

TRANSHUMANISMO Y LITERATURA

Juan Manuel de Prada

1. Una vocación plenamente humana

Siempre hallamos en el hombre, desde la noche de los tiempos, la tentación de salirse de la casilla de su naturaleza, anticipando el destino glorioso que le ha sido prometido. Hay en la naturaleza humana una nostalgia de divinidad, pues no en vano fuimos creados a imagen y semejanza de Dios, hemos participado de los beneficios de la Redención y sabemos que nos aguarda una existencia eterna y «transhumanada», una metamorfosis misteriosa que nos hará resplandecientes e inmortales, sin renunciar a nuestros cuerpos. Esta vocación plenamente humana, alimentada de promesas divinas, encontró su parodia en aquella promesa que la antigua serpiente deslizó a Eva en el Edén: «Seréis como dioses». Es decir, podréis disfrutar de esa naturaleza «transhumanada» rebelándoos contra el acto creador de Dios, rechazando los beneficios de la Redención, anticipando el disfrute de una naturaleza gloriosa al margen de los planes divinos. Todas las triquiñuelas luciferinas se resumen, a la postre, en la promesa de un Paraíso en la Tierra que anticipe los gozos ultraterrenos y glorifique nuestra carne mortal, a costa de privarla de la gloria eterna. Y entre todas estas triquiñuelas ninguna tan sugestiva y perturbadora como hacernos dioses desembarazándonos de los límites biológicos de nuestra naturaleza. Así, el hombre deja de ser criatura, para convertirse en creador de sí mismo.

2. Mitología y «semillas del logos»

Si volvemos la vista atrás, hasta los relatos mitológicos, comprobaremos enseguida que esta nostalgia de divinidad o anhelo de alcanzar una existencia más plena se expresa

de formas pintorescas y balbucientes. Aquellas mitologías paganas no estaban bendecidas por la luz de la Revelación, ciertamente; pero encontramos en ellas lo que San Justino denominaba «semillas del Logos» que les permiten expresar ese anhelo humano irrenunciable (y también, por cierto, su parodia demoníaca). El pagano no podía sino vislumbrar confusamente los planes divinos para el hombre, desde su creación a imagen y semejanza de su Hacedor; no podía entender los beneficios de la Redención ni las promesas parusíacas. De modo que concibe su participación en la divinidad de forma tosca y escabrosa, o si se prefiere folletinesca, mediante coyundas que funden el linaje mortal con el linaje olímpico. Para ello, imagina a unos dioses promiscuos y asaltacamás, deseosos de airear o expandir su genealogía engendrando una prole heroica o semidivina que enaltezca la naturaleza humana. Y, entre todos los dioses dispuestos a fundar ese nuevo linaje, ninguno tan generoso como Zeus, que –por citar tan sólo algunos de sus devaneos– fecunda a Dánae con una lluvia de oro, haciéndola concebir al héroe Perseo; o que se desliza en el lecho de Leda, metamorfoseado en cisne, para engendrar en ella a Pólux y a la hermosísima Helena, por la que luego combatirán los hombres en la más famosa batalla de la Historia.

Pero la mitología pagana también nos procura, junto a estas poéticas ensoñaciones olímpicas en la que los dioses descienden de su trono para participar de la aventura humana y engendrar una nueva estirpe perfeccionada, visiones de pesadilla en la que la transgresión de las barreras biológicas adquiere perfiles tenebrosos y horrendos, envueltos en los hedores del averno. Visiones que, de forma también brumosa, ilustran la parodia diabólica que, prometiendo al hombre su metamorfosis en un dios, lo deja más bien convertido en un monstruo. Todas las mitologías paganas burbujan de seres híbridos, a veces desdichados, a veces protervos, animales parcialmente humanos u hombres parcialmente animalescos, fruto de coitos aberrantes o maldiciones decretadas por dioses impíos. Pensemos, por ejemplo, en la Medusa, con su cabellera de serpientes ondulantes; pensemos en las sirenas, ninfas marinas con cabeza de mujer y cuerpo de ave;

pensemos en la temible Esfinge, con cabeza y pechos de mujer, cuerpo de león y alas de pájaro. La mitología, incluso, nos propone una historia ejemplar, en la que la participación del hombre en la naturaleza divina a través de la fusión de linajes acaba fundando un linaje monstruoso. La historia se inicia cuando Zeus —¡otra vez el incansable y siempre vigoroso Zeus!— rapta a Europa, adoptando en esta ocasión las formas de un toro, y la conduce hasta Creta (auténtica cuna de la tauromaquia), donde a la vez que se deja amansar y hacerse arrumacos por la mujer engendra en ella a Minos, que será rey de aquella isla. Pero luego será este rey Minos, hijo de un dios disfrazado de toro, quien para su desdicha se casará con Pasífae, que fantasea con la idea de ser fecundada por un toro como lo fue su suegra. Y que, para llevar a cabo su sórdida fantasía, ordena a Dédalo construir una vaca de madera en la que se camufla, provocando así que la fecunde un toro. De este coito execrable nacerá el Minotauro, una bestia híbrida y cruel que, para aplacar su furor, necesitará abreviar a cada poco la sangre de siete doncellas y siete donceles. Vemos, en fin, cómo esta historia mitológica tan aleccionadora nos muestra, con su anverso y su reverso, las consecuencias de ese anhelo humano de trashumanarse, que por un lado se expresa en la fusión con la divinidad (en un abrazo que el pagano no alcanzaba a ilustrar de otro modo que no fuese mediante la coyunda carnal) y por otro en la rendición ante las tentaciones demoníacas.

3. Transhumanamiento cristiano

Aunque hoy, cuando hablamos de «transhumanismo», nos referimos siempre a la insurrección de inspiración luciferina que empuja a la criatura a convertirse en creador, rompiendo las barreras de su propia naturaleza, no debemos olvidar que quien primeramente utiliza el verbo «transhumanar» es Dante Alighieri en su *Divina Comedia*, en el Canto Primero del *Paraíso*, para referirse a esa meta última del hombre, que es elevado por la gracia divina hacia la Bienaventuranza. El hombre, en efecto, ha sido creado para la plenitud, que sólo alcanza tras la muerte; pero

durante su vida mortal puede trascender su naturaleza limitada y alcanzar vislumbres de esa Bienaventuranza, que le muestren que su destino es pasar de la condición de gusano a la de mariposa (como leemos en *Purgatorio*, X, vv. 124-125). En cierto modo, este sentido que Dante otorga a la palabra «transhumanar» lo hallamos también en la obra de teatro de T. S. Eliot *The Cocktail Party*, donde el gran poeta inglés muestra cómo el sufrimiento intenso puede acrisolar, y aun santificar, las más altas vocaciones del ser humano, en definitiva «transhumanizarlo» a través de una iluminación espiritual.

Si tuviéramos que elegir una obra literaria en la que este «transhumanamiento» en sentido cristiano se erige en sustancia y argumento elegiríamos, sin duda, *Alba triunfante*, la novela de Robert Hugh Benson publicada en 1911, un año después de su obra maestra *Señor del mundo*. Como es bien sabido, *Señor del mundo* relata ficcionalmente motivos centrales de la escatología católica, tal como se nos describen en el Apocalipsis y en otros libros del Nuevo Testamento: en el fin de los tiempos, tras la gran apostasía, la Iglesia sufre una dolorosa tribulación que se remata con el surgimiento del Anticristo, que aparentemente triunfa sobre ella, reduciéndola y empujándola hasta la clandestinidad. En *Señor del Mundo*, Benson no negaba –por supuesto– la victoria final de la Iglesia sobre el Anticristo, pero se trata de una victoria esencialmente escatológica precedida de persecuciones atroces que nada tiene que ver con los ensueños primaverales que se imagina el catolicismo *pompier*. Entre los lectores de Benson debían de contarse muchos católicos *pompier* que le expresaron su turbación y desaliento ante la visión que ofrecía en *Señor del mundo*; y entonces Benson escribió *Alba triunfante*, una novela milenarista que imagina un periodo hegemónico de la Iglesia, al final de la Historia, donde los hombres han conseguido liberarse de las enfermedades y han alcanzado formas excelsas de organización política. El protagonista de la narración es monseñor Masterman, un sacerdote católico que, tras despertar de un desvanecimiento, se tropieza con un mundo sin desavenencias ideológicas ni conflictos bélicos, donde el arte ha alcanzado las más altas cimas

estéticas, donde la enfermedad ha sido casi por completo erradicada después de que la ciencia haya abandonado las posiciones materialistas de antaño. Masterman, que parece sufrir un ataque de amnesia, pide que ese nuevo mundo le sea mostrado minuciosamente: y así *Alba triunfante* se convierte en una utopía que retrata una sociedad perfecta, una suerte de Jerusalén celeste trasplantada a la tierra, tan abrumadoramente cristiana que el martirio, la persecución o el mero descrédito que acarreaba en otras épocas confesarse cristiano se tornan simplemente inconcebibles.

Un paraíso en la tierra para los creyentes, en fin. Pero entonces Masterman comienza a rumiar una duda que, una y otra vez, rondará su conciencia, a medida que se le descubren las bondades de ese mundo en el que la Iglesia ha impuesto una pacífica hegemonía hasta el último confín: «El efecto que todo esto le producía era el de hallarse preso entre unas garras que ofendían todo su modo de sentir [...]. Porque lo que en todo aquello faltaba era precisamente lo que constituía lo más característico del cristianismo, lo que le imprimía el sello de la divinidad: su celestial paciencia y su disposición al sufrimiento». Y, ante una Iglesia convertida en una especie de gobierno triunfante que ha dejado de cargar con la cruz, Masterman no puede ocultarse a sí mismo el temor de que «el mundo y la Iglesia hubieran trocado los papeles». Que es lo que, sospecho, el catolicismo *pompier* siempre ha deseado.

4. Filosofía secularizada y ciencia atea

Pero sin duda esta visión que Benson nos ofrece del «transhumanamiento» no es la que se ha impuesto en nuestros días. Quien primeramente introdujo el concepto de «transhumanismo» en el sentido orgullosamente luciferino que hoy le damos fue el biólogo y eugenista Julian Huxley, hermano del célebre escritor y primer director de la proterva UNESCO, quien en 1957, en un texto titulado significativamente *Religion Without Revelation*, escribía: «La especie humana puede, si lo desea, trascenderse –no sólo esporádicamente, un individuo aquí de una manera, otro allí de

otra forma— sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Quizás Transhumanismo pueda servir: el hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose, a través de la realización de nuevas posibilidades». Huxley se inspira en el término de Dante para convertirlo en una parodia perversa, como la antigua serpiente convierte también en parodia perversa la alianza de Dios con los hombres, prometiéndoles ser como dioses mientras dure andadura terrenal. La transhumanación, por lo tanto, deja de ser un don otorgado por la gracia divina, que permite al hombre superar las infelicidades y padecimientos propios de su vida mortal, y se convierte en una obra meramente humana, que puede superar las limitaciones de su naturaleza a través de la tecnología, convertida así en un sucedáneo de la redención que anticipa nuestra metamorfosis en cuerpo glorioso.

Sin embargo, aunque la acuñación del término corresponda a Julian Huxley, su filiación filosófica se remonta, como mínimo, hasta el humanismo renacentista. Así, por ejemplo, en sus *Conclusiones filosóficas, cabalísticas y teológicas*, publicadas en Roma en 1486, Giovanni Pico della Mirandola había escrito, poniendo sus palabras en la boca del mismísimo Dios: «No te he dado una forma ni una función específica, Adán. Por tal motivo, tendrás la forma y función que desees. La naturaleza de las demás criaturas la he dado de acuerdo a mi deseo. Pero tú no tendrás límites. Tú definirás tus propias limitaciones de acuerdo con tu libre albedrío. Te colocaré en el centro del universo, de manera que te sea más fácil dominar tus alrededores. No te he hecho mortal, ni inmortal; ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera que podrás transformarte a ti mismo en lo que desees. Podrás descender a la forma más baja de existencia como si fueras una bestia o podrás, en cambio, renacer más allá del juicio de tu propia alma». Este libérrimo «transformismo» humano al que da expresión Pico della Mirandola encontrará su mayor desarrollo en el humanismo ilustrado, que convierte al hombre en la medida de todas las cosas y concede una confianza ilimitada en la racionalidad de los seres humanos, tal como había preconizado Kant.

No es el objeto de este modesto y breve ensayo estudiar los deslizamientos filosóficos que han desembocado en el «transhumanismo»; pero no quisiéramos dejar de aludir a la discusión que recientemente mantuvieron sobre esta cuestión dos célebres pensadores alemanes, Peter Sloterdijk y Jürgen Habermas, a raíz de que el primero pronunciase una conferencia titulada *Normas para el parque humano*. En ella, Sloterdijk afirmaba que el humanismo tradicional se estaba quedando obsoleto frente a los descubrimientos de la neurociencia, que daban respuestas nuevas a los conceptos de razón, emoción y consciencia, a la vez que permitían desarrollar tecnologías que «transformaban las antiguas ideas sobre la naturaleza humana». Sloterdijk parecía defender en su conferencia la manipulación genética, tras llegar a la conclusión de que la cultura humanista había fracasado y que la atracción por la barbarie del hombre contemporáneo no había hecho sino crecer. Puesto que los instrumentos de la educación humanista no habían funcionado, la ingeniería genética –aventuraba Sloterdijk– podría tal vez ayudarnos a mejorar el ser humano. Es decir, puesto que la cultura humanista (que, con su antropocentrismo ciego, había dado la espalda a las fuentes de la gracia) se revelaba obsoleta o estéril, la solución (en realidad, huida hacia delante) propuesta por Sloterdijk consistiría en sustituir el instrumento de la filosofía secularizada por el de la ciencia atea.

Habermas salió al paso de las afirmaciones de Sloterdijk; y en su cruce de acusaciones abordaron cuestiones como la responsabilidad de los intelectuales, los retos éticos de la técnica, el ambiguo legado de la Ilustración, el anuncio de la «muerte del hombre», el lugar del conocimiento y la racionalidad en la construcción de lo político, etcétera. Sloterdijk se había preguntado: «¿Por qué no usar otros medios –entre los que podría contarse la manipulación genética– para promover esta domesticación del ser humano que no ha logrado el humanismo letrado?». Habermas, por su parte, consideraba que la intervención genética perturbaría nuestra comprensión ética de la especie porque, al someter a los individuos a este controvertido proceso de manipulación, romperíamos con la plena autoría de su propia biografía, mutilando

su autonomía personal. Es decir, si los padres actuaran en el proceso de elección de cualquier carácter genético, podrían proclamarse coautores de la biografía de su hijo, menoscabando su autodeterminación e impidiéndole ser autor indiviso de su propia vida. Nótese las contorsiones que el pensamiento de Habermas tiene que hacer cuando de la ecuación que explica la vida se expulsa a su Hacedor.

En honor a la verdad, hemos de señalar que el razonamiento de Sloterdijk es más lógico (aunque sea la suya la lógica del mal) que el de Habermas, que sin embargo incluye «semillas del Logos» –como ocurría con los relatos de la mitología pagana– en medio del barrizal autodeterminista. Sin embargo, a continuación Habermas tendrá la lucidez de denunciar la introducción de una «eugenesia liberal» que, a diferencia de la «eugenesia totalitaria», ya no se mostrará a los pueblos como una imposición sombría, sino como un euforizante adelanto técnico. Esta «eugenesia liberal» le parecía al pensador alemán mucho más peligrosa que la otra, como sibilinaamente demostraban los razonamientos de Sloterdijk.

5. Ciencia-ficción clásica

Este debate entre los dos pensadores alemanes nos sirve para analizar la evolución del tratamiento del transhumanismo en la literatura. Si en un principio, las manipulaciones genéticas eran contempladas siempre como una pesadilla totalitaria que nos conducía hacia la destrucción de la civilización, poco a poco se ha ido imponiendo una visión más luminosa y risueña, en la que el transhumanismo empieza a ser tratado como una nueva utopía liberal, un gozoso rescate del ideal ilustrado de perfeccionamiento del hombre. Para ofrecer una panorámica del tratamiento literario del transhumanismo en la ciencia-ficción clásica tendríamos que remontarnos hasta 1896, fecha en la que H. G. Wells publica *La isla del doctor Moreau*. Wells fue un ateo cuya obra niega la acción creadora de Dios y su Encarnación; y su visión del hombre es por completo materialista. Sin embargo, en *La isla del doctor Moreau* (en la que un científico aislado de la civilización dedica sus esfuerzos investigadores a operar

animales y convertirlos en criaturas parcialmente humanas) nos advierte, al modo de Habermas, de los peligros de la manipulación biológica. Wells muestra concretamente un gran temor a lo que luego se ha dado en llamar *dysgenics*; es decir, al efecto pavoroso que la introducción de genes indeseados puede tener en la especie humana. Esta preocupación (también patente en su novela *La máquina del tiempo*, donde una parte de la especie humana ha degenerado en los Morlocks), se adhiere a una tradición pesimista que advierte de los peligros de una ciencia que juega a ser Dios, en la estela marcada por el *Frankenstein* de Mary Shelley.

Para enfrentarnos a la primera obra literaria que contempla con esperanza los métodos de ingeniería genética hemos de esperar hasta 1924, fecha en la John Burdon Sanderson Haldane publica su ensayo divulgativo *Dédalo; o la Ciencia y el Futuro*. Se trata de un texto utopista en el que Haldane, un célebre genetista y biólogo evolutivo anticipa que, en la segunda mitad del siglo XX, las técnicas de manipulación biológica permitirán la gestación de embriones en úteros artificiales, así como la selección de genes que permitirá el nacimiento de personas mejoradas genéticamente. Haldane afirma también que las religiones se opondrán primeramente a estas prácticas, pero que poco a poco sus prohibiciones irán perdiendo ascendente social, como en efecto ha ocurrido; y propone que Francia será el primer país que las legalizará por completo. Finalmente, Haldane sostiene en su ensayo que, durante el siglo XXI, la creación artificial de ser humanos biológicamente superiores se convertirá en práctica universal. Las anticipaciones visionarias de Haldane resultan todavía más llamativas si consideramos que las escribe antes de que se produzca la revolución en el campo de la genética.

Dédalo; o la Ciencia y el Futuro inauguró la tradición literaria de las utopías o distopías científicas, en las que el autor imagina sociedades venideras en donde las manipulaciones biotecnológicas logran (o siquiera pretenden) alterar la naturaleza humana, a veces con la intención de perfeccionarla, a veces con el propósito de domesticarla y someterla. Sin duda, la respuesta más eminente a la utopía «liberal» de Haldane es la distopía «totalitaria» *Un mundo feliz*, que

Aldous Huxley publica en 1932. En ella, se nos pinta una sociedad de apariencia idílica: allá por el año 2540, la Humanidad ha resuelto sus problemas de superpoblación y escasez de recursos, de desempleo y malestar social, a la vez que las enfermedades y los trastornos psicológicos y afectivos han sido erradicados. En esta sociedad utópica, todas las personas tienen un acceso democrático a la felicidad gracias a una droga de consumo obligatorio llamada *soma*, que ejerce sobre las masas los efectos consoladores de la religión, sin presentar ninguno de sus efectos secundarios. Los pobladores de esta sociedad, que son producto de la ingeniería genética, están divididos en castas, atendiendo a su grado de perfección; y, dentro de las distintas castas, se promueven la promiscuidad y las prácticas sexuales más desapasionadas y asépticas, para evitar que surjan lazos afectivos. Fuera de este «mundo feliz», se halla «la reserva», a la que viaja el protagonista de la novela, Bernard, durante sus vacaciones: allí viven los Salvajes, humanos primitivos que existen fuera de la civilización. Cuando Bernard regrese al «mundo feliz», traerá consigo al salvaje John, cuyo deslumbramiento inicial se convertirá pronto en decepción, cuando descubra la degeneración y falta de libertad que rigen su funcionamiento. A través de los ojos de John, Huxley nos muestra la deshumanización de ese mundo, en el que «los principios de la producción de masas son aplicados a la biología». Los seres humanos no nacen, sino que son diseñados por científicos que obedecen a las consignas del Estado; y modificados genéticamente para que puedan ocupar el puesto que les ha sido previamente asignado. Huxley nos alerta de este modo sobre el peligro de una ingeniería genética que permita crear personas superiores o inferiores, lo que inevitablemente se traducirá en nuevas formas de discriminación.

Tras el éxito de *Un mundo feliz*, han sido muchas las novelas de ciencia-ficción que, con dispar fortuna, han tratado de imaginar sociedades posthumanas dedicadas a la mejora biológica de la especie humana. Pero si Huxley condena estos procedimientos y nos muestra sus consecuencias más sombrías, otros autores han ofrecido una imagen atractiva

del mejoramiento humano. Así surge la idea de esa «eugenesia liberal» deseable que tanto inquietaba a Habermas: el transhumanismo ya no será, como imaginaba Huxley, un fruto sombrío del totalitarismo más o menos edulcorado, sino una exultante realización democrática, una orgullosa consecuencia del «derecho a decidir». La primera novela significativa que nos ofrece esta visión luminosa del transhumanismo es *Horizontes futuros* (1948), de Robert A. Heinlein (a quien muchos expertos en ciencia-ficción consideran parte del gran triunvirato del género, junto a Isaac Asimov y Arthur C. Clarke), en la que el autor imagina una sociedad utópica regida por los principios de la eugenesia donde un departamento gubernamental lleva a cabo un programa de selección genética, con el objeto de lograr ciudadanos más saludables, inteligentes y vigorosos. Al igual que ocurría en *Un mundo feliz*, la sociedad de *Horizontes futuros* está dividida en castas genéticas: hay, por un lado, una élite de superhombres, la clase A; la clase B, por su parte, la integran quienes son producto de la manipulación genética pero no han conseguido descollar; y una clase C, formada por personas engendradas y alumbradas de forma natural, a las que se considera seres defectuosos aunque, magnánimamente, reciben subsidios del gobierno. Heinlein condena la eugenesia totalitaria, pero aboga por el mejoramiento humano; y su protagonista, el superhumano Hamilton, logra en la segunda parte de la novela dismantelar el monopolio administrativo de la manipulación genética y extender sus beneficios a toda la población, al modo de una seguridad social «universal»; de este modo, el autor celebra las posibilidades de la ciencia y de la selección genética para la transformación igualitaria del ser humano y de la sociedad.

Otro ejemplo de rechazo de la eugenesia totalitaria y celebración de la eugenesia liberal lo hallamos en *Los ojos de Heisenberg* (1966), novela de Frank Herbert, el autor de *Dune*. Aquí volvemos a tropezarnos con una sociedad jerarquizada según los principios de la superioridad o inferioridad genética: en este caso, la élite está formada por un grupo de posthumanos inmortales llamados Optimen, que han logrado «transhumanarse» a través de la biotecnología

y reciben un tratamiento de dioses (pero, a cambio, padecen esterilidad); en contraposición, nos encontramos con el grupo de los llamados Cyborgs, que no son beneficiarios de métodos biotecnológicos, sino que buscan la prolongación de su vida mediante la incorporación a su cuerpo de extensiones tecnológicas. El problema se plantea cuando del embrión de los Durant nace un ser humano excepcional, de gran inteligencia e inmortal como los Optimen, pero además capaz de reproducirse. De aquí surge un enfrentamiento en el que los Cyborgs apoyan la causa del nuevo superhombre fértil y hacen descubrir a los Optimen que la muerte puede hacer que una vida en exceso dilatada resulte excitante. Como ocurría en la novela de Heinlein, la tesis podría resumirse así: la manipulación genética puede convertirse en un instrumento de liberación del oprimido, puede ser una formidable fuerza democrática que rompa las barreras clasistas y conforme una sociedad de hombres libres e iguales, en la que no existan privilegios ni sectarismos. Tanto Heinlein como Herbert rechazan la dictadura de la élite genética, y proponen como alternativa un mundo en el que la evolución humana causada por manipulación genética instaure un paraíso democrático en la tierra. En la lógica liberal de este transhumanismo, la ingeniería genética se convierte en el salvoconducto que lleva al hombre hasta la inmortalidad, a través de la mejora a nivel celular de su cuerpo.

6. Literatura *cyberpunk*

En la década de los ochenta, surgió en el ámbito de la ciencia-ficción una escuela denominada *cyberpunk*, un subgénero caracterizado por reflejar visiones distópicas del futuro en las cuales se combinan la tecnología más avanzada con un bajo nivel de vida. A la postre, un subgénero mucho más realista que aquellas visiones utópicas que nos hablaban de un porvenir siempre mejor. En esta literatura *cyberpunk* aparece un transhumanismo nuevo, no ligado tanto a la manipulación genética como al ciberespacio y la realidad virtual. Así, lo posthumano no se concibe ya como

una superación de la decrepitud de la carne, sino más bien como la consecución de un nuevo ser, desposeído de su cuerpo, que se convierte en una nueva entidad mental o espiritual (o, si se prefiere, incluso, digital). La novela más destacada de este subgénero es, sin duda alguna, *Neuromante* (1984) de William Gibson. En *Neuromante*, el ciberespacio (también llamado matriz), constituye un espacio virtual que representa visualmente la información contenida en todos los ordenadores del mundo, conectados en red. El protagonista de la novela, el *hacker* Case, puede acceder al ciberespacio a través de conectores neuronales; una vez allí, la mente de Case es transferida como «una consciencia desencarnada», liberada del lastre del cuerpo (que es contemplado por Gibson con desdén, como una tecnología obsoleta), y proyectada a la «alucinación consensual de la matriz».

Esta idea de una mente colmena que nos propone Gibson en *Neuromante*, como una forma de posthumanidad, la hallamos en otra de las obras cimeras del subgénero *cyberpunk*, *Snow Crash* (1992), de Neil Stephenson, cuyo título se refiere a un narcótico cuya denominación alude, a la vez, a una forma de fallo de los computadores Apple que producía una imagen en pantalla similar a la que se ve en un televisor sin señal. En *Snow Crash* se nos describe una sociedad controlada por sindicatos y corporaciones, donde la mayoría de la gente lleva una vida paupérrima y miserable. Para escapar de esta sombría realidad muchos ciudadanos mantienen una vida paralela en un mundo de realidad virtual conocido como el Metaverso: allí, pueden crear imágenes de sí mismos, llamadas «avatares» (fue Stephenson quien acuñó por primera vez este término que luego ha hecho tanta fortuna entre los internautas), a través de las cuales pueden interactuar con el mundo virtual y participar en juegos de rol masivos.

Películas como *Matrix* o la reciente *Ready Player One*, de Steven Spielberg, son completamente tributarias de la imaginación *cyberpunk* de Gibson o Stephenson. Podría decirse que, frente a la literatura sobre manipulación genética o eugenesia (tanto en su faceta totalitaria como liberal), que imaginaba formas de transhumanismo ligadas al cuerpo, el

cyberpunk nos propone una vida desligada del cuerpo, en la que nuestros cerebros pueden vivir interconectados, en una especie de mente colmena, a través de sus impulsos eléctricos neuronales, enviando señales desde un sistema nervioso a otro; y formando juntos (nótese la ingenuidad) un haz de resistencia frente al poder de corporaciones y Estados opresores. La confrontación entre aquella ciencia-ficción clásica y el *cyberpunk* nos la ofrece otra obra de referencia del subgénero, *Cismatrix* (1985), de Bruce Sterling, en la que se nos describe un futuro en el que la humanidad ha experimentado una especiación, dividiéndose en dos especies distintas: los *Shapers* (o «formistas») y los *Mechanists* (o «mecanistas»). Los *Shapers* son una facción que basa su existencia en la transformación del cuerpo con métodos como la ingeniería genética. Los *Mechanists*, por el contrario, constituyen una forma de vida cimentada en el uso de tecnologías cibernéticas; por ejemplo, la mejora del cuerpo mediante extensiones tecnológicas o la transformación del pensamiento humano en información digital. Pero los personajes de Sterling ya no son ciborgs, como ocurría en *Los ojos de Heisenberg*, la novela de Frank Herbert que antes comentábamos, sino que el autor los describe explícitamente como «posthumanos» liberados del lastre de la carne. Por supuesto, la perspectiva de Sterling sobre lo posthumano es positiva: como anuncia uno de sus personajes, la novela asume que «el futuro pertenece al posthumanismo».

La literatura *cyberpunk* considera superadas las formas de organización política y de comunicación basadas en el contacto físico; y, en fin, juzga que el cuerpo humano es un lastre en el camino hacia una posthumanidad más libre y plena. Es la misma proclama que han lanzado, desde que el mundo es mundo, todas las religiones «espiritualistas», empezando por las gnósticas: nuestro cuerpo, nuestra carne achacosa, este mísero barro del que estamos hechos, expuesto a la decrepitud y a las debilidades, es un lastre del que pronto nos veremos libres, para alcanzar una vida más plena en un más allá virtual (la matriz de Gibson, el Metaverso de Stephenson) en el que nuestro espíritu, liberado de tan pesado fardo, alcance la perfección divina.

Por supuesto, cambia el modo de expresar este anhelo: el espiritualista de antaño hablaba de alma o espíritu, la literatura *cyberpunk* habla de impulsos eléctricos neuronales; el espiritualista de antaño se refería a un más allá que residía en la vida de ultratumba, la literatura *cyberpunk* se refiere a ensoñaciones o pesadillas futuristas que ya podemos disfrutar o padecer aquí y ahora; el espiritualista de antaño situaba la plenitud en la fusión de su espíritu con Dios, la literatura *cyberpunk* piensa que el hombre mismo –o su cerebro potenciado por implantes cibernéticos– es Dios. Pero el error es exactamente el mismo: el mal y la perdición están ligados al cuerpo; la salvación está ligada a una experiencia interna (del espíritu, según el gnosticismo antañón; del cerebro, según la visión *cyberpunk*). Por supuesto, el mal y la perdición estaban asociados antaño al pecado; hoy el mal y la perdición se asocian más bien a la decrepitud, a la enfermedad, incluso a las limitaciones de nuestras pobres y vergonzosas formas de comunicación. Pero siempre es el cuerpo el problema del que conviene deshacerse.

7. Crítica al transhumanismo y resurrección de la carne

Tras la moda *cyberpunk* han vuelto a aparecer algunas distopías biotecnológicas que abordan la cuestión del transhumanismo. Es el caso, por ejemplo, de *Oryx y Crake* (2003), de Margaret Atwood, una novela de ciencia-ficción (o, como prefiere su autora, «ficción especulativa») con ribetes satíricos. La novela se inicia mostrándonos al último hombre vivo mirando al horizonte en un mundo desértico, después de una hecatombe climática y genética que él mismo ha provocado, tratando de crear seres vivos (los *crakers*, seres creados en el laboratorio programados para morir a los treinta años y privados de todos los impulsos y pasiones «perniciosas», desde la violencia hasta las necesidades afectivas) que mejoraran biológicamente a los seres humanos. A partir de esta prolepsis, la novela vuelve al pasado para narrarnos lo sucedido. La novela parece ubicarse en un mundo que se divide en conglomerados cerrados, donde habitan los científicos con sus familias y, a la vez, trabajan en sus investigaciones y

experimentos. Fuera de ahí existen las llamadas «plebillas», que son los lugares fuera de esos conglomerados donde habita el resto de la población en pobreza. Las universidades se dividen en dos clases: las reservadas a los chicos inteligentes, dedicadas a las ciencias y las tecnologías; y las dedicadas al arte y las humanidades, que son para los chicos mediocres. La madre del protagonista empieza a dudar de la eficacia real de los experimentos que realizan y es presa de un conflicto ético que la obliga a abandonar el conglomerado, para huir a las plebillas y unirse a un movimiento de protesta contra las transnacionales científicas y tecnológicas. El mundo que presenta la novela ilustra algunas de las fantasías predilectas del transhumanismo: clonación de órganos, modificación genética, creación de nuevas especies animales y humanas, etcétera. Un mundo posthumano en el que todo cuanto existe en la naturaleza ha sido modificado genéticamente; un mundo moralmente degradado, de jóvenes abandonados emocionalmente por sus padres que buscan refugio en la tecnociencia, donde sin embargo no hallan felicidad alguna.

Atwood vuelve en esta novela a presupuestos muy similares a los que Huxley nos proponía en *Un mundo feliz*: la tecnociencia como nueva forma de totalitarismo que pisotea todas las reglas éticas en su aspiración megalómana de crear una nueva sociedad que a la postre se revela un infierno. En la novela de Atwood, sin embargo, son grandes corporaciones privadas las que desarrollan los avances tecnológicos que en la novela de Huxley monopolizaba el Estado. Como ocurría en *Un mundo feliz*, donde los hombres eran controlados mediante el «soma», en el mundo distópico de *Oryx y Crake* se ha patentado una pastilla, llamada «BlyssPluss», que a la vez que protege a su consumidor de todo tipo de enfermedades sexuales, excita ilimitadamente su libido y apaga los sentimientos de frustración que generan los celos, la violencia y la baja autoestima. Por supuesto, es también una pastilla que procura infaliblemente la anticoncepción, para hacer todavía más efectiva aquella religión avizorada por Chesterton y ya completamente instaurada en nuestra sociedad, que a la vez que exalta la lujuria prohíbe la fecundidad.

Los habitantes del mundo feliz de Huxley y los *crakers* de Atwood poseen ciertas similitudes: han sido programados para no experimentar ni celos ni envidia y viven entregados a la más risueña promiscuidad. En la novela de Huxley, la reproducción se lograba artificialmente, mediante la aplicación de los principios de producción en masa; en la novela de Atwood, la unión sexual entre los *crakers* ocurre automáticamente durante épocas de celo y con el único objetivo de fecundación. El compromiso sentimental es visto como perverso y la religión ha desaparecido. Y todo ello se hace presuntamente para lograr personas felices y satisfechas consigo mismas que puedan vivir armoniosamente, sin desarrollar el pensamiento crítico ni la iniciativa personal.

Naturalmente, la novela de Atwood, al igual de que la Huxley, ha sido muy criticada por los apóstoles del transhumanismo, en especial por Nick Bostrom, un filósofo sueco profesor en Oxford. Para Bostrom, tanto los ciudadanos del mundo feliz como los *crackers* de Atwood no pueden calificarse de «posthumanos», puesto que «sus capacidades no son superhumanas, sino sustancialmente inferiores en muchos aspectos a las nuestras». A juicio de Bostrom, «*Un mundo feliz* no es un cuento de mejoramiento humano vuelto fuera de control sino una tragedia de la tecnología y la ingeniería social puestas deliberadamente en uso para mutilar las capacidades humanas... la exacta antítesis de la propuesta transhumanista».

Y es que, en efecto, el transhumanismo aspira a dotar a los seres humanos de capacidades superiores: una mayor longevidad, una inteligencia superior, una mayor resistencia ante las enfermedades o las pasiones más torpes, etcétera. Se trata, como decíamos al principio, de parodiar luciferinamente el acto creador de Dios, los beneficios de la Redención y las promesas de una vida futura de una tacada; se trata, en fin, de un sucedáneo religioso que, además, ignora los condicionantes de la naturaleza humana, empezando por la caída que expulsó al hombre del Edén. Como decía Lewis Mumford, refiriéndose a otros utopistas más de tipo religioso o político que científico: «Al pretender que Fasltaff sea como Cristo, estos fanáticos impiden que los bribones de

nacimiento sean capaces de alcanzar al menos el nivel de un Robin Hood». Mumford dirigía su crítica contra las corrientes revolucionarias, obsesionadas con la creación de un hombre nuevo, como condición de todo cambio estructural. La visión católica, por el contrario, le pide a Falstaff que mire a Cristo, que trate de imitarlo, para que Falstaff se desplace trabajosamente, con ayuda de la gracia pero siempre dentro del ámbito de su naturaleza caída, hasta lograr convertirse en Robin Hood. El transhumanismo, por el contrario, pretende un salto ilusorio de la naturaleza; a diferencia de la gracia, que favorece la conversión de Falstaff en Robin Hood, aspira grotesca y sacrílegamente a que Falstaff se convierta en Cristo. Algo tan demente como saltar sobre la propia sombra o tratar de alzarnos tirando de nuestro pelo.

En el fondo de la utopía transhumanista subyace la vieja y errónea idea de considerar el cuerpo una cárcel que conviene convertir en un aposento suntuoso. Contra esta vieja y errónea idea, sólo se alza la nueva idea cristiana, tan escandalosa y subversiva hoy como hace dos mil años. Nuestro cuerpo, tan tentado por las debilidades, tan acechado por los padecimientos y los achaques, guarda una semilla de divinidad que está a punto de germinar, para inundarnos de divinidad. Nuestro cuerpo, cuyo destino aparente es la muerte, se hace partícipe de la naturaleza divina cuando descubre que su destino auténtico es otra vida más plena, en la que nuestro cuerpo será glorificado. Nuestro cuerpo lleno de arrugas y michelines, cólicos del riñón y deficiencias respiratorias, humores malolientes, secreciones y excrementos; nuestro cuerpo que se lastima y se duele, que enferma y se muere y se pudre y que, sin embargo, ha sido elegido como recipiente necesario de nuestra gloria. Esta es la transhumanización que nos aguarda, a la vuelta de la esquina y para siempre.