

ARTÍCULOS

Escatología titánica y apocalipsis tecnológico: la deriva del *éschaton* en la tecnificación del mundo

RUBÉN H. RÍOS

Universidad de Buenos Aires

17

DOI: 10.36446/rlf2023357

Resumen: Este artículo investiga, en cuanto hilo conductor, las transformaciones de la noción de *éschaton* en la apocalíptica judía y cristiana desde el punto de la vista de la teología de la técnica, además de su tránsito a la filosofía de la tecnología de Günther Anders. El propósito de ello es mostrar cómo, con excepciones y variaciones, la relación entre escatología y apocalipsis se desactiva doblemente, tanto en el cristianismo como en la modernidad tecnológica, para continuar como un hiato que hereda de manera compleja y utópica, y ya por completo secularizado, el programa transhumanista del mejoramiento tecnológico de la biología humana.

Palabras clave: filosofía de la tecnología, apocalíptica, espiritualización, cosmismo, fin de la historia, desnivel prometeico, transhumanismo.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

Titanic Eschatology and Technological Apocalypse: The Drift of Éschaton in the Technification of the World

Abstract: This article investigates, as a guiding thread, the transformations of the notion of *éschaton* in the Jewish and Christian apocalyptic from the point of view of the theology of technology, in addition to its transition to Günther Anders' philosophy of technology. The purpose of this is to show how, with exceptions and variations, the relationship between eschatology and apocalypse is doubly deactivated, both in Christianity and in technological modernity, to continue as a hiatus that inherits in a complex and utopian way, and already completely secularized, transhumanist program of technological enhancement of human biology.

Key-words: philosophy of technology, apocalyptic, spiritualization, cosmism, end of history, promethean unevenness, transhumanism.

1. El éschaton judío y cristiano

8 | **S**i se piensa un poco, no hay nada de extraño en que los más seminales autores de la teología cristiana que han escrito sobre la técnica y la tecnología moderna no le confieran, en general, ningún significado apocalíptico. La escatología bíblica (del griego antiguo ἔσχατος) no tiene nada que decir sobre tecnicidad y apocalipsis y el *éschaton* –palabra griega que alude al fin o a lo último– del proceso cristiano del mundo se ha cerrado a toda interpretación que incluya máquinas, artefactos o aparatos. Por lo demás, el *Apocalipsis* –Ἀποκάλυψις, literalmente “revelación”– de Juan, el último libro de la Biblia cristiana y el único profético, a salvadad de algunos exegetas milenaristas de la abundante simbología que aparece allí, ha perdido su valor originario de *éschaton*, de “fin del mundo”, y desde hace mucho. Según Jacob Taubes, en *Escatología occidental* (2010), el horizonte apocalíptico del cristianismo primitivo, que continúa a su modo la apocalíptica judía, desaparece entre los siglos II y IV y los acontecimientos del tiempo final (y del final del tiempo) se transforman en alegorías sobre el destino del alma. Eso explicaría, sin embargo, solo en parte el escollo de la teología cristiana para pensar la técnica en términos apocalípticos.

En cualquier caso, Taubes también afirma que la permanente espera del Reino de Dios sobre la tierra de la apocalíptica judía –la *summa* de la escatología– se traslada al cristianismo, y el *Apocalipsis* testimonia esa traslación (Taubes 2010: 97). La iglesia cristiana antigua, por tal motivo, es proclive a invalidarlo como judaico. Más tarde, Lutero lo compara con

el *Apocalipsis de Esdras* o *Cuarto Esdras*, un libro de la tradición hebrea declarado apócrifo en el Concilio de Trento del siglo VI. Taubes, además, afirma que el *Libro de Daniel* (siglo II a. C.), a su vez influido por el *Libro de Ezequiel* (siglo VIII/VII a. C.), ha servido como base de toda la narrativa apocalíptica posterior, que se extiende aproximadamente hasta el siglo II d. C. Los elementos de esta tradición serían los siguientes: fe en la Providencia, resumen de la historia universal, visiones fantásticas, revolución escatológica, cálculo del final de los tiempos, simbolismo numérico, ángeles, esperanza en el más allá, ocultación de la autoría. Así, el autor primigenio del *Apocalipsis* neotestamentario solo se da a conocer con su nombre, Juan, no como San Juan, a quien se adjudica el cuarto evangelio. La mayoría de los padres de la iglesia primitiva creían que el redactor había sido inspirado por el apóstol, y recién en 633 el IV Concilio de Toledo decidió que era obra de este.

Tal discusión en torno al *Apocalipsis* de Juan indica, entiende Taubes, que la iglesia cristiana ha abandonado la apocalíptica y la posibilidad de comprender la interrelación entre la enseñanza de Jesús, el cristianismo primitivo, la teología paulina y los apocalipsis judíos (entre otros) de Enoc, Baruc, Pedro y el *Cuarto Esdras*. Todavía el teólogo cristiano Tertuliano (segunda parte del siglo II y primera del III), antes de que los apocalipsis se declaren herejías, pretende que el *Apocalipsis de Enoc* –citado en el Nuevo Testamento por la *Epístola de Judas* como escrito profético– se admita como canónico. Con Orígenes (184–253), filósofo y teólogo neoplatónico de gran influencia en la Cristiandad, la escatología gira del final del mundo hacia el drama del alma individual que se impone en el cristianismo a partir de Agustín de Hipona. De modo que ya en el siglo III el *éschaton* cristiano, la *parousía* (“presencia”, “llegada”) o el advenimiento de Jesucristo al fin de los tiempos, se disipa en un futuro remoto. En palabras de Taubes:

19

La parusía no solo se vuelve prescindible, sino que los cristianos finalmente oran por *el aplazamiento del final*, “ya que no deseamos vivirlo y en la medida que oramos por su postergación, promovemos la continuidad de Roma” (Tertuliano, *Apol.* 39). Ya la primera Carta de Timoteo expone claramente esta transformación. No se recomienda orar por el advenimiento del Reino de Dios, sino por algo completamente distinto, “por los soberanos y por todas las autoridades, para que podamos disfrutar de paz y tranquilidad y llevar una vida piadosa y digna” (*ITm.* 2, 2 y ss.). Muy lejos de representar un elemento revolucionario, la iglesia cristiana se vuelve decididamente favorable al imperio, incluso antes de su reconocimiento por parte del *imperium*. (Taubes 2010: 106)

2. La espiritualización del *éschaton*

En la edad moderna, cuando se difunde la tecnificación del mundo humano y de la tierra, tal vez quien mejor expresa no solo esa voluntad de aplazamiento del final apocalíptico sino por igual la espiritualización del *éschaton* en la tecnología –predisposición específica de la modernidad cristiana– es Friedrich Dessauer. En la obra de este teólogo, físico y radiólogo, el sentido trascendente de la técnica es, si se quiere, una especie de *katechon* (τὸ κατέχον). Esta palabra proviene en la tradición cristiana de Pablo de Tarso (Tesalonicenses 2: 6-7), quien la emplea para designar aquello que detiene la llegada del Anticristo y, en consecuencia, del Apocalipsis. En Dessauer, la técnica es un *katechon* que origina la espiritualización creciente de la humanidad de acuerdo con el primer capítulo del Génesis (1:26): “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra” (*La Santa Biblia*, 2006). La técnica, en una palabra, responde al plan de Dios respecto del lugar de la estirpe humana en la Creación (Dessauer 1964: 254), en la medida que mitiga los esfuerzos del trabajo y le suministra los medios para salvaguardar su cuerpo y evolucionar moral y espiritualmente. Dicho de otra manera, en esencia la racionalización tecnológica consiste en la espiritualización del hombre.

10 |

Dessauer, en el fondo, es un teólogo cristiano neoplatónico. Para él, por ejemplo, aunque el ente técnico se compone de elementos y leyes naturales, ha pasado de la no existencia a existir porque la Idea (el εἶδος, la Forma, el *eidos* platónico) que le corresponde ya estaba oculta en la materia y la “invención”, en realidad, la descubre (Dessauer 1964: 365-367). El invento técnico, por decir así, recolecta ideas y artefactos ya predeterminados, realidades en potencia (la *dynamis* aristotélica) que aguardan el momento de pasar al acto (*enérgeia*) y realizarse en el mundo sensible como materia (*hýle*) –la potencia– y forma (*eidos*) –el acto o entelequia– y satisfacer necesidades humanas. Esta concepción neoplatónica-tomista determina que es imposible una creación técnica con fines propios y autónomos de la región inteligible de posibilidades, la cual no es más que la “cosa en sí”, el noumenon kantiano develado. En última instancia, la técnica construye el medio ambiente del hombre como superior al del animal.

Dessauer cree firmemente en que la tecnificación del mundo produce una humanización y espiritualización cada vez más altas, en cuanto a través de ella el hombre disminuye sus condiciones animales (Dessauer 1964: 339). Como *imago Dei*, a través de la técnica el ser humano colabora en la evolución de la Creación, es decir, domina la naturaleza como un doble pro-

yectado de la divinidad a la vez que se aleja de su parte animal. Los daños provocados por el industrialismo sobre el entorno humano o la dignidad de la persona, o cualquier otro efecto nocivo, se deben al sistema económico-político, no a la técnica. Esta emana de la voluntad del Creador pero puede corromperse a causa del pecado original. Aquí se hace presente una actitud característica de la teología cristiana sobre las tecnologías modernas: hacer de ellas un problema moral y a la vez un objeto de espiritualidad.

El capítulo sexto de *Caritas in veritate* (2009), la tercera encíclica del breve papado de Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), titulada “El desarrollo de los pueblos y la técnica”, es también otro ejemplo del tratamiento moral y espiritual de la tecnificación del mundo en la teología cristiana. En este texto de vocación ecologista –citado justamente por el papa Francisco en *Laudato Si* (2015)– Ratzinger quiere oponerle valores morales, sobrenaturales y espirituales no al predominio de la tecnología en la época contemporánea, sino a lo que domina “absolutismo de la técnica” o asimismo “mentalidad tecnicista”. De esta forma, la técnica entra a escena como una entidad ambivalente, por lo menos, cuando la ambivalencia reside más bien en el propio pensamiento de Ratzinger. Ante todo, porque establece como premisa que en la técnica se manifiesta el dominio del espíritu sobre la materia y, en ese sentido, actúa en la esfera del trabajo, por lo que respeta el mandato bíblico (Génesis 2:15) de cultivar y custodiar la tierra. Desde ya, eso no es todo:

I 11

El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta solo por el *cómo*, en vez de considerar los *porqués* que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo. Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de una libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes a las cosas. (Benedicto XVI 2009: 70)

Sin ir más lejos: lo que le preocupa a Ratzinger no es el dominio tecnológico del espíritu sobre la materia sino un déficit moral en esa misma espiritualidad, la asunción de una libertad absoluta o –lo que sería lo mismo– de una inmoralidad absoluta. De ocurrir eso, si algo así resulta posible, infiere que el único criterio válido acerca de lo humano y lo no humano que sobreviviría estaría dictado por principios tecnocráticos y tecnicistas. En ese caso, desaparecería la libertad humana. Esta solo existe como tal cuando se enfrenta a la seducción de la técnica, que le promete abolir todas las limitaciones físicas humanas y ampliar su poder, con decisiones responsables y morales. La encíclica convoca a recobrar el verdadero sentido de la libertad, que no radica en lograr una autonomía prometeica por medio de la tecnología; yace en la caridad, en la fe en Dios (Benedicto XVI 2009: 68)

De cualquier manera, Ratzinger deja entrever –y no por casualidad– que la estrategia de regular el desarrollo tecnológico por medio de la espiritualidad es incierta o frágil (él mismo define a la técnica como espiritual), si no se la asigna con rigurosidad extrema, en una apuesta de todo o nada a favor de la trascendencia divina.

La prueba de fuego se lleva a cabo en el campo de las biotecnologías, en la bioética (Benedicto XVI 2009: 75). Allí, entiende Ratzinger, se juega lo decisivo: si el hombre es un producto de sí mismo, con lo cual se degrada, o de Dios. En esta disyuntiva colisionan dos racionalidades contrarias, una confinada en la inmanencia y otra abierta a la trascendencia. La alternativa es de hierro. Se elige uno o lo otro. Como dice Ratzinger en latín, se está ante un *aut aut*, un “o bien esto o bien aquello” que obliga a elegir una de las opciones (Benedicto XVI 2009: 74). De modo similar a la expresión *tertium non datur*, significa que no hay una tercera salida para una situación que plantea solo dos. Este rigorismo moral, en pocas palabras, que resiste al “absolutismo de la técnica” y la autorredención del hombre, es lo que se requiere ante la fecundación *in vitro*, la investigación con embriones, la clonación y la hibridación humana, la planificación eugenésica de los nacimientos. Todo lo cual, según Ratzinger, promueve una concepción materialista y mecanicista del ser humano, y el desencanto total, ya que la razón tecnicista pretende haber develado el misterio de la vida y del alma humana.

12 |

3. El retorno del *éschaton* apocalíptico

En la teología cristiana de la técnica hay algunas excepciones, por supuesto, si no a la espiritualización del *éschaton* al menos a la postergación indefinida del apocalipsis. Romano Guardini, un sacerdote católico y escritor en lengua alemana, célebre hacia la segunda mitad del siglo XX, ofrece una doctrina opuesta a la de Ratzinger con relación a la tecnología. En *Cartas desde el Lago de Como*, publicadas por primera vez entre 1923 y 1925, plantea que la modernidad tecnológica desencadena un vasto proceso de abstracción y de esa manera crea un mundo artificial y, por ello, inhumano (Guardini 2013: 19-28). Los dos escritos de Guardini sobre la técnica en las *Cartas* –donde una de las mociones centrales se refiere al dominio de la naturaleza y lo orgánico a través de modelos mecanicistas, lo que lleva la deshumanización del hombre– se complementan con *Das Ende Der Neuzeit* (traducción posible: *El ocaso de la edad moderna*) publicado en 1950. En esta obra, por igual, la técnica moderna dirige la dominación tanto del medio ambiente natural como de la existencia humana y tanto lo uno como lo otro puede ocasionar consecuencias benignas o

destructivas (Guardini 1981: 44). En esto también Guardini asienta un *aut aut*: o bien el hombre logra sojuzgar el mundo empleando la técnica en forma adecuada a la Creación o bien toca a su fin. El peligro habita en el mismo poder tecnológico de dominio de la naturaleza, el cual controla los efectos directos sobre ella pero no los indirectos, es decir, no domina la dominación misma.

Ciertos pasajes de *Das ende Der Neuzeit*, para decirlo todo, contienen en tono apocalíptico severas advertencias sobre el futuro de la civilización tecnológica. Dado que el ser humano es libre, Guardini infiere que realmente no existe ninguna garantía de que no se use el poder tecnológico para el mal y la destrucción. La otra posibilidad depende de la buena voluntad, en la cual no confía porque el sujeto moderno carece de formación moral y no está, por lo tanto, preparado para dominar el incremento de poder proporcionado por las máquinas. De tal modo que no es improbable que sobrevengan catástrofes de dimensiones inimaginables en intensidad y duración. Guardini dice expresamente que comienza un nuevo período de la historia que durará para siempre, en el cual la humanidad vivirá bajo un peligro en constante aumento y afectará su existencia entera (Guardini 1981: 67). Mientras tanto el hombre moderno no solo pierde la fe en la verdad cristiana sino su sensibilidad religiosa y cada vez más se representa el mundo en sentido profano.

I 13

Otra singularidad en el cristianismo que no evita la visión apocalíptica es Nikolái Berdiaev, un pensador ruso formado bajo diversas influencias filosóficas y teológicas. Entre ellas la de Nikolái Fiódorov, promotor del cosmismo (movimiento filosófico-religioso que prosperó en Rusia entre finales del siglo XIX y principios del XX), considerado hoy un precursor del transhumanismo, y también el influjo del filocosmista Vladímir Soloviov (o Soloviev), autor en su último período de *Los tres diálogos y el relato del Anticristo* (1900), un relato de escatología cristiana sobre el fin de la historia universal. En *El hombre y la máquina* (1930), Berdiaev afirma que Fiódorov es uno de los pocos pensadores cristianos, quizá el único, que ha superado la interpretación pasiva del Apocalipsis. De todos modos, aun siendo la revelación del destino final y definitivo de la humanidad y del mundo, la apocalíptica cristiana no debe comprenderse de modo determinista. El Juicio Final no es algo fatal o inevitable para Berdiaev sino un suceso que depende del hombre. Las profecías apocalípticas se cumplirán, en definitiva, si la cristiandad no logra suprimir el dualismo del trabajo intelectual y físico ni dominar las fuerzas ciegas e irracionales de la naturaleza para triunfar sobre la muerte y regenerar la vida universal con la fuerza del amor y de la técnica. Esto último, por otra parte, es lo que pide el *éschaton* de Fiódorov de la tecnología moderna:

El hombre está llamado a dominar activamente las fuerzas ciegas de la naturaleza, portadoras de muerte, y regular y ordenar no solo la vida social sino también la cósmica. N. Fiódorov fue un cristiano ortodoxo y el fundamento de su “obra común”, la obra de la victoria sobre la muerte, la vuelta a la vida de todos los muertos, era cristiano. Pero él creía también en la ciencia y en la técnica y creía en ellas de manera extraordinaria (Berdiaev 2004: 286).

Berdiaev encuentra interesante esta escatología de la inmortalidad y la resurrección de los muertos (episodio del *Apocalipsis* de Juan), que fusiona espiritualidad y tecnología, en cuanto se separa de la cristiana ordinaria y de la que gobierna a la técnica. De suerte que el cosmismo de Fiódorov acierta en vincular la actividad tecnológica del hombre con la religión y los milagros, ya que estos son realizados efectivamente por aquella. De acuerdo con Berdiaev, el sentido de la técnica capaz de hacer auténticos milagros es traspasar la vida orgánica hacia una vida construida, desencarnar a la vida, desde el momento que descubre otra realidad instaurada por el espíritu humano, ya no física ni psíquica sino suprafísica y suprapsíquica. La técnica tiene un significado cósmico puesto que crea un cosmos nuevo; y a este conciernen las máquinas, que no son ni cuerpos orgánicos ni inorgánicos.

14 |

Como es evidente, la espiritualización del *éschaton* gana el pensamiento de Berdiaev. La ruptura tecnológica del espíritu con la vida orgánica consagra el materialismo y amenaza con extinguir toda espiritualidad y moral. La tecnificación del espíritu y de la razón pone en cuestión la escatología cristiana de la técnica, otra vez, por una sencilla razón: ella es ambivalente (Berdiaev 2004: 276). El impulso prometeico que la anima empuja a la humanidad a desprenderse de la Tierra, de la Magna Mater, y de la vida orgánica en el seno terrestre. El *éschaton* religioso de la técnica comprende el cierre de la época telúrica del hombre, signada por el principio materno, y la apertura metafísica del horizonte planetario y los mundos infinitos. A partir de entonces lo local se hace mundial y a escala de masas. La ambivalencia está en que el hombre, si aspira a subsistir, de algún modo debe permanecer ligado a la madre tierra. Por ello solo el sometimiento por parte del espíritu de la tecnología, la cual induce a la humanidad hacia la infinitud del espacio extraterrestre, puede detener ese éxodo cósmico.

Esta prognosis de Berdiaev sobre la liberación del hombre de las condiciones terrestres de vida, en plena era mecánica, se adelanta de modo notable a Jean-François Lyotard respecto de las tecnologías informáticas en la cultura posmoderna. Lyotard sostiene que una de las metas fundamentales de la investigación científica y tecnológica en la posmodernidad (en especial, sobre procesos vitales como fecundación, gestación, nacimiento, enfermedad y muerte) es vencer el obstáculo que supone el cuerpo humano para la evo-

lución de la memoria electrónica y tornarlo apto para sobrevivir en condiciones extraterrestres o sustituirlo. La tendencia se hallaría en convergencia con la neguentropía (entropía baja) de la región cósmica que habita la humanidad y haría que se procure avanzar a través de este proceso adaptándose al mismo por medios tecnológicos. De hecho, la memoria informática que rodea la Tierra a nivel cósmico ya no posee como soporte un cuerpo terrestre. La especie humana, luego, estaría preparando el éxodo del sistema solar antes de la muerte de su estrella, dentro de unos cinco mil millones de años. Si tal cosa se realiza, imagina Lyotard, lo hará una humanidad con una corporalidad adaptada tecnológicamente para esa odisea extraterrestre, con la paradoja de que no se habrá preservado a sí misma sino una memoria electrónica de la especie, mucho más perfecta que ella (Lyotard 1998: 69-71).

En cambio, de la misma manera que Ratzinger, Berdiaev piensa que la técnica exige una tensión sin antecedentes del espíritu y cree que la resistencia de la espiritualidad humana ante el titanismo tecnológico es imprescindible para evitar la deshumanización progresiva y el fin del hombre. Como sea, al final este será aniquilado, según vaticina, y reemplazado por las máquinas que crearán una realidad nueva en la vida cósmica. A eso conduce el poder de la tecnificación —a la nada—, que la apocalíptica de Berdiaev, al fin y al cabo, aspira a impedir subordinando la tecnología a los valores morales del cristianismo. Esto, a su vez, es posible si el hombre se une a Dios para perdurar a imagen y semejanza de su creador, que no comporta más que conservar su humanidad. La escatología cristiana de Berdiaev difiere tanto de la escatología de la técnica como se distingue la espiritualidad de la persona (“una substancia individual de naturaleza racional”, según la clásica *definitio* de Boecio) del impersonalismo de la civilización tecnológica cuyo propósito es convertir al hombre y a todo lo vivo en máquina.

I 15

4. El apocalipsis vacío de *éschaton* religioso

En suma, más allá de la teología y el espiritualismo, acaso nadie ha llevado el *éschaton* a su pureza filosófica excepto Günther Anders (seudónimo de Günther Siegmund Stern) en esa apocalíptica de la técnica concentrada en su obra de dos extensos volúmenes *Die Antiquierheit des Menschen*, uno publicado en 1956 y el otro en 1980, traducida al español como *La obsolescencia del hombre*. Se ha dicho que Anders es el filósofo de la era atómica y que, en esa medida, el apocalipsis que vislumbra y teme se circunscribe al fin del mundo provocado por las armas nucleares. Lo cual, aun cierto, no deja de ser una distorsión. En Anders no solo la energía atómica y la contaminación radiactiva tienen un sentido apocalíptico sino la tecnología

como tal. El apocalipsis tecnológico que anuncia está vacío de toda escatología religiosa o trascendencia cósmica y únicamente involucra al mundo humano y al hombre, en particular, como un existente (al modo heideggeriano) rebasado por el poder de sus máquinas y micromáquinas prometeicas y, por esto mismo, ya caduco en cuanto sujeto de la historia.

En el primer volumen de *La obsolescencia del hombre*, Anders describe la transmutación del mundo en fantasma por los medios de comunicación de masas y, sobre todo, la existencia humana bajo la *potestas annihilationis* de la bomba atómica; en otros términos, bajo la capacidad de aniquilación titánica que ha logrado el hombre contra sí mismo y la Tierra (Anders 2011a: 281-292). Con ello, al disponer de los instrumentos para devolver la humanidad a la nada –invirtiendo la *creatio ex nihilo* del dios bíblico– los seres humanos se invisten a sí mismos como los amos del apocalipsis. El hombre fáustico que anhelaba el infinito ha concluido y nacen los primeros titanes usurpadores del *éschaton* religioso. Dios ha muerto, dicho en breve, y con esa defunción asestada por el impulso prometeico del hombre crece la posibilidad del fin de toda la especie humana, liquidada por completo; sin nadie que la recuerde, jamás habrá existido. La ironía de Anders dice que, dada la responsabilidad espantosa de decidir el fin del mundo, se han construido las computadoras para que, llegado el momento, ellas actúen automáticamente, de manera de descargar de cualquier culpa al ser humano desbordado por su titanismo. Aún más: la complicación de las operaciones técnicas facilitaría la ejecución (Anders 2011a: 236).

16 |

Anders argumenta que la bomba atómica no es un medio con relación a un fin, lo que parece absurdo en una organización social –la moderna–, según admite (en alianza con el Horkheimer de la razón instrumental), donde todo se instrumentaliza como medio, incluido los fines –inútiles en sí mismos– (Anders 2011a: 238-244). No es un medio porque los medios se definen por sus fines, y estos en tanto subsisten a aquellos. Las armas atómicas no son medios porque no existe ningún fin (político o militar) que pudiera sobrevivir al uso masivo de ellas ni tampoco ningún medio, con lo que se cancelaría el principio medio-fin. Más aun, el uso de la bomba atómica para una meta limitada, de ocurrir, siempre lograría un efecto mayor o una cadena de efectos mayores sin correspondencia alguna con la finalidad. Indefinible, ontológicamente es única y, por consiguiente, an-árquica, sin *arjé*, sin “principio”. Dicho de otra manera, es un monstruo ontológico cuya planificación no planificó la situación apocalíptica que ha generado.

El defecto de la bomba atómica es su poder absoluto de aniquilamiento. Necesariamente, siendo inmensa su onda expansiva espacial y temporal, no puede sino impactar más allá de su objetivo. Esta omnipotencia suprime la distinción científica entre prueba experimental –un campo cerrado

y limitado— y aplicación real. Por lo que, en realidad, las “pruebas” nucleares no son pruebas. Si bien algunas se realizan en arrecifes coralinos (como el famoso atolón Bikini de las Islas Marshall), en desiertos o en el océano Ártico, con la finalidad de aislar la detonación, los efectos son tan enormes que de inmediato el ensayo nuclear se transforma en una fuente de contaminación generalizada, de impredecibles secuelas espaciales y temporales en la totalidad de la vida terrestre. No se trata de “experimentos” *stricto sensu* sino de acontecimientos y ya no históricos sino poshistóricos, una catástrofe en la historia que la consume, y en la que Anders divisa la generación de un lento apocalipsis radiactivo (Anders 2011a: 248).

Lo peor de la situación atómica, tal y como se presenta en el primer volumen de *Die Antiquiertheit des Menschen*, es que el hombre no tiene miedo del final apocalíptico causado por su potencia titánica. A este conformismo u osadía temeraria Anders le da el nombre de “desnivel prometeico” (*das prometheische Gefälle*), el cual básicamente designa la incapacidad de “los hijos de Prometeo” de imaginarse su propia autodestrucción por obra de la tecnología nuclear, o sea, por su propia irresponsabilidad prometeica (Anders 2011a: 356). El “desnivel” se da entre la desmesura de lo que el hombre sabe y puede y lo que es capaz de comprender, imaginar y sentir, y que se traduce en una ceguera moral y afectiva ante el apocalipsis, posiblemente imposible de erradicar. En todo caso (de lo contrario la inminencia del *éschaton* sería por completo desesperada), Anders tiene confianza en la educación moral y de la fantasía para infundir la responsabilidad prometeica acorde con la perspectiva apocalíptica. Al mismo tiempo, no duda en que así se enfrenta a un enemigo poderoso: la escatología sin apocalipsis de la idea de progreso.

Sucede que la secularización de la escatología religiosa (proceso que también sigue Taubes a través de la filosofía occidental) ha borrado el elemento escatológico-apocalíptico en las revoluciones del siglo XX que quieren cerrar la historia e implantar un régimen poshistórico, ya sea el comunismo o el Reich nacionalsocialista (Anders 2011a: 264–265). Anders no duda de que el símbolo de la revolución francesa de un nuevo calendario y comienzo del tiempo, o la voluntad de un imperio milenarista, tienen una raíz escatológica. Aun así, aquello que ambicionaban esos creyentes escatológicos (los revolucionarios) era solo el reino de Dios y no un final apocalíptico —el Juicio Final que también habría sido, desde luego, un juicio para ellos— sino exclusivamente las circunstancias después del fin de la historia. En pocas palabras, si en las edades anteriores toda esperanza escatológica sobrellevaba el pánico ante el apocalipsis, una vez que la modernidad transfiere la escatología a la historia profana, el aspecto apocalíptico queda eliminado por la fe en el progreso. Esta “bonanza escatológica”, como la denomina Anders,

habilita la idea de un progreso eterno que impide precisamente pensar en el final.

Según la introducción del segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*, la tercera revolución industrial (también llamada revolución científico-tecnológica) es la última posible, el tiempo de los tiempos finales, tanto si se termina o sigue, ya que la eventualidad apocalíptica que ha sucedido no se desvanecería con su final. Anders alega que en este tercer estadio, regido por la tecnocracia, que comienza con la bomba atómica, la humanidad puede revocarse a sí misma. El hecho no sería inverosímil. El imperativo moral de la técnica de la tercera revolución industrial exige no dejar de producir lo producible (en especial, necesidades) ni tampoco no utilizar lo producido. Siendo así, desde 1945 el hombre vendría tramitando su propia extinción, aunque sin saber con exactitud la fecha de tal incidente. Lo dice Anders:

El símbolo de la tercera revolución industrial es la energía nuclear, pero no porque sea un *novum* físico –cosa que también es– sino porque su posible o probable efecto es de *naturaleza metafísica* –cosa que no se puede afirmar de ningún efecto humano anterior–. Llamo “metafísico” al efecto de la energía nuclear porque el calificativo “epocal” supone aun como obvia la prosecución de la historia y la sucesión de otras épocas; una suposición que no nos está permitida a los contemporáneos. *La época del cambio de épocas ya no existe desde 1945*. Ahora vivimos en una era que ya no es una época que precede a otras, sino una *prórroga*, durante la cual nuestro ser es, sin cesar, no más que un “apenas-ser-todavía”. (Anders 2011b: 26)

18 |

La tercera revolución industrial es definitiva e irrevocable –el tiempo asintótico de los tiempos finales, la demora indefinida del apocalipsis– y, en consecuencia, las revoluciones tecnológicas posteriores acaecen dentro de ella. Anders registra, como dos revoluciones internas a las que califica de monstruosas, la configuración del hombre ascendido a *homo creator* y a la vez rebajado a materia prima, un *homo materia* (Anders 2011b: 27-31). El primero genera mediante la técnica productos naturales que antes no estaban en la naturaleza, como variaciones de plantas y animales, nuevos seres vivos o nuevos elementos (el plutonio, por ejemplo). El segundo se pone como objeto de la manipulación genética y de la clonación. De acuerdo con ello, los *cloners* intentan cambiar el tipo psicológico del ser vivo mezclando ejemplares imprevistos por la naturaleza o dando lugar a seres como copias o duplicados de otros. De modo que, si la bomba atómica aniquila el mundo de lo viviente, la clonación hace lo mismo con las especies, y tal vez la aniquilación (la “nihilización”, por decir así) de la especie humana suplantada por nuevos tipos ya no humanos sino inhumanos (o superhu-

manos), en cuanto réplicas de prototipos deseables por razones políticas, económicas o técnicas.

Siempre dentro del tercer estadio atómico, Anders también tematiza una cuarta revolución industrial (Anders 2011b: 32-41). Actualmente con esta expresión se significa la expansión de la inteligencia artificial a través de la acumulación progresiva de grandes cantidades de información, el uso de algoritmos y la conectividad generalizada de sistemas y aparatos digitales. Este fenómeno tecnológico originaría la llamada revolución industrial 4.0 de las *smart factories*, fábricas inteligentes mejor adecuadas a los objetivos de los procesos de producción y más eficaces respecto de los recursos que los medios de producción de la revolución anterior. En Anders, aunque no se refiere a la inteligencia artificial, la cuarta revolución industrial también implica el desplazamiento del trabajo humano por el automatismo de las máquinas según una dirección bien definida: tornarlo superfluo bajando el número de trabajadores al mínimo indispensable.

En la apocalíptica de Anders no solo la técnica ha reemplazado al hombre como sujeto de la historia —de eso trata el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*— sino ella también es su meta, su *telos*, como mínimo durante el lapso que dure el último tiempo de la humanidad. Para Anders no es posible otro estadio tecnológico tras la tercera revolución industrial porque en esta se lleva cabo la destrucción de lo viviente, comprendidos los seres humanos. A su vez, ese tiempo del fin del mundo humano, que acaba con el futuro, transcurre en una dilación —una “prórroga”— incalculable. Este aplazamiento cuasi eterno, claro está, pone a resguardo al pensamiento apocalíptico de Anders (a quien no le falta ironía) de toda comprobación empírica, ya que su cumplimiento supone la ausencia de cualquier sujeto de verificación. Se equivoque o no, con ello la escatología sin apocalipsis de la tecnificación del mundo —sin reino sobrenatural— se muestra —y esta es la única “revelación”— como una invención del monismo naturalista de la modernidad (y, faltaría agregar, de su contracara complementaria: la subjetividad tecnocientífica) que bien puede explotar o implotar en la infinitud de su propio furor prometeico.

I 19

5. El transhumanismo como escatología sin apocalipsis

Por todo lo cual, en el actual programa transhumanista de mejoramiento biotecnológico de la humanidad se conjugan, de un lado, la espiritualización de la tecnología y la escatología cosmista (el triunfo sobre la muerte) de raíz cristiana y, del otro, la escatología intramundana —sin trascendencia sobrenatural— de la idea de progreso y el titanismo de la tec-

nificación del mundo humano y del hombre como tal. Cuando en 1997 los filósofos Nick Bostrom y David Pearce fundan la asociación transhumanista mundial (World Transhumanist Association, WTA), después denominada Humanity+ (HumanityPlus), labran el acta de nacimiento de los nuevos titanes usurpadores del *éschaton* religioso. Con relación a ellos, el “desnivel prometeico” de Anders, la falta de imaginación de “los hijos de Prometeo” para prever su autodestrucción por medio de la tecnología, adquiere un particular estatuto. No concierne ya meramente al peligro atómico (nunca se trató solo de eso), ni a la reforma del cuerpo humano para los viajes extraterrestres, ni siquiera a la irrupción de una superinteligencia artificial, sino al fin de la humanidad en una *aufheben* tecnicista y tecnológica en gran parte utópica.

20 |

Esto es, si la escatología sin apocalipsis del transhumanismo tiene por meta suprema la transformación tecnológica de la biología humana, e incluso el reemplazo de órganos (por ejemplo, el cerebro) por dispositivos tanto biotecnológicos y nanotecnológicos (incluidas las nanomáquinas moleculares) como bioinformáticos y neurales, es notorio que el *anthrōpos* se acerca a su destino final. Con independencia de si esto resulta lamentable o una buena noticia, algo imposible o muy probable, el perfeccionamiento tecnológico de las facultades innatas, la supresión de las enfermedades y discapacidades y la eliminación del envejecimiento y la muerte, por ejemplo, parecen no tener otro corolario. Es más, este se vuelve necesario en la medida que en el horizonte de la civilización tecnológica resulta factible un colapso climático, nuclear o viral, respecto de los cuales el transhumanismo ofrece como una solución razonable la innovación biotecnológica del organismo humano. Como dice el pensador transhumanista Max More, si la naturaleza humana no es perfecta ni un fin en sí misma no merece ninguna lealtad por parte de los seres humanos (More 2013: 1). El inconveniente para admitir este enunciado sin reservas es que entonces More, como humano, por ahora, es falible e imperfecto.

En resumen, la implicación entre *éschaton* y apocalipsis, que se ha clausurado tanto en el cristianismo como en la modernidad tecnológica –lo cual no quiere decir que no resulte posible una nueva sutura–, ha favorecido un titanismo antropológico (mejor: postantropológico) de consecuencias ya no imprevisibles. Más bien al contrario. El futuro de la humanidad, o de la vanguardia tecnicista de ella, se configura cada vez más como una dimensión temporal de peligros y catástrofes en extremo factibles. El programa transhumanista de mejoramiento tecnológico de la biología humana solo es una expresión, si bien no menor, de las múltiples escatologías en curso depuradas de apocalíptica. El movimiento de la civilización tecnológica, que se despliega mundialmente, toma su impulso de ese escotoma que vela su génesis

histórica y disimula sus grandes riesgos: la vieja noción, destituida y olvidada, de apocalipsis.

BIBLIOGRAFÍA

- Anders, G.** (2011a), *La obsolescencia del hombre*, vol. I (Valencia: Pretextos).
- Anders, G.** (2011b), *La obsolescencia del hombre*, vol. II (Valencia: Pretextos).
- Benedicto XVI** (2009), *Caritas in veritate*, Librería Editrice Vaticana. URL = <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>
- Berdiaev, N.** (2004), “El hombre y la máquina: el problema de la sociología y la metafísica de la técnica”, en C. Mitcham y R. Mackey (2004) (eds.), *Filosofía y tecnología* (Madrid: Encuentro, 265-290).
- Dessauer, F.** (1964), *Discusión sobre la técnica* (Madrid: Rialp).
- Guardini, R.** (1981), *El ocaso de la edad moderna*, Obras I (Madrid: Cristiandad).
- Guardini, R.** (2013), *Cartas del Lago de Como* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra).
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento* (2006), versión Reina-Varela (China: Broadman & Holman).
- Liotard, J.-F.** (1998), *Lo inhumano* (Buenos Aires: Manantial).
- More, M.** (2013), “Hyperagency as a Core Attraction and Repellant for Transhumanism”, *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, 8(2): 1-4.
- Soloviev, V.** (1999), *Los tres diálogos y el relato del Anticristo* (Barcelona: Scire Balmes).
- S.S. Francisco** (2015), *Carta encíclica Laudato Si del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro).
- Taubes, J.** (2010), *Escatología occidental* (Buenos Aires: Miño y Dávila).

I 21

Recibido: 07-09-2022; aceptado: 15-11-2022