



Revista Iberoamericana de Teología

ISSN: 1870-316X

ribet@ibero.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

García Caballero, Lorena
VIDA ETERNA: PROMESA CRISTIANA, OBJETIVO
TRANSHUMANISTA UNA REFLEXIÓN DESDE AMÉRICA LATINA
Revista Iberoamericana de Teología, vol. XX, núm. 38, 2024, Enero-Junio, pp. 153-180
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/ribet.20.38.2024.330>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125276452008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

**VIDA ETERNA: PROMESA CRISTIANA, OBJETIVO
TRANSHUMANISTA**
UNA REFLEXIÓN DESDE AMÉRICA LATINA
ETERNAL LIFE: CHRISTIAN PROMISE, TRANSHUMANIST OBJECTIVE
A REFLECTION FROM LATIN AMERICA

Lorena García Caballero*

ITESO

lorena.garcia@iteso.mx

Fecha de recepción: 3 de julio de 2023 | Fecha de aceptación: 18 de agosto de 2023

RESUMEN

El artículo parte del temor de la humanidad frente a la muerte, de cara a su finitud y vulnerabilidad. Con base en esto, plantea cómo en el imaginario cultural desde tiempos muy antiguos, se ha tratado de mitigar esta angustia existencial. El término de cuerpo funge como hilo conductor entre épocas y corrientes tan distintas e incompatibles como el cristianismo y el transhumanismo. No es el propósito de este artículo comparar, ni mucho menos equiparar sus propuestas de resurrección y de vida eterna respectivamente, sino más bien rescatar la analogía que comparten en tanto que ambas corrientes de pensamiento intentan, desde su trinchera, ofrecer un suelo firme ante la incertidumbre y angustia por la muerte. Se recurre al concepto de *acuerpamiento* en América Latina como una forma colectiva en la que cuerpos diversos interpelan directamente al

* Es licenciada, maestra y doctora en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Desde la maestría, focalizó su especialidad en el ámbito de la ética. Actualmente es profesora investigadora del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) en Guadalajara, México. Sus investigaciones se centran en los problemas éticos que plantea el transhumanismo, la tecnociencia y la IA.

cuerpo abstracto del transhumanismo. América Latina tiene mucho que decir frente a estas visiones tecnocientíficas y objetivos globalizadores como los que promueve el transhumanismo. El *acuerpamiento* remite a la idea de que, frente a la hegemonía tecnocientífica, hay una relación de cuerpos que, en relación e interacción, hacen frente al cuerpo abstracto y sus bases teóricas que poco dicen a la pluralidad identitaria, comunitaria, social, ética y política de las y los latinoamericanos. Pese a que lo que se trata aquí no es exclusivo de Latinoamérica, lo exploramos en este texto como un caso paradigmático para pensar lo que podría significar la promesa transhumanista como algo que se propone viable y accesible a cualquier persona. Reconocemos que hay conjuntos de población en Latinoamérica que sí se podrían sentir identificados con esa promesa y que, aunque algunas personas no pudieran o quisieran acceder a ella, nuestro interés no está en describir por qué algunos sí lo hacen y otros no; nos interesa enfatizar que la misma promesa está obviando o ignorando los cuerpos y lo que a ellos queda ligado, por lo que la imposibilidad de acceso no se debe a lo que tal o cual grupo representa, sino a la promesa misma.

Palabras clave: muerte, cuerpo, acuerpamiento, temor existencial, tecnología.

ABSTRACT

The article is based on humanity's fear of death, facing its finiteness and vulnerability. Based on this, it presents how, since ancient times, there have been attempts to mitigate this existential anguish in cultural imaginaries. The idea of the body is presented as a common concept between epochs and currents as different and non-compatible as Christianity and Transhumanism. It is not the purpose of this paper to compare, much less equating their proposals of resurrection and eternal life respectively, but rescue the analogy they share because both currents of thought try, from their trenches, to offer a firm ground thinking about uncertainty and anguish when facing death. The concept of "embodiment" is used in this text for Latin America as a collective form in which diverse bodies directly face the abstract body of Transhumanism. Latin America has a lot to say regarding these techno-scientific visions and globalizing objectives such as those promoted by Transhumanism. Reflecting on techno-scientific hegemony, this article sustains the idea that there is a kind of unity between bodies that, in relationship and interaction, confront the abstract body and its theoretical bases that does not

represent the complexity of the plurality, identity, community, society, ethics and politics of Latin Americans. Although what it is discussed here is not an exclusive Latin American issue, we explore it in this text as a paradigmatic case to think about what the transhumanist promise could mean as something that is proposed to be viable and accessible to anyone. We recognize that there are population groups in Latin America that could feel identified with that promise and some people could not or did not want to access it. Our interest is not in describing why some do and others do not. We are interested in emphasizing that the same promise is ignoring the bodies and what is linked with them. The impossibility of access is not due to what this or that group represents, but to the promise itself.

Keywords: death, body, embodiment, existential fear, technoscience.

Introducción

El temor a la muerte ha sido y sigue siendo un impulso constante de creación en diversos ámbitos: el arte, la ciencia, lo simbólico, lo sociocultural; todo esto como un intento de dar sentido a lo inevitable, a lo desconocido, a la finitud de la vida humana. La filosofía misma surge y se pregunta desde las entrañas de este temor existencial. Por muy distintos que seamos entre nosotros con respecto a nuestra etnia, gustos, experiencias y anhelos, como humanos compartimos todos este desenlace, pues indefectiblemente llega el momento en que dejamos de ser. El temor a la muerte es un tema que trasciende tiempo, espacio y diferencias culturales; por esta importancia y por los objetivos de vida eterna que persigue una de las corrientes filosóficas actuales: el transhumanismo, me parece importante dedicar este trabajo a reflexionar sobre esta constante, contrastándola con la visión cristiana y su promesa de resurrección. La elección de proponer estas dos corrientes obedece a enfatizar que, pese a lo distintas y distantes que son entre sí, comparten esta inquietud humana que parece estar grabada en lo profundo de nuestro ser. Los cristianos encaran el tema de la muerte pensando en una vida eterna trascendente, y los transhumanistas en una vida eterna aquí en el mundo material, extendida y lograda gracias a la tecnología. Derivado de esto, reflexiono en torno a ciertos presupuestos transhumanistas

que abanderan un sentimiento religioso,¹ tratando de cubrir así una de las necesidades espirituales del ser humano que se refiere a la búsqueda ritualista de la preservación del ser. Así, pruebo que ambas corrientes comparten la incertidumbre de nuestra finitud y cierto temor frente a la muerte. Finalmente, ofrezco una reflexión sobre el sentido de la muerte y la relación con la tecnología en el contexto específico de América Latina.

Para el correcto desarrollo teórico, he dividido el presente trabajo de la siguiente manera: en la primera parte se presentan algunas ideas respecto a la adopción de una propuesta cristiana del dualismo griego (cuerpo y alma). Propongo de base algunos pasajes de Pablo de Tarso, para ceñirnos a la discusión específica de un dualismo que se da entre el cuerpo encadenado por el pecado y el cuerpo glorioso, que ha sido liberado y reconfigurado por Cristo como plena receptividad de la vida eterna que el Padre le da. Desde esta primera sección y hasta la tercera y última, el hilo conductor teórico del trabajo es la idea y realidad de cuerpo. En el caso de Pablo de Tarso el cuerpo no es algo neutral, por lo que se tiene que tomar en consideración la rebeldía de la persona, o del alma, a la inmortalidad y libertad del Cristo resucitado para hablar del cuerpo del pecado o la apertura total de la persona para dar cabida al cuerpo glorioso. En el transhumanismo el cuerpo llega a una reducción materialista tal que se trata y se piensa como objeto. El cuerpo resucitado de Cristo es precisamente lo que constituye a la Iglesia como cuerpo, la comunidad está manifestando esa corporeidad de Cristo resucitado, que transmite la vida resucitada, en la historia, a través de la caridad que nace de la fe y mantiene viva la esperanza.

En efecto, aunque es entendido de maneras muy distintas en cada una de estas propuestas, el cuerpo es un elemento común que atraviesa el tejido argumentativo de esta reflexión, aunque algunas secciones sean mayormente expositivas. En la segunda parte de este trabajo, expongo propiamente

1 Aunque definir este concepto resulta problemático, me gustaría retomar la siguiente idea de Octavio Paz. Las religiones han constituido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: "regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados". De acuerdo con el literato mexicano, el sentimiento religioso abarca la veneración de toda obra de la Creación, un tipo de participación conjunta y fraterna cuya expresión actual, por ejemplo, es muy clara en la preocupación y el activismo de la protección ecológica. Octavio Paz, *Itinerario* (Barcelona: Seix Barral, 1994), 136-139.

lo que es y pretende el transhumanismo y la idea de cuerpo vinculada con la búsqueda de la inmortalidad, para finalmente sugerir un tipo de *acuerpamiento* en América Latina que sería mi propuesta teórica: cómo el recurso teórico de este concepto, en tanto punto de encuentro de una complejidad plural e incluso contradictoria como lo es la propia Latinoamérica, se presenta en unidad mientras sus cuerpos concretos se identifican cuando confrontan algunos intentos de universalizar cosas tales como el cuerpo abstracto del transhumanismo.

Mucho antes de las reflexiones de los primeros filósofos occidentales, podemos encontrar una obra muy antigua en la que se ve con claridad la inquietud por lo perecedero y la angustia del humano frente a la muerte. Se trata de *El poema de Gilgamesh*. En él, Gilgamesh, rey de la ciudad sumeria de Uruk, sufre terriblemente por la muerte de su amigo Enkidú y es a partir de este sufrimiento que él mismo cobra conciencia de que también va a morir.

Por su amigo, Enkidú, Gilgamesh lloraba amargamente y erraba por la estepa. ¿No moriré acaso yo también como Enkidú? Me ha entrado en el vientre la ansiedad. Aterrado por la muerte, vago por la estepa. Para encontrar a Utanapishtim, hijo de Ubartutu, emprendo ya deprisa el camino”.²

Gilgamesh acomete entonces una búsqueda obsesiva por encontrar la manera de evitar la muerte, pero se da cuenta —no sin menos dolor— de que solo los dioses son inmortales y de que perecer es destino inevitable para el hombre. Gilgamesh se entrevista con Utanapishtim, quien le explica que el hombre por naturaleza es intrascendente, limitado, mortal. Para probarle esto, después de contarle la historia del diluvio, le pone como prueba resistir sin dormir seis días y siete noches. Gilgamesh no supera la prueba y lo vence el sueño, representación y anticipo de la muerte. Ante esto, Utanapishtim, dirigiéndose a su esposa, exclama: “¡Cómo es débil la inconstante humanidad!”³.

2 Jorge Silva Castillo, trad. *Gilgamesh o la angustia por la muerte. Poema babilonio* (Ciudad de México: El Colegio de México, 1994), 133.

3 Silva Castillo, *Gilgamesh*, 174.

Pese a que el mensaje del poema de Gilgamesh corresponde a una línea de pensamiento distinta a la occidental y, específicamente distinta a la propuesta cristiana, pues el cristianismo promueve la promesa de una vida eterna feliz, resalta con mucha claridad la angustia existencial por la muerte, la finitud y lo contingente de nuestra vida, y esto resulta muy representativo a la hora de hablar de esta inquietud constante y antigua frente a la muerte.

1. Muerte y dualismo

Seamos creyentes o no, seguidores del cristianismo, simpatizantes o incluso estemos en contra de él, su influencia —como piensa Giovanni Reale— ha sido tal que ha permeado nuestra manera de pensar. Según este autor, Europa nació de raíces culturales y espirituales muy precisas. Estas raíces son, en primer lugar, la cultura griega; en segundo lugar, el mensaje cristiano; y en tercero, la gran revolución tecnocientífica, iniciada en el siglo XVIII⁴ y continuada hasta nuestros días.⁵ El primer fundamento es sobre todo de carácter intelectual y consiste en la creación de esa *forma mentis*⁶ teórica de la que emergió la filosofía y de la que surgieron también las primeras formas de ciencia. Según Reale, somos cristianos y no podemos no serlo, aunque ya no seamos practicantes, porque el cristianismo ha modelado de forma imborrable nuestro modo de sentir y de pensar; la gran diferencia que existe entre nosotros y los antiguos, entre nuestro modo de entender la vida y el de un contemporáneo.

El segundo fundamento está estrechamente ligado con el anterior. Tiene principalmente un carácter *moral y espiritual*, y consiste en el descubrimiento del hombre como *psyche*, “y en la consideración vinculada a ella de que el deber esencial del hombre es el ‘cuidado del alma’”.⁷ El primer

4 Aunque no hay un consenso acerca del período exacto en que se ubica el inicio de esta revolución industrial, me gustaría seguir el distingo académico que la sitúa como la primera gran revolución industrial surgida en Gran Bretaña a partir de 1771.

5 Giovanni Reale, *Raíces culturales y espirituales de Europa* (Barcelona: Herder, 2005).

6 Se trata de un aspecto epistemológico que literalmente significa “forma de la mente” en cuanto estructura mental que nos predispone para aproximarnos y entender el mundo de una cierta manera.

7 Reale, *Raíces culturales*, 6.

fundamento del espíritu europeo es la creación griega del *elemento racional*. “Se trata de un cambio revolucionario que supuso el paso del tradicional modo de ‘pensar por medio de imágenes y de mitos’, estrechamente vinculado a la ‘cultura arcaica de la oralidad’, a un nuevo modo de ‘pensar por medio de conceptos’.⁸ Este cambio de mentalidad y de pensamiento a conceptos fue de gran impacto y es relevante para esta reflexión pues configuró la manera de hacer ciencia incluyendo a la medicina creada por la filosofía de la naturaleza de los presocráticos.

Giovanni Reale hace hincapié en que, pese al gran conocimiento y la elevada opinión que tenía de la medicina, Platón *la diferenciaba claramente de la filosofía, esto es, de la ciencia del hombre en su totalidad*. Los buenos médicos explican que no se puede curar “un órgano particular” del cuerpo sin curar “todo el cuerpo”. Los médicos tienen razón al sostener la tesis de que no se puede curar una “parte” del cuerpo sin curar el “todo”. No obstante, el cuerpo *no es el hombre en su “todo”*, sino que es una “parte” del mismo: *el “todo” del hombre es el cuerpo junto con su alma*. Y del mismo modo que no se puede curar una parte del cuerpo sin curarlo todo, tampoco *se puede curar el cuerpo sin curar también el alma*.⁹

Desde la antigüedad griega se sostuvo que lo propio del ser humano radicaba en su alma;¹⁰ la *psique* fue considerada como la esencia de las personas, a tal punto que la filosofía se encargó de difundir y consolidar esta idea en la que el cuerpo representaba solo una suerte de carga. Ya desde Platón esta representación de lo humano tenía una presencia que, a través de la filosofía helénica, llegará al pensamiento cristiano. Platón, como tantos otros filósofos griegos, heredó de la cultura indoeuropea la creencia en un mundo divino cuya realidad es incuestionable pese a su ininteligibilidad, opuesto a un mundo fenoménico que, paradójicamente, era considerado pura apariencia. Esta ontología tiene como correlato una antropología, es decir, una determinada concepción de la naturaleza humana. Como indica Mircea Eliade, esa visión de la realidad se sustentaba en la necesidad de afirmar un mundo divino, inmutable y eterno frente a la contingencia de lo mundano. La doctrina hindú del *karma* expresaría esta

⁸ Reale, *Raíces culturales*, 47.

⁹ Reale, *Raíces culturales*, 69.

¹⁰ Erwin Rohde, *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (Madrid: FCE, 1994).

visión en la que el alma tiene que pagar una culpa y es a través de una serie de reencarnaciones (que los griegos llamaron *metempsychosis*) como logra liberarse de ella.

Los hindúes elaboraron tempranamente una concepción de la causalidad universal, el *karma*, que explica los acontecimientos y padecimientos actuales del individuo, y a un mismo tiempo explica la necesidad de las transmigraciones. A la luz de la ley del karma, los sufrimientos no solo hallan un sentido, sino que adquieren también un valor positivo. Los sufrimientos de la existencia actual no solo son merecidos —puesto que son el efecto fatal de los crímenes y de las faltas cometidos en el curso de las existencias anteriores—, sino además bienvenidos, pues solo de ese modo es posible recordar y liquidar una parte de la deuda kármica que pesa sobre el individuo y decide el ciclo de existencias futuras. Según la concepción hindú, todo hombre nace con una deuda, pero con la libertad de contraer otras nuevas.¹¹

Este tema, común a todas las culturas indoeuropeas, se consolidó filosóficamente en Grecia. El ser humano podía acceder a esa realidad solo a través de una vida totalmente alejada de lo mundano. El dualismo antropológico parte de una tesis muy simple: la semejanza entre el alma y lo divino.¹²

Y mientras estemos con vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que haya necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre gentes semejantes a nosotros mismos y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro.¹³

11 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (Madrid: Alianza, 1972), 93.

12 Platón, *Fedón*, 80 a.

13 Platón, *Fedón*, 67 a-b.

Esta desvalorización del cuerpo, como una carga y fuente del mal, se reflejó en diversas prácticas que tenían como finalidad dominar los deseos corporales, pues siendo una fuente de necesidad, el cuerpo solo jugó un papel negativo en la tradición filosófica de Occidente. La concepción del cuerpo (*sôma*) como una cárcel (*sema*) para el alma refleja esta negatividad de lo corporal. Con Platón nace la primera exposición racional y demostración de la existencia de una realidad suprasensible y trascendente, de un ser metasensible. Platón no se cansó de insistir en su descubrimiento fundamental: *hay muchas cosas de las que conoce vuestra filosofía, limitada a la dimensión de lo físico*. Solo a partir de Platón, y, por consiguiente, de su descubrimiento, se hablará de materialismo y espiritualismo.

La filosofía griega y, posteriormente, el cristianismo¹⁴, consolidaron este dualismo antropológico situando en el intelecto lo verdaderamente humano del hombre. El alma inmortal es divina y el cuerpo entorpece su existencia a través de las necesidades y los deseos; siendo divina no ha nacido (*agenetón*)¹⁵, y el comercio con el cuerpo la denigra. Durante siglos esta creencia se reflejó en la mortificación del cuerpo por medio de castigos y dura disciplina (ayunos, martirios) que encontramos representados en la hagiografía cristiana.¹⁶

2. El cuerpo en el cristianismo

Cuando San Juan sentencia en su Evangelio: “el Verbo se hizo carne” marca “el punto de partida y de llegada de toda la antropología cristiana”.¹⁷ “Verbo” es el verbo *dabar* en hebreo, mientras que su traducción al griego es *lógos*, cuya interpretación actual dista mucho de la razón platónica y

14 Específicamente me refiero a un periodo considerable de la filosofía medieval en el cual las traducciones por parte de algunos filósofos árabes, del pensamiento griego, se vieron muy influenciadas por la religión católica en tanto la tarea de la filosofía y la teología era fundamentar el cristianismo. Caso paradigmático de esto es el neoplatónico Plotino, quien creía en la preexistencia del alma con respecto al cuerpo.

15 Platón, *Fedro*, 245 d.

16 Por la limitación en la extensión, propósitos y características de este texto, presentamos una visión muy corta y sencilla de una de las muchas formas en las que se expresó la síntesis del pensamiento judío y el griego.

17 Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1974), 44-45.

exegéticamente concuerda más con *dabar* que remite a las ideas de sabiduría divina que antecede al mundo y de una función creadora.¹⁸ “Es Dios mismo por su expresión creadora el que asume la condición humana. Aquí [...] ‘carne’ no significa, de ninguna manera, ‘cuerpo’ (*sôma*) como para los griegos. [...] Tampoco ‘carne’ se opone al ‘alma’ en sentido griego (*psyjê*)”¹⁹. En el Nuevo Testamento, *alma* se entiende como vida, mientras que *carne*, del hebreo *sárx*, engloba sintética y simbólicamente la totalidad del ser humano. Así, la antropología paulina sería idéntica a la de Juan pues ambos resaltan que Jesucristo, aun en su cualidad divina, se encarnó, asemejándose a la condición humana.

Al asumir esta condición, el Dios vivo [...] instaura un nuevo orden. Este nuevo orden interpersonal no desdobra al hombre como el “cuerpo-alma” de los griegos, sino que irrumpe en la historia permitiéndole a ésta tener un doble destino. El hombre es uno, la situación del hombre es doble: o *dentro* de la Nueva Alianza con Dios, o *fuera* de ella. No se trata de dos elementos al interior de la individualidad antropológica, sino de dos categorías: totalidad (*carne*), alteridad (Palabra, Espíritu).²⁰

El “cuerpo-psíquico” es la carne o *basar* que expresa la totalidad del ser humano. El “cuerpo-espiritual” es la totalidad viviente del ser humano elevada al Espíritu.²¹

Pues bien, yo sé que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo [...] Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón

18 Dussel, *El dualismo*, 44.

19 Dussel, *El dualismo*, 44-45.

20 Dussel, *El dualismo*, 46.

21 Lo que después será la “gracia”. En Romanos 9, 16: “no es del que quiere el querer ni del que corre el correr, sino de Dios que tiene misericordia. Y san Agustín en el Libro de la Corrección y de la Gracia dice: “sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres. Ni al pensar, ni al querer ni al amar, ni al obrar”. Ignacio Andereggen, “La vida en Cristo. La necesidad de la gracia para la vida moral”, *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesania*, núm. 162 (2021): 260.

y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?²²

La cita anterior expresa con más exactitud la tensión que mencioné al inicio del texto de un ser humano que se debate entre lo que le piden sus inclinaciones y deseos y lo que le invita a exaltar su cuerpo como templo divino. El cristiano, una vez abandonado el instrumento del pecado, su “cuerpo de pecado”, no estando ya “en la carne”, se encuentra definitivamente libre de mancha. Cristo, sin ser pecador, pertenecía a la esfera del pecado por su cuerpo de carne semejante al nuestro; hecho “espiritual”, ya sólo pertenece a la esfera divina. Así el cristiano, si bien mora provisionalmente en la carne, vive ya del Espíritu.

No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedezcáis a sus apetencias. Ni hagáis ya de vuestros miembros instrumentos de justicia al servicio del pecado; sino más bien ofreceros vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros, como instrumentos de justicia al servicio de Dios.²³

En el contexto de una marcada heterogeneidad social a la que se enfrentó Pablo de Tarso en la fundación de sus comunidades, el apóstol recurre a la metáfora del cuerpo como una herramienta conciliadora:

Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu. Así también el cuerpo no se compone de un solo miembro, sino de muchos [...] Ahora bien, Dios puso cada uno de los miembros en el cuerpo según su voluntad. Si todo fuera un solo miembro, ¿dónde quedaría el cuerpo? Por tanto, muchos son los miembros, más uno el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: “¡No te necesito!”, ni la cabeza a los pies: “¡No los necesito!” [...] Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado,

²² Rom 7, 18-24.

²³ Rom 6, 8-11.

todos los demás toman parte en su gozo. Ahora bien, ustedes son el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno a su modo.²⁴

Me parece que la visión cristiana del cuerpo ha sido una completa revolución y punto de partida para la unidad personal con todo y la propia creación de esta categoría, más allá del *prósopon* griego; es decir, con la interioridad que le dota el cristianismo al concepto de persona, luego de la unidad personal, el cuerpo en el cristianismo, como vimos en la cita anterior, es cuerpo común en donde cada uno de sus miembros juega un papel esencial para ese cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Y la tercera forma fundamental en que el cuerpo desde la cosmovisión cristiana es unificador es por la consideración de los primeros seguidores de Pablo, pues

[...] consideraban a sus propios cuerpos como propiedad de Dios, y eso implicaba un reacomodamiento de las prácticas sociales cotidianas. Considerar al otro como un igual espiritual en Cristo suponía adecuar el trato físico: el amo debía ser menos amenazante y violento con el esclavo, el marido debía amar a su mujer, el padre debía incentivar a los hijos en la fe; ya no debían ser considerados cuerpos subordinados al paterfamilias, sino iguales espirituales.²⁵

Este tratamiento del cuerpo expone al Otro concreto, una alteridad que no es distinta a mí en lo espiritual. Somos semejantes y relación de semejanza, somos prójimos y relación de cercanía, de intimidad. El cuerpo, lejos de verse como algo negativo, reviste el punto de unión donde confluye en relación con el Otro. Es nuestro lugar de encuentro, lo que materialmente refleja ese Espíritu común que nos hermana. Tratar así al cuerpo nos invita a reflexionar en torno a cómo desde estas pinceladas antropológicas se puede tejer muy bien una ética de la alteridad constituyente y constitutiva de un *ethos* común en el que no tiene cabida el abuso, el maltrato,

²⁴ 1 Cor 12, 13-14, 18-21, 26-27.

²⁵ Mariano Spléndido, "¿El cuerpo para Dios o el cuerpo contra Dios? Teoría y prácticas del cuerpo en el cristianismo primitivo", *Jornadas de cuerpo y cultura de la UNLP* (15-17 mayo 2008), acceso: 24 de octubre de 2023, http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.652/ev.652.pdf.

la jerarquización cualitativa de la persona. El cuerpo y su voluntad divina con su conformación espiritual me permite mirarme *desde* esta nueva vida *en* Cristo a través del otro, al tiempo que le devuelvo esa mirada cristiana.

Por lo tratado sobre el cuerpo en el cristianismo, afirmamos que el ser humano es unitario tanto en su origen como en el fin pues “el hombre entero será salvado en su integridad psicosomática (resurrección) y no en la supervivencia fraccionaria de una de sus partes (inmortalidad del alma sola)”.²⁶ Entonces, en este último paso que queremos dar, nos centraremos en hablar de la resurrección de la carne como la respuesta cristiana ante el temor a la muerte. Algo que después vamos a ver que es completamente opuesto al transhumanismo, lo cual plantea, además de un problema ontológico de fondo en una nueva antropología para este ser humano “mejorado”, un cuerpo abstracto que no responde a la diversidad, complejidad y relación entre cuerpos concretos como el que podemos llamar *acuerpamiento* de América Latina. Esta idea, como lo vimos en el sentido unitario que les da el cuerpo a los miembros de la Iglesia como cuerpo de Cristo, no pretende eliminar las diferencias, más bien parte de la diferencia para luego darle un sentido unitario amplio, rico y complejo que simplemente insinúa en esta reflexión una puerta para profundizar más en estos temas.

3. Transhumanismo y el cuerpo humano a través de la mirada tecnológica

Julian Huxley, primer director de la Unesco, es a quien se le atribuye el empleo, por primera vez, del concepto de “transhumanismo”. Aunque el término en realidad se remonta a mucho tiempo atrás, en este trabajo nos circunscribimos a este consenso general aceptado en el ámbito académico.

La especie humana puede, si así quiere, trascenderse a sí misma, no sólo enteramente, un individuo aquí de una manera, otro individuo allá de otra manera, sino también en su integridad como humanidad. Necesitamos un nombre para esa nueva creencia. Quizás transhuma-

26 Juan Luis Ruiz de la Peña, “El problema alma-cuerpo: el hombre, ser unitario”, en *Imagen de Dios* (Santander: Sal Terrae, 1988), 93.

nismo puede servir: el hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo, realizando nuevas posibilidades de, y para, su naturaleza humana.²⁷

Esta idea del hombre trascendiéndose a sí mismo en los orígenes del concepto de “transhumanismo” resalta en la defensa actual de los filósofos, artistas y tecnólogos que abanderan esta ideología y movimiento cultural. Es por la amplitud misma de este concepto en lo teórico y en lo social y por los abordajes multi e interdisciplinarios que se aproximan a él, la dificultad en la elección de un concepto en particular pues, como señala Beorlegui, hablar de transhumanismo o de posthumanismo²⁸ “supone enfrentarse con una temática o propuesta nada clara, puesto que bajo esos nombres se presentan y se esconden ideas muy diversas”;²⁹ sin embargo, para contar con un horizonte de comprensión común en este trabajo, retomo una definición que me parece de las más representativas pues, además de ser propuesta por Nick Bostrom, quien es uno de los filósofos más emblemáticos de la propuesta transhumanista, sintetiza muy bien las pretensiones generales de este planteamiento filosófico.

[El transhumanismo es] un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana y de aplicar al hombre las nuevas tecnologías, para que se puedan eliminar aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana, como son: el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento y hasta la condición mortal.³⁰

27 Julian Huxley, *New Bottles for New Wine* (Londres: Chatto & Windus, 1957), 17.

28 El posthumanismo es entendido de diversas formas. Siguiendo también la concepción de Bostrom para su comprensión en este trabajo, diremos que el transhumanismo sería la etapa de transición entre el momento actual y el posthumanismo, etapa en la que se llegaría a una configuración distinta del ser humano de lo hasta ahora conocido.

29 Carlos Beorlegui, *Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana* (Granada: Comares, 2021), 279.

30 Nick Bostrom, “Intensive Seminar on Transhumanism”, Universidad de Yale, 26 de junio de 2003, citado en Elena Postigo, “Transhumanismo y post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas”, *Bioética en la red: principios de la bioética y otras cuestiones* (noviembre 2011): 1, acceso: 17 de febrero de 2023, https://www.bioeticacs.org/iceb/seleccion_temas/transhumanismo/EP_Transhumanismo_y_Post.pdf.

De la propia definición, resultan elementos que, en sí mismos, abren todo un abanico de posibilidades para escribir y disertar extensamente. En primer lugar, resulta interesante el carácter interdisciplinario de esta corriente filosófica y movimiento cultural que se complejiza por este diálogo necesario entre distintos ámbitos del conocimiento. Si en una misma esfera del saber a veces es todo un reto ponerse de acuerdo en qué se entiende por tal o cual concepto, ¡cuanto más cuando se establecen ideas y propuestas desde distintos horizontes epistémicos! En segundo lugar, llama la atención que se entienda al mejoramiento humano como un deber moral, ¿por qué mejorarnos en lo físico, moral y cognitivo tiene un carácter de mandato ético? En tercer lugar, resulta problemático pensar en la idea misma de mejoramiento: ¿cómo debemos entenderlo? ¿Por qué es necesario este mejoramiento? Y en cuarto y último lugar de este breve paréntesis que desglosa algunas de las problemáticas que la definición pone sobre la mesa, ¿qué presupuestos subyacen a esta aspiración de eliminar cuestiones de la condición humana como las enfermedades, el envejecimiento y hasta la muerte? No es la pretensión de este trabajo desarrollar cada una de estas interrogantes, sin embargo, considero importante mencionarlas para dar una idea al lector de lo complejo que es hablar y reflexionar en torno al transhumanismo con sólo pensar en su definición. Para los propósitos de este ensayo, me centro en la cuarta y última cuestión que atañe propiamente al tema de la muerte.

Es un hecho que histórica y culturalmente los seres humanos hemos mostrado un claro temor frente a nuestra finitud y vulnerabilidad; sin embargo, de estos miedos no se sigue lógicamente que deseemos vivir eternamente. “Una vida de duración indeterminada podría muy bien conducir a un zigzaguo sin finalidad ni propósito definido que acabara con la propia identidad personal”³¹, porque ser lo que queramos ser por un tiempo indefinido y mantenernos vivos en una carrera y flujo constante de actividades y sucesos para reinventarnos y no morir metafóricamente de aburrimiento o hastío, parecen mostrar más bien una dispersión en la narrativa de vida personal que una forma fuerte y coherente de ser. La vida con tiempo de

31 Antonio Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (Barcelona, Herder, 2019), 202.

caducidad y la propia conciencia de la temporalidad nos invitan a aprehender la existencia de cierta forma, pues saber que moriremos plantea y promueve la búsqueda de sentido. Para una vida finita, el propio proceso de buscar ese sentido en la existencia resulta valioso, pues es la invitación ética por excelencia a la que nos exhorta Sócrates y con la que caracteriza una vida digna de ser vivida, pero ¿les interesa todo esto a los transhumanistas? ¿Será que plantearnos la vida eterna como una carga o preocuparnos por las implicaciones ecológicas, económicas y demográficas en el aumento radical y exponencial de nuestros años de vida son preguntas ociosas? La respuesta no es tajantemente negativa, pues para cada una de estas cuestiones los transhumanistas tienen soluciones que —a mi modo de ver— son algo simplistas, pero, al fin y al cabo, propuestas, aunque no nos detendremos en ello por ahora. Enfoquémonos en por qué es importante para el proyecto transhumanista alargar la vida humana lo más posible hasta alcanzar la inmortalidad.³²

El poema de Gilgamesh es solo uno de múltiples ejemplos en los que el ser humano ha plasmado su interés e inquietud frente a la muerte y la idea de contemplar la posibilidad de ser inmortales. Tanto en obras literarias, plásticas y más recientemente del séptimo arte, la idea de que podemos vencer a la muerte ha sido una constante en el imaginario. Esta inquietud, aunque es la misma, en otro sentido no lo es, pues responde a diversas motivaciones según la época en la que se plantee. En el caso de nuestro tiempo, teniendo como telón de fondo increíbles y numerosos avances tecnocientíficos que parecen acelerarse cada vez más, el deseo de inmortalidad responde directamente a los relatos tradicionalmente ubicados en el mundo de la ciencia ficción como un terreno más a conquistarse. La ciencia ficción y el transhumanismo conjuntan una característica social e ideológica de constante proyección humana. Nos presentan como seres

32 Hay quienes, siguiendo a Harari, prefieren referirse a amortalidad. “A diferencia de la inmortalidad divina, los humanos podríamos, como mucho; ser amortales, porque, aunque se pueda alargar la vida de forma indefinida, la muerte podría estar todavía presente de diversos modos: suicidios, accidentes, guerras, etcétera”. Yuval Noah Harari, *Homo Deus* (Barcelona: Debate, 2016), 37. En el caso de esta reflexión, he decidido emplear el término de “inmortalidad” para apuntalar y enfatizar en el optimismo exacerbado de las metas transhumanistas. No dudo que para las situaciones de muerte como las mencionadas por Harari también tengan propuestas que solucionen tales “problemas”.

inacabados, pero perfectibles, como pura posibilidad, como haciéndonos y mirando hacia el futuro.

El transhumanismo piensa que nuestras limitaciones, incluida la finitud, son solo una etapa más en la evolución del ser humano, además considera que, en lugar de seguir dejando que la “lotería evolutiva ciega” siga su curso —que, por cierto, es lento e innecesariamente doloroso—, la evolución puede ser ahora dirigida por nosotros mismos gracias a los avances tecnocientíficos. En lugar de esperar y creer en una vida después de la muerte, el transhumanismo se aferra a una existencia terrenal y promete la felicidad y plenitud en este plano material. Uno de los objetivos principales del transhumanismo es conseguir el mejoramiento en sus tres áreas, sintetizadas por las tres “S”: súper inteligencia, súper longevidad y súper bienestar. Esta última bien pensada a propósito de estar muchos años en el mundo, pues desde la perspectiva transhumanista de optimización y superación de la condición humana, no tendría sentido vivir muchos años si estos carecieran de bienestar o felicidad. El transhumanismo es sinónimo de evolución autodirigida, coevolución o evolución consciente. De alguna manera, para los transhumanistas esta evolución ya se había dado en los términos positivos que ellos mismos la interpretan:

[...] El ser transhumano no puede ir en contra de la naturaleza porque nada de lo que la tecnociencia puede hacer está fuera de las leyes de la física y de la biología. Y porque nunca ha existido una naturaleza humana que no fuera ya el producto de una auto-domesticación, de una fusión de lo humano con lo animal y con el instrumento técnico y que, por lo tanto, no fuera ya una evolución auto-dirigida, aunque todavía no consciente.³³

Parece claro que esta idea del transhumanismo parte de un sesgo claro; a saber, una visión tecnocéntrica y, desde esta base, bien podríamos analizar e interpretar con la misma coherencia toda la historia de la humanidad; sin embargo, la idea que me parece confusa, problemática e incierta

33 Luca Valera, “Tres tesis sobre el transhumanismo”, *Persona y derecho*, núm. 84 (enero 2021): 123, acceso: 19 de febrero de 2022, <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/64137/1/rhereder%2C%2006.pdf>.

(incluso bajo la óptica de una visión tecnocéntrica), es la de una evolución autodirigida, consciente. Podemos admitir un cierto sesgo no como limitante, sino como punto de partida y elemento de comprensión, pero no creo que se pueda justificar y argumentar coherentemente acerca de una evolución consciente. Parece que detrás de esta idea transhumanista están presentes, además de un optimismo y fe irracionales en la tecnociencia, una idea de superioridad y progreso que aparentemente dicen estar consiguiendo los transhumanistas con esta idea de evolución consciente. ¿Qué entiende el transhumanismo por conciencia? Según el autor y la vertiente transhumanista, las ideas al respecto también son muchas y muy diversas, por lo que no nos detendremos aquí. Lo comento porque me parece importante traer a colación que en el transhumanismo parece que la idea de alma se ha cambiado por la de mente y, en algunos casos, por la de consciencia, por lo que para profundizar con seriedad en el tema del cuerpo en el transhumanismo sería menester tratar estos conceptos. Para los fines y propósitos de este trabajo, y por las limitantes reflexivas que hemos fijado desde el propio título, me centraré en lo que se relaciona con el cuerpo en tanto laboratorio en el cual se desarrolla el proyecto transhumanista.

El cuerpo humano se convierte, así, en plástico, deformable, flexible: a través de la hibridación con la tecnología, el ser humano puede ahora decidir arbitrariamente sobre su propia identidad corporal, despojada de cualquier valor. Dicho proceso de *hibridación*, abre la posibilidad de un mundo nuevo, en el que “el ser humano cruza los bordes existentes entre lo humano y lo no-humano, entre lo vivo y lo no vivo, y así, va más allá de los límites conceptuales de ser-humano al hibridarse con extensiones no-humanas”.³⁴

Al cruzar estas franjas entre lo humano y lo no humano, el cuerpo se entiende desde una postura utilitaria y material. Así, podemos comprenderle como una máquina de soporte metálico u otro material que es el propio cuerpo, también visto como *hardware*, mientras que el alma sería el *software*. Otro modo de comprender al cuerpo en este contexto es el que con-

34 Varela, “Tres tesis”, 123- 124.

templa el *boom* de internet y la hiperconectividad, pues esto afecta incluso a nuestra sociedad que cada vez se concibe más y funciona como red. Sobre esta base interpretativa, el cuerpo se entiende como un ente u objeto virtual que se conecta con otras intersubjetividades igualmente mediante las plataformas digitales. El cuerpo físico pierde fuerza y protagonismo frente a este cuerpo virtual que configura identidades y relaciones con otros cuerpos del mismo tipo. Ante la idea de algunos transhumanistas de que el celular puede entenderse ya como un dispositivo transhumanista en tanto extensión de nuestro propio cuerpo, en esta visión del cuerpo virtual se invierte la jerarquía y resulta más bien que nuestro cuerpo físico es extensión del cuerpo digital.

La idea del alma como *software* del cuerpo no está desprovista del matiz religioso. Como vimos en el apartado anterior, la *psique* participaba de la naturaleza divina, mientras que había un cierto menosprecio por el cuerpo en cuanto vía e instrumento para el pecado. En el caso del transhumanismo esta idea encuentra su símil en la base del pensamiento de la ingeniería informática, ya que hay un esfuerzo y una idealidad religiosa en el empeño por construir robots que imiten a los humanos. También esta necesidad o sentimiento religioso puede apreciarse en el caso de los *cyborgs* que combinan lo positivo del ser humano (la mente) mientras se suplen las deficiencias físicas con prótesis y otra serie de instrumentos tecnológicos. A este respecto, me gustaría mencionar el caso de Neil Harbisson, pues es muy ilustrativo. Se trata de un hombre de origen catalano-irlandés que, por una condición denominada acromatopsia, estaba limitado a ver el mundo en escala de grises. Para solucionar esto, en 2004 le fue implantada una antena osteointegrada dentro del cráneo que sale por el hueso occipital. La antena saliente envía señales a un chip que convierte las frecuencias de luz en vibraciones para que le sea posible escuchar los colores. No sólo se normalizó la función visual, sino que traspasó los límites de lo esperado, pues Harbisson es capaz de percibir también colores infrarrojos y ultravioleta; además, puede recibir música, videos, imágenes e incluso llamadas telefónicas directamente a su cabeza desde otros aparatos. Ha sido reconocido como el primer *cyborg* por un gobierno. Actualmente, trabaja con otros tecnólogos para ampliar aún más sus súper capacidades. Es el creador y presidente de la *Cyborg Foundation*, la cual promueve que más

humanos transiten a esta nueva identidad, defiende los derechos *cyborgs* y el reconocimiento de nuevas identidades de cuerpos tecnificados, crea arte desde sus percepciones sonoras del universo visual y promueve todo un movimiento cultural en el que cada vez se van sumando más personas.³⁵ Es un caso que no sólo ejemplifica la *hibridación* de la que nos habla Varela, y que en un contexto más amplio y general podemos vislumbrar como parte de una *artificialización* de la vida y del ser humano que, como señalé, no están exentas del sentimiento religioso. Con Beorlegui, afirmo que estas utopías pos y transhumanistas están retomando “el corazón” del gnosticismo sostenido por los cristianos primitivos. “Según ellos, el cuerpo humano y el universo entero es obra de un demiurgo chapucero e incompetente, por lo que hay que luchar para escapar a las leyes y estrecheces de este mundo”.³⁶ Desde esta visión, y sin dejar la relación entre lo religioso y lo científico, tendríamos que buscar transformar nuestro cuerpo, perfeccionarlo, tal como en el caso de Harbisson, que ha rebasado los estándares normales de capacidades físicas, y buscar *transformar* y traspasar nuevos límites.

Estamos, sin duda, frente a un nuevo sentimiento de religiosidad que pone toda su fe y adoración en la tecnología. Según el gerontólogo e informático británico Aubrey de Grey, el conocimiento tecnocientífico se está convirtiendo en la nueva religión de los seres humanos. El científico y el tecnólogo son los nuevos sacerdotes. Pensemos en Bill Gates como esta figura de autoridad sacerdotal al erigirse como portador oficial y líder de opinión en la crisis sanitaria por SARS-CoV-2.

Un poco de forma simplista y reduccionista, podemos etiquetar a los tecnocientíficos de dos maneras: quienes se consideran prácticamente dioses, en tanto creadores y manipuladores de la vida, y quienes son un poco más “moderados” y se consideran cocreadores, pues, sin ser dioses, participan de la creación divina. Esta segunda visión es una idea muy antigua, podemos rastrearla en la interpretación del famoso pasaje del Génesis en el cual se sostiene que el hombre tendrá la facultad y la tarea de nombrar al resto de la creación y “señoree en los peces del mar, en las aves de los cie-

35 Para conocer más de las obras artísticas de Harbisson y otros *cyborgs* se puede consultar: <https://www.cyborgarts.com/>

36 Beorlegui, “Nuevas tecnologías”, 26.

los, en las bestias, en toda la tierra y en todo animal que se arrastra sobre la tierra”³⁷

En el afán y la tarea de cocreación, algunos filósofos y tecnocientíficos están pensando seriamente en cómo solucionar estos problemas incluido el del envejecimiento que, por científicos como De Gray, es considerada una enfermedad y, como tal, debe tener una cura.

El envejecimiento es un fenómeno biológico que causa el debilitamiento y la muerte. No se puede curar, pero yo propongo tener control sobre el proceso, como el que podemos tener con la tuberculosis, por ejemplo. La podemos sobrellevar sin que mate a la gente. Pero yo no aspiro simplemente a detener el proceso de la vejez, sino a revertirlo; llevar a alguna persona de un estado de sufrimiento avanzado a un estado donde ya no padezca.³⁸

La concepción de sufrimiento, enfermedad, vejez y muerte adquieren un sentido muy distinto al que nos había legado, por ejemplo, la tradición judeocristiana. La forma de comprender al ser humano y su condición también cambian radicalmente. A través de la lente transhumanista cobran protagonismo conceptos como el de evolución y los procesos humanos de cambio legitimados por y a través del discurso tecnocientífico. Uno de estos discursos ha tenido gran impulso en las biotecnologías aplicadas a la vida humana. Actualmente son estas tecnociencias quienes son la “mano derecha” del transhumanismo; prometen responder a la inquietud frente a la muerte ya no tanto con una actitud temerosa e incierta, sino más bien desafiante y retadora.

Las biotecnologías pretenden conseguir el alargamiento indefinido de la vida humana —la inmortalidad— mediante diversas formas. Mencionaré dos procesos que expone Beorlegui. Por un lado, sería la posibilidad de realizar cambios en la estructura genética de nuestra especie a partir de la línea germinal; por otro, el de la preservación indefinida del cuerpo para

³⁷ Gn 1: 26- 27.

³⁸ Unión Democrática de Pensionistas y jubilados de España. “Aubrey de Grey, el chamán de la inmortalidad” (9 de mayo de 2016), <https://www.mayoresudp.org/aubrey-grey-chaman-la-inmortalidad>.

reanimarlo o “resucitarlo” después de cierto tiempo. Se trata de la criogenización que consiste en introducir al cuerpo en tanques de nitrógeno líquido a muy bajas temperaturas. En caso de que se logren reanimar los cuerpos, ¿qué va a pasar con la conciencia? ¿Despertará la misma persona? ¿Se conserva la misma identidad? En el supuesto de que el sujeto haya cometido un ilícito antes de la criogenización de su cuerpo, ¿se retomará la cuestión para ser imputado al ser “despertado” o se eliminarían las huellas de su vida anterior? Estas y muchas más interrogantes nos plantea la idea de que la criogenización logre reanimar cuerpos exitosamente en un futuro.

Como ya dijimos anteriormente, detrás de esta y otras pretensiones transhumanistas está la visión instrumental del cuerpo humano. “El envejecimiento celular, nos dicen los especialistas, es un proceso biológico normal, y, como es ley de vida, al cabo de unos cuantos años, como le pasa a un coche o a un electrodoméstico, se desgasta y hay que repararlo o desecharlo. Nuestro metabolismo produce desechos, entre los que se encuentran los radicales libres, que perjudican a los genes”.³⁹ Entonces, basta con identificar los elementos orgánicos que están mal para reemplazarlos o regresarlos a su estado funcional, y así nuestro “coche viviente” podría seguir en marcha.

Esta idea sobre el cuerpo y cómo podemos manipularlo, modificarlo y mejorarlo explica posturas como la de Nick Bostrom, quien considera una obligación moral vencer a la muerte bajo el argumento de que si tenemos los conocimientos y la tecnología para hacerlo, entonces debería ser nuestro propósito llevarlo a cabo.⁴⁰

Otra postura frente a la inmortalidad es la escéptica, la cual, tomando como referencia datos pasados y presentes sobre cómo se desarrolla y mantiene la vida, considera que el envejecimiento es un desgaste inevitable de la materia orgánica que presenta un deterioro constante hasta llegar a la muerte.

Del lado opuesto de Bostrom, otro grupo de teóricos se oponen explícita y tajantemente a esta utopía. Sostienen que esta idea de inmortalidad es contraria al bienestar de la humanidad, pues el sentido de la vida se entiende, en gran medida, con base en la idea de la muerte y la conciencia de esta. La manipulación de la línea germinal y la criogenización para el

39 Beorlegui, “Nuevas tecnologías”, 300.

40 Beorlegui, “Nuevas tecnologías”, 303.

alargamiento de la vida son procedimientos de un costo tan alto al que solo unos podrán acceder. Estaríamos frente a un problema de desigualdad social entre quienes tengan las posibilidades de pagarlo y quienes no.

Como hemos visto hasta ahora: las metas y propuestas del transhumanismo se hallan más allá del horizonte de los seres humanos “de a pie” —como decimos coloquialmente—, lo que nos lleva a plantearnos, por ejemplo, la desigualdad y hasta violencia que veo en la pretensión global de instaurar estas tecnologías. En América Latina tenemos serios problemas incluso para el acceso a electricidad en muchos sectores de los distintos países; la brecha digital suele ser otro de los grandes problemas con los que lidiamos y que afectan e interfieren directamente en problemas como la educación, lo cual complejiza problemas estructurales como la pobreza y la desigualdad en distintos ámbitos y niveles. Lo que quiero decir es que el tema de la tecnología en general y el del transhumanismo en particular deben abordarse de una forma específica y particular en nuestro continente, tomando en cuenta las problemáticas propias.

4. El *acuerpamiento* de América Latina frente a los objetivos transhumanistas

Como mencioné al inicio de este trabajo, el cuerpo fungiría como puente e hilo conductor teórico entre la promesa cristiana de la vida eterna, la búsqueda de inmortalidad por parte de los transhumanistas y la reflexión final de nuestra realidad concreta en América Latina frente a lo que todo esto representa.

Lo primero que me gustaría decir es que mientras hay personas que se preguntan cómo alargar la existencia en la tierra, otras tantas encuentran fortaleza ante situaciones de vida muy precarias apegadas a sus principios ético-religiosos, que en su mayoría practican alguna religión de base cristiana en América Latina. Muchos seres humanos están en situación de pobreza extrema⁴¹ en Latinoamérica, por lo que plantearse la posibilidad de

41 Según estadísticas de 2020, Guatemala registró el índice más alto de pobreza (59.3%). Sólo tres de los 20 países seleccionados de América Latina tenían un porcentaje menor a 20% de su población bajo la línea de pobreza, acceso: 11 de marzo de 2023, <https://es.statista.com/estadisticas/1273849/america-latina-y-el-caribe-ranking-de-paises-bajo-la-linea-de-pobreza>.

alargar su vida indefinidamente es algo que no tiene siquiera pertinencia; viven, tal cual, en situación de supervivencia.

Como mencionamos al inicio de este trabajo, una de las raíces principales de nuestro pensamiento occidental, conforme a Reale, lo debemos a las raíces culturales y espirituales del judeocristianismo y del legado europeo a nuestras comunidades originarias; sin embargo, y pese a esta influencia, América Latina expresa una identidad propia, aunque también compleja y contradictoria en muchos sentidos, y no exenta de tensiones históricas aún vigentes.

El proceso de la construcción-deconstrucción de la identidad latinoamericana, fenómeno social contradictorio y polifacético en sí, es vivido en contextos globalizadores paradójales y complejos, profundamente dinamizados por las luchas de hegemonías y dominación y las diferentes contrapropuestas alternativas entre iguales. En la coyuntura actual, la identidad latinoamericana, como todas las otras, está interpelada principalmente, pero no exclusivamente, por un sistema que globaliza excluyendo (especie de “apartheid” local-global), integra “desestructurando” (algo como un “integreid” local-global) y pretende imponer un esquema simplista basado en relaciones utilitaristas, mercantilistas y de competición a ultranza. ¡Todo lo contrario de una propuesta civilizacional!⁴²

Coincido con Víctor Hugo Ramos en la mención que hace de esta tensión entre lo local-global como parte de una de las configuraciones de la identidad latinoamericana, pues entre las metas de los grandes consorcios tecnológicos está la pretensión de globalidad. El transhumanismo también pretende extenderse a todos los países de la Tierra e incluso plantea la posibilidad de poblar otros planetas en caso de ser necesario, por ejemplo, cuando seamos tantos que no puedan sostenernos más los recursos naturales.

42 Víctor Hugo Ramos, “La identidad latinoamericana: proceso contradictorio de su construcción-deconstrucción-reconfiguración dentro de contextos globales”, *Universitas humanística*, núm. 73, (enero-junio 2012): 19, acceso: 20 de febrero de 2023, <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n73/n73a02.pdf>.

Hablar de sobrepoblación nos lleva, indefectiblemente, a pensar en individuos concretos que habitan, se expresan y son con su cuerpo.

Como vimos, en el cristianismo el cuerpo encontraba su propia fuerza y sentido tanto en la promesa de la vida eterna como en las prácticas que demostraban un dominio del alma sobre él. En el transhumanismo, el cuerpo se vuelve materia maleable y manipulable conforme a las inquietudes, metas y deseos de los tecnocientíficos. El cuerpo del latinoamericano, individualmente hablando, es débil y vulnerable⁴³ frente a la maquinaria tecnocientífica. Como vimos, la tecnociencia actual y la visión transhumanista consideran al cuerpo como un objeto maleable, manipulable y mejorable. ¿Cómo podemos pensar y comprender esto a la luz de cuerpos que literalmente mueren de inanición?⁴⁴ Mi postura es que la propuesta del *enhancement* transhumanista no tiene cabida, sentido ni pertinencia cuando la tecnociencia y los programas internacionales y regionales no han logrado combatir el problema de la pobreza y de la salud. ¿Cómo mejorar un cuerpo cuando la persona no tiene siquiera acceso a un servicio básico sanitario?

Me parece que los cuerpos del enfermo, del hambriento y de aquel que muestra marcas de violencia representan una crítica y una resistencia misma a la continuidad del proyecto transhumanista. La realidad de estos cuerpos se nos impone; mirar hacia otro lado, pensar en las utopías transhumanistas y pretender que estos cuerpos no existen es contravenir los mismos ideales de progreso y mejora en la calidad de vida que la tecnología ha prometido desde siempre.

Mientras que para el transhumanismo el cuerpo individual cobra una importancia y fuerza notorias, al tiempo que se convierte en demostración de poder y de facilidad en el acceso tecnológico, adquisición de bienes y posibilidades económicas, en América Latina el cuerpo que suple esta demostración de poder es el social. El cuerpo comunitario es sinónimo de

43 Según un informe de la onu, entre 2019 y 2021 el hambre alcanzó un predominio de 7.9% en América del Sur, 8.4% en Mesoamérica y 16.4% en el Caribe, acceso: 11 de marzo de 2023, <https://www.paho.org/es/noticias/19-1-2023-informe-onu-131-millones-personas-america-latina-caribe-no-pueden-acceder-dieta#:~:text=Otras%20cifras%20presentadas%20en%20el,por%20deba jo%20del%20promedio%20mundial>.

44 Según un reporte de diciembre de 2021, 1,60 millones de latinoamericanos padecen hambre. En un año, el número de personas con hambre aumentó de 13.8 millones a 59.7 millones, acceso: 11 de marzo de 2023, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-59490739>.

fuerza, presencia y resistencia frente a los intentos de nulificar o violentar su identidad propia con elementos globalistas que no siempre se pueden aplicar en nuestros países. Esto también es similar y rescata una visión fresca y actualizada de lo que podría entenderse por cuerpo en el cristianismo toda vez que se nos ha legado el espíritu de Cristo para ser un solo cuerpo en tanto Iglesia y comunidad que se congrega en torno a una fe y a un sentido. Mi propuesta es que tanto el elemento comunitario como la resignificación del cuerpo místico de la Iglesia configuran lo que podríamos entender como *acuerpamiento*.⁴⁵ Este término apunta al posicionamiento de los cuerpos del latinoamericano que —en su materialidad— nos interpelan para prestar atención a problemáticas humanas que deben priorizarse frente a las propuestas tecnocientíficas actuales que se presentan como un lujo, un privilegio del que sólo unos pueden disfrutar, en lugar de un bien común y posible para una mayoría.

El *acuerpamiento* es la existencia material comunitaria concreta que habla, grita y exige atención desde una realidad en la cual, en lugar de la inmortalidad, la promesa de una vida feliz y plena se antoja como más deseable. Esta sociedad sufriente y carente es la que acuerpa la realidad latinoamericana y se convierte en una de las bases de esta identidad histórica concreta. El sentido de los cuerpos individuales cobra fuerza mientras son cobijados y reconocidos por la comunidad. Se refuerzan y son reconocidos por lo que aportan tanto simbólica como materialmente a la identidad latinoamericana. Lejos de siquiera plantearse la expansión de las facultades físicas, el cuerpo del latinoamericano se presenta como protesta y crítica ante la ausencia de los bienes básicos que garanticen una vida digna.

Mientras que para el transhumanismo hay una desvalorización del cuerpo, incluso mayor que en la lectura platónica, y su impronta en el cristianismo es visto y tratado como mero laboratorio para el avance tecnocientífico, el cuerpo del latinoamericano es, en un porcentaje muy alto, lo único

45 Para el empleo de este concepto me inspiró en el artículo: "Poner el cuerpo: Women's Embodiment and Political Resistance in Argentina" de Barbara Sutton en el que se enfatiza cómo en el contexto complejo neoliberal, los cuerpos de las mujeres argentinas fueron sacudidos por la crisis, pero también fueron, en conjunto, un símbolo de resistencia política. Se destaca la fuerza de los cuerpos (*acuerpamiento*) femenino de las argentinas como una importante expresión social.

que realmente posee y le ayuda, al mismo tiempo, a aprehender su existencia con las dificultades y limitantes que eso implica. Mientras las cifras de pobreza, hambre y desigualdad digital sigan creciendo en América Latina, el *acuerpamiento* seguirá representando una crítica y una resistencia comunitarias e identitarias específicas y locales frente al sujeto global presupuesto en el transhumanismo. Más que un elemento teórico, el *acuerpamiento* se erige en una suerte de materialidad social que incomoda, cuestiona y crítica a la tecnociencia globalista actual. Desde este lugar y tomando al cuerpo como facultad mínima, como condición de posibilidad de apertura al mundo, el análisis de la propuesta transhumanista debería cambiar de una perspectiva vertical e ilusoria que presupone la igualdad de condiciones, a una reflexión cuyo punto de partida priorice la desigualdad.

Bibliografía

- Anderegg, Ignacio. "La vida en Cristo. La necesidad de la gracia para la vida moral". *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesania*, núm. 162 (2021): 257-262.
- Beorlegui, Carlos. *Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana*. Granada: Editorial Comares, 2021.
- Diéguez, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder, 2019.
- Dussel, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Eudeba, 1974.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1972.
- Huxley, Julian. *New Bottles for New Wine*. Londres: Chatto & Windus, 1957.
- Postigo, Elena. "Transhumanismo y post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas", *Bioética en la red: principios de la bioética y otras cuestiones*. Acceso: 17 de febrero de 2023. https://www.bioeticacs.org/iceb/seleccion_temas/transhumanismo/EP_Transhumanismo_y_Post.pdf.
- Paz, Octavio. *Itinerario*. Barcelona: Seix Barral, 1994.
- Ramos, Víctor Hugo. "La identidad latinoamericana: proceso contradictorio de su construcción-deconstrucción-reconfiguración dentro de

- contextos globales”, *Universitas humanística*, núm. 73, (enero-junio 2012). Acceso: 20 de febrero de 2023. <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n73/n73a02.pdf>.
- Rohde, Erwin. *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid: FCE, 1994.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. “El problema alma-cuerpo: el hombre, ser unitario”. En *Imagen de Dios*, 91-151. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Silva Castillo, J. trad. *Gilgamesh o la angustia por la muerte. Poema babilonio*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1994.
- Spléndido, Mariano. “¿El cuerpo para Dios o el cuerpo contra Dios? Teoría y prácticas del cuerpo en el cristianismo primitivo”. *Jornadas de Cuerpo y Cultura de la UNLP* (15-17 mayo 2008). Acceso: 24 de octubre de 2023. http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.652/ev.652.pdf.
- Sutton, Barbara. “Poner el cuerpo: Women’s Embodiment and Political Resistance in Argentina”. *Latin America Politics and Society* 49, núm. 3 (2007): 129-162.
- Valera, Luca. “Tres tesis sobre el transhumanismo”, *Persona y derecho*, núm. 84 (enero 2021). Acceso: 19 de febrero de 2022. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/64137/1/rhereder%2C%2006.pdf>.

“La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND.” “<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>”

