

Artículo / Article

“Diabólicos cilindros y aparatos”: proféticas advertencias sobre la distopía transhumana en H. P. Lovecraft y C. S. Lewis.

Evil cylinders and machines”: prophetic warnings on transhumanist dystopia in H. P. Lovecraft and C. S. Lewis.

Mario Ramos Vera

Universidad Pontificia Comillas ICAI-ICADE
mrvera@comillas.edu

Recibido: 02/02/2021 / Aceptado: 17/02/2021



Resumen.

Entre las principales tramas interpretativas del género distópico desde 1948 hasta la actualidad, el mito del hombre nuevo que emana del transhumanismo ha alcanzado una relevancia y atractivo notorios en ámbitos como el arte, la literatura o la cultura audiovisual. El literato Howard Phillips Lovecraft y el académico y ensayista Clive Staples Lewis —ubicados en los géneros de horror cósmico el primero y tanto la fantasía como la apologetica cristiana el segundo— habrían formulado narrativamente advertencias sobre la posibilidad de alcanzar la condición posthumana. Ambos se adelantaron varias décadas a la oferta transhumana de superar las penurias de la condición biológica merced a la tecnología y coincidieron en calificar esta propuesta como distópica. Así, el relato de Lovecraft “El que susurra en la Oscuridad” (1931/2017a) y la obra de Lewis *Esa horrible fortaleza* (1945/2006c) parten de planteamientos filosóficos, antropológicos e ideológicos dispares pero convergen en su denuncia de aquella distopía en la que resulte factible escindir el cerebro respecto del cuerpo para alcanzar un sucedáneo de existencia posbiológica. A su juicio, el resultado final es una terrible distopía.

Palabras clave.

Transhumanismo, Distopía, Antropología Filosófica, H. P. Lovecraft, C. S. Lewis.

Abstract.

The myth of the new man that emanates from transhumanism is a very significant argument to the dystopian genre from 1948 to the present. It has achieved notorious relevance in areas such as art, literature or audiovisual culture. The writer Howard Phillips Lovecraft and the academic and essayist Clive Staples Lewis — located in the genres of cosmic horror the first and both fantasy and Christian apologetics the second— would have warned narratively about the possibility of reaching the posthuman condition. Both were several decades ahead of the transhuman offer to overcome the hardships of the biological condition thanks to technology and agreed to qualify this proposal as dystopian. Thus, Lovecraft’s story “Whisperer in darkness” (1931/2017a) and Lewis’s *That Hideous Strength* (1945/2006c) are based on disparate philosophical, anthropological and ideological approaches but converge in their complaint against that dystopia in which it is feasible splitting the brain from the body to achieve a substitute for post-biological existence. In his view, transhumanism is a terrible dystopia.

Keywords.

Transhumanism, Dystopia, Philosophical Anthropology, H. P. Lovecraft, C. S. Lewis.

Sugerencia de cita / Suggested citation: Ramos Vera, Mario (2021). “Diabólicos cilindros y aparatos”: proféticas advertencias sobre la distopía transhumana en H. P. Lovecraft y C. S. Lewis. *Distopía y Sociedad: Revista de Estudios Culturales*, 1, 118-128.

1. INTRODUCCIÓN Y MARCO TEÓRICO.

El sueño transhumano promete ascender hacia una nueva humanidad mejorada. Esta invitación aparentemente atractiva se ha convertido en una cuestión central de los debates antropológicos, teológicos y científicos, pero también ha subyugado a la cultura popular. Se trata de un sugestivo imaginario posbiológico —pues el ser humano superaría la condición orgánica— cargado de optimistas y audaces veleidades tecnocientíficas que compendia el anhelo por alcanzar un plan perfecto, ajeno al sufrimiento, los conflictos y las ineficiencias sociales. Por otra parte, este mito del hombre nuevo también es cuestionado por los riesgos existenciales que entraña para la condición humana. Desde una aparente utopía se erigiría en una de las distopías más reconocibles, especialmente en la cultura audiovisual y literaria. Dentro de ese ámbito específico, que vincula el pensamiento con sus manifestaciones más artísticas, también son recogidos dichos debates, controversias y suspicacias. Por ese motivo, aspiro a desarrollar esta línea crítica por medio de dos objeciones anteriores al surgimiento del propio término “transhumanismo”, en este caso desde los ámbitos de la literatura y la historia del pensamiento a través de las advertencias que formularon dos literatos y ensayistas: Howard Phillips Lovecraft y Clive Staples Lewis.

De Lovecraft analizaré el relato “El que susurra en la Oscuridad” y de Lewis estudiaré su libro *Esa horrible fortaleza*, que concluye su *Trilogía cósmica* (o *Trilogía de Ransom*). El estudio de ambos autores resulta congruente por su cercanía cronológica y geográfica. Lovecraft nació en 1890 y falleció tempranamente en 1937. Lewis vivió entre 1898 y 1963. Si la vida de Lovecraft transcurrió en Nueva Inglaterra, Lewis fue profesor en las universidades de Oxford y Cambridge. Los dos evidenciaron su conservadurismo político. Aunque les separaría su sensibilidad religiosa, pues Lovecraft fue un materialista ateo y Lewis un converso al cristianismo, existe una cercanía en la fecha de publicación de ambas obras. El relato de Lovecraft fue publicado en 1931 mientras que el libro del profesor Lewis fue editado en 1945. De ahí su homogeneidad temporal, geográfica y cultural, pese a su disparidad de postulados filosóficos, antropológicos e ideológicos. Esta homogeneidad se repite en los esquemas argumentales de sus obras. Ambas convergen en la denuncia de la promesa de una existencia extracorpórea por medio de la tecnología. Por lo tanto, estas obras literarias habrían advertido del peligro deshumanizador del cerebro que sobrevive conectado a “diabólicos cilindros y aparatos” con antelación al surgimiento del término “transhumanismo”.

El contexto de producción de ambas obras no resulta baladí, pues entre 1931 y 1945 asistimos al impacto de múltiples hallazgos y fenómenos tecnológicos y científicos. El crecimiento tecnocientífico de ese período iría de la mano del desarrollo industrial y del cambio social. De ahí que los vínculos entre ciencia, política, industria y sociedad evidencien su elevada capilaridad (Solís y Sellés, 2005, p. 983). Así, la militarización de la ciencia —con el objetivo de desarrollar una bomba de fisión o con el auge de la tecnología armamentística—, su vinculación con los intereses nacionales y las oportunidades económicas —como defendió Bernal en *The Social Function of Science* (1939)—, los avances en electrónica o física cuántica, el afán por dotar de un sólido estatuto epistemológico cuantitativo y positivista a las ciencias sociales, la teoría de la relatividad o los estudios de nucleosíntesis y formación estelar desde la astronomía, son sólo algunos ejemplos de la interrelación crecientemente dinámica entre sociedad y tecnociencia (Solís y Sellés, 2005, pp. 983-1078; Sellés, 2007, pp. 243-290). Este contexto tiene consecuencias, no sólo para la academia, para el pensamiento especulativo o para las ciencias aplicadas. Es capaz de influir en el imaginario colectivo a través de una doble vía: la posibilidad de garantizar una salvación y emancipación efectivas del ser humano, capaz de superar las penurias cotidianas, o por el contrario, haría planear una sombra de aniquilación como funesto presagio de una ciencia descontrolada. Lovecraft y Lewis atienden en particular a esta última posibilidad.

Para abordar con garantías analíticas esta cuestión y alcanzar conclusiones robustas, expondré el marco teórico de la distopía y el transhumanismo para, a continuación, escudriñar la impugnación transhumana que H. P. Lovecraft y C. S. Lewis realizan sobre el mito del hombre nuevo. De ahí que resulte factible concluir que ambos denuncian el vaciamiento antropológico que entrañaría la posibilidad de alcanzar una vida extracorpórea merced a la tecnología y la ciencia.

2. LA DISTOPÍA TRANSHUMANA.

Desde los orígenes del pensamiento utópico, desde el no-lugar, la distopía —el mal lugar— ha acompañado a la eutopía, al lugar soñado (Hernández, 2007, p. 6). Para el ámbito académico de los estudios utópicos, el término “distopía” no es pacífico. Está sujeto a confusión por su similitud con el pensamiento antiutópico. La distopía sería, a juicio de Sargent, una sociedad no existente, descrita con un considerable grado de detalle, normalmente localizada en el tiempo y el espacio. Su autor pretende conseguir que un lector coetáneo la vea como considerablemente peor que aquella en la que vive (Sargent, 1994, p. 9; Sargent, 2000, p. 15). Cabe resaltar que nos encontramos ante una crítica moderna a la utopía, aunque puede acoger pulsiones utópicas, a juicio del profesor Kumar (2007, p. 77). Si alcanzar el no-lugar exige, tal y como apostilla Kateb, un trabajo práctico para reemplazar la realidad existente y un plan de perfeccionamiento que permita controlar la formación del carácter individual —no necesariamente mediante su manipulación— (Kateb, 1972, pp. 22-23 y 196-209), en la distopía esa ingeniería social deviene necesaria e ineludible. De ahí que las distopías no sólo denuncien los totalitarismos y los proyectos masivos de transformación política edificados sobre la sangre de seres humanos sino que advierten del peligro deshumanizador de las nuevas tecnologías. Literariamente la distopía se erige en una estrategia narrativa para presentar una amenaza. A tal fin, la literatura ha sido una plataforma privilegiada para plantear estas advertencias de los peligros deshumanizadores de la tecnología. En ese sentido cabe citar *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley (1932/2013) —cuyo hermano Julian Sorell formuló originalmente el término “transhumanismo”¹—, los libros de George Orwell *Rebelión en la granja* (1945/1999) y 1984 (1949/2005) o la obra *Nosotros* de Zamiatin (1924/2008). Esta advertencia sobre los peligros distópicos de la tecnología más audaz invita a definir qué entendemos por transhumanismo.

El transhumanismo descansa sobre un sueño, la liberación de nuestros cuerpos biológicos. Max More, uno de los signatarios de la *Declaración Transhumanista*, define el transhumanismo como un compendio de manifestaciones teóricas y especulativas. A su juicio, se trataría de una corriente intelectual, de una filosofía práctica, de un movimiento cultural y de un área de estudios académicos que admiten múltiples matices e interpretaciones y que además comprenden ideas centrales, valores e intereses que le otorgan un cierto aire de familia. Este conjunto de ideas, planteamientos y estudios propugna la búsqueda de la aceleración en el ritmo evolutivo de la vida inteligente con la intención de superar su actual forma humana por medio de la ciencia y de la tecnología hasta superar las servidumbres de la condición biológica —la enfermedad, el dolor y la muerte—. Al mismo tiempo, como disciplina académica se encargaría de estudiar las consecuencias éticas y el contenido filosófico de tales promesas tecnológicas así como los inherentes peligros que atraviesan esta propuesta (More, 2013, p. 3)². Esta idea del hombre nuevo no resulta una propuesta unívoca, al contrario. Se nutre de diversas aportaciones, desde aquellos autores como Haldane o Bernal que consideran necesario el concurso de la ciencia en la labor de regeneración de la humanidad hasta la “singularidad tecnológica” postulada por Kurzweil, la posthumanidad de More o la nanotecnología de Drexler³. Ha devenido, además, en una fuente de inspiración para los géneros literarios y audiovisuales de la ciencia ficción, los cómics o el movimiento ciberpunk⁴.

¹Aunque el término “transhumanismo” estaría cargado de significados, guarda poca relación con la acepción original que Julian Sorell Huxley acuñó en la década de los 50 del s. xx. Huxley inicialmente entendía por transhumanismo una propuesta de mejora moral y de compromiso humanitario (1968, pp. 73-76).

²Para conocer los principales puntos programáticos de los adalides del transhumanismo es recomendable consultar la *Declaración Transhumanista*, suscrita por algunos de sus referentes como los propios More y Vita-More o los tecnólogos Bostrom y Morrow (VV.AA., 2013).

³Yuval Noah Harari desarrolla el proceso macrohistórico que explica el surgimiento del transhumanismo y corrientes derivadas como el dataísmo, mientras que Bostrom alerta del peligro existencial que supone para el ser humano el advenimiento de las superinteligencias artificiales, consecuencia de las mejoras tecnológicas en el intento de superar las penurias de la condición biológica (Bostrom, 2014/2016; Harari, 2016/2016).

⁴Buena parte de la fascinación que ejerce en nosotros obedece a que “el discurso transhumanista nos pone de manifiesto que nuestro yo actual siempre sueña con un yo que aún no existe y probablemente nunca existirá porque vive atrapado en un futuro del que jamás saldrá” (Martínez Mesa y Urraco Solanilla, 2019, p. 278).

En la mano del hombre está alcanzar la condición posbiológica, garantiza la audaz propuesta transhumanista: “El hombre es un héroe conquistador. Es un semidiós, vencedor de la naturaleza gracias a su naturaleza prometeica” (Wolff, 2019/2019, p. 36). Dicha postura científica pretende superar la condición humana por medio de avances tecnológicos y considera irrenunciable este anhelo de perfección biológica. En sus actuales formulaciones, el transhumanismo aspira a alcanzar la convergencia NBIC, esto es, desarrollar con su máxima potencia la Nanotecnología, la Biotecnología, la ciencia de la Información y de la ciencia Cognitiva. Este tecnooptimismo acerca de un hombre nuevo y mejorado descansa ontológicamente sobre el monismo materialista y epistemológicamente sobre el mecanicismo (Wolff, 2019/2019, p. 44). Añade un concepto confuso, el de mejora tecnológica humana para ascender desde el transhumanismo (H+) hasta la posthumanidad (H++) tras soslayar las cadenas de la condición biológica (González, 2011; Piedra Alegría, 2016). Como advierte Wolff, al maquinizar lo humano —en lugar de humanizar la máquina—, la “utopía comienza cuando se pretende mejorar las funciones naturales más que corregir los disfuncionamientos debidos a la edad o a alguna invalidez” (Wolff, 2019/2019, p. 42). La utopía apunta a un vaciamiento de la esencia humana, pues consideraría dúctil y maleable la condición antropológica (Velázquez Fernández, 2009, pp. 579-581). Se trata de un proceso de marginación antropológica (Possenti, 2013/2016, p. 13)⁵. A juicio de Possenti, el vaciamiento de la condición resulta nítido y evidente: “La verificación del estatuto de la vida humana se constituye en el máximo problema bioético y biopolítico, porque lo que está en peligro hoy no es la ética, sino la idea fundamental del hombre, sometida a una gran presión por la doctrina materialista” (2013/2016, p. 11). En consecuencia, el transhumanismo consiste en una “falsa antropología que conduce a una visión falsa del hombre (...) agresivamente eugenésico” (Pouliquen, 2017/2018, p. 18). De ahí que el transhumanismo incida tanto en la biopolítica como en la tanatopolítica, pues atiende al alborear de cada vida pero también a su término final, a su encuentro con la muerte (Possenti, 2013/2016, pp. 86-87).

En definitiva, asistimos a una distopía porque los posthumanistas “no sueñan en una salvación común, sino en la salvación de cada cual por sí mismo. No se inquietan por la comunidad política ni por la comunidad moral de los humanos ni de cualquier otra comunidad, aun animal. Esta utopía sólo interesa a los poderosos que sueñan con aumentar su poder hasta el infinito” (Wolff, 2019/2019, p. 48). Cabe entonces cuestionar si el transhumanismo reflexiona desde la primera persona del plural, como una comunidad, o desde la primera persona del singular, como un individuo atomizado. La última respuesta es la que han de proporcionarnos los dos pensadores y literatos que ocupan las siguientes líneas. Una respuesta, a juicio de ambos, que manifiesta aristas sombrías respecto de los límites de la condición humana.

3. LOVECRAFT: TRANSHUMANISMO Y HORROR CÓSMICO.

Si atendemos a las reflexiones del escritor Howard Phillips Lovecraft sobre la posibilidad de superar la precariedad biológica de la condición humana, desde el género narrativo del horror cósmico cifró dicha eventualidad en avanzadas maquinarias de origen extraterrestre. Este planteamiento queda de manifiesto en su relato “El que susurra en la oscuridad” (1931/2017a). Es una obra que recoge nítidamente el paradigma posthumano del cerebro consciente e inmortal preservado en un cilindro. Pero antes de analizar su contenido, dos son los aspectos significativos de la figura intelectual de Lovecraft que conviene destacar: su adscripción política (1) y el contenido filosófico de su obra (2).

En primer lugar (1), resulta célebre la disposición conservadora —reaccionaria incluso— del escritor de Providence y ha sido objeto de estudio minucioso (Ramos Vera, 2020, pp. 156-163). El conservadurismo

⁵En este sentido, autoras como Donna Haraway, Gena Corea o Rosi Braidotti plantean una interpretación feminista crítica en relación con unas hipotéticas “mejoras” transhumanas que, en última instancia, obedecen a un reduccionismo heteropatriarcal respecto de aquello que hemos de entender como definición de lo humano. Las tres, por tanto, desde una perspectiva biopolítica se encontrarían más cercanas al bioconservadurismo de Lewis que al transhumanismo, aunque parten de premisas distintas sobre el estudio del cuerpo o el fundamento de la obligación política (Haraway, 1983/2020; Corea, 1985; Braidotti, 2013/2015).

aristocratizante de Nueva Inglaterra de Lovecraft derivó, a partir de la década de los 20, en evidentes simpatías hacia el fascismo (Joshi, 2014c). O por lo menos aquello que entendía estéticamente por fascismo. Por otra parte (2), el interés académico que suscita Lovecraft no se circunscribe únicamente a los estudios literarios o la teoría política. Su obra es merecedora de estudio filosófico. Supo vertebrar con maestría una cosmovisión, una ontología y una epistemología coherentes. Así, se definía ateo, positivista y materialista (Joshi, 2014b). Rechazó el antropocentrismo, en virtud de la pequeñez e insignificancia del ser humano. A su juicio, la humanidad era un singular accidente cósmico, ajena a cualquier sentido trascendente, pasajera de un planeta irrelevante ante un universo implacable y azaroso. Así lo expone en diversos ensayos y en su correspondencia, tal y como acreditan las siguientes citas, la primera de una confesión autobiográfica:

Cuando un poco después, fui obligado por el razonamiento científico a descartar mi paganismo infantil, me convertí en un completo ateo materialista. Desde entonces he prestado mucha atención a la filosofía, y no encuentro razón válida para mantener ninguna creencia en ninguna forma de lo que se llama espiritual o sobrenatural. El cosmos es, con toda probabilidad, una masa eterna de patrones de cambio y fuerzas mutuamente interactivas de los cuales nuestro presente universo visible, nuestra tierra diminuta y nuestra raza insignificante de seres orgánicos, forman simplemente un incidente momentáneo y despreciable (Lovecraft, 1972/2017b, pp. 25-26).

Esta cita corresponde a una carta enviada a Nils H. Frome el 20 de enero de 1937: “Los mamíferos, de los que el hombre forma parte, son simplemente un fenómeno fisicoquímico, un compuesto de carbono animado por alguna forma de energía eléctrica” (Lovecraft, 1937/2017c, p. 123). O esta, que aparece en su ensayo de elocuente título “Una confesión de falta de fe”: “Soy por naturaleza un escéptico y un analista, y muy pronto hice mía esta actitud general de materialismo cínico que muestro actualmente” (Lovecraft, 1922/2018, p. 143). Aunque un estudio pormenorizado de su materialismo ateo y científicista excedería el objeto de esta exposición, resulta suficientemente acreditado tras las anteriores citas bibliográficas.

A continuación, cabe reiterar que Lovecraft advirtió con décadas de antelación del peligro del “cerebro en un cilindro”. A tal fin dedicaría el relato “El que susurra en la oscuridad”. En el mismo evidencia que la posthumanidad implica en la práctica la abolición de la humanidad. Este relato da a conocer la correspondencia que Henry Wentworth Akeley, propietario de una granja en Windham (Vermont), intercambia con el profesor de literatura de la Universidad Miskatonic de Arkham (Massachusetts) Albert N. Wilmarth. El protagonista, el profesor Wilmarth, es testigo epistolar del asedio que unas criaturas fúngicas procedentes de Plutón —Yuggoth en su lengua natal— establecen sobre la casa de Akeley. El profesor Wilmarth acude a visitarle cuando la situación de hostigamiento parece insostenible para Akeley. Descubrirá que Akeley ha sido esclavizado, su cuerpo aniquilado y su cerebro permanece custodiado en un cilindro. La última carta era un trampa para Wilmarth. Pese a que logra escapar, no puede acreditar con pruebas la terrible experiencia.

Lovecraft cifra sus críticas a la superación de la condición orgánica en tres elementos: (1) la figura del cerebro en un cilindro supone una amenaza existencial; (2) la tecnología avanzada subvierte la condición humana al iniciar una dialéctica de conocimientos impíos; y (3) supone una ruptura ecológica.

3.1. La amenaza existencial del transhumanismo.

En primer lugar, los hongos de Yuggoth —o Mi-go en su propia lengua— serían una raza muy avanzada tecnológicamente más allá de su mundo natal. Su pericia técnica y su capacidad tecnológica les permite expandirse por el cosmos y realizar prácticas transhumanistas. En especial, esta raza es conocida por mantener con vida los cerebros en sofisticados ingenios mecánicos. Además, su descripción resulta estremecedora:

Eran criaturas rosáceas de metro y medio de largo aproximadamente, con cuerpos crustáceos dotados de un enorme par de aletas dorsales o alas membranosas y varios grupos de extremidades articuladas, y con

una especie de elipsoide, cubierto de circunvoluciones y multitud de antenas muy cortas, donde normalmente estaría la cabeza (Lovecraft, 1931/2017a, pp. 453-454).

Por ejemplo, tras oír una grabación fonográfica, Wilmarth destacaría el “abominable *zumbido* (...) más siniestramente misterioso que abiertamente horrible” (Lovecraft, 1931/2017a, p. 474). El pensador Graham Harman sitúa en esa extrañeza una tensión ontológica que derivará posteriormente en la subversión a la realidad que experimentará plenamente el protagonista del relato. A su juicio, la “grabación crea una nebulosa de duda a través de la cual nos topamos con algo peor incluso que la extraña talla de la piedra (...) Ahora sabemos que una expresión verbal modulada, correcta y educada, puede estar también conectada con el turbador eco de los inconcebibles infiernos exteriores” (Harman, 2012/2020, pp. 173-174). Lovecraft añadiría a esta brecha en el horror una conducta malévola por parte de los alienígenas fúngicos respecto de la raza humana. Akeley recogería en una de sus últimas cartas: “no tienen intención de dejarme marchar a California; quieren llevarme con ellos vivo, o en lo que teóricamente y mentalmente equivale a estarlo —no sólo a Yuggoth, sino más lejos—” (Lovecraft, 1931/2017a, p. 485). De ahí que aluda a la amenaza existencial de mantener la vida cerebral extracorpórea, pues obedece al expansionismo agresivo de los hongos de Yuggoth.

3.2. Una dialéctica de conocimientos impíos.

A continuación es posible aludir a la dialéctica de conocimientos prohibidos. Como he señalado, esta raza distópica —a juicio del académico Joshi (2014a)— destaca por su pericia quirúrgica. Son capaces de extraer cerebros y almacenarlos en cilindros conectados con sensores cognitivos. Así lo narraría Akeley cuando se presente aparentemente aliado con los hongos de Yuggoth: “No hay nada que no sean capaces de hacer con las mentes y el cuerpo de los organismos vivos. Pretendo visitar otros planetas, e incluso otras estrellas y galaxias” (Lovecraft, 1931/2017a, p. 509). Tras su huida, Wilmarth recapitula acerca del avanzado desarrollo tecnológico de los hongos de Yuggoth: “Existía un método inocuo para extraer el cerebro, y otro para mantener vivo el residuo orgánico durante su ausencia (...) de modo que tras unos pocos ajustes estas inteligencias móviles podían ser dotadas de una vida sensorial y parlante completa —si bien es cierto que acorpórea y mecánica—” (Lovecraft, 1931/2017a, p. 513). La ganancia epistemológica queda de manifiesto cuando Wilmarth conversa con un cerebro almacenado en un cilindro: “¿Se da cuenta de lo que significa que diga que he estado en treinta y siete cuerpos celestes diferentes (planetas, estrellas oscuras y objetos menos definibles), incluyendo ocho fuera de nuestra galaxia y dos fuera del cosmos curvo del espacio tiempo?” (Lovecraft, 1931/2017a, p. 516).

Esta mejora operativa no se limita a la posibilidad de viajar por el espacio interestelar. Daría inicio a una dialéctica de conocimientos prohibidos. Así, ese Akeley converso a los hongos de Yuggoth referirá a Wilmarth: “En vez de aterrorizado, he sido agraciado con un abundante saber y con una aventura intelectual en la que pocos mortales han llegado a tomar parte jamás” (Lovecraft, 1931/2017a, p. 492). No obstante, esta dialéctica deviene pernicioso pues excede el racionalismo, el carácter ilustrado y el sobre-intelectualismo del erudito protagonista de la obra. Al mismo tiempo supone una advertencia, puesto que indagar en la naturaleza profunda del cosmos nos expone a los azarosos y ciegos sinsentidos. Como señala Harman: “Cobramos conciencia lentamente de que el cosmos se está resquebrajando como si las fallas se desplazaran” (Harman, 2012/2020, p. 159). Se trata del acceso oblicuo a la realidad inconmensurable (Harman, 2012/2020, p. 72).

3.3. La ruptura antropológica y ecológica del transhumanismo.

En tercer lugar, la pesadilla anteriormente expuesta se suma al descubrimiento final que realiza Wilmarth. Esto permite aludir a la quiebra ecológica. La persona que conocerá en su visita es un constructo alienígena revestido con el rostro y manos de Akeley (Mariconda, 1998). Nada queda ya de su amigo epistolar. Así, Lovecraft escribe sobre una “figura enferma e inmóvil que susurraba en la oscuridad, los diabólicos cilindros y aparatos, y

sobre todo las invitaciones a extrañas operaciones quirúrgicas y a viajes todavía más extraños” (Lovecraft, 1931/2017a, p. 518). En su huida descubrirá el cerebro de Akeley dentro de un dispositivo cilíndrico (Lovecraft, 1931/2017a, p. 528). La espeluznante realidad de esta nueva condición humana entraña una ruptura antropológica y ecológica. No sólo físicamente, con el volcado del cerebro a un dispositivo tecnológico, sino que sus vínculos con cualquier relación metabólica natural quedarían cercenados. Una observación de Wilmarth ejemplifica esta afirmación al recordar “la completa ausencia de vida animal. Definitivamente, por allí no había animales de granja, y entonces me di cuenta de que no se oían ni siquiera los acostumbrados ruidos nocturnos de las criaturas del bosque” (Lovecraft, 1931/2017a, p. 519). No resulta gratuito esta ausencia natural de vida animal, pues no existe “un solo pasaje en los relatos de Lovecraft donde los animales se equivoquen. Sus reacciones instintivas se abren paso a través de las apariencias superficiales y contactan con la esencia de los fenómenos” (Harman, 2012/2020, p. 160). Ante la ausencia de vida animal cerca de los alienígenas sólo quedaría un mundo vacío y silencioso.

4. C. S. LEWIS: CIENCIA OSCURA Y TECNOLOGÍA INFERNAL.

A diferencia de la disposición atea de Lovecraft, el profesor Clive Staples Lewis sustentaba su conservadurismo en un fundamento metafísico, en una metanarrativa trascendente y en un orden providencialista. Defendía una antropología dualista que distinguía entre vida espiritual —*zoé*— y vida material —*bios*— (Lewis, 1942/1995, pp. 170-171). La ética obedece a un planteamiento iusnaturalista y nos enseñaría que existe una moral, revestida con ropajes distintos en cada momento y lugar pero, en última instancia, obedece a una verdad objetiva, perenne e imperecedera (Lewis, 1943/1990, pp. 23-29)⁶. En el ejercicio de su libertad, el hombre sería capaz de expresar sus relaciones interpersonales por medio del amor, la amistad, la caridad y el afecto (Lewis, 1960/1991). Como señalan Otero y Otero, esta expresión de las relaciones interpersonales sería una vía de acceso a la trascendencia (1993, pp. 172-199). Dicha distinción servirá de punto de partida para su denuncia del transhumanismo, que concreta en el mito del cerebro —o de la cabeza— en un frasco en el tercer volumen de la *Trilogía cósmica* (1938/2006a; 1943/2006b; 1945/2006c). Pese a que se ha objetado el escaso bagaje científico de la trilogía —más cercano a la ficción teológica que a la especulación científica (Barceló, 2015)—, destaca por su rigurosa concepción cosmológica precopernicana.

A modo de síntesis, en la primera obra de la trilogía, *Más allá del planeta silencioso* (1938/2006a), el protagonista Elwin Ransom —un filólogo que surca en una nave espacial el éter para alcanzar Marte— alcanzará Malacandra (para nosotros Marte), donde encuentra una utopía teocrática. El siguiente libro, *Perelandra. Un viaje a Venus* (1943/2006b), recupera el elemento utópico del viaje imposible que en este volumen llevará a Ransom a un Edén que ha de ser salvado del pecado original. El tercer libro de esta trilogía, *Esa horrible fortaleza* (1945/2006c), centrará nuestra atención. El relato transcurre íntegramente en Thulcandra, la Tierra, después de la II Guerra Mundial. En esta obra, el Instituto Nacional de Estudios Coordinados (N.I.C.E. en inglés, acrónimo elocuente) promueve la causa de los ángeles caídos, los siervos de Lucifer, que condenaron en su rebelión al aislamiento interplanetario de la Tierra. Esta distopía aboga por el transhumanismo, el condicionamiento científicista y la ingeniería social. Frente a ellos, Ransom lidera a los fieles a Dios en la comunidad de St. Anne's, vinculada con la tradición artúrica. A juicio de Lewis, alcanzar la transhumanidad supone abolir la condición humana y rendirse al infernalismo. Cabe destacar tres aspectos concretos: (1) el mito del cerebro en un frasco no evita la muerte, en última instancia abre la puerta a influencias de poderes oscuros; (2) las mejoras operativas transhumanas socavan la dignidad ontológica del individuo; y finalmente (3), transhumanismo e infernalismo serían sinónimos y coincidirían en un único objetivo, suprimir la vida orgánica.

⁶Respecto al iusnaturalismo de C. S. Lewis, *vid.* Bastein (2018/2019, pp. 47-50) y Otero y Otero (1993, pp. 130-132).

4.1. El transhumanismo: inmortalidad artificial y falsa.

El primer postulado lo ejemplificaría Alcasan, el hipotético líder del N.I.C.E., que sería una cabeza guillotizada de un médico criminal y mantenida artificialmente en un estado semilúcido. Es el modelo de futuro posthumano al que aspira el N.I.C.E., tal y como reconoce uno de sus jefes:

Es para conquistar la muerte o para conquistar la vida orgánica, si lo prefiere (...) Es para sacar de ese capullo de vida orgánica que resguardó la primera infancia de la mente al hombre nuevo, el hombre que no morirá, el hombre artificial, libre de la naturaleza. La naturaleza es la escalera que trepamos y ahora desechamos (Lewis, 1945/2006c, pp. 226-227).

No obstante, esta nueva fase evolutiva artificial obvia cualquier esencia humana previa. Por ejemplo, Frost —otro de sus jefes—, reconoce que esta manifestación de ciencia oscura sirve como vía de acceso a inteligencias espirituales infernales: “no es con la mente de Alcasan con la que estamos en contacto cuando la cabeza habla (...) el córtex y los órganos vocales de Alcasan son empleados por otro ente. Es probable que no haya oído hablar de los macrobios” (Lewis, 1945/2006c, pp. 329-330). El término macrobio sería una denominación materialista al desconocer la naturaleza espiritual de estas potencias angelicales infernales.

4.2. Deterioro de la dignidad ontológica del ser humano.

La denuncia del transhumanismo elaborada por Lewis también atiende al proceso previo de modificar tecnológicamente al ser humano para alcanzar supuestas mejoras operativas. Implica un proceso previo de condicionamiento —“objetivismo”, tal y como lo denomina el N.I.C.E.— encaminado a erosionar la moralidad, la autonomía y la dignidad ontológica. Así, los sacrificios sangrientos y ritos blasfemos aspiran a condicionar y manipular la personalidad y la posibilidad objetiva de conocer la realidad⁷. Lewis definiría esta educación antinatural y antihumanista como objetividad: “el proceso por el cual todas las reacciones específicamente humanas eran eliminadas para que pudiese adaptarse a la remilgada compañía de los macrobios. Sin duda, seguirían grados más altos en el ascetismo de lo antinatural” (Lewis, 1945/2006c, p. 385). Este objetivismo niega la existencia de una esencia humana predeterminada y sólida. De ahí la posibilidad de solucionar el problema del hombre a través de la “esterilización de los incapaces, exterminación de las razas atrasadas (...) reproducción selectiva (...) Después verdadera educación, incluyendo educación prenatal (...) condicionamiento bioquímico y a la manipulación directa del cerebro” (Lewis, 1945/2006c, p. 51).

4.3. La tecnociencia al servicio del infernalismo.

Por último, el transhumanismo supone una ruptura ontológica con la única finalidad de abolir la vida orgánica. Será nuevamente Filostrato quien postulará el abandono de la corporeidad por medio de prótesis epistemológicas: “El nacimiento, la procreación y la muerte. ¿Qué pasaría si descubriéramos que la mente puede vivir sin cualquiera de las tres?” (Lewis, 1945/2006c, p. 223). El propio Filostrato señalará como referente de sus mórbidas corrupciones psicológicas a los habitantes subterráneos de la Luna:

Vida inteligente. Bajo la superficie. Una gran raza, más avanzada que nosotros. Una inspiración. Una raza pura. Han limpiado su mundo, se han librado (casi) de lo orgánico (...) No necesitan nacer, procrear y morir...

⁷En este sentido, recurren a la ventana de Overton, teoría que asevera que es posible volver gradualmente aceptable un comportamiento sancionado por la norma jurídica y moral en una sociedad. Así, el buen nombre de un asesino ajusticiado sería restituido a través de una serie de artículos periodísticos. Los artículos escritos por Mark pasarían de sembrar dudas sobre la justicia del proceso judicial que condujo al ajusticiamiento del reo hasta erigirle en víctima propiciatoria de prejuicios reaccionarios y hacer de Alcasan un científico cuyos innegables méritos académicos fueron incomprendidos pero habrían de ser fundamentales para el progreso de la humanidad (Lewis, 1945/2006c, p. 123).

Conservan la inteligencia; pueden mantenerla viva por medios artificiales después de desprenderse del cuerpo orgánico (Lewis, 1945/2006c, p. 225).

En consecuencia, la búsqueda de la perfección biológica conlleva la acorporeidad, esto es, un etéreo espiritualismo encubierto de carácter de transferencia mental. La respuesta no puede ser alentadora para quien cree que el mundo no puede reducirse al materialismo o al mero espiritualismo, como es el caso del profesor Lewis.

5. CONCLUSIONES,

Me gustaría concluir destacando la convergencia, desde cosmovisiones dispares, de las denuncias realizadas por Lovecraft y Lewis sobre el transhumanismo. Ambos autores se anticiparon varias décadas al auge del transhumanismo y denunciaron la posibilidad de suprimir la corporeidad para conectar el cerebro a una máquina. Esta crítica se reviste con los ropajes de la literatura fantástica y de lo fantástico pero contiene un diálogo filosófico relevante.

Para Lovecraft, desde su filosofía materialista, la posibilidad de garantizar al cerebro una vida extracorpórea implica la posibilidad de una ganancia epistemológica y cognitiva al precio de la esclavitud, la penuria en las relaciones ecológicas y de iniciar una dialéctica de conocimientos cósmicos prohibidos. Por otra parte, el profesor Lewis, deudor de una metanarrativa metafísica y religiosa, vincula la posibilidad de salvaguardar el cerebro en un cilindro con la influencia de los ángeles caídos. En este sentido, transhumanismo e infernalismo son términos intercambiables. Además, la senda transhumana es antihumanista en el sentido de negar anclajes firmes a la condición humana. Precisa además de una educación antinatural para alcanzar un mundo estéril.

En definitiva, Lovecraft y Lewis habrían convergido en su advertencia. Con el término “diabólicos cilindros y aparatos” es posible apreciar la manifestación distópica de seres blasfemos, saberes impíos y ciencia oscura como adalides del transhumanismo. La propuesta transhumanista no esconde una dichosa utopía. Para los estudiosos del pensamiento utópico Manuel y Manuel, en la trastienda de cada utopía subyace una antiutopía y en cada distopía descansa paciente una utopía (1979, p. 6). Lo que se sustancia en el tecnooptimismo transhumanista, y a lo que ofrece una respuesta errada, es a la posibilidad de “volver a poner al hombre ante la realidad y el sentido último de su existencia, respondiendo a sus aspiraciones más profundas” (Pouliquen, 2017/2018, p. 258). La advertencia sobre el peligro deshumanizador del transhumanismo, desde la literatura de fantasía y horror en el caso de Lewis y Lovecraft, aspiraría a reinstaurar normativamente las estructuras fundamentales de la antropología filosófica, es decir, nos invitaría a replantear la condición humana.

REFERENCIAS.

- Barceló, Miquel (2015). *Ciencia ficción. Nueva guía de lectura*. Barcelona: Nova.
- Bastein, Richard (2019). *Cinco defensores de la fe y la razón* (Trad. M. Martín). Madrid: Ediciones Rialp. (Obra original publicada en 2018).
- Bernal, John Desmond (1939). *The Social Function of Science*. Nueva York: Macmillan.
- Bostrom, Nick (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias* (Trad. M. Alonso). Zaragoza: TEELL editorial. (Obra original publicada en 2014).
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano* (Trad. J. C. Gentile). Barcelona: Gedisa. (Obra original publicada en 2013)
- Corea, Gena (1985). *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. Nueva York: Harper & Row.

- González, Fermín Jesús (2011). *Transhumanismo (humanity+)*. *La ideología que nos viene*. Recuperado de http://ferminjgm.files.wordpress.com/2011/01/rev_pax_emerita_6_205-228.pdf.
- Harari, Yuval Noah (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Trad. J. Ros). Barcelona: Debate. (Obra original publicada en 2016).
- Haraway, Donna J. (2020). *Manifiesto ciborg* (Trad. M. Talens). Madrid: Kaótica Libros. (Obra original publicada en 1983)
- Harman, Graham (2020). *Realismo raro. Lovecraft y la filosofía* (Trads. A. Jiménez y F. Fernández). Barcelona: Holobionte Ediciones. (Obra original publicada en 2012).
- Hernández, José María (2007). La utopía en la estela del pensamiento político. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 29, 5-8.
- Huxley, Aldous (2013). *Un mundo feliz* (Trad. J. I. Gómez). Madrid: Cátedra. (Obra original publicada en 1932).
- Huxley, Sir Julian (1968). Transhumanism. *Journal of Humanistic Psychology*, 8(1), 73-76.
- Joshi, Sunand Tryambak (2014a). Lovecraft's Alien Civilisations: A Political Interpretation. En JS. T. Joshi, *Lovecraft and a World in Transition. Collected Essays on H. P. Lovecraft* (pp. 2229-2639). Nueva York: Hippocampus Press.
- Joshi, Sunand Tryambak (2014b). H. P. Lovecraft: The Fiction of Materialism. En S. T. Joshi, *Lovecraft and a World in Transition. Collected Essays on H. P. Lovecraft* (pp. 2952-3403). Nueva York: Hippocampus Press.
- Joshi, Sunand Tryambak (2014c). The Political and Economic Thought of H. P. Lovecraft. En Joshi, S. T., *Lovecraft and a World in Transition. Collected Essays on H. P. Lovecraft* (pp. 1762-1876). Nueva York: Hippocampus Press.
- Kateb, George (1972). *Utopia and Its enemies*. Nueva York: Schocken.
- Kumar, Krishan (2007). Pensar utópicamente: política y literatura. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 29, 65-80.
- Lewis, Clive Staples (1990). *La abolición del hombre* (Trad. J. Ortega). Madrid: Ediciones Encuentro. (Obra original publicada en 1943).
- Lewis, Clive Staples (1991). *Los cuatro amores* (Trad. P. A. Urbina). Madrid: Editorial Rialp. (Obra original publicada en 1960).
- Lewis, Clive Staples (1995). *Mero Cristianismo* (Trad. V. Fernández). Madrid: Editorial Rialp. (Obra original publicada en 1942).
- Lewis, Clive Staples (2006a). *Más allá del planeta silencioso* (Trad. E. E. Gandolfo). Barcelona: Minotauro. (Obra original publicada en 1938).
- Lewis, Clive Staples (2006b). *Perelandra. Un viaje a Venus* (Trad. E. E. Gandolfo). Barcelona: Minotauro. (Obra original publicada en 1943).
- Lewis, Clive Staples (2006c). *Esa horrible fortaleza* (Trad. E. E. Gandolfo). Barcelona: Minotauro. (Obra original publicada en 1945).
- Lovecraft, Howard Phillips (2017a). El que susurra en la oscuridad (Trad. A. Alonso). En H. P. Lovecraft, *H. P. Lovecraft: Edición anotada* (pp. 451-530). Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1931).
- Lovecraft, Howard Phillips (2017b). Ec'h-Pi-El habla. Una nota autobiográfica de HPL (Trad. F. Arellano). En H. P. Lovecraft, *La vida privada* (pp. 21-31). Madrid: La biblioteca del laberinto. (Obra originalmente publicada en 1972).
- Lovecraft, Howard Phillips (2017c). *La vida privada* (Trad. F. Arellano). Madrid: La biblioteca del laberinto (Obra originalmente publicada en 1937).

- Lovecraft, Howard Phillips (2018). Una confesión de falta de fe (Trad. F. Arellano). En H. P. Lovecraft, *El cáncer de la superstición* (pp. 143-148). Madrid: La biblioteca del laberinto. (Obra original publicada en 1922).
- Manuel, Frank E. y Manuel, Fritzie (1979). *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mariconda, Steven J. (1998). Tightening the Coil: The Revision of "The Whisperer in Darkness". *Lovecraft Studies*, 39, 1-20.
- Martínez Mesa, Francisco José y Urraco Solanilla, Mariano (2019). Futuros poshumanos: ciencia, tecnología y transhumanismo. En M. Urraco y F. J. Martínez (Eds.), *De esclavos y robots y esclavas. Paisajes transmediáticos* (pp. 249-281). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- More, Max (2013). The Philosophy of Transhumanism. En M. More y N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 3-17). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Odero, María Dolores y Odero, José Miguel (1993). *C. S. Lewis y la imagen del hombre*. Pamplona: EUNSA.
- Orwell, George (1999). *Rebelión en la granja* (Trad. R. Abella). Barcelona: Destino. (Obra original publicada en 1945).
- Orwell, George (2005). *1984* (Trad. R. Vázquez-Zamora). Barcelona: Destino. (Obra original publicada en 1949).
- Piedra Alegría, Jonathan (2016). Transhumanismo: hacia un nuevo cuerpo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5, 489-495.
- Possenti, Vittorio (2016). *La revolución biopolítica. La peligrosa alianza entre materialismo y técnica* (Trad. J. M. Garrido). Madrid: Editorial Rialp. (Obra original publicada en 2013).
- Pouliquen, Tanguy Marie (2018). *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías* (Trad. M. Martín). Madrid: Editorial Rialp. (Obra original publicada en 2017).
- Ramos Vera, Mario (2020). *La utopía conservadora*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Sargent, Lyman Tower (1994). The Three Faces of Utopianism Revisited. *Utopian Studies*, 5(1), 1-37.
- Sargent, Lyman Tower (2000). Utopian Traditions: Themes and Variations. En R. Schaer, G. Claeys y L. T. Sargent (Eds.), *Utopia. The search for the ideal society in the western world* (pp. 8-17). Nueva York: Oxford University Press.
- Sellés, Manuel (2007). *Introducción a la historia de la cosmología*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Solís, Carlos y Sellés, Manuel (2005). *Historia de la ciencia*. Barcelona: Espasa.
- VV.AA. (2013). Transhumanist Declaration (2012). En M. More y N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 54-55). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Velázquez Fernández, Héctor (2009). Transhumanismo, libertad e identidad humana. *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, 570-590.
- Wolff, Francis (2019). *Tres utopías contemporáneas. Hacia la unidad política de la humanidad* (Trad. C. Ezquerro). Barcelona: Erasmus Ediciones. (Obra original 2019).
- Zamiatin, Evgeniï Ivanovich (2008). *Nosotros* (Trad. S. Hernández-Ranera). Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1924).