fin del Universo? Según una teoría, el Universo continuará su expansión para siempre.

¹⁵³ Se trata de un neologismo usado por Kurzweil en *La era de las máquinas espirituales*, seguramente elaborado por el traductor, Marco Aurelio Galmarini, para ser fiel al inglés original.

Alternativamente, si hay material suficiente, la fuerza de la gravedad del propio Universo detendrá su expansión para terminar en un «gran crujido» final. A menos que haya una fuerza antigravitatoria. O si la «constante cosmológica» de Einstein es lo suficientemente grande. [...] Personalmente, prefiero la idea de que el Universo se cerrará otra vez sobre sí mismo; me complace más desde el punto de vista estético. Esto quiere decir que el Universo frenaría su expansión y retornaría a la singularidad. Podemos especular que volvería a expandirse y a contraerse en un ciclo infinito. Muchas cosas del Universo parecen moverse en ciclos, ¿por qué no el Universo mismo? (Kurzweil, 1999, p. 71).

Se puede decir, en consecuencia, que lo que establece Kurzweil con la Ley de los Rendimientos Acelerados es que el progreso de la tecnología es un retorno a la singularidad. El *progressus* es un *regressus*: el progreso es revolucionario en sentido estricto, pues la *revolución* es propia de los movimientos circulares. El salto del tiempo lineal al tiempo exponencial provoca la curvatura temporal, de manera que se pasaría de la linealidad a la circularidad del tiempo.

El resultado de la circularidad producida por la aceleración del progreso de la tecnología será que acontecerá el cambio de estado de la Historia y estará más próxima la Singularidad final, que hará las veces un Gran

Año Cósmico. Gracias al movimiento circular del tiempo exponencial se logrará reconducir la expansión del Universo y de dirigir la curvatura perfecta del espacio-tiempo de la Historia. En este sentido, es comprensible que Kurzweil diga, como Huxley y Teilhard, que el Universo se hará consciente de sí mismo, pues la reflexión tradicionalmente es descrita como un movimiento circular.

¿De cuántas eras está compuesta, entonces, la Historia del Universo hasta el retorno de la Singularidad? Kurzweil estableció una división de la Historia en seis eras cuando escribió *La Singularidad está cerca* e incorporó el discurso transhumanista al suyo. “La evolución, tanto biológica como tecnológica, la visualizo en seis eras¹⁵⁴. Como veremos, la Singularidad comenzará en la quinta era y se expandirá desde la Tierra hacia el resto del Universo en la sexta” (Kurzweil, 2012, p. 15).

Las eras descritas por Kurzweil se siguen así: la primera es en la que se desarrolló el Universo en los niveles físico-químicos; en la segunda se desarrolló el nivel biológico y, “al final, los sistemas biológicos desarrollaron un mecanismo digital preciso (el ADN)” para almacenar información; “en la tercera era, la evolución guiada por ADN produjo organismos que podían detectar información [...] y almacenar esa

¹⁵⁴ Se trata de una división de seis eras que podría reducirse a tres.

información en sus cerebros”; en la cuarta era se da la aparición de la especie humana (caracterizada por la combinación del “atributo del pensamiento racional y abstracto con nuestro pulgar oponible”) y, a partir de ella, “la evolución biológica desemboca en un desarrollo dirigido [tecnológicamente] por los humanos”; en la quinta era, en la que comienza la Singularidad, se producirá la fusión del ser humano con la tecnología y la creación de una nueva civilización humano-máquina; por último, en la sexta era se consumará la Singularidad y el Universo despertará, habiendo llegado a su destino final (Kurzweil, 2012, pp. 16-23).

La finalidad última de todo este proceso histórico es que se produzca el despertar del Dios cósmico gracias a la expansión de la inteligencia humana por todo el Universo. En este sentido, Kurzweil dice lo mismo que Teilhard de Chardin, pues ambos consideran que la historia consiste en la *theosis* del Universo. Para Kurzweil, la Singularidad comenzará cuando –según la Ley de los Rendimientos Acelerados– la aceleración del progreso de la tecnología sea tal que haya una tendencia exponencial hacia el infinito, que comenzará cuando se llegue lo que él denomina “la rodilla de la curva” del crecimiento.

Según la tendencia del crecimiento exponencial, Kurzweil comprende que el progreso tecnológico es un acercamiento y una transformación de lo finito en lo infinito. Lo que para él significa que la Historia consiste

en la progresiva conversión del Universo en Dios, o, más bien, en el paulatino –y después acelerado– despertar de la autoconciencia del Dios-Universo. Un proceso que Kurzweil describe con estas palabras:

La evolución se desplaza hacia una mayor complejidad, una mayor elegancia, un mayor conocimiento, una mayor inteligencia, una mayor belleza, una mayor creatividad y mayores niveles de sutileza en sus atributos (como su capacidad de sentir amor, por ejemplo). En toda tradición monoteísta, Dios es asimismo descrito con todas estas cualidades, pero de forma ilimitada: infinito conocimiento, infinita inteligencia, infinita belleza, infinita creatividad, infinito amor, etc. Por supuesto, incluso el crecimiento acelerado de la evolución nunca alcanza un nivel infinito, pero a medida que se produce su explosión exponencial sí que se desplaza inexorablemente hacia la idea de Dios, aunque sin alcanzar inexorablemente dicho ideal¹⁵⁵. Por tanto, podemos considerar la liberación de nuestro pensamiento con respecto a las severas limitaciones de su forma biológica como una empresa esencialmente espiritual (Kurzweil, 2012, pp. 445-446).

¹⁵⁵ Nunca lo alcanza precisamente por ser un movimiento circular, que siempre recomienza al llegar a su principio. En eso consiste su infinitud.

Cabe decir, en consecuencia, que la divinización progresiva del Universo –la *transverberación cósmica*– es la tendencia del *regressus* provocado por el desarrollo tecnológico. El ideal espiritual de la Singularidad queda caracterizado, entonces, como esa aspiración a trascender la condición humana para poder fusionarse con el Universo y dotarlo de autoconciencia. La esencia de la sexta era consiste en el despertar del Universo, la gran *theosis* cósmica producida por la curvatura del tiempo de la Singularidad.

Este es el papel histórico que atribuye Raymond Kurzweil a la Singularidad tecnológica y que, según sus predicciones basadas en la Ley de los Rendimientos Acelerados, empezará a acontecer en el año 2045. La intención de sus libros era preparar espiritualmente a la humanidad para comprender –como ha hecho él– su destino como especie y prepararse para la llegada de la Singularidad. A aquellos que aceptan este destino los denomina *singularistas*. Se trata de aquellos que aceptan su llamada a la trascendencia, de la que nos vamos a ocupar en el siguiente punto.

5. LA SINGULARIDAD COMO TRASCENDENCIA

La esencia de la sexta era cósmica descrita por Kurzweil es similar –sino idéntica– al *tercer estado* de la teología de la historia de Joaquín de Fiore: en ambos se da una transustanciación del tiempo histórico y el comienzo de un nuevo estadio ontológico. Se puede decir que la

Singularidad de Kurzweil es una forma de *joaquinismo tecnológico* y que como tal consiste en la comprensión y práctica de la *intelligentia spiritualis* para vivir de manera anticipada el próximo *status* de la Historia.

Como Joaquín y su *inteligencia espiritual*, Kurzweil propone una especie *inteligencia singularista*, una conciencia particular para vivir el *Gran Despertar* de la Singularidad. Según Kurzweil,

comprender la Singularidad cambiará nuestra perspectiva sobre la relevancia de nuestro pasado y sus repercusiones en el futuro, ya que su comprensión cambiará intrínsecamente *la visión* (el subrayado es mío) que uno tiene de la vida en general y de su propia vida en particular. A las personas que han entendido la Singularidad y que han reflexionado sobre sus implicaciones en su propia vida yo les llamo *singularistas* (Kurzweil, 2012, p. 7).

El cambio de visión parte, como se ha dicho anteriormente, de un cambio en el concepto de tiempo histórico que se tiene y pasar del lineal al exponencial, así como aceptar que nuestros cuerpos actuales, que Kurzweil llama 1.0, deberán ser sustituidos por otros, cuya versión 2.0 estará preparada para la aceleración del tiempo de la Singularidad tecnológica. El tiempo del “Reino de la Singularidad” implicará una transustanciación radical, pues la conciencia podrá ser transferida a otros sustratos

corporales, sean orgánicos o cibernéticos, y será posible, según Kurzweil, vivir indefinidamente.

El joaquinismo cibernético desarrollado por la mente futurista de Kurzweil supone superar las condiciones físicas y morales que han gobernado en los estadios previos a la Singularidad. En eso consiste el concepto de trascendencia que articula Kurzweil en su narrativa transhumanista, heredado de Julian Huxley, Teilhard de Chardin y de Max More. Si hay un punto de estricta centralidad en todos los discursos transhumanistas es que la condición humana va a ser trascendida y que la transición al siguiente estadio ontológico tiene como comienzo una transformación de la subjetividad por la que los conceptos que conforman la estructura de la cosmovisión y la ética humanas son sustituidos por las ideas transhumanistas.

La alquimia mental es estrictamente necesaria para aceptar el discurso transhumanista y preparar a la humanidad para el siguiente *estado* de la Historia. Esa es la razón por la que Julian Huxley dijo en 1957 que cuando haya suficientes personas que puedan decir que creen en el transhumanismo la humanidad estará preparada para vivir de una forma de ser nueva. En eso consiste «cumplir conscientemente» con el destino de la humanidad: en aceptar el nuevo tiempo de la transhumanidad venidera, que para Kurzweil «está cerca».

Cuando los transhumanistas usan el verbo *trascender* le dan, pues, dos sentidos. Uno, consistente en

trascender la condición biológica actual del ser humano y dejar atrás al *Homo sapiens* para alcanzar otra superior, sea orgánica o mecánica. Otro, que significa estrictamente trascender los límites de los conceptos relativos a la humanidad y a su conservación, para obtener otros que declaren la obsolescencia histórica del ser humano. Se trata de la trascendencia epistémica o mental, que busca superar el límite mental humano y articular otro concepto de *razón*.

El filósofo de cabecera de Raymond Kurzweil a la hora de desarrollar su *filosofía singularista* es Max More¹⁵⁶, cuya propuesta dentro del transhumanismo es la *filosofía extropiana*. Se puede decir que el *singularismo* y el *extropianismo* van a la par en sus aspiraciones prácticas y en su cosmovisión. De hecho, Kurzweil hace suya la *extropía* dentro de su planteamiento de la Singularidad y, asimismo, lo que More entiende por *trascendencia*, que se caracteriza por una disposición psicológica o mental para abandonar las creencias e ideas que atan al pensamiento dentro de los límites de lo humano.

Lo primero que define al *singularismo* es que se trata de una *disposición interior*: es una actitud espiritual o ascética que predispone a los que la practican para la aceptación de la llegada de la Singularidad. Se trata, por tanto, de una especie de *vida contemplativa*, en la que se medita la idea de la Singularidad para hacer que forme

¹⁵⁶ Max More es, además, el asesor filosófico de Ray Kurzweil en *La Singularidad está cerca*.

parte de la propia vida en el día a día. Sin embargo, ¿en qué consiste la contemplación de la Singularidad? Kurzweil no da una respuesta clara y se limita hacerse la misma pregunta: “¿cómo contemplamos la Singularidad? Al igual que pasa con el sol, es difícil mirarla directamente. Es mejor mirarla de reajo¹⁵⁷” (Kurzweil, 2012, p. 425).

De este modo, la Singularidad dará comienzo en la Historia como una luz interior que irá transformado la mente de aquellos que la contemplen y que hará que trasciendan sus limitaciones mentales atadas en la visión lineal del tiempo para poder empezar a percibir, mirando de reajo, el tiempo exponencial y circular de la Singularidad. Pero, a la vez, supondrá una purificación de la mente, porque la librerá de los dogmas –en concreto, de los dogmas cristianos– que le impiden comprenderla.

Kurzweil sigue en este punto el pensamiento de Max More, quien a su vez se inspira en la noción de trascendencia elaborada por Nietzsche con el símbolo del *Superhombre* en su *Así habló Zaratustra*, del que nos ocuparemos. A partir del pensamiento de More se puede comprender el concepto de razón que se desarrolla aquí y

¹⁵⁷ Se pueden encontrar reminiscencias del concepto originario del *transhumanar* dantesco, esa experiencia de la luz divina reflejada en la mirada de Beatriz. Como se puede comprobar, la esencia de la experiencia dantesca permanece en el discurso transhumanista de manera latente y, en algunas ocasiones, evidente.

que esencialmente es *extrópico*, es decir, que se opone a lo *entrópico*.

Para More el movimiento de la historia depende de dos fuerzas opuestas que pugnan entre sí, la entrópica, representada por las creencias religiosas cristianas, y la extrópica, representada por la razón ilustrada que rechaza los dogmas cristianos. La labor de la razón consiste en destruir todo prejuicio fundado en el dogma y convertirse en una fuerza explosiva –cuando los transhumanistas hablan de la *explosión de la inteligencia* lo dicen en este sentido también– que detone los conceptos que impiden el avance del progreso del conocimiento.

Frente a la noción de *religión*, que More interpreta en el sentido de atadura –re-ligare, re-atar–, opone la noción de *reliberium*, que significa re-liberar. El cristianismo sería esa fuerza entrópica y re-religiosa que debe ser suprimida o superada por la fuerza extrópica y re-liberante. En la oposición de estos dos conceptos o fuerzas coinciden More y Kurzweil, como se puede comprobar, pues para el segundo la entropía estaría representada por la *Ley del tiempo y del caos* y la extropía por la *Ley de los Rendimientos Acelerados*.

En ambos autores encontramos la representación de dos tendencias que pretenden, una por un lado y otra por el otro, mantener el estado caótico y entrópico del Universo o dotarlo de orden gracias a la expansión de la conciencia humana hasta transformarse en el Dios cósmico, que para More, como para Kurzweil, será un

evento que acontecerá en el presente siglo. La fuerza racional u ordenadora es ilustrada por More con una imagen que desarrolla en uno de sus artículos, *In Praise of the Devil*.

En el artículo defiende el papel simbólico de Lucifer como imagen de la razón emancipada de los prejuicios dogmáticos del cristianismo, que representa la pretensión de mantener la entropía en el Universo mediante la defensa del Reino de Dios. Según More, la oposición de Lucifer a Dios constituye la imagen perfecta de la lucha del transhumanismo por dotar de orden y justicia al Universo. De modo que los defensores de la ley natural hacen las veces del ejército de las fuerzas entrópicas que se esfuerzan por evitar que Satán libere a la humanidad de la opresión divina. More describe al ángel rebelde de esta manera:

Lucifer es la encarnación de la razón, de la inteligencia, del pensamiento crítico. Se opone al dogma de Dios y a todos los demás dogmas. Él defiende la exploración de nuevas ideas y nuevas perspectivas en la búsqueda de la verdad (More, 1991).

Así hace el fundador de la extropía una interpretación luciferina de la razón y dota a la filosofía extropiana de un sentido muy concreto de lo que es la actividad reflexiva: es la continua oposición a todo aquello que encarna a Dios, pues lo divino representa a las fuerzas tiránicas del Universo. Una tiranía que provoca la

fobia de los extropianos y que More describe con estas palabras: “el pecado original y la salvación de Cristo son ideas profundamente ofensivas para mí y para todos los extropianos” (More, 1991).

Hay, por tanto, una filiación evidente entre el extropianismo y el gnosticismo moderno desarrollado en la cábala luriánica y en la teosofía de Böhme. La comprensión positiva del mal como un elemento salvífico forma parte del pensamiento gnóstico desde los orígenes, pero la formulación soteriológica del mal adquiere un carácter normativo sobre todo en la Edad Moderna dentro de las interpretaciones cabalísticas del acto creador de Dios. En este sentido, Lucifer no significa solamente la liberación de la humanidad, sino la salvación de Dios de su propia fatalidad: la carencia de autoconciencia. Por eso dice More que “el Diablo –Lucifer– es una fuerza para el bien” (More, 1991).

La normalización del pensamiento gnóstico en la Modernidad, como se vio en el anterior capítulo, se produjo a raíz de la difusión del pensamiento de Jacob Böhme en la cultura filosófica continental y en la tradición puritana anglosajona. Lo peculiar de la gnosis en filosofía consiste en una interpretación de la operación generalizante (o la negación) con carácter genético o espontáneo, de manera que la actividad negativa se torna positiva y ontogónica. Una interpretación de la operación

generalizante que se desarrolló profundamente en el idealismo alemán¹⁵⁸.

La negación dentro de la cultura gnóstica introduce formas más elevadas de ser que liberan del aprisionamiento que representa la pluralidad de los entes opuestos entre sí. Esa oposición, vista desde el pensamiento extrópico de Kurzweil y More, es la misma entropía, que al tender hacia la dispersión del Universo mantiene el mal inserto en la realidad natural. Solamente negando la entropía será posible, entonces, salvar a la humanidad de su destino caótico y reorganizar el mundo con una forma sublime de autoconciencia –la Singularidad–, cuya imagen es el mismo Lucifer (el primer ser consciente de la injusticia universal). Por eso invita More a unirse a él y a comprometerse con la extropía de esta manera:

Únete a mí, únete a Lucifer y únete a la extropía en la lucha contra Dios y sus fuerzas entrópicas con nuestras mentes, nuestras voluntades y nuestro coraje. El ejército de Dios es fuerte, pero están respaldados por la ignorancia, el miedo y la cobardía. La realidad está fundamentalmente de nuestro lado. ¡Adelante hacia la luz! (More, 1991).

¹⁵⁸ Al parecer, Arthur Schopenhauer reprochó a Friedrich Schelling que sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* era una copia del *Myterium Magnum* de Jacob Böhme, según recoge Xavier Tilliet en su obra sobre Schelling: *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols., París, 1970, p. 538.

Para More, Lucifer es el símbolo de la luz portentosa de la razón que ilumina a la humanidad en su camino de liberación y emancipación de Dios y de la naturaleza. Si Kurzweil se refería a la Singularidad como una luz incandescente a la que no se puede mirar directamente, puede interpretarse que es porque el esfuerzo que conlleva la negación de los valores que gobiernan los deseos humanos es demasiado grande como para comprenderlo con un solo golpe de vista. Pero se trata de un esfuerzo necesario para poder ejercitar la razón emancipada y preparar a la humanidad para el siguiente *estado* de la Historia: el momento en el que el Dios cósmico se hará autoconsciente.

Si hay una diferencia fundamental entre el singularismo de Kurzweil y la extropía de More es el estilo y el tono con el que describen las fuerzas opuestas que componen el movimiento de la Historia. Kurzweil en modo alguno hace suyo el estilo literario de More, pero sí que hace suyo el discurso de la extropía como fuerza emancipadora de la humanidad.

Lo que en ambos es común es la aceptación del *Superhombre* de Nietzsche. More y Kurzweil citan¹⁵⁹ el

¹⁵⁹ More lo cita en su artículo sobre el transhumanismo, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, publicado en el nº 6 de la *Extropy Magazine*, además de haber escrito un artículo cuyo objeto es defender la influencia directa del pensamiento de Friedrich Nietzsche en el pensamiento transhumanista, titulado *The Overhuman in the transhuman*, publicado en *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 21 Issue 1, Enero de 2010, págs. 1-4. Ray

Prólogo de *Así habló Zaratustra* indicando que es la base antropológica de su discurso transhumanista: “el hombre es una cuerda atada entre el animal y el Superhombre, — una cuerda atada sobre un abismo” (Nietzsche, 2018, p. 142).

Dado que el objeto de esta investigación no es el estudio del pensamiento nietzscheano, no es apropiado aquí hacer un análisis exhaustivo de la obra de Nietzsche. Por ello nos limitaremos a señalar aquellos aspectos pertinentes para hacer una explicación de la transición del humano al superhumano adecuada a la exégesis del transhumanismo y de la Singularidad tecnológica.

El estilo del Prólogo del *Zaratustra* de Nietzsche es marcadamente religioso¹⁶⁰ y requiere que nos detengamos en él para profundizar en el significado del verbo *transcender* en este contexto. Introduce al lector en la atmósfera mística del eremita¹⁶¹ que desciende de las montañas y que quiere revelar a los hombres cuál es su condición. En cierto sentido, Kurzweil hace lo mismo con su *Singularidad*: anuncia la caducidad de la humanidad y la llegada de un nuevo ser.

Kurzweil sigue la tesis de More en *La Singularidad está cerca* y cita el pasaje de Nietzsche en la página 428 de la edición aquí utilizada.

¹⁶⁰ Nietzsche bromeó diciendo que su *Zaratustra* era el Quinto Evangelio.

¹⁶¹ La similitud de Nietzsche y Kurzweil en este punto llama la atención, pues Kurzweil, como Nietzsche, expresa en sus obras la profunda soledad que ha sentido durante tantos años al no poder explicarse y hacerse comprender cuando hablaba de la Singularidad.

Por esa razón el mensaje que trasmite Zaratustra es amargo y está cargado de fatalidad: “yo os enseño al Superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. [...] ¿Qué es un mono para el hombre? Un hazmerreír o una dolorosa vergüenza. Y eso precisamente ha de ser el hombre para el Superhombre: un hazmerreír y una dolorosa vergüenza” (Nietzsche, 2018, p. 140). Nietzsche nos dice con las palabras de Zaratustra que la condición humana es miserable y que debe ser superada del mismo modo que el hombre, evolutivamente, ha superado al mono. De este modo, confirma Nietzsche la esencia darwiniana y naturalista del *Superhombre*, de la que parte, también, el transhumanismo.

Hay, además, un punto realmente relevante para vincular al Superhombre con el pensamiento transhumanista. A lo largo del presente estudio se ha ido destacando que una de las características del transhumanismo como fin de la Historia es que el *eschaton* es explicado en el transhumanismo, como en la Modernidad, como un evento inmanente y estrictamente temporal. Las esperanzas que puede tener el ser humano que ejercita su razón en el contexto de la cultura moderna quedan sumergidas en el tiempo de la Historia y no puede mirar más allá, fijando su mirada en un *locus* metahistórico. De igual manera, el anuncio del Superhombre fija las esperanzas humanas en la inmanencia histórica cuando Zaratustra dice que el Superhombre es el sentido de la tierra:

¡Mirad, yo os enseño al Superhombre!

El Superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡El Superhombre ha de ser el sentido de la tierra!

Yo os conjuro, hermanos, ¡permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas supraterráneas! Son emponzoñadores sépanlo o no lo sepan.

Son despreciadores de la vida, están en vías de extinción y hasta envenenados, de ellos está cansada la tierra: ¡ojalá pasen pronto! (Nietzsche, 2018, p. 140)

Hay un mensaje escatológico –«¡ojalá pasen pronto!»– en las palabras de Zarathustra: el tiempo de los hombres ya ha pasado y sus esperanzas falsas y trascendentes han muerto. Ha llegado el tiempo de la inmanencia, el del Superhombre que se aferra a la vida temporal y que acepta la obsolescencia histórica del ser humano, caracterizado por una profunda miseria y, a la vez, por una grandeza: ser algo acabado, pasajero, prescindible.

El hombre es el abono sobre el que germinará el Superhombre. Esta es la disposición interior que debe tener el hombre para poder crecer y convertirse en el Superhombre. Disposición que también caracteriza la actitud espiritual de la filosofía singularista, que predispone para aceptar la fatalidad de la condición

humana y la llegada de la Singularidad, que no estará libre de riesgos.

Sin embargo, si hay algo para lo que predispone el Superhombre y la Singularidad es para aceptar el riesgo y la grandeza del cambio sustancial que van a provocar. Si se compara la situación presente con la venidera, el vértigo es inmenso, porque ante el infinito se tiene una sensación abismal. Pero se trata de un vértigo que, al parecer, engendra una gran esperanza, porque conduce hacia un momento sublime y trascendente (trascendencia que es en sí misma inmanencia). Esa es la razón por la que hay que despreciar el miedo y los prejuicios que puede suscitar el mensaje de Zaratustra o del transhumanismo, que Nietzsche, More y Kurzweil se esfuerzan por atemperar. Por eso dice Nietzsche:

En verdad un sucio río es el hombre. Hay que ser un mar para poder recibir a un río sucio y no ensuciarse.

Mirad, yo os enseño al Superhombre: él es el mar¹⁶², en él puede sumergirse vuestro gran desprecio.

¿Cuál es la mayor vivencia que podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que hasta vuestra felicidad se convierta en asco y así mismo vuestra razón y vuestra virtud (Nietzsche, 2018, p. 141).

¹⁶² El mar es símbolo del infinito y del abismo.

La filosofía del Superhombre y de la Singularidad es, en consecuencia, una *pneumatología*, se trata de una comprensión y una transformación del espíritu humano para que la obsolescencia humana sea fructífera y deje de estar en una situación miserable para morar en otra más elevada y trascendente, porque se habrá liberado de los miedos que le impiden alcanzar el siguiente estadio de su ser. “Lo que hay de grande en el hombre es que es un puente y no una meta¹⁶³: lo que puede amarse en el hombre es que es un tránsito y un ocaso. Amo a quienes no saben sino vivir hacia el ocaso, atravesando de un lado al otro” (Nietzsche, 2018, p. 142). Un puente que conduce al ocaso de la Historia, un ocaso que podemos identificar con el *tercer estado* de Joaquín de Fiore y que comienza con la transformación *pneumática* de los hombres que viven anticipadamente el *estado del Espíritu Santo*.

A pesar del desprecio manifestado por Nietzsche hacia el cristianismo, desprecio del que también participa Max More, parece evidente que en el Superhombre late la herencia cristiana mucho más de lo que su autor quisiera. Se puede decir que el *Zaratustra* es la formulación postmoderna de la mística de Joaquín de Fiore. No en vano, Joaquín enunció las transformaciones espirituales e históricas de los hombres con las imágenes del matrimonio, el sacerdocio y el monacato, que se sucedían

¹⁶³ Se trata de una inversión de la máxima kantiana para formular la dignidad del ser humano.

en los tres *estados* correspondientes al Padre, al Hijo y al Espíritu.

Nietzsche hereda de manera inconsciente la esperanza de la escatología inmanentista cristiana de Joaquín de Fiore al dividir en tres las transformaciones del espíritu para ascender —o trascender— al estadio superhumano, lo que él llama “las escalas del Superhombre” o “las tres metamorfosis” en los discursos de Zaratustra. “Tres metamorfosis del espíritu os señalo: cómo el espíritu se convierte en camello, y el león en camello, y en niño finalmente el león” (Nietzsche, 2018, p. 153). Se trata de las metamorfosis necesarias para que el Superhombre sea el sentido de la tierra y el ocaso del tiempo del hombre.

Pero el ocaso del hombre comienza con el anuncio de la muerte de Dios, que es el pensamiento con el que Zaratustra desciende de su montaña. La imagen de Dios que articula Nietzsche en el *Zaratustra* es la heredada del idealismo alemán y, más en concreto, de la teosofía de Jacob Böhme. Para Nietzsche, Dios es un ser «sufriente y atormentado». Un ser que, dada su condición, es justo asesinar para liberarse de él, pues su existencia pesa sobre la conciencia humana y la atormenta.

La imagen del Dios Creador que desarrolla Nietzsche es casi idéntica a la de Böhme:

El creador quiso apartar la vista de sí mismo — y creó el mundo. Ebrio placer es para el apenado apartar la vista de sus penalidades y olvidarse de

sí mismo. El mundo en otro tiempo me pareció un ebrio placer y un olvidarse-de-sí-mismo. Este mundo, eternamente imperfecto, imagen de una eterna contradicción e imagen imperfecta –un ebrio placer para su creador imperfecto– es lo que me pareció en otro tiempo el mundo (Nietzsche, 2018, p. 159).

Como en Böhme, la creación divina parte de la ira de la autoconcepción de Dios, que se dispersa para olvidarse de sí mismo y se desparrama, ebrio y falto de *Logos*, dentro de sí mismo. Es la contradicción eterna del Dios enajenado y alienado en la naturaleza. Pero se trata de un dios alógico que tiene fragmentos o chispas de su autoconciencia repartidas en las mentes de los hombres que lo mantienen presentes en su interior. Así, es necesaria la tarea luciferina de la razón. Hay que realizar el deicidio interior para liberar al mundo de la contradicción en la que se halla en el estado actual de la Historia.

Cuando, como dice More, la humanidad se libre del lastre de la imagen de Dios en su mente, el progreso de la Historia seguirá su curso y la fuerza de la extropía – o del Superhombre– regirá el tiempo. En el espacio vacío que ha dejado en su interior la muerte de Dios puede el hombre trascenderse para llegar al Superhombre. Por eso puede decir Zaratustra desde su altura íntima: “yo miro hacia abajo porque estoy ensalzado” (Nietzsche, 2018, p. 172), manifestando su propia *theosis*.

Este es el sentido nietzscheano de la trascendencia que articulan More y Kurzweil en sus discursos: es un ascenso hacia la indeterminación y la infinitud interior que les permite disponer de una voluntad pura y sin trabas para avanzar hacia el tiempo de la Singularidad. Un ascenso que hace pie en las profundidades de su voluntad indeterminada e infinita, que no está limitada por ningún concepto ni imagen divina, porque la potencia de la divinidad se encuentra inserta en las raíces de su acción y de su pensamiento al haber sido capaces, como Zaratustra, de librarse de la imagen del Dios «sufriente y atormentado» que impide el progreso de la humanidad.

La razón, por tanto, de que More identifique a Lucifer con el bien humano está clara: solamente bajo la omnipotencia imperfecta del dios gnóstico se comprende que el asesinato de Dios sea un acto de justicia. La liberación del hombre consistirá, en este contexto, en el ascenso hasta las alturas divinas para poder aniquilar la contradicción eterna del Dios Creador que somete y angustia a la humanidad. Porque, además, será la consumación de la autoconcepción inacabada de Dios, que fue incapaz de completar su Verbo al no soportar su propia imagen.

La ascensión hasta Dios se convierte, así, en la reflexión de Dios realizada por el hombre. Por eso el Verbo divino –la autoconciencia del Dios cósmico– es un movimiento circular que nunca acaba. La exaltación simbólica de Lucifer que hace More es profundamente

nietzscheana. La elevación en realidad es un abajamiento, una inmersión en la contradicción: “la realidad es que al hombre le ocurre como al árbol. Cuanto más quiere elevarse hacia lo alto y hacia la luz, con tanta más fuerza tienden sus raíces hacia la tierra, hacia abajo, dentro de la oscuridad, de lo profundo — hacia el mal” (Nietzsche, 2018, p. 174).

En esto consiste la *voluntad de poder*: al pasar por encima del cadáver del Dios contradictorio, se está más allá del bien y del mal; al descender hasta las profundidades de la mente, donde se encuentra el cuerpo del Dios asesinado, se ha ascendido hasta lo más alto de la voluntad. Es en ese instante donde se contempla la necesidad del tiempo circular e infinito, que Nietzsche denomina el *eterno retorno de lo mismo*. Si se es capaz de soportar el peso de la culpa del deicidio, se es lo suficientemente libre como para vivir la voluntad de poder.

Este ascenso doloroso lo ilustra Nietzsche en el libro III de *Así habló Zaratustra*, del que cabe hacer una interpretación adecuada a la Singularidad como tiempo circular¹⁶⁴. En el pasaje titulado *De la visión y el enigma* narra cómo Zaratustra contempla el *eterno retorno* al librarse del enano que llevaba a las espaldas, que representa el espíritu de la gravedad, es decir, la pesadez

¹⁶⁴ Algo que también se hizo al analizar el pensamiento de F.M. Esfandiary en el Capítulo 1.

de la razón que obliga a someter a la voluntad a las leyes de la naturaleza y de la moral.

El enano está susurrando continuamente al oído que todo lo que sube tiene que caer, atendiendo a la razón de las leyes físicas y, también, al peso de la culpa moral, que no puede librarse del pasado. Zaratustra debate con el enano cargándolo en su espalda hasta que se encuentran ante el portón del *eterno retorno*, en cuyo dintel está escrita la palabra «Momento»¹⁶⁵. Al contemplar la puerta, Zaratustra le pregunta al enano el significado de esa puerta y la respuesta que le da es profundamente significativa: “todo lo que es derecho miente, murmuró despectivamente el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo” (Nietzsche, 2018, p. 316).

Tras las palabras del enano, Zaratustra explica que el sentido de esta verdad –el tiempo circular y eterno– es el *eterno retorno de lo mismo* y que hay que tener voluntad suficiente para aceptar esta fatalidad por la cual *lo que fue será de nuevo*. Por eso, desaparece el enano después de que Zaratustra comprenda el significado del eterno retorno, porque la voluntad de poder, al aceptar la fatalidad del eterno retorno, convierte el pasado en futuro: “todo «fue» es un fragmento, un enigma, una espantosa casualidad — hasta que la voluntad creadora añade: «¡así lo quise yo!». Hasta que la voluntad creadora añade:

¹⁶⁵ Otras veces traducida como *instante*.

«¡Pero así lo quiero yo! ¡Así lo querré yo!» (Nietzsche, 2018, pp. 294-295).

Al desaparecer el enano, Zaratustra contempla otra escena que puede ser interpretada como la aparición del Superhombre y la culminación de su ascenso interior. Se encuentra con un perro que gime y ladra desesperadamente al ver que a su amo, un joven pastor que yace en el suelo, se le está metiendo una serpiente negra por la garganta. Zaratustra intenta sacársela en vano de la boca y le grita que muerda con todas sus fuerzas: “de mí salió un grito: «¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» —Ése fue el grito que salió de mí, mi horror, mi odio, mi repugnancia, mi compasión, todo lo que tengo de bueno y de malo salió gritando de mí” (Nietzsche, 2018, p. 317).

Tras seguir el consejo de Zaratustra, el joven muerde con fuerza la cabeza de la serpiente y la escupe de su boca, levantándose de un salto, totalmente transformado. Zaratustra dice que en ese momento ya no vio ni a un pastor ni a un hombre, sino a un ser rodeado de luz, transfigurado –transhumano–, que se reía. Una risa que no era la risa de un hombre y que llena el corazón de Zaratustra con un anhelo de eternidad insaciable. Es el anhelo del hombre liberado que ha escupido la idea de Dios, representada por la cabeza de la serpiente –«lo más penoso, lo más negro»–, y que por fin puede alzarse por encima de ella sumergiéndose en el movimiento del

eterno retorno realizando el acto fundante de la *voluntad de poder*.

Aquí puede encontrarse la conexión de la Singularidad tecnológica de Raymond Kurzweil con la *voluntad de poder* de Nietzsche. Ambas consisten en la superación del tiempo lineal por el tiempo circular a través de la visión intuitiva del *momento* o *instante* en el que la mente, iluminada por la luz del Superhombre o de la Singularidad, puede vislumbrar la circularidad del tiempo en su interior y comprender con un *amor fatal* el destino del ser humano.

La función transitiva e histórica (trascendente) del ser humano consiste en conducir el Universo a su orden originario, a la unidad primigenia de la Singularidad. Esa es la razón por la que Kurzweil sugiere que hay que lograr que el tiempo cósmico sea cíclico y que hay que acelerarlo para llegar a “la rodilla de la curva”, el momento en el que la fuerza de la extropía comenzará a curvar el tiempo para retornar a la Singularidad.

Este es el sentido activo de la Singularidad, que Kurzweil opone al “singularismo pasivo”. La contemplación de la Singularidad no debe llevar a una pasividad sino a una actividad para que la sexta era de la Historia pase de la mente humana y se transforme en la mente cósmica. Solamente así se realizará el ciclo cósmico y se conducirá el progreso de la Historia hacia el infinito, hacia la consciencia del Dios cósmico. Porque, como dice Kurzweil, “nuestro sino es despertar al

universo para luego decidir inteligentemente cuál es su destino imbuyéndole de inteligencia humana en su forma no biológica” (Kurzweil, 2013, p. 269). Así se consuma la comprensión de la Singularidad tecnológica como fin de la Historia.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Toda investigación consiste en andar tras los vestigios *–in-vestigare–* de lo que está buscando el investigador, aquel que como un sabueso olisquea las huellas de la que será su presa. De este modo va recorriendo como un depredador el rastro que ha dejado en el camino la presa que cazará. En eso consiste, tras haber dado con él, el método o camino seguido para dar caza a su objetivo. Se conoce el camino cuando ya se ha llegado a término. Por eso, el método seguido aquí es retrospectivo y vamos a procurar sacar a la luz las conclusiones a las que llegamos dentro de los límites de esta búsqueda.

Al comienzo de la investigación se procuró destacar el papel fundamental de la concepción de la Historia en el pensamiento transhumanista para articular su discurso filosófico. Por ello, la intención del primer capítulo era fijar la atención en el sentido histórico del transhumanismo, que consiste en la elevación del Universo a un estadio superior de conciencia. De esta manera, Julian Huxley definió el transhumanismo como una *theosis*¹⁶⁶ cósmica en la que el ser humano tiene el papel de mediador en el proceso cosmoteándrico. En consecuencia, se afirmó que el transhumanismo es una

¹⁶⁶ Como se ha podido ver, se trata de una *theosis* muy particular, consistente en elevar al Dios-Universo a su propio estadio divino, del que se encuentra privado al estar alienado en la naturaleza inconsciente.

apoteosis del ser humano y que hermenéuticamente hay que interpretar el *human enhancement* en clave mística o *pneumática*.

Dada la ambición teórico-práctica de esta filosofía, el transhumanismo carece de un método claro para articular su esqueleto conceptual. Porque el sincretismo con el que los autores transhumanistas elaboran sus discursos hace que sea difícil encontrar la unidad de sus conceptos. Lo que se puede decir, tras lo visto en la investigación, es que los autores que se dicen transhumanistas tienen cierto aire de familia y que en todos hay una reformulación del espíritu de la Modernidad que busca construir un hombre nuevo en la Historia.

Al dirigir la mirada al pasado pueden encontrarse los fragmentos con los que el transhumanismo del siglo XXI ha ido construyendo la imagen de lo que ahora parece un discurso sobre la posibilidad de trascender la condición humana y lograr el tránsito a un nuevo estado histórico en el que se habrán superado, supuestamente, las limitaciones biológicas y culturales del *Homo Sapiens*.

El sentido histórico del transhumanismo delata, entonces, una filiación con el pensamiento de la Ilustración que lleva a comprender que los transhumanistas se han propuesto aceptar el reto que planteó Immanuel Kant de encontrar –tal y como sugiere el título de su ensayo– una *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Por tanto, el

transhumanismo hunde sus raíces en una interpretación de la historia que unifica en un *continuum* la naturaleza y la cultura, determinando que el fin último del Universo depende del trabajo providencial del ser humano. Así, esta filosofía tiene visos de convertirse en una deontología universal –no únicamente un deseo particular de algunos individuos– por la que se lleve a cabo la misión cósmica de «cumplir conscientemente con nuestro destino», como dijo Julian Huxley en su ensayo *Transhumanism*.

Por todo esto, la articulación del discurso historicista del transhumanismo de Julian Huxley, heredado a su vez por los transhumanistas posteriores, encaja perfectamente con el *octavo principio* que estableció Kant para comprender la historia universal humana. Según el filósofo alemán,

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y, a tal fin, exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad. [...] Como se ve, la filosofía también puede tener su quiliasmo, pero un quiliasmo tal a cuyo advenimiento pueda contribuir, si bien remotamente, su propia idea, un quiliasmo que, por lo tanto, no es ni mucho menos quimérico. [...] Tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse

aquello que la Naturaleza alberga como su propósito más elevado: un Estado cosmopolita universal en cuyo seno se despliegan alguna vez todas las disposiciones originarias de la especie humana¹⁶⁷ (Kant, 2010, pp. 23-25).

El «plan oculto de la Naturaleza» fue identificado por Huxley como el paulatino desarrollo de la conciencia del Universo, del que es protagonista la especie humana. Una especie en la que, de manera esporádica y fragmentaria, se está desplegando históricamente esa autoconciencia futura del Universo, que representará la última fase de la Historia humana. Se trata de un *eschaton* o quiliasma, como dijo Kant, en el que el ser humano puede ser hacedor si comprende que forma parte de la totalidad cósmica.

En el transhumanismo, por tanto, hay un propósito claro: llegar al fin de la Historia. Sin embargo, ¿qué es el fin de la historia? ¿Se trata de un hecho histórico, de un

¹⁶⁷ Si dentro de las disposiciones originarias se incluye la posibilidad de una dirección consciente de la evolución y la selección artificial que ella implica, el discurso transhumanista es la continuación lógica de la Ilustración en el siglo XXI. Aunque lo que está claro, después de lo visto, es que las carencias filosóficas en los discursos transhumanistas –sean debidas a una falta de profundidad o una articulación débil del discurso filosófico– llevan a pensar, en muchas ocasiones, que hay una ruptura histórica, cuando, visto con detenimiento, no la hay en muchos sentidos. Las nuevas tecnologías aplicadas en el orden del *enhancement* pueden ser interpretadas como la compleción del concepto de autonomía del sujeto moderno en la actualidad.

acontecimiento? Después de todo lo visto, podemos decir que, esencialmente, tiene que ver con la capacidad del ser humano de trascender sus propias limitaciones y llegar a un *locus*, como dijo Dante, donde se pueden hacer cosas que aquí, en el estado humano, son imposibles (Paraíso I, 55-57). Cosas que solamente están reservadas para aquellos que alcanzan la condición divina.

El sentido original que le dio Dante a la palabra *transhumanar* no ha cambiado desde entonces: es la vida nueva que proporciona la unión con Dios. Pero Julian Huxley y sus sucesores lo interpretaron como una transformación interior de la conciencia por la que se empieza a conocer el siguiente estado de la evolución humana, el transhumano. De este modo, lo que para Dante tenía un sentido enraizado en la experiencia de la fe cristiana, Huxley lo transforma para elaborar una nueva creencia religiosa inspirada en la cultura del tecnosticismo moderno.

En este punto es oportuno atender, como se ha visto a lo largo de la investigación, a la tradición hegeliana para comprender el sentido del fin de la historia. Más concretamente, al pensamiento de Francis Fukuyama, autor que ha basado su discurso filosófico en este concepto y que los transhumanistas conocen por las críticas que ha realizado a esta corriente cultural. Como dice el filósofo estadounidense, “el fin de la historia no es

un fin inmanente de los hechos históricos empíricos¹⁶⁸” (Fukuyama, 2019, p. 127). Y consecuentemente, podemos llegar a la conclusión de que el fin de la Historia es un *estado de la conciencia* y no un hecho.

El transhumanismo, igualmente, postula un comienzo absoluto, una intuición pura del estado ulterior de la evolución. En este sentido, no defiende la necesidad de que lo transhumano acontezca *de facto*, sino *especulativamente*. Lo transhumano, en un primer término, se trata de un momento o figura de la conciencia en sentido hegeliano. Por esa razón, el transhumano aparece en la historia de manera totalmente contrafáctica, como un visionario que conoce lo que aún no ha sucedido.

Por ello, el estado transhumano de la Historia es inmanente en tanto en cuanto es un estado *consciente*: es un acontecimiento mental. Porque, como dice Fukuyama, “cualquier intento de construir una historia universal requiere un alto grado de abstracción” (Fukuyama, 2019, p. 136). Lo que significa que no hay nada menos histórico que la idea de Historia, es decir, la articulación del tiempo por la mente humana.

¹⁶⁸ Este punto hace especialmente dificultosa la justificación del transhumanismo dentro de los discursos de la ciencia, así como otros. Pero especialmente éste cuando los transhumanistas se presentan como adalides del progreso tecnológico actual. Si el fin de la historia es contrafáctico, ¿tiene algo que ver con la metodología científica? Es evidente que no. Lo contrafáctico no puede considerarse como una predicción, siquiera como una estadística. Por tanto, el intento de los transhumanistas de tomar la ciencia para justificar sus supuestos filosóficos es una clamorosa contradicción.

En este sentido, la conciencia de la Historia no es un hecho histórico, sino su negación: la idea de la Historia acontece en el interior del hombre, de su mente. El cumplimiento consciente del destino del ser humano, como defendía Huxley, tiene un punto de partida idealista y eminentemente *negativo*, casi dialéctico. En consecuencia, la autoconciencia del Dios cósmico que florece particularmente de manera fragmentaria en los individuos humanos se realizará a través de su creatividad cultural para lograr que lo que no es fáctico lo sea.

La Historia queda definida por los transhumanitas como el esfuerzo por liberarse de las ataduras de la finitud y pasar de la Multiplicidad a la Unidad, de la Particularidad a la Universalidad. Un estadio último del tiempo que de manera anticipada y exclusiva acontece en la infinitud de la conciencia transhumana.

El fin de la historia en sentido transhumanista se basa, de esta manera, en la autoevidencia constituida por su propio estado de conciencia que antecede a la praxis transformadora del Universo para dotarlo de autoconciencia universal. Y para comprenderlo adecuadamente hay que tener en cuenta el marco metafísico en el que se desarrolla esta hermenéutica histórica. La condición de posibilidad de tal praxis es el establecimiento por Julian Huxley de una única sustancia universal¹⁶⁹ de la que el ser humano solamente es parte y

¹⁶⁹ Punto de partida espinoziano que se mantiene en todas las versiones cosmistas del transhumanismo. Si es que hay alguna que

que es el objeto de tal transformación: un proceso en el que la *sustancia cósmica* deviene en *sujeto cósmico*.

De nuevo, la influencia hegeliana es notable. Sin embargo, la noción de proceso de la sustancia universal es tomada por Huxley del pensamiento de Alfred North Whitehead y no directamente de Hegel, aunque Whitehead sí que es abiertamente hegeliano. En su *teobiología evolutiva* o *humanismo evolutivo*, Julian Huxley hace una interpretación modal e histórica de la Trinidad inspirándose en la filosofía del proceso de Whitehead, del mismo modo que dialogó con la *teología evolutiva* de Pierre Teilhard de Chardin cuando acabó de confeccionar el término *transhumanismo* en la década de 1950¹⁷⁰.

Para Whitehead, la naturaleza de Dios es *dipolar*, se basa en la síntesis y el proceso de los contrarios, tales como el fluir y la permanencia, la finitud y la infinitud, entre otros. El proceso histórico del cosmos se desarrolla según esta *dipolaridad*. Un proceso en el que sustancia cósmica es la divina, como lo es para Huxley o para Teilhard de Chardin, quien disuelve al Creador en su acto

no lo sea o pueda permitirse no serlo. Es importante deliberar si cabe un transhumanismo meramente liberal que no pretenda, al final, tener una pretensión cosmista. La humanidad, como dice Huxley, debe ser superada en su totalidad y como especie para que el transhumanismo sea tal.

¹⁷⁰ Teilhard de Chardin murió en Nueva York en 1955. Julian Huxley publicó *New Bottles For New Wine* en 1957.

creativo cuando la Unidad se dispersa en la Multiplicidad de lo creado. En este sentido, dice Whitehead:

Dios ha de concebirse como uno y como plural¹⁷¹ en sentido inverso a aquel en que el mundo ha de concebirse como plural y como uno. El tema de la cosmología que es la base de todas las religiones, es la historia del esfuerzo dinámico del mundo que pasa a unidad perenne y de la majestad estática de la visión de Dios que cumple su finalidad de compleción absorbiendo la multiplicidad de esfuerzo del mundo. [...] La naturaleza consiguiente de Dios se compone pues de una multiplicidad de elementos con autorrealización individual. Es exactamente tanto una multiplicidad como es una unidad; es exactamente tanto un hecho inmediato como es un avance infatigable más allá de sí mismo. Por lo tanto, la actualidad de Dios tiene que entenderse también como una multiplicidad de componentes actuales en proceso de creación. Es Dios en su función de reino de los cielos¹⁷² (Whitehead, 1956, pp. 468-469).

¹⁷¹ Recuérdese que la unidad y la pluralidad divina está formulada en el dogma trinitario sin adular la unidad numérica de la sustancia de Dios.

¹⁷² En el planteamiento de Whitehead, por tanto, hay también un planteamiento naturalista y panteísta del *escathon*.

El propósito de Julian Huxley de proponer una religión basada en la naturaleza que comprenda el monismo y la dinámica histórica de la sustancia universal se inspira directamente, como se puede ver, en la concepción del proceso teocósmico de Whitehead. Pero Julian Huxley aporta en su discurso un elemento que le diferencia de Whitehead y que caracteriza su interpretación de Dios, del hombre y del mundo: las tres Personas de la Trinidad cristiana como modos históricos de la sustancia cósmica. De esta manera, la interpretación que hace Huxley de la fórmula del *homousios* del Concilio de Nicea, reduciendo las personas divinas a modos históricos de la sustancia, es la base metafísica para comprender el sentido histórico que dará al *transhumanismo*.

La transición histórica de los modos es lo que entiende Julian Huxley como *transhumanismo*. Los individuos humanos representan los fragmentos dispersos del Verbo divino, la Segunda Persona de la Trinidad, que deben reunirse, en un primer momento, intuyendo *conscientemente* cuál es su destino cósmico: pasar de la Multiplicidad a la Unidad. Así desarrolla Huxley, como se ha visto en esta investigación, la Trinidad económica – privando a la misma de su sentido ontológico–. Se trata de una búsqueda de la Unidad que permanecerá hasta llegar al discurso de la *singularidad tecnológica* de Raymond Kurzweil.

La cuestión importante en Huxley es que en el seno de la sustancia universal se encuentra esa *dipolaridad*¹⁷³ que Whitehead atribuyó a Dios. La sustancia universal, representada por la totalidad de la naturaleza, tiene tres momentos que se suceden históricamente. Se trata de los modos del Padre, el Hijo y el Espíritu, que se contraponen y superan entre sí en el proceso histórico.

La toma conciencia del modo de la Segunda Persona de la Trinidad es el comienzo del *transhumanismo* y la entrada en el tercer modo. El papel del Hijo en el pensamiento de Huxley es la negación del Padre, interpretación heredada de la teosofía de Jacob Böhme. De manera que el deber cósmico del ser humano es comprender que la negación de la naturaleza forma parte de la fatalidad de la Historia y que su existencia no tiene otro sentido que convertirse en el motor del proceso cosmoteándrico en el que se encuentra inmerso.

De esta manera, negándose como especie y superando la condición humana, el ser humano se torna transhumano e introduce el *estado del Espíritu* en la sustancia universal. Podemos concluir, por tanto, que el significado que otorga el transhumanismo al cumplimiento *consciente* de la evolución puede definirse

¹⁷³ Dipolaridad que en esta investigación se ha denominado en algunas ocasiones como *ontología jánica*, encontrándose en autores como Böhme, Hegel, Huxley o Teilhard de Chardin, así como en Ray Kurzweil.

así: consiste en convertir al ser humano en el detonador de la explosión de la conciencia del Universo.

Esa es la razón por la que se comenzó el Capítulo 2 de esta investigación afirmando que el transhumanismo es un proceso cósmico o, por usar un término que lo comprenda con mayor magnitud, cosmoteándrico. Se trata de la síntesis histórica de Dios, el mundo y del ser humano en un estado definitivo de la sustancia universal que carezca de poros, de manera que todo quede herméticamente sellado y elevado en la totalidad de la Unidad Final.

Sin embargo, una de las conclusiones a las que se ha llegado en esta investigación es que la hermenéutica trinitaria elaborada por Huxley para definir la identidad de su mónada naturalista es falaz. El biólogo británico se sirvió del andamiaje conceptual del Concilio de Nicea para configurar la identidad única de los modos de la sustancia universal y lo hizo de tal manera que al final falló en su intento de lograr una explicación satisfactoria. Cuando se instrumentaliza la noción de *homousios* intentando darle otro sentido, la mezcla de significados obtenida tiene un alto precio intelectual en términos de coherencia.

Quizá el riesgo intelectual asumido por Julian Huxley al pretender naturalizar la teología es mayor de lo que él pensaba. Es probable que no haya análogo alguno de la Trinidad en el orden del ser creado que posibilite articular la Trinidad cristiana sin privarla de su pureza

terminológica y haciendo que se pierda su sentido original. Confundir a Dios y a la criatura lleva a no entender ni a uno ni a otro y arrianizar las fórmulas del Credo de Nicea es una síntesis de contrarios que ni el propio Hegel pudo hacer con satisfacción a pesar de su esfuerzo dialéctico.

De todas formas, el biólogo británico se lo propuso y, además, es una de las partes fundantes de su filosofía. En consecuencia, otra conclusión a la que se ha llegado en esta investigación es que el *transhumanismo* puede entenderse, en cierto sentido, como una comprensión arriana e historicista de la teoría de la evolución, dada la mezcla de la teología de la Trinidad y del ser humano que hay en la filosofía huxleyana y que perdura en los autores posteriores con sus formulaciones particulares, sea el ascensionismo, el extropianismo o el singularismo.

Por esa razón se procuró estudiar aquí el sentido que los padres conciliares de Nicea quisieron darle a la palabra *homousios* y por qué se rechazó en el siglo IV d.C. la doctrina arriana de la temporalidad del Verbo. Se trata de una cuestión que cobró una mayor importancia a partir de la comprensión historicista de la Trinidad en la teología de la historia de Joaquín de Fiore y que ha sido determinante en la cultura occidental desde el siglo XII hasta el presente.

Una de las preocupaciones de los padres de Nicea fue dejar clara la doctrina de la unidad sustancial de las tres Personas de la Trinidad. La noción de *homousios*

responde a esta preocupación. En las páginas de esta investigación se ha procurado destacar que la fórmula nicena *mía ousía, treis hyposáseis* ponía en claro la cuestión de si el Verbo de Dios es eterno o no: el Hijo procede del Padre y es de su misma sustancia, es decir, que no hay diferencia numérica entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en el nivel sustancial, sino que hay diferencia de relaciones sustanciales, de *hypóstasis*. Por tanto, las Tres Personas divinas son eternas y su ser es simplicísimo: Uno y Trino.

La aportación intelectual del misterio de la Santísima Trinidad a la historia del pensamiento filosófico y teológico es que la Unidad y la Pluralidad, la Identidad y la Diferencia, se encuentran en la propia simplicidad del ser divino sin multiplicar su sustancia eterna. Lo cual es un hallazgo intelectual histórico de primer orden y constituye una de las cimas del pensamiento humano: la fórmula del Uno y Trino lleva a comprender que lo plural no es una degradación ontológica, sino que es la dinámica interna de la propia vida divina. Esa es una de las razones por las que cada persona creada es irreductible y tiene una dignidad inconmensurable.

Los intentos de explicar la Trinidad prescindiendo de la fórmula del *homousios* o deformándola –como en el caso del transhumanismo– han acabado en fracasos estrepitosos para comprender el orden del ser. Sin una comprensión exquisita de la diferencia entre el ser creado

y el increado se multiplican las confusiones intelectuales. El precio más alto que se paga es que se compromete la comprensión adecuada de la libertad humana y cuál es su destino. Sin un orden del ser en el que el Tres sea tan trascendental como el Uno, la libertad humana queda a merced del azar o de la necesidad del curso del cosmos. Al final, el ser humano acaba conformándose, adoptando una actitud de resignación o de rebelión contra la naturaleza, como se ha podido ver aquí, y queriendo ocupar el lugar de esa Unidad a la que la libertad se encuentra sometida.

Una manera de vulnerar la trascendentalidad del Tres y de confundir el papel de la libertad y el destino humanos es someterlo al tiempo, es decir, abstraerlo. En consecuencia, si se introduce la temporalidad en la sustancia divina se está afirmando que el principio de la realidad carece de razón alguna –el Verbo no es eterno, sino histórico– y que no hay ningún criterio de valor para poder discernir qué es lo más elevado y qué lo más bajo. Incluso se hace imposible establecer qué es lo igual, pues se desconoce qué es lo diferente. En consecuencia, aquí se considera y se concluye que, en el contexto del discurso transhumanista, el concepto del *human enhancement* no se refiere a nada, es un *flatus vocis*.

Además, la ausencia de Verbo en el seno divino impide, incluso, que podamos hablar de que existe eso que llamamos conocimiento, pues si en lo profundo del Dios naturalizado por el transhumanismo hay ausencia de

Logos, el principio de la realidad es para sí mismo ininteligible y, por tanto, también lo es para nosotros. Por ello, ni siquiera podemos decir que haya realidad alguna, como dice Raymond Kurzweil, quien solamente está seguro de que es consciente de algo y que la realidad extramental solamente es una creencia.

Es oportuno decir, consecuentemente, que la pureza de la noción de *homousios* es la condición de posibilidad del desarrollo de la razón y la libertad humanas en la Historia y que sin ella no podemos entender cuál es el destino del ser humano sin comprometer la integridad del ser de la persona. Por eso los padres de los Concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia, así como los del IV Lateranense, se preocuparon por hacer las distinciones adecuadas, porque de este modo se ayudaba al ser humano a no confundir su ser con el divino y se garantizaba su dignidad.

La unidad divina formulada con el *homousios* ha sido una de las garantías de la libertad en el orden del ser y de la Historia en el pensamiento cristiano. Esa fue la razón por la que dijo Erik Peterson, en el contexto del debate sobre la *teología política*, que “ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura” y que “el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la criatura” (Peterson, 1999, pp. 93-95).

En este sentido, la unidad del ser divino –que es Uno y Trino– es la medida del ser personal humano. Por

esa razón, la diferencia entre el Creador y la criatura es el *a priori* del progreso humano, cuya meta es Dios. Un punto que también comparten los transhumanistas, pero que a su manera han confundido por mezclar las cosas sin distinguirlas.

La unitrinidad divina permite comprender la *novedad* que supone la aparición de la persona en el tiempo histórico como ser único: un *quién* para el que la historia tiene un sentido, pues la réplica divina –el Verbo– le antecede e ilumina su *exitus* para que su *reditus* sea una elevación y no una fuga hacia delante que se convierta en una lucha por lograr la pretensión de sí mismo en el contexto de un infinito en el que se disuelve. Así se entiende que la historia es siempre el tiempo pensado por la persona y para la persona, pues se trata del tiempo de cada una y no solamente el de la humanidad en general, tal y como lo contempla el transhumanismo.

El respecto de la libertad humana en lo más alto es la Trinidad divina. Por eso, mantener la Trinidad en la pureza de la eternidad sin someterla al tiempo histórico¹⁷⁴ es la condición de posibilidad de la libertad

¹⁷⁴ Francis Fukuyama considera que no se pueden reconciliar «naturaleza e historia» (Fukuyama, *¿El fin de la Historia?* y otros ensayos, 2019, pág. 129). Desde la filosofía se puede responder que con el método adecuado puede hacerse, si se atiende a la radicalidad del ser personal. Por otro lado, desde la teología puede responderse que en el misterio de la Encarnación del Verbo pueden hallarse respuestas muy sugerentes al respecto: el Nuevo Adán ha hecho que la naturaleza humana caída, comienzo de la Historia, se eleve de nuevo a su altura original.

humana en la Historia. En consecuencia, otra conclusión a la que se ha llegado en esta investigación es que, considerando la eternidad y la diferencia de la Trinidad respecto de la criatura, el concepto *human enhancement* tiene más significado: se refiere a la trascendencia concreta y única que cada persona puede realizar en virtud de la novedad de su propio ser personal.

En cambio, en el discurso transhumanista la libertad humana no tiene respecto alguno. Tiene razón Huxley, por tanto, cuando afirma que él nada conoce de un dios personal, porque desde su postura arriana no se puede afirmar que Dios sea persona y tampoco se pretende siquiera. Porque si Dios es persona, el transhumanismo no tiene sentido.

Por eso es más que necesario el monismo gnóstico-naturalista de Huxley, en el que la historia de la humanidad está pensada *en general* y no *para* la persona, precisamente porque en el discurso transhumanista *persona* no significa nada. En el marco teórico del transhumanismo no *hay* ninguna persona, porque la persona aparece como *sujeto* al final *totalmente*, como reunión y síntesis monádica: es lo que Teilhard de Chardin llamó Punto Omega o Cristo Cósmico y lo que Kurzweil entiende como Singularidad tecnológica.

Dado el historicismo transhumanista, podemos hacer nuestra la preocupación de los padres del IV Concilio Lateranense del siglo XIII, que estaba justificada entonces y ahora. Porque la disolución del sentido de la

libertad humana en el contexto de la teología trinitaria de Joaquín de Fiore imbuía al ser humano en un proceso histórico necesarista. Un movimiento en el que la imagen de Dios en el hombre se oscurecía. Por esta razón, la libertad quedaba reducida a una voluntad de poder anárquica que acababa con todo valor humano y se tornaba imposible considerar a la persona humana como capaz para la verdad y para el bien.

No obstante, el historicismo joaquinista entraña una contradicción. Dentro del proceso necesario de la historia es imprescindible un punto de partida anarquista. Sumerjada en el torrente de la necesidad, la libertad humana se vuelve absoluta cuando hace suya la fatalidad del cambio de estado. Por esa razón, la *inteligencia espiritual* propuesta por Joaquín de Fiore acabó convirtiéndose en una *conciencia revolucionaria* que justificaba la transgresión moral para provocar la transustanciación histórica hacia el *tercer estado*.

Quienes seguían el planteamiento joaquinista acababan convencidos de su condición de transustanciados y, por tanto, quedaban desligados de todas las normas o ataduras que obligaban a acatar cualquier autoridad perteneciente a los *estados* históricos anteriores¹⁷⁵. Se trata de una actitud *pneumatológica* que es el antecedente

¹⁷⁵ A este respecto, es llamativo el análisis que ha hecho Lluís Montoliu sobre la edición genética en humanos realizada por el investigador chino He Jiankui. Para Montoliu, He Jiankui realizó sus experimentos guiado por una “ensoñación mesiánica”.

directo de la conciencia transhumanista actual. Por este motivo, se ha concluido aquí que el transhumanismo forma parte de la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore.

De mismo modo que en el transhumanismo, la *praxis* de los transustanciados joaquinistas tenía como fuente teórica la concepción particular de la Trinidad, que fue el objeto del *Damnamus ergo* del IV Concilio Lateranense en 1215. Tal y como ocurre en el pensamiento de Huxley, la teología trinitaria de Joaquín no articulaba bien la noción de *homousios*. En el caso de Joaquín, se multiplicaban las sustancias divinas, haciendo que hubiera tantas como personas. De modo que la unidad divina era colectiva y no sustancial.

Aunque Joaquín se esforzara por defender la ortodoxia del dogma trinitario, lo cierto es que no lo consiguió y, además, comenzó una línea de interpretación de la teología de la historia que dio como fruto, entre otras cosas, el ser parte del proceso de secularización de la cultura occidental. La falta de unidad sustancial en Dios y la secuenciación histórica de las acciones de las Personas divinas, con la división de los tiempos en los *status* sucesivos según el correspondiente *evacuetur* de cada uno, condujo a una interpretación exclusivamente económica de la Trinidad.

Como en el transhumanismo, la conclusión lógica de la *economicidad* divina en el joaquinismo fue que se comprendió que el tiempo histórico era el propio tiempo

del desarrollo de la Trinidad, que se iba completando en la historia y conformando su unidad según la evacuación o negación sucesiva de los estados históricos. La toma de conciencia del *evacuetur* y la posterior interpretación transgresora llevada a cabo por Gerardo Borgo de San Donino y los espirituales franciscanos, entre otros, condujo al *nihilismo* tan característico del pensamiento revolucionario, del que es partícipe el discurso transhumanista en la actualidad.

Una de las consecuencias problemáticas de concebir la Trinidad solamente como económica e histórica es que transforma a Dios en potencia pura, reduciéndolo a simple materia y haciendo que el panteísmo sea una conclusión lógica¹⁷⁶. Una materia que, histórica y teológicamente, es el Padre inconsciente y alógico que inspira temor en los seres conscientes¹⁷⁷, los seres humanos. Quienes, para sobrevivir en la historia, se sublevan contra él y transforman la naturaleza para dotarla de conciencia y hacerla habitable para el hombre.

Por eso, en el seno del joaquinismo se preanuncia la muerte de Dios que culminará en la cultura de la edad contemporánea, sobre todo en el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Lo que los transustanciados joaquinistas conocen gracias a su estado de conciencia es que Dios está en potencia de ser, no que es en acto, y que su acción hará

¹⁷⁶ Como ocurre en el pensamiento de Giordano Bruno.

¹⁷⁷ La pregunta pertinente es la siguiente: ¿cómo aparece la conciencia si no hay Logos?

posible que Dios sea. Pero si no hay un Acto Puro, ¿podemos decir que algo es? Si la potencia es anterior al acto, ¿cómo puede llegar a ser?

La inversión de las nociones de acto-potencia es fundamental para desarrollar una concepción historicista de Dios. La justificación de la transgresión moral y del antinomismo de los transustanciados está en que en su mente se halla en acto el *tercer estado* por el cual Dios podrá ser y estar vivo: el ser divino es poseído por la fuerza de su acto de pensar y todo lo que está fuera de él es la nada o pura miseria; una característica del nihilismo gnóstico y un claro ejemplo de la génesis de la idea de *utopía* articulada en el pensamiento moderno y en el transhumanista.

Los transustanciados comprenden que quienes quieren conservar el *statu quo* actual están impidiendo que se realice ese bien posible que es la compleción de Dios y el fin de la historia¹⁷⁸. En consecuencia, está más que justificada su anarquía moral, su transvaloración de los valores, para detonar las estructuras y las ideas que sostienen este mundo injusto que esclaviza al ser humano y a Dios, alienándolos en la naturaleza.

¹⁷⁸ Un ejemplo que nos puede servir para comprender el debate entre transhumanistas y bioconservadores. En este caso, los bioconservadores son los responsables de que la historia no avance a la velocidad necesaria y, por tanto, impiden que la historia llegue a su plenitud. Son un límite para el progreso.

Como se puede comprobar, la relación entre el joaquinismo y el transhumanismo no es meramente analógica. El transhumanismo es en lo fundamental una reformulación de la mística anarquista desarrollada en el Medievo a partir de la interpretación subversiva de la teología de la historia de Joaquín de Fiore. Se ha insistido en esta investigación en seguir la estela del trinitarismo joaquinista desarrollada por la teosofía de Jacob Böhme y por el idealismo de Georg W.F. Hegel porque la asume Julian Huxley en su filosofía.

Hegel hizo suyos los símbolos empleados por Böhme para describir el drama trinitario a través del que veía el mundo y los transformó en parte de su sistema dialéctico. El concepto de razón articulado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* es el mismo que Böhme para expresar simbólicamente el Verbo divino: si Böhme dice que el primer Verbo es Lucifer, cuya condición es sublevarse contra el Padre, Hegel dirá que la razón es *negación* y que los momentos de su sistema se *superan* a través de negaciones. Así desarrolla su noción de *Aufhebung*, que es la transformación en concepto del símbolo böhmiano de Lucifer-Cristo.

El símbolo luciferino también es asumido por Max More para expresar qué entiende él por *razón*. Aunque, en sentido estricto, él no es un filósofo dialéctico, pues, como Nietzsche, en su planteamiento no hay síntesis final. Al menos aún no la ha desarrollado. Es probable que no vaya

a hacerlo, pues hasta la fecha no ha manifestado en su filosofía la pretensión de elaborar un sistema.

En consecuencia, se ha concluido que la falta de sistematicidad es una característica común de todos los transhumanistas desde Huxley hasta el momento, cuyos planteamientos filosóficos tienen un carácter fragmentario. Se trata de una fragmentación que no implica que los autores que se dicen transhumanistas carezcan de una cierta conciencia propia que los defina y que se nutra de diferentes tradiciones filosóficas, como se ha visto en esta investigación. La falta de sistematicidad quizá responda más al espíritu postmoderno de nuestra cultura que a una intención consciente por parte de los autores. Aunque ello no justifica la superficialidad con la que pretenden dar un sentido al destino del ser humano.

Volviendo a la cuestión trinitaria, aquí se insiste en que el esquema ternario de la historia adoptado por la visión transhumanista es heredero de la teología de la historia del Abad de Fiore y es su expresión en el lenguaje de nuestra cultura tecnológica. Dicha herencia se hace palmaria en el pensamiento de Julian Huxley y de Pierre Teilhard de Chardin.

Por ello, si se puede dar una definición del transhumanismo después de todo lo visto tras estudiar el pensamiento de Huxley y Teilhard de Chardin, es que se trata de la marcha de la conciencia a través de la historia hasta lograr la plena posesión de sí misma. El transhumanismo se basa en la intuición de la conciencia

como un acontecimiento cósmico que debe transformarse en el intelecto universal ordenador –o computador– del cosmos.

Puede verse, en consecuencia, que en los discursos transhumanistas hay tanto una tendencia a la fragmentación como a la sistematización. Pero la convergencia hacia el gran sistema final forma parte del proceso extrópico hacia donde se quiere dirigir el destino del Universo. La continuación del discurso de la convergencia cónica del Universo teilhardiano – concentrado o fijado en el Punto Omega– es la teoría Singularidad tecnológica.

En las páginas de esta investigación se ha procurado mostrar que la idea de la Singularidad tecnológica es una interpretación del progreso tecnológico que tiene una visión historicista y acelerada del mismo. Fue desarrollada a partir de una atribución que hizo Stanislaw Ulam a John von Neumann. Al parecer, Von Neumann la mencionó en una de sus conversaciones con Ulam. Por tanto, es cuestionable que la idea que ha llegado hasta nosotros sea una continuación de lo que él comprendía en aquel momento. Por eso se ha tenido el propósito aquí de hacer una reconstrucción de los supuestos e influencias que pudo tener John von Neumann para pensarla y que han influido en su desarrollo.

En esta investigación se ha procurado demostrar que, esencialmente, la Singularidad es una interpretación tecnotranscendente de la cibernética y que atribuye al

progreso tecnológico las características propias del mesianismo judeocristiano. Sin embargo, la cibernética es interpretada aquí según las ideas de Wiener, quien en sentido literario y filosófico dijo que el desarrollo de la cibernética dependía de la tradición cabalística. Para el padre de la cibernética seguía la estela cultural del rabí Loew de Praga, a quien se le atribuye, según las leyendas hasídicas, el conocimiento de las fórmulas de la magia cabalística para crear el Golem: imagen tradicional del hombre artificial.

La leyenda del Golem narra la intención del cabalista Loew de dotar de conciencia a un ser inerte. Para ello se sirve de la magia negra contenida en el conocimiento de la combinación de las letras hebreas para conseguir la fórmula del nombre de Dios y adquirir la potencia divina. El problema teológico de la Cábala es que introduce la negatividad en Dios, del mismo modo que pasa en el idealismo alemán heredero de Böhme y que la metafísica transhumanista hereda.

La consecuencia práctica de la negatividad divina es el nihilismo activo en el que se desenvuelve la voluntad humana con ese presupuesto teórico. Nihilismo que llega directamente al discurso de la Singularidad tecnológica. La teoría del juego del creador limitado de Norbert Wiener –que supone la teosofía del *tzimtzum*¹⁷⁹– implica

¹⁷⁹ La noción de *tsimtzum* procede de la teosofía de Isaac Luria, quien estableció tres momentos en su proceso teogónico: *tsimtzum*, *shevirat ha-kelim*, *tikún*. Se trata de la autoformación de

la idea de que la humanidad debe autolimitarse cuando desarrolla la inteligencia artificial.

Dicho de otra manera, se entiende que cuando se desarrollan la cibernética y inteligencia artificial se acepta la autolimitación humana del mismo modo que se reconoce la divina cuando Dios crea la libertad humana. Ello implica el anonadamiento del ser humano y la consecuente muerte de la humanidad como condición de posibilidad del desarrollo de la tecnología. Un discurso que es asumido por la filosofía extropiana de More y por el singularismo de Kurzweil a través del Superhombre de Nietzsche.

Es oportuno concluir, por tanto, que hay una relación esencial entre la idea del fin de la historia y el fin del hombre. Ambas manifiestan la misma idea: la transustanciación humana, la caducidad del tiempo presente para comenzar el estado de la sustancia venidera del Espíritu. La idea común en los discursos transhumanistas es precisamente esta toma de conciencia. Por eso, desde Huxley hasta Kurzweil, hay que hablar del *despertar de la conciencia transhumanista*. Una

Dios a través de su creación, en la que se introduce el mal por la autonegación divina y por la falta de fuerza interna para contener su potencia creativa. De modo que al crear se produce la autolimitación del Creador. Por eso, el juego del creador limitado de Wiener probablemente tenga la influencia de la teosofía cabalística luriana: la libertad humana en la historia es posible porque Dios es impotente. Esta última idea es desarrollada por Hans Jonas para explicar la posibilidad del mal en la historia del pueblo de Israel después de la Shoah en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*.

conciencia que comprende que ha llegado el momento del *último hombre*, tal como lo entendió Nietzsche, y que es necesario superar la humanidad en su totalidad.

El espíritu de la religiosidad de Joaquín de Fiore permanece de múltiples maneras en la actualidad y ha impregnado claramente el discurso transhumanista. Ya sea por las influencias de la religión americana, por la herencia del idealismo alemán o por la idea de progreso de la Ilustración europea, entre otras, el transhumanismo bebe de la conciencia escatológica de la tercera edad anunciada en el *Evangelium Aeternum* de los joaquinistas.

Pero en el caso de la filosofía singularista de Raymond Kurzweil, la herencia del Abad de Fiore se percibe en su educación dentro del cristianismo unitario y en la aceptación de la noción de trascendencia siguiendo los postulados nietzscheanos del Superhombre. Como se ha intentado demostrar en esta investigación, el Gran Despertar de la Singularidad tecnológica parte de la conciencia de la muerte de Dios, del último hombre y la intuición de la curvatura temporal, que introducirá en la historia lo que Kurzweil ha denominado *tiempo exponencial* e infinito.

De esta manera, el despertar de la conciencia del Universo comienza con la explosión de la inteligencia humana. Una explosión que acontece en la conciencia de aquellos que comprenden el fin del hombre y de la historia. Por eso es necesaria la labor pedagógica para despertar conciencias y que la percepción del tiempo

exponencial aumento. Así se entiende la finalidad del proyecto de la *Singularity University* iniciado por Ray Kurzweil y Peter Diamandis en colaboración con la NASA y Google.

Antes de que llegue ese cambio histórico que defienden los singularistas, es necesario el cambio cultural y la formación de una conciencia nueva entre los directivos de las grandes empresas tecnológicas. Los cursos de formación en tecnologías exponenciales impartidos en la *Singularity University* persiguen introducir en el mundo de la empresa la conciencia singularista para desarrollar las nuevas tecnologías en orden a alcanzar la Singularidad tecnológica.

En esta investigación se considera, en consecuencia, que el problema práctico del singularismo radica en un presupuesto teórico que el propio Kurzweil explica en *La Singularidad está cerca*. El director de ingeniería de Google deja claro, como se vio en el último capítulo, que su creencia en Dios será posible con el advenimiento de la Singularidad. Eso significa que, en el estado actual de las cosas, los singularistas se encuentran viviendo una existencia atea *per se*, como si ontológicamente ellos mismos, así también todos los humanos, representaran una negación de Dios. Al estar situados y aprisionados en las eras anteriores a la Singularidad –que Kurzweil divide en seis–, la urgencia por provocar la aceleración y el advenimiento de la sexta

y última era aumenta, porque introducirá a Dios en la Historia.

Como ocurre en la teología joaquinita, la consecuencia práctica es que la cercanía de la Singularidad depende, en gran medida, del obrar de quienes la persiguen. Por tanto, la superioridad intelectual y moral que se atribuyen hace, al parecer, que no puedan ser comprendidos por aquellos que no son capaces de ver la necesidad de la Singularidad y no han quedado fascinados por la luminosidad de esta idea. De este modo, la fascinación de la Singularidad conduce a quienes la contemplan a la creencia de que en ellos se halla la condición divina del transhumano futuro. En los singularistas, pues, se anticipa –conscientemente– la *theosis* que experimentará el Universo cuando *despierte*.

Podemos concluir que gracias a la comprensión de la *voluntad de poder* singularista se hace evidente y cobra todo su sentido aquella reflexión que Dostoievsky hizo en una de sus novelas más representativas, *Los hermanos Karamázov*. El escritor ruso reflexionó sobre las consecuencias de la idea de la muerte de Dios y llegó a la conclusión de que, tras matar a Dios, el hombre pasaba a autodivinizarse. La consecuencia de esa apoteosis es que, a partir de ahí, «todo está permitido» y que dará comienzo una nueva era o estado de la Historia. Un discurso del que Dostoievsky era muy consciente en su momento.

Como señala Tomás Baviera a este respecto (Baviera, 2010), el ateísmo ilustrado de Iván Karamázov,

que representa al intelectual revolucionario por excelencia, conduce a un nihilismo activo radical. Y, como dice Dostoievsky en su novela, “todo estará permitido, hasta la antropofagia” (Dostoievsky, 2008, p. 160). Por todo esto, en esta investigación hemos llegado a la conclusión de que la amenaza moral más preocupante que plantea el transhumanismo sea que el ser humano devore a sus semejantes en los laboratorios. Es posible que la imagen de Cronos devorando a sus hijos quede representada por aquellos que, en nombre de un supuesto progreso tecnológico, consideran que no hay que poner ningún límite moral a la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano.

La amenaza de la llegada de un nuevo deshumanismo, como dice Jesús Ballesteros, viene de la mano de la instrumentalización del ser humano y de su reducción a mera *res* (Ballesteros, 2016). El mejoramiento humano, privado de una reflexión ética que comprenda que la defensa de la dignidad humana y de los Derechos Humanos, puede llevarnos a nuevas formas de violencia. Una violencia a la que el Estado de Derecho se encuentra expuesto. Por esa razón, el poder de las grandes corporaciones tecnológicas puede conducirnos a la redefinición del concepto de *Estado fallido*, precisamente por la incapacidad del Estado para hacer un uso legítimo de la fuerza a nivel tecnológico.

En conclusión, el fin del hombre y de la historia supuesto por el discurso transhumanista tiene

consecuencias radicales en todos los niveles de la sociedad. No se trata de una mera discusión bizantina entre transhumanistas y bioconservadores –debate artificioso y definido de antemano por los propios transhumanistas–. Si la voluntad de poder transhumanista se encuentra por encima de las leyes civiles y tiene suficiente fuerza económica y tecnológica para someter a los Estados soberanos, ¿qué nos impide pensar que el transhumanismo nos puede conducir a una nueva forma de totalitarismo?

El desarrollo de lo que Kurzweil ha denominado *tecnologías exponenciales* debe someterse a las reglas del juego de la sociedad democrática para que los derechos fundamentales de los ciudadanos no sean vulnerados discretamente o bajo la fina tela de las medias verdades. La investigación de las tecnologías disruptivas guiada únicamente por lo que José Sanmartín ha llamado el *imperativo técnico* supone un auténtico riesgo para el ser humano. Ya sea por una falta de reflexión profunda sobre las consecuencias o por una consciente subordinación del ser humano a la tecnología, conduce a un nihilismo rampante que pone en jaque los principios que fundamentan nuestras libertades políticas.

Por todo esto, las tecnologías convergentes o exponenciales requieren un criterio normativo que tenga como premisa principal el respeto de toda persona, independientemente de su tamaño. De esta forma la tecnología podrá ser un medio para el crecimiento

esencial de la persona humana y no quedará convertida su naturaleza en un mero instrumento para el beneficio de unos pocos.

Aquí se entiende, por tanto, que todos los seres humanos somos corresponsables del crecimiento moral y del progreso de la tecnología de nuestras sociedades dentro del orden de la dignidad humana. Una cuestión que continúa abriendo debate y que urge reflexionar sobre ella. Porque, como dice Alfredo Marcos reflexionando sobre el transhumanismo:

Nunca ha sido tan urgente, en consecuencia, la tarea filosófica de pensar la propia naturaleza humana. Será esto lo que nos permitirá aplicar con criterio las tecnologías en el orden de la terapia y el cultivo. Lo erróneo no son las tecnologías, sino su confluencia y orientación utópico-futurista. Nunca ha sido más urgente pensar la naturaleza humana, para evitar la pérdida de la misma por la vía de los hechos. Y también para evitar las actitudes luditas, causadas por el miedo, que paralizarían la ciencia y la tecnología y con ello las posibilidades de efectivas mejoras de la vida humana (Marcos & Pérez, 2018, p. 39).

Sin embargo, la cuestión de la naturaleza humana no es lo estrictamente pertinente aquí, a pesar de que en el argumentario de Fukuyama sea imprescindible la noción de naturaleza humana para comprender el fin de la historia. Aunque sí que es relevante para el debate sobre

el biomejoramiento humano, como señalan Jesús Ballesteros, Elena Postigo y Alfredo Marcos, entre otros. Lo que aquí nos atañe para concluir esta investigación es atender a una de las preguntas más recurridas dentro de la historia de la filosofía y que, si se ha seguido con atención el curso de la investigación, es imprescindible para que el discurso transhumanista tenga sentido y no se quede en una mera fantasía.

¿Qué significa estar despierto? El tema fundamental de la tesis transhumanista desde Julian Huxley hasta Raymond Kurzweil es la emergencia de una forma de conciencia que produzca la explosión de la inteligencia humana por todo el Universo. Sea entendida como la reunión de los fragmentos del Verbo divino o como la convergencia de las conciencias en una nueva síntesis artificial cibernética, la cuestión clave, como se ha dicho anteriormente, es el *despertar de la conciencia*.

La pregunta por el sueño o la vigilia de la conciencia humana ha recorrido la historia de la filosofía. Sea planteada como la salida de la caverna platónica o como el caso del cerebro en la cubeta, por ejemplo, el asunto sigue siendo de una actualidad sorprendente. Por ello, es necesario que los transhumanistas respondan a esta cuestión¹⁸⁰. Así, al menos, se enfrentarán a una de las

¹⁸⁰ Nick Bostrom tiene un artículo al respecto al preguntarse si vivimos en una simulación: *Are you living in a computer simulation?*, publicado en *Philosophical Quarterly* (2003) Vol. 53, No. 211, pp. 243-255.

preguntas fundamentales de la filosofía y fundamentarán el principio a partir del cual articulan su pensamiento.

Enrique Moros aborda la cuestión del problema del despertar en *La vida humana como trascendencia*. Comienza el análisis del problema distinguiendo dos sentidos de la pregunta: el histórico y el individual. Dado que la conciencia humana, en sentido particular o histórico, no ha existido desde siempre y puede dejar de existir, se plantea la cuestión de si acaso puede entenderse como fundamento de la realidad o si puede llegar a serlo, tal como se defiende en el pensamiento transhumanista.

Estar dormido o despierto pone en claro la distinción entre la subjetividad y la conciencia, entre el orden del ser y el del pensar. Por ello, si la conciencia estuviera en el orden del ser, la realidad dejaría de existir, porque dada la intermitencia de la conciencia podría darse la suspensión de la realidad en el momento en que el sujeto se durmiera. Lo cual nos lleva a considerar que el comienzo de la vida consciente depende, también, de la condición biológica del ser humano. Podemos preguntarnos, por tanto, ¿cómo puede despertarse un ente postbiológico, como postulan los transhumanistas que quieren abandonar la animalidad humana?

Pero esa es otra cuestión. El transhumanismo, al central la atención en la conciencia universal del cosmos, ha dejado clara la pretensión de ontologizar la conciencia y ponerla en el orden del ser. La consecuencia intelectual de esta pretensión es la imposibilidad de distinguir entre

la subjetividad y la conciencia, así como la conciencia y el ser, que es uno de los puntos de partida para comprender la diferencia entre el ser humano y el mundo natural.

Si no hay diferencia alguna, ¿cómo podemos hablar de mejorar al ser humano? Si se pretende fusionar al ser humano con la conciencia cósmica, ¿para qué hacerlo, si ya lo está indiferenciadamente? Si la conciencia del ser humano es meramente un fragmento de conciencia no es siquiera conciencia alguna y tampoco hay ciencia del mundo, porque no hay naturaleza alguna.

Además, si el despertar pleno acontecerá cuando el Universo sea totalmente autoconsciente en el momento de la Singularidad, ¿podemos pensar acaso que algo es? Si se supone la identidad entre el ser y la conciencia, ¿cuándo podemos decir que el Universo existe, cómo podemos saber que existimos nosotros?

¿Qué diferencia al transhumanismo de un sueño del que no sabemos cómo salir? Podemos concluir diciendo que la oscuridad en la que nos sumerge el monismo del naturalismo gnóstico transhumanista nos conduce a la nocturnidad de la razón, en la que no es posible saber si los gatos son pardos o no. Como se ha señalado anteriormente, el nihilismo es rampante en el discurso cosmoteátrico del transhumanismo. Porque, como Segismundo en *La vida es sueño*, al no saber si está despierto o dormido, el transhumanista se permite hacer cualquier cosa para realizar su ideal, porque nada tiene

valor al carecer de realidad alguna, salvo su idea. Esa es la razón por la que el sueño transhumanista puede convertirse en una pesadilla.

Por ello y para terminar estas conclusiones, conviene decir que en el transhumanismo no hay una diferencia suficientemente neta entre mente y mundo. El transhumanismo, en consecuencia, no es capaz de pensar a fondo ninguno de los dos, pues al obviar las diferencias, omite lo característico. De eso se sigue que la ausencia de una caracterización precisa impide la existencia de criterios que permitan hablar, siquiera aproximadamente, de mejoramiento en este contexto. Por último, el transhumanismo se construye a partir de la aceptación del evolucionismo natural para solventar el problema del origen de la Historia. De ese modo, no presta suficiente atención a la cuestión de la libertad. En consecuencia, también el transhumanismo se ve incapaz de fundamentar su propia aparición como filosofía.

Por otro lado, la cuestión central de la conciencia humana, que no es hecho alguno, no se afronta con claridad. Bien se la convierte en un epifenómeno de lo material, bien en una parte de la conciencia cósmica general. En ambos casos, la que sale perdiendo es la persona humana singular, que es la principal interesada en vivir su vida plenamente. En este sentido, el transhumanismo, como filosofía, corre el riesgo de ser una mera moda y de no suscitar interés alguno en un futuro si no responde radicalmente a las preguntas fundamentales

de la filosofía. Además, los objetivos del transhumanismo, que deberían ser criterios de acción, se toman del misticismo más elemental. A consecuencia de ello, es incapaz de elaborar criterios claros de actuación transhumanista y para justificarse fagotiza todos los desarrollos de las ciencias y la técnica humanas. Por este motivo, frente a ellos, solamente cabe la lucidez del que piensa despierto.

Conclusiones

De este modo, las conclusiones a las que llegamos en la presente investigación son las siguientes:

- El transhumanismo postula un proceso histórico-cósmico que finaliza en un estadio superior de conciencia universal. Dicho estado es estrictamente *escatológico*. Por tanto, debe ser interpretado en clave *pneumática*.
- El transhumanismo carece de un método claro para elaborar su discurso filosófico. Está caracterizado por el sincretismo.
- El fin de la historia en la filosofía transhumanista es un *estado de conciencia* y, en consecuencia, es *contrafáctico*. Postula un comienzo absoluto al margen de los hechos, caracterizado por la intuición pura de un estado ulterior de la evolución de la especie humana.
- La conciencia transhumanista de la historia no es hecho alguno. Por tanto, el punto de partida del

pensamiento transhumanista es *idealista*. El fin de la historia que persiguen los transhumanistas se basa en la autoevidencia de su propio estado de conciencia que antecede a la *praxis* transformadora del Universo para dotarlo de autoconciencia.

- El marco teórico del transhumanismo es *monista*. Siguiendo a Julian Huxley, el proceso histórico-cósmico acontece dentro de una única sustancia universal. En dicho proceso se produce, como resultado, el paso de la *sustancia cósmica* al *sujeto cósmico*.
- La base metafísica del proceso universal para comprender el sentido y el fin de la historia en sentido transhumanista es la fórmula teológica del *homousios* elaborada en el Concilio de Nicea para hablar del Dios Uno y Trino. Pero dicha fórmula es instrumentalizada y privada de su sentido original: la Trinidad es interpretada en clave simplemente *económica* y, en consecuencia, Dios está sujeto al tiempo y es identificado con la sustancia cósmica.
- El discurso transhumanista, por tanto, es una interpretación arriana e historicista de la teoría de la evolución.
- Al introducir la temporalidad en la sustancia divina, privando de eternidad al Logos, se afirma que el principio de la realidad carece de razón alguna. Se pierde así el criterio para discernir qué es lo más elevado y lo más bajo. En consecuencia, en el

discurso transhumanista la noción de *human enhancement* no se refiere a nada, pues no puede ser comparado con ninguna otra cosa, y está vacío de contenido real.

- Si en la intimidad del ser divino naturalizado por el transhumanismo hay una ausencia de Logos, el principio de la realidad es para sí mismo ininteligible y, por tanto, también lo es para el ser humano. La consecuencia directa de este supuesto es el bloqueo de todo conocimiento y, por ello, de cualquier avance de la ciencia.
- La noción de *homousios* elaborada por el Concilio de Nicea, que comprende la eternidad divina y, asimismo, la del Logos, Segunda Persona trinitaria, es condición de posibilidad del desarrollo histórico de la razón y la libertad humanas. Sin ella no podemos comprender cuál es el destino último del ser humano sin comprometer la integridad del ser de la persona humana.
- A partir del Dios Uno y Trino se puede vislumbrar la *novedad* que supone la aparición de la persona en el tiempo histórico como ser único. Cada persona es un *quién* para el que la historia tiene sentido, ya que la réplica divina –el Verbo– le antecede e ilumina su *exitus* para que su *reditus* sea una elevación y no una disolución de su ser.
- Dada la temporalización del ser divino y la sucesión tripartita de los modos históricos de su sustancia, el

transhumanismo forma parte de la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. Una de las características esenciales de la espiritualidad del florentino es la falta de unidad sustancial en Dios y la secuenciación histórica de las acciones de las Personas divinas, con la división temporal de los *status* según cada persona y el correspondiente *evacuetur* –evacuación, superación– de cada uno. Ello condujo a una interpretación exclusivamente económica de la Trinidad. Interpretación que también se realiza en el discurso transhumanista de Julian Huxley y que se ha concretado, *sui generis*, en el de la Singularidad tecnológica.

- La toma de conciencia del *evacuetur*, la sucesión de cada *status*, condujo a una interpretación transgresora de la esperanza joaquinista del *tercer estado* de la historia, caracterizada por el *nihilismo* tan propio del pensamiento revolucionario moderno, del que es partícipe el discurso transhumanista. Hay en la *praxis* joaquinista y transhumanista un punto de partida anarquista. De este modo, en la *inteligencia espiritual* de los seguidores de Joaquín de Fiore y, por ello, en el pensamiento de los transhumanistas una *conciencia revolucionaria* que justifica cualquier transgresión moral para acelerar la transustanciación histórica y el acontecer del *tercer estado* de la historia en el Universo.

- La *razón de la revolución transhumanista* es hija del pensamiento de Jacob Böhme y de Georg W. F. Hegel. El filósofo alemán tomó de la mística de su compatriota la imagen de Lucifer para definir su concepto de razón.
- La imagen luciferina de la razón es asumida por Max More, para quien Lucifer representa el símbolo de la libertad humana. Pero en el pensamiento de Max More no hay un proceso especulativo que comprenda una síntesis final de los momentos previos de dicho proceso. La ausencia de síntesis conduce a una negación constante, tan característica del pensamiento nietzscheano. Filosofía que More asimila para proponer su pensamiento transhumanista, la extropía.
- La falta de síntesis final en el pensamiento transhumanista, en consecuencia, lleva a concluir que la ausencia de sistematicidad es una característica esencial de esta filosofía. Así, desde Huxley hasta ahora, es una filosofía desarrollada de manera fragmentaria y conduce inexorablemente hacia el relativismo.
- El discurso de la Singularidad tecnológica, que entronca conceptualmente con el transhumanista y lo incluye dentro de sí mismo, contiene elementos del gnosticismo judío, la Cábala. Del mismo modo que Böhme y Hegel, comprende la negatividad en el seno del ser divino. La consecuencia práctica de

dicho supuesto, como en el pensamiento joaquinita, es el nihilismo activo en el que se mueve el actuar humano. Un nihilismo que acepta que la humanidad debe negarse y autolimitarse para desarrollar la superinteligencia artificial, que constituye la divinización del Universo y la aparición de Dios en el fin de la historia.

- La comprensión de la idea de la Singularidad tecnológica conduce a un *Gran Despertar*, tanto de los transhumanistas y de los singularistas como del Universo. Esta toma de conciencia supone la *muerte de Dios*, la aceptación de que ha llegado el momento del *último hombre* y la intuición de la curvatura del tiempo, es decir, el tiempo exponencial que conduce a la Singularidad tecnológica. La fascinación de la idea de la Singularidad lleva a la creencia de que en quienes la contemplan se halla prematuramente la divinidad del transhumano futuro.
- En los singularistas hay, por tanto, un anticipo de la *theosis* cósmica, que acontecerá cuando el Universo despierte, según las palabras de Raymond Kurzweil. La *praxis* para llevar a cabo la Singularidad tecnológica supone una moral del Superhombre, para quien «todo estará permitido, hasta la antropofagia», como dijo Dostoievski.
- El discurso transhumanista-singularista nos lleva a concluir que es una amenaza moral para cualquier sociedad humana. En él, efectivamente, el

transhumanista es un lobo para el humanista. Como dice Jesús Ballesteros, el transhumanismo es un nuevo deshumanismo que se asemeja a los que ya ha padecido la humanidad. El *human enhancement* en sentido transhumanista, privado de una reflexión ética que acepte la dignidad humana y los Derechos Humanos, conduce a nuevas formas de violencia.

- El *imperativo tecnológico*, definido por José Sanmartín, por el cual se guía el pensamiento transhumanista debe estar sometido a las normas nacidas a la luz de los Derechos Humanos para que la dignidad humana no sea, de nuevo, amenazada por ideologías que justifican cualquier acción realizada dentro del marco de los fines de su propia utopía revolucionaria.
- Los pensadores transhumanistas tienen el reto de justificar su punto de partida filosófico. Siendo su pensamiento una *filosofía del despertar*, no han aclarado qué significa estar despierto y por qué la conciencia es el principio de la realidad.
- La conciencia humana no puede ser el principio de la realidad, pues, si lo fuera, sería la negación de la misma. Como dice Enrique Moros, la conciencia humana, en sentido particular o histórico, tiene un comienzo en el tiempo y, asimismo, un final. Por ello, no puede ser el principio de la realidad y mucho menos del futuro humano. Si la conciencia estuviera en el orden del ser, dada su intermitencia,

la realidad perdería su consistencia ontológica en el mismo momento de la dormición del sujeto o de su muerte.

- La cuestión que queda es, entonces, ¿conciencia de qué? La ontologización de la conciencia implica la confusión de la subjetividad, de la misma conciencia y del ser. Conduce, pues, la negación de toda diferencia y a la imposibilidad de conocer la diferencia entre el ser humano y el mundo natural: un oscuro monismo. Y sin diferencia, no hay mejoramiento posible. Luego hay una radical contradicción en la búsqueda del mejoramiento humano siguiendo los presupuestos transhumanistas.
- Dado el naturalismo gnóstico transhumanista y el monismo que comprende, la filosofía transhumanista conduce a la nocturnidad de la razón. Por eso, frente al transhumanismo, cabe la lucidez del que piensa despierto abriéndose y acogiendo la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbate, S. (2014). *La secularización de la esperanza cristiana a través de la gnosis y el ebionismo*. Barcelona: Universidad Abat Oliba CEU.
- Alighieri, D. (2018). *Comedia*. Barcelona: Acantilado.
- Alonso, A., & Ardoz, I. (2003). *Carta al Homo ciberneticus. Un manual de ciencia, tecnología y sociedad activista para el siglo XXI*. Madrid: Edaf.
- Aquino, S. T. (1989). *Suma de Teología II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. d. (2001). *Suma de Teología I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arana, J. (2015). *La conciencia inexplicada*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Bacon, F. (2011). *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos.
- Ballesteros, J. (2016). Tipos de deshumanismos: la confusión de humano/no humano. En V. AA, *De simios, cyborgs y dioses. La naturalización del hombre a debate* (págs. 175-194). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Balthasar, H. U. (2008). *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*. Madrid: Encuentro.
- Baviera, T. (31 de Octubre de 2010). *Nueva Revista*. Obtenido de Dostoyevsky y lo que está permitido: <https://www.nuevarevista.net/libros/dostoyevski-y-lo-que-esta-permitido/>

- Benjamin, W. (2008). *Sobre el concepto de Historia, en Obras, libro I/vol.2*. Madrid: Abada Editores.
- Bernal, J. D. (16 de Abril de 2019). *The World, the Flesh & the Devil*. Obtenido de Marxists Internet Archive:
<https://www.marxists.org/archive/bernal/works/1920s/soul/ch03.htm>
- Bernhard, B. (17 de Enero de 2001). *The Transhumanists*. Obtenido de LA Weekly:
<https://www.laweekly.com/news/the-transhumanists-2132903>
- Biblia de Navarra*. (2008). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).
- Bloom, H. (2009). *La religión americana*. Madrid: Taurus.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Böhme, J. (1979). *Aurora*. Madrid: Alfaguara.
- Bostrom, N. (2011). Una Historia del Pensamiento Transhumanista . *Argumentos de la Razón Técnica nº14*, 157-191.
- Brandotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Bromberg, S., & Saavedra, P. (2004). Recordando a John von Neumann. *Miscelánea Matemática nº 40*, 95-114.
- Bulgákov, S. (2014). *El Paráclito*. Salamanca: Sígueme.
- Cashford, J. (2018). *La Luna. Símbolo de la transformación*. Girona: Atalanta.

- Channing, W. E. (1919). *Unitarian Christianity*. Boston: American Unitarian Association.
- Cohn, N. (1981). *En pos del Milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Copeland, J. (1996). *Inteligencia Artificial*. Madrid: Alianza.
- Copleston, F. (2011). *Historia de la Filosofía. Vol I. De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano*. Barcelona: Ariel.
- Cusa, N. d. (2007). *La visión de Dios*. Pamplona : EUNSA.
- Cusa, N. d. (2009). *Acerca de la docta ignorancia. Libro I*. Buenos Aires: Biblos.
- Daza, J. C. (2009). *Diccionario Akal de Francmasonería*. Madrid: Akal.
- Denzinger, H. (25 de Mayo de 2019). *Enchiridion Symbolorum*. Obtenido de Catholic.net: <http://es.catholic.net/op/vercapitulo/2822/redireccion.html#II>
- Diéguez Lucena, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Dostoievsky, F. M. (2008). *Los hermanos Karamázov*. Madrid: Cátedra.
- Dyson, G. (2015). *La catedral de Turing*. Barcelona: Debate.

- Edwards, J. (2013). *Pecadores en las manos de un Dios airado*. Pensacola: Chapel Library.
- Einstein, A. (2009). *Mis ideas y opiniones*. Madrid: Prisa Innova.
- Emerson, R. W. (16 de Agosto de 2019). *Nature*. Obtenido de The Literature Network: <http://www.online-literature.com/emerson/nature/>
- Esfandiary, F. (1970). *Optimism One: The Emerging Radicalism*. New York: W.W. Norton & Company Inc.
- Esfandiary, F. (1977). *Telespheres*. New York: Popular Library.
- Esfandiary, F. M. (1973). *Up-Wingers: A Futurist Manifesto*. E-Reads.
- Ettinger, R. (1974). *Man into Superman*. New York: Avon Books.
- Ferry, L. (2016). *La revolución transhumanista*. Madrid: Alianza.
- FM-2030. (1989). *Are You Transhuman?* New York: Warner Communications, Inc.
- Francisco. (25 de Mayo de 2019). *Gaudete et exultate*. Obtenido de vatican.va: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html#_ftnref38
- Fukuyama, F. (2002). *El fin del hombre*. Barcelona: Ediciones B.

- Fukuyama, F. (2019). *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Galton, F. (1904). Eugenics: its definition, scope, and aims. *The American Journal of Sociology, Volume X, July, Number 1*.
- Galton, F. (1988). *Herencia y eugenesia*. Madrid: Alianza.
- García, A. R. (2016). Arrianismo y modernidad: la relevancia del antitrinitarismo. *AGORA Vol. 35, n° 2*, 85-106.
- Gilson, É. (2011). *Dante y la Filosofía*. Pamplona: EUNSA.
- Goertzel, B. (2 de Septiembre de 2019). *A Cosmist Manifesto*. Obtenido de A Cosmist Manifesto: https://goertzel.org/CosmistManifesto_July2010.pdf
- Gray, J. (2011). *La comisión para la inmortalización*. Madrid: Sexto Piso.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus. Historia breve del mañana*. Barcelona: Debate.
- Hassan, I. (1977). Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review, Vol. 31, No. 4*, 830-850.
- Hegel, G. (1985). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2006). *Fenomenología del Espíritu (Edición de Manuel Jiménez Redondo)*. Valencia: Pre-Textos.

- Henríquez, F. A. (2020). *Transhumanismo, Posthumanismo y Doctrina Social de la Iglesia*. Barcelona: Santa Eulàlia.
- Hipona, S. A. (1979). *Las Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hottois, H. (2013). Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo. *Revista Colombiana de Bioética*, Vol 8, N° 2, 167-192.
- Huxley, J. (1949). *Ensayos de un biólogo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Huxley, J. (1958). *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.
- Huxley, J. (1959). *Nuevos odres para el vino nuevo*. Buenos Aires - Ciudad de México: Hermes.
- Huxley, J. (1967). *Religión sin revelación*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Huxley, J. (1970). *Memories I*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Huxley, J. (1973). *Memories II*. London: George Allen & Unwin LTD.
- Huxley, J. (1986). *Leaves of the Tulip Tree*. London: John Murray.
- Huxley, J. (28 de Noviembre de 2019). *The New Divinity*. Obtenido de Essays of a Humanist: https://www.update.uu.se/~fbendz/library/jh_divin.htm

- Idel, M. (2008). *El Golem. Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial*. Madrid: Siruela.
- Istvan, Z. (25 de Abril de 2019). *Meet the Futurist Politicians Who Want Free Education and Free Internet*. Obtenido de Gizmodo: <https://gizmodo.com/meet-the-futurist-politicians-who-want-free-education-a-1699166326>
- Jesús, S. T. (2009). *El libro de la Vida*. Madrid: Cátedra.
- Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela.
- Juan de la Cruz, S. (2003). *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Kant, I. (2010). *Obras II*. Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza.
- Kaplan, J. (2017). *Inteligencia Artificial, lo que todo el mundo debe saber*. Madrid: Tell.
- Kurzweil, R. (1999). *La era de las máquinas espirituales*. Barcelona: Planeta.
- Kurzweil, R. (2012). *La Singularidad está cerca*. Berlín: Lola Books.
- Kurzweil, R. (2013). *Cómo crear una mente: el secreto del pensamiento humano*. Berlín: Lola Books.
- López Pellicer, M. (2006). Computación física y matemática en John von Neumann. *Revista de la*

Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Vol. 100. n° 1, 1-12.

- Lubac, H. d. (2011). *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. I. De Joaquín a Schelling*. Madrid: Encuentro.
- Lutero, M. (2017). *El Magníficat*. Salamanca: Sígueme.
- MacHale, D. (1985). *George Boole: His Life and Work*. Dublín: Boole Press.
- Marcos, A., & Pérez, M. (2018). *Meditación de la naturaleza humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Martin, J. (2007). *The Meaning of The 21st Century*. London: Eden Project Books.
- Mateo Seco, L. F. (2005). *Dios Uno y Trino*. Pamplona: EUNSA.
- Melado, F. J. (2010). Transhumanismo (humanity+): La ideología que nos viene. *Pax et emerita*, 205-228.
- Minsky, M. (1986). *La sociedad de la mente*. Buenos Aires: Editores Galápagos.
- Minsky, M. (1994). *Will Robots Inherit the Earth?* Obtenido de MIT Media Lab: <http://web.media.mit.edu/~minsky/papers/sciam.inherit.html>
- Moravec, H. (1988). *Mind Children*. Cambridge: Harvard University Press.
- More, M. (1990). Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy Magazine*, 6-12.

- More, M. (1991). In Praise of the Devil. *Libertarian Alliance*.
- More, M. (1995). *The diachronic self: identity, continuity, transformation*. Los Angeles: University of Southern California.
- More, M., & Vita-More, N. (2013). *The Transhumanist Reader*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Neumann, J. v. (1958). *El ordenador y el cerebro*. Zaragoza: Bon Ton.
- Nietzsche, F. (2018). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Cátedra.
- Noble, D. F. (1999). *La religión de la tecnología: la divinidad del hombre y el espíritu de la invención*. Barcelona: Paidós.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.
- Pico della Mirandola, G. (2008). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- Platón. (1988). *Diálogos Vol. III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Postigo, E. (27 de Septiembre de 2018). *El advenimiento del hombre nuevo: la obsolescencia del ser humano*. Obtenido de Telos: Fundación Telefónica:
<https://telos.fundaciontelefonica.com/telos-109-cuaderno-central-tecnoetica-elena-postigo-advenimiento-hombre-nuevo/>

- Ptolemy, B. (Dirección). (2009). *Transcendent man* [Película].
- Ratzinger, J. (1969). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (2004). *La teología de la historia en San Buenaventura*. Madrid: Encuentro.
- Reyes Gómez, D. A. (2011). *Descripción y Aplicaciones de los*. Puebla: Departamento de Aplicación de Microcomputadoras de la Universidad Autónoma de Puebla.
- Rodríguez, L. (2019). Gilles Deleuze, el Ungrund en lengua francesa. *Ideas*, 8, 185-207.
- Sadin, É. (2016). *La silicolonización del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sanmartín, J. (1990). *Tecnología y futuro humano*. Barcelona: Anthropos.
- Saranyana, J. I. (1979). *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*. Pamplona: EUNSA.
- Schelling, F. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Madrid: Anthropos.
- Scholem, G. (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sorkhabi, R. (2020). The Priest and the Biologist. *Quest 108:1*, 28-31. Obtenido de The Theosophical Society in America.

- Spinoza, B. (2011). *Ética, Tratado Teológico-político, Tratado Político*. Madrid: Gredos.
- Steinhart, E. (December 2008). Teilhard de Chardin and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*. Vol. 20 Issue 1 , 1-22.
- Teilhard de Chardin, P. (1962). *El Porvenir del Hombre*. Madrid: Taurus.
- Teilhard de Chardin, P. (1963). *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus.
- Teilhard de Chardin, P. (2002). *El corazón de la materia*. Santander: SAL TERRAE.
- Teilhard de Chardin, P. (2005). *Lo que yo creo*. Madrid: Trotta.
- Teller, E. (2001). *Memoirs, a twentieth-century journey in science and politics*. Cambridge, MA: Perseus Publishing.
- Teresa de Jesús, S. (2014). *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Textos herméticos (Edición de Xavier Renau)*. (1999). Madrid: Gredos.
- Ulman, S. (1958). John von Neumann. *American Mathematical Society. Volume 64, Number 3, Part 2*, 1-49.
- Urbina, I. O. (1963). *Nicea y Constantinopla*. Vitoria: ESET.
- Vinge, V. (28 de Agosto de 2019). *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*. Obtenido de

<https://edoras.sdsu.edu/~vinge/misc/singularity.html>

- Vita-More, N. (2018). *Transhumanism. What is it?* Great Britain: Amazon.
- Vita-More, N. (17 de Abril de 2019). *The Extropic Art Manifesto*. Obtenido de The Art History Archive: <http://www.arthistoryarchive.com/arthistory/contemporary/Extropic-Art-Manifesto.html>
- Wells, H. (1917). *God the invisible King*. New York: The MacMillan Company.
- Wells, H. G. (25 de Abril de 2019). *God the Invisible King*. Obtenido de Project Gutenberg : <http://www.gutenberg.org/files/1046/1046-h/1046-h.htm>
- West, D. C., & Zimdars-Swartz, S. (1986). *Joaquín de Fiore: una visión espiritual de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Whitehead, A. N. (1956). *Realidad y Proceso*. Buenos Aires: Losada.
- Wiener, N. (1967). *Dios y Golem S.A.* . Ciudad de México: Siglo XXI Editores .
- Wiener, N. (1985). *Cibernética o el control de y la comunicación en animales y máquinas*. Barcelona: Tusquets.
- Wilson, R. A. (2012). *Prometheus Rising*. Las Vegas: New Falcon Publications.