

LAS APORÍAS DEL TRANSHUMANISMO: “LA SEGUNDA CELESTE” DE ALBERTO CHIMAL Y *SINFÍN* DE MARTÍN CAPARRÓS

Ilinca Ilian Țăranu

Universidad de Oeste de Timisoara

ilincasn@gmail.com

Resumen: Nos proponemos en este artículo analizar dos obras recientes que tienen como tema común la utopía de la inmortalidad alcanzada a través de los medios tecnológicos, esto es, la *mind uploading*, la “subida”: el cuento del mexicano Alberto Chimal “La segunda Celeste”, incluido en *Manos de lumbre* (2018), y la novela escrita en forma de crónica *Sinfín* (2020) del argentino Martín Caparrós. Nuestro objetivo es demostrar que las dos obras tratan el tema de la “subida” como una utopía en el sentido dado a este término por Matthew Beaumont, es decir, una mirada sobre un presente historizado desde la perspectiva de un futuro fantástico, y reflejan más bien las contradicciones de la presente visión sobre lo humano que una cala real en un futuro implacablemente opaco. Al mismo tiempo, mostraremos que en las dos obras se transparenta la paradoja observada por Fredric Jameson respecto a la imposibilidad de distinguir entre la utopía y la distopía en el momento en que se trata de indagar el futuro. Por fin, intentaremos poner de relieve que, en los dos textos, la utópica “subida”, que es uno de los objetivos fundamentales de la agenda transhumanista, se contempla con el escepticismo derivado de una visión pesimista sobre un sujeto que accede a la tecnología sin ser capaz de superar sus debilidades humanas, por lo cual, fracasa en su intento de convertirse en “post-humano”.

Palabras clave: transhumanismo, *mind uploading*, utopía, Alberto Chimal, Martín Caparrós.

THE APORIAS OF TRANSHUMANISM: “LA SEGUNDA CELESTE” BY ALBERTO CHIMAL, AND *SINFÍN* BY MARTÍN CAPARRÓS

Abstract: In this paper we propose to analyze two recent works that have as a common theme the utopia of immortality achieved through technological means, that is, *mind uploading*: the short story of the Mexican Alberto Chimal, “La Segunda Celeste”, included in *Manos de lumbre* (2018) and the novel written in the form of chronicle, *Sinfín* (2020) by Argentine Martín Caparrós. Our aim is to show that the two works treat the theme of the *uploading* as a utopia in the sense given to this term by Matthew Beaumont, as a look at a historicized present from the perspective of a fantastic future, thus reflecting rather the contradictions of the present vision on the human than a real investigation of an implacably opaque future. At the same time, we will show that both works reveal the paradox observed by Fredric Jameson regarding the impossibility of distinguishing between utopia and dystopia when it comes to investigating the future. Finally, we will try to highlight that, in the two texts, the utopian *uploading*, which is one of the fundamental objectives of the transhumanist agenda, is viewed with the scepticism derived from

a pessimistic view of a subject, who accesses technology without being able to overcome his human weaknesses, thus failing to become “post-human”.

Keywords: transhumanism, *mind uploading*, utopia, Alberto Chimal, Martín Caparrós.

DOI: <https://doi.org/10.24029/lejana.2020.14.966>

Recibido: el 31 de agosto de 2020

Aceptado: el 18 de noviembre de 2020

Publicado: el 26 de febrero de 2021

Dentro del paisaje filosófico que se propone repensar la noción de lo humano en las condiciones creadas por el capitalismo globalizado, hipertecnologizado y ultraconectado, el transhumanismo destaca por la temeridad de atacar unos problemas que hasta hace poco se consideraban tabúes: el deplorable deterioro provocado por el envejecimiento, la irritación provocada por la limitación cognitiva individual y, no en último lugar, la propia injusticia de la muerte. Si todos estos males constitutivos de la condición humana —el envejecimiento, la estupidez y la mortalidad— han venido representando a lo largo de toda la historia de la humanidad los temas centrales del pensamiento filosófico y religioso, en el caso del transhumanismo promovido por el Extropy Institute y el World Transhumanist Association, la diferencia fundamental la constituye la declaración de estas deficiencias como superables gracias a los avances de la tecnología. Ray Kurzweil, el creador, junto con Peter Diamandis, del concepto de Singularidad, predice de hecho una fecha exacta para el momento en que la inteligencia artificial superará la ya anticuada inteligencia humana: en 2045, gracias al avance tecnológico, las máquinas tomarán el control de nuestras pobres conciencias, las subirán, transformadas en bytes, al *cloud*, y así, “tendremos más neocórtex, tendremos más humor, seremos mejores músicos y seremos más sexy” (Sabin—Kurzweil, 2017).¹

La así llamada “subida” (*mind uploading*)² a un soporte menos perecedero que el carbón, o sea, la transferencia de la mente humana a un ordenador, significará prácticamente la abolición de la muerte individual, puesto que la mente original, “con la memoria y la personalidad intacta, existiría como software y podría, o habitar un cuerpo robótico, o vivir en una realidad virtual” (Bostrom, 2011: 170). Junto con el desarrollo de la inteligencia artificial y de la nanotecnología, la “subida” representa uno de los objetivos fundamentales de la agenda del transhumanismo, definido por uno de sus principales representantes, Nick Bostrom, como un movimiento interdisciplinario cuyo objetivo principal es la aceleración de la evolución humana a través de los medios tecnológicos, partiendo de la premisa, expresada en la Declaración Transhumanista de 1998, de que el potencial de la humanidad permanece todavía irrealizado en su mayor parte: “Hay posibles escenarios que llevan a condiciones humanas mejoradas que resultan maravillosas y enormemente valiosas” (186).

Argumentada por Hans Moravec en su libro de 1989 *Mind Children. The Future of Robots and Human Intelligence*, donde aborda la conciencia humana como una compleja estructura de informaciones independiente del soporte físico corpóreo, la subida de la mente a un ordenador se ha integrado plenamente en el imaginario actual, siendo de hecho explotada a fondo por el cine pop, como lo muestran, entre otras, la película *Transcendence* (2014) dirigida por Wally Pfister y protagonizada por Johnny Depp, el episodio de *Black Mirror* intitolado “San Junipero” de 2016 y la muy reciente serie *Upload* (2020) creada por Greg Daniels.

Las dos obras que comentaremos a continuación, la novela *Sinfin* de Martín Caparrós y el cuento “La segunda Celeste”, incluido en *Manos de lumbre* (2018) de Alberto Chimal, abordan el mismo tema, ofreciendo una nueva prueba del interés que suscita la “subida”. Si bien, tal como lo mostraremos, su probabilidad de materialización en este momento parece nula, la “subida” no

¹ “We’re going to get more neocortex, we’re going to be funnier, we’re going to be better at music. We’re going to be sexier”. Las traducciones en el cuerpo del texto son nuestras.

² Empleamos el término “la subida” por *mind uploading* por ser la traducción propuesta por el traductor del artículo de Nick Bostrom, 2011.

deja de fascinar precisamente porque tiene los rasgos de un mito que moviliza las conciencias en una época en que los proyectos universales, como ya en los años ochenta afirmaba Fredric Jameson, se enfrentan a “un milenarismo de signo inverso, en que las premoniciones catastróficas o redentoras del futuro han sido reemplazadas por la sensación del fin (el fin de las ideologías, de la historia, del arte o de las clases sociales)” (1991: 15). A la vez, la “subida” se presenta como una utopía y, de esta forma, se integra en nuestro imaginario bajo el signo de la ambivalencia utópica / distópica que, según el mismo Jameson, caracteriza la relación que mantenemos con el futuro en la postmodernidad. Efectivamente, en su trabajo de 2011 “Utopia as Method, or the Uses of the Future”, Jameson afirma que la utopía “no es una representación, sino una operación calculada para revelar nuestros límites para imaginar el futuro, las líneas más allá de las cuales no somos capaces de imaginar cambios en nuestra sociedad y mundo (excepto en la dirección de la distopía y la catástrofe)” (2011: 23).³ Valiéndose de unos ejemplos de la actualidad, Jameson argumenta que el “método” de la utopía consiste en “declarar positivas, experimentalmente, unas cosas que son claramente negativas en nuestro propio mundo” y, por más paradójico que esto parezca, “afirmar que la distopía es en realidad la utopía si se examina más de cerca” (42).⁴

Incapaces pues de imaginar el futuro, forzados a vivir “más allá de la utopía” y elaborar distopías que, experimentalmente, hacen las veces de las utopías, la dificultad de distinguir entre lo positivo y lo negativo caracteriza nuestra época. “La subida” inevitablemente sufre el mismo proceso de ambigüización, y la propia fascinación por este tema tanto en la cultura pop como en la literatura señala su potencial imaginativo para un ser humano todavía incapaz de imaginar un futuro muy distinto del delineado por su presente cosmovisión. Nos referimos, claro está, a la cosmovisión conformada por las condiciones de vida en la actual etapa del capitalismo globalizado, individualista y utilitarista. El propio Jameson lanzó de hecho la frase que ulteriormente no dejó de repetirse: “Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (2003: 76).⁵ Por otra parte, a pesar de la audacia de sus propuestas relacionadas con la tecnología más avanzada, varios autores observan que el transhumanismo está totalmente apegado a una visión humanista que desde hace más de medio siglo ha venido cuestionándose y combatiéndose desde el pensamiento antihumanista, feminista y poscolonialista, por lo cual se podría considerar más bien un “ultra-humanismo” (Onishi, 2011; Ferranda, 2014: 27), cuando no rebajarse a la noción de meras “fantasías transhumanistas y otras tecnoutopías” (Braidotti, 2015: 93). Asimismo, la confianza inquebrantable de los transhumanistas en la verdad científica y en el progreso humano, o sea, en los grandes metarrelatos que la posmodernidad ha abandonado, pone

³ “The Utopia, I argue, is not a representation but an operation calculated to disclose the limits of our imagination of the future, the lines beyond which we do not seem able to go in imagining changes in our own society and world (except in the direction of dystopia and catastrophe).”

⁴ Sus ejemplos son, por un lado, las paradojas derivadas del funcionamiento de una empresa gigantesca como Wal-Mart, cuyas políticas laborales inaceptables y agresividad para eliminar la competencia llevan no obstante a unas consecuencias inesperadamente positivas en lo que concierne a la distribución de los productos a unos precios muy bajos, realmente asequibles para todos; por otro lado, refiere los potenciales cambios positivos que provoca la superpoblación del mundo, la cual, vista bajo el concepto filosófico de “multitud” (Hardt—Negri), contrarresta de por sí, en el macronivel, los daños del individualismo generalizado y cambia por completo nuestra relación con el *Dasein* heideggeriano. Ampliando la cita en inglés: “The operation itself [de este “método”, *n.n.*], however, consists in a prodigious effort to change the valences on phenomena that so far exist only in our own present and experimentally to declare positive things that are clearly negative in our own world, to affirm that dystopia is in reality utopia if examined more closely, to isolate specific features in our empirical present so as to read them as components of a different system”.

⁵ “it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism.”

en entredicho su verdadera contribución a una nueva configuración del sujeto adecuada para el presente.⁶ Slavoj Žižek argumenta que “los transhumanistas, de hecho, siguen siendo demasiado humanistas” al evidenciar que su error consiste en confundir “el sujeto del enunciado” y “el sujeto de la enunciación”: a la hora de intervenir tecnológicamente los cuerpos, es difícil decir quién toma las decisiones si el propio agente decisorio puede estar “afectado” por la manipulación biogenética. Por eso, el pensador esloveno no tiene reparos en considerar que las meditaciones transhumanistas son bastantes superficiales, pues

evitan el núcleo de la cuestión de la que parece que se están ocupando: ¿cómo afectarán las intervenciones biogenéticas y de otro tipo a la misma definición de humanidad? Tanto los transhumanistas como sus críticos se aferran sin problemas a la noción estándar de un individuo autónomo libre; la diferencia es que los transhumanistas simplemente suponen que ese individuo sobrevivirá al tránsito a la era poshumana, mientras que sus críticos consideran la poshumanidad como una amenaza a la que oponerse. (Žižek, 2012: 252)

La fascinación que produce la “subida” tiene mucho que ver con esta capacidad de cuestionar a fondo el problema de la conciencia y de la personalidad humana para decidir si esta es suficientemente estable para ser transferida a otro soporte, menos frágil que el cuerpo biológico, construido de forma bastante “negligente” por la evolución. Si bien unos filósofos tan rigurosos como Douglas R. Hofstadter o Daniel Dennett procuran avanzar en la formulación de una teoría sobre la conciencia que permita concebir una eventual transferencia de la misma a otro soporte en las condiciones de un avance tecnológico suficiente, otros pensadores no dejan de detectar los problemas estructurales de este proyecto, que incumbe a la vez la filosofía (especialmente a la ontología y la ética), la biología y la tecnología en el más amplio sentido del término. La “subida” seguirá siendo siempre un sueño irrealizable, considera el neurobiólogo y filósofo Antonio Damasio, ya que el cerebro nunca puede funcionar como una entidad separada del cuerpo por una razón simple: el objetivo de cada célula viva es alcanzar la homeostasis (la regulación de la vida, un proceso químico que le permita obtener energía y funcionar en las mejores condiciones) y la totalidad de nuestras células, miles de millones, participan en este proceso; la conciencia no es un almacenamiento de informaciones, sino “un estado mental particular, puesto que se halla enriquecido con una percepción del organismo particular en el que funciona la mente”, o, lo que es lo mismo, la conciencia es “un estado mental al que se le ha añadido un proceso en que uno se siente a sí mismo” (Damasio, 2012: 143). El ser humano es principalmente un ser afectivo, muestra Damasio, ya que los sentimientos son los estados mentales que expresan si la homeostasis está funcionando o no, por lo cual la “subida de la mente” sin la “subida” de un cuerpo generador de sentimientos está lejos de devolver la

⁶ Es sintomático el hecho de que Bostrom considere a John Stuart Mill como el filósofo más cercano a la concepción transhumanista: “A pesar de algunas similitudes superficiales con la visión nietzscheana, el transhumanismo —con sus raíces ilustradas, su énfasis en las libertades individuales, y su preocupación humanista por el bienestar de todos los humanos (y otros seres sentientes)— tiene probablemente tanto o más en común con el pensador liberal inglés, contemporáneo de Nietzsche y utilitarista John Stuart Mill” (Bostrom, 2011: 161). Asimismo, la fe en los grandes metarrelatos modernos —el progreso ilimitado y la verdad fuerte de la ciencia— la evidencia esta cita: “Transhumanism promotes the quest to develop further so that we can explore hitherto inaccessible realms of value. [...] There are limits to how much can be achieved by low-tech means such as education, philosophical contemplation, moral self-scrutiny and other such methods proposed by classical philosophers with perfectionist leanings, including Plato, Aristotle, and Nietzsche, or by means of creating a fairer and better society, as envisioned by social reformists such as Marx or Martin Luther King. This is not to denigrate what we can do with the tools we have today. Yet ultimately, transhumanists hope to go further” (Bostrom, 2005).

integridad de la personalidad individual. Así, para el neurobiólogo portugués, “sigue siendo un misterio qué es lo que los transhumanistas descargarían realmente” (Damasio, 2020: 169).

Por otra parte, vista desde la perspectiva técnica, la “subida” resulta imposible no solamente en el presente sino también en el futuro: Gualtiero Piccinini, en una conferencia impartida en 2016, ofrece ocho razones precisas por las cuales la simulación computacional del cerebro es imposible, entre ellas, el hecho de que los científicos trabajan con modelos simplificados que, evidentemente, no funcionan como el objeto real. Asimismo, el autor señala que desconocemos mucho sobre el funcionamiento cerebral y es poco probable que la ciencia avance al mismo ritmo que hasta ahora: la ley de Moore, que, sobre la base del progreso registrado en las últimas décadas, predice un crecimiento exponencial del poder de los procesadores informáticos, dejará de funcionar dentro de poco, dado que hay un límite de reducción de tamaño de los transistores a partir del cual el ruido cuántico se vuelve exagerado y así el cómputo digital pierde su fiabilidad. Si se trata del reemplazo paulatino de las neuronas con neuroprotesis a fin de mantener *sine die* el cerebro en la forma óptima, basta con pensar, muestra Piccinini, que si se trabajara a un ritmo (imposible) de reemplazar una neurona por segundo, el reemplazo de las alrededor de 100 mil millones de neuronas de un cerebro duraría unos tres mil años (Piccinini, en prensa).

Subrayaba Jameson (2011: 23) que la importancia de la utopía no consiste tanto en “lo que podría ser imaginado y propuesto como positivo” sino en el hecho de que es capaz de “describir una imposibilidad, algo inimaginable”,⁷ por lo cual su valor reside más bien en la capacidad de crear un distanciamiento crítico con respecto al presente, en vez de aceptarlo pasivamente y declararlo como imposible de cambiar. La literatura es la que mejor puede avanzar en la descripción de lo inimaginable, y si en la actualidad el género utópico se entrelaza de forma inextricable con la ciencia ficción, esto es sintomático de un momento en que las *mirabilia* que los viajeros renacentistas descubrían en unas portentosas islas lejanas se encuentran en las asombrosas noticias sobre los impresionantes avances tecnológicos de nuestros días. Raymond Trousson intenta establecer la diferencia fundamental entre ciencia ficción y utopía, considerando que, si la primera “se limita a narrar una aventura en un mundo más avanzado desde el punto de vista tecnológico con respecto al nuestro, la utopía sigue proponiendo un juicio sobre esta aventura y sobre este mundo [... y analiza] el efecto de la ciencia y tecnología sobre la naturaleza, el hombre y su comportamiento” (Trousson, 2003: 10).⁸ Obviamente, más que de una diferencia de sustancia se trata de una graduación, ya que la descripción y la valoración son difíciles de dissociar, pero es evidente que, por ceñirnos al tema del *mind uploading* en el cine, hay más de ciencia ficción en una película como *Transcendence* que en el episodio “San Junipero” de *Black Mirror*, serie que está más cerca del polo de la utopía, según la distinción de Trousson. De la misma manera, si bien en el caso de las dos obras literarias que analizaremos a continuación el tema de la “subida” está tratado como una utopía, puesto que los autores argentino y mexicano simplemente toman este mito contemporáneo como un punto de partida para reflexionar sobre una imposibilidad, los elementos *sci-fi* son mucho más frecuentes en la novela de Caparrós

⁷ “what is important in a utopia is not imaginable and positively imagined and proposed, but rather what is not imaginable and conceivable.”

⁸ “Alors que la science-fiction se borne souvent à rapporter une aventure dans un monde technologiquement plus avancé que le nôtre, l’utopie continue de contenir un jugement sur cette aventure et cet univers. Elle n’analyse pas tant (...) les possibilités futures de la science et de la technique, que leur effet sur l’homme, sa nature et son comportement.”

(hecho permitido también por la extensión propia del género literario elegido) que en el cuento de Chimal.

En este espacio no nos proponemos hacer un análisis exhaustivo de la novela de Caparrós, sino simplemente poner de relieve la interpretación que da el escritor argentino a la penetración cada vez más profunda de esta utopía en la sociedad contemporánea y la luz que este nuevo mito arroja sobre el presente. Uno de los procedimientos principales de la novela *Sinfin* es la autoparodia. Así, varios motivos de las crónicas anteriores, y especialmente de su libro más celebrado por la crítica, *El hambre* (2014), se retoman bajo un nuevo ángulo, por lo cual los elementos de ciencia ficción insertos en un relato escrito a la manera de una crónica conducen a una revisión crítica, con la distancia dada por la ficción, del propio temario del cronista: la desigualdad, las tragedias individuales provocadas por un sistema socioeconómico injusto, las aporías creadas por el funcionamiento del neoliberalismo globalizado y, por último pero no menos importante, la visión profundamente pesimista sobre la situación actual de la humanidad hallada bajo el signo de un rotundo e ineludible fracaso. Esta visión sobre el fracaso prácticamente vertebró *El hambre*, su gran investigación sobre la pobreza y el hambre en el mundo actual: “Este libro es un fracaso. Para empezar, porque todo libro lo es. Pero sobre todo porque una exploración del mayor fracaso del género humano no podía sino fracasar” (Caparrós, 2014: 40). En *Sinfin*, el mismo motivo aparece con una variación importante: “La muerte era el fracaso de nuestra civilización / (que permitía esconder todos los otros)” (Caparrós, 2020: 22). Desde este punto de vista, la concepción de Caparrós coincide con la de varios bioéticos que señalan como mucho más acuciante el problema de la desigualdad que el de la obtención de una vida más larga y, a ser posible, infinita para los seres humanos, porque el actual funcionamiento del mundo capitalista lleva a una “*unequal death*”, una muerte desigual (Mauron, 2005: 67). Cuando la esperanza de vida es de menos de 40 años en varios países africanos y más de 80 de muchos países desarrollados, cuando hay una diferencia inmensa entre la esperanza de vida entre los ricos y los pobres del mismo país, parece más justo (al menos para algunos bioéticos) invertir energía y dinero en la mitigación de este problema palpable, que además necesitaría una tecnología menos sofisticada que la tecnología punta imprescindible para prolongar *sine die* la vida de los individuos (ricos).⁹

El autor reveló en las entrevistas relacionadas con la novela *Sinfin* que, además de “tomarse un poco el pelo”, o sea, distanciarse de su propia temática habitual, se propuso captar una serie de tendencias existentes en la actualidad e imaginar su desarrollo en unos cincuenta años (Diego—Caparrós, 2020). Así, la acción localizada en los años 2070 permite una mirada a la vez prospectiva y recordatoria sobre las primeras décadas del siglo XXI, y la descripción del nuevo mundo surgido después de la consecución de la utopía transhumanista tiene rasgos poco alentadores: los desastres ecológicos y epidemiológicos han devastado el planeta, el trabajo humano ha sido totalmente reemplazado por el efectuado por los robots (los kwasis, en la

⁹ Apunta Mauron: “the life-extending technologies of tomorrow may well increase inequality and the social disruption that will inevitably result. This is not because these technologies are evil in themselves— they are not— but because they will emerge in a world that has turned its back on equality” (2005, 71). También lo subrayan otros bioéticos: “With regard to extending the lifespan, we are not dealing with treatments (yet), but with the question of the desirability of research and development, and, consequently, of financial investments that will not diminish these global inequalities in life expectancy, or, even worse, may increase them. [...] it is relevant to know the opinions on life-extension technology of all those people whose risk of dying before the age of 40 could be diminished by rather simple, low-technology means” (Pinjeburg y Leget, 2007: 585).

novela), el mapa mundial ha sido rediseñado por completo, porque las naciones han sucumbido ante el desarrollo descontrolado de las corporaciones, y prácticamente solo China, y en menor medida India y Brasil, mantienen cierto control político. Por su parte, Europa y los Estados Unidos han decaído por completo, mientras que las regiones actualmente pobres, como África, Latinoamérica y la mayoría de los países asiáticos subdesarrollados, continúan sufriendo los males de un desarrollo capitalista descontrolado, agravado por el calentamiento global. Los ricos pasan su tiempo en los “truVís”, una mezcla de videojuego, de realidad aumentada, de cápsula protectora contra los calores que asolan el planeta, y su contacto con la realidad circundante (ciudades abandonadas, sequías, pobres que malviven en el medio natural, etc.) es prácticamente nulo. Además, puesto que la comida tradicional ha sido reemplazada por la artificial y la práctica del sexo convertida en “sexo distanciado”, las antiguas relaciones con la naturaleza han cambiado por completo. Una grave crisis epidemiológica a principios de los años 50 del siglo XXI, que se manifestó sobre todo en los países africanos y en la nueva entidad regional, Latinia, formada por los estados latinoamericanos fracasados, estabilizó la población mundial a unos 7 mil millones de habitantes, después del pico demográfico de los años cuarenta (Caparrós, 2020: 356). Un último coletazo de la autoridad religiosa se manifiesta en la cruzada contra la vida virtual otorgada por la tecnología y que, de forma paradójica, une a los (ya pocos) católicos y a los (muchos) musulmanes; sin embargo, en vez de restaurar el antiguo orden de las cosas, la cruzada agudiza la crisis, hunde por completo los últimos restos de estatalidad y da rienda suelta a la instauración del nuevo mundo. Se trata de una sociedad humana que tiene en su centro la posibilidad de conseguir la inmortalidad a través del “天”, el paraíso virtual al que los hombres pueden transferir sus conciencias después de la muerte física.

El cariz autoparódico se acusa desde el principio mismo: el libro empieza con una escena que habría podido iniciar cualquiera de las crónicas serias de Caparrós, presentando a la narradora del libro, la cronista Lin Antúnez, aterrizada en un pueblo pobre cuyos habitantes tienen como preocupación principal la consecución de la comida diaria y viven por lo tanto completamente alejados de lo que se supone que había transformado la vida humana (pero solo la de la gente con cierto grado de riqueza) en la década de 2070. La razón de la visita de este pueblo es la investigación de la parte oculta del sistema mundial en que los seres humanos tienen la posibilidad de acceder a una vida eterna, siendo el propósito (inicial) de Antúnez el de rescatar las historias de aquellos pobres que sirvieron de cobayas en los experimentos iniciales y perdieron sus vidas para hacer efectivo el logro de la inmortalidad. Dicho de otra forma, como en las crónicas serias de Caparrós, la justificación de esta investigación es hablar de los pobres, de esta parte de la población “sobrante” que no interesa a nadie y cuya desaparición parece no importar cuando se trata de dar un gran paso adelante en el camino del progreso de la humanidad.

Para el cronista (serio) Caparrós, recordar a los lectores (que, por el mero hecho de ser lectores, pertenecen a una clase favorecida, aun sin tener una clara conciencia de ello) que existe una parte ignorada, obviada, de la humanidad que pasa hambre, es analfabeta y no tiene ningún proyecto personal más que asegurarse la supervivencia, es la única razón de escribir un libro como *El hambre*, si bien lo declara desde el principio como “un fracaso”. Lo que lo subleva es que esta parte de la humanidad “sobrante” —cuya desaparición sería más bien un beneficio para el sistema capitalista, puesto que sin ellos este funcionaría mejor— es muy considerable: “A veces pienso que es uno de los grandes cambios de la época: por primera vez en la historia, un sexto o un quinto de la población del mundo sobra” (Caparrós, 2014: 379). En la falsa crónica,

autoparódica, que es la novela *Sinfin*, este motivo de la población “sobrante” se retoma, solo que la figuración de la aparición del “天” hacia mediados del siglo XXI añade una perspectiva todavía más alarmante, puesto que esta parte de la humanidad representa ahora más o menos la mitad de la población mundial y sigue siendo olvidada:

Una de las características más notorias del mundo globalizado es su convicción general — globalizada— de que sus pautas están globalizadas: que dominan todos sus rincones. No es así, pero, entonces, los que no las siguen se nos vuelven invisibles. [...] Son, quizá, sobre los 7.000 millones de habitantes de la Tierra, más de tres mil millones, quizá cuatro. Nadie lo sabe a ciencia cierta: son, más que nada, los incontables, los innumerables. No hay quien los cuente, no hay quien los numere: a nadie le interesa. Son, más que nada, los que no le interesan a nadie: los que no tienen bienes suficientes para ser apetecibles, los que no tienen un Estado que se ocupe de ellos, los que no tienen, ya, ni siquiera un mito que los cuide.” (Caparrós, 2020: 8)

No obstante, si bien la investigación de la narradora-cronista parte de la pesquisa sobre las cobayas humanas empleadas para perfeccionar el “天”, las múltiples ramificaciones de sus indagaciones la llevan a penetrar en los propios fundamentos del nuevo mito que sostiene la sociedad (de los ricos): “LaMásBella”, o sea, la versión oficial del camino difícil pero glorioso que llevó a la humanidad a vencer la muerte. Hay varios hitos en el establecimiento de este nuevo tipo de vida, regida por el mito de la vida eterna alcanzable para “todos” los seres humanos: primero, en la década 2020-2030, la competencia atroz entre los “inmortalistas” y “maquinistas”, o sea, por un lado, las corporaciones que apuestan por el perfeccionamiento tecnológico capaz de prolongar la viabilidad del cuerpo físico a través de implantes y prótesis y, por otro lado, las que invierten en la investigación por la mejora de los sistemas virtuales donde se coloque la conciencia, competencia de la cual salen victoriosos los últimos. El segundo paso se realiza cuando, al comprobarse que las conciencias digitalizadas no resisten más que unas pocas horas después de la “subida” si están en contacto con los seres humanos vivos, una insigne científica, Samar, logra poner en función unos artefactos digitales aislados. Así aparece el “天” (paraíso, en chino), que ofrece simple y llanamente “la transferencia de un cerebro humano perecedero a un cerebro digital perenne, la conversión de una vida finita y determinada por su entorno en una vida infinita y armada a elección y gusto de su dueño: el logro de un sinfin” (109).

El relativo fracaso del gran invento, esto es, la falta de comunicación con el mundo real se mitiga, según su inventora Samar, por la concepción de que “cada quien vive mejor cuando vive fuera de este mundo. O [...] cuando vive en sí mismo” (118), y la garantía final para los escépticos la da la propia científica al transferirse, en plena juventud y en plena gloria, a su “天”. El paraíso digital al que se van los ricos es prácticamente “un truVÍ permanente, pura sensación” (117) y en muy poco tiempo la gente que se permite pagar los precios exorbitantes por estas vidas digitales, o “reVidas”, empieza a pedir las cada vez más temprano: la vida física se transforma así, para muchos, en una preparación detallada del diseño de su vida ultraterrena infinita y los técnicos creativos, “天Man”, que programan estas reVidas, tienen con sus clientes entrevistas larguísimas, en que a menudo deben hacer de psicólogos, sociólogos, psicoterapeutas, nutricionistas, etc. La vida virtual se convierte así en una meta aspiracional:

los ricos vivían allí, los menos ricos querían vivir allí. Los que todavía no habían podido acceder la deseaban por su propio atractivo y, también, por su carga de éxito social. Y para

evitar el desprestigio y los peligros que implicaba tener que hacer cosas —pasear, comer, trabajar, vacacionar— en espacios materiales. (46)

Evidentemente, los efectos de la desigualdad creada por la nueva tecnología no dejan de producir graves descontentos y, corroborados por las crisis ecológicas, sociales y políticas del mundo real, llevan a una situación exasperante que culmina en una decisión inesperada, tomada por la presidenta de China que en 2060 ofrece el “天” gratuito a todos los chinos. El diseño de la “reVida”, rebautizada “MorVida”, deja entonces de basarse en las preferencias, la creatividad, las fantasías y las extravagancias de las personas y se reduce a cinco modelos estándar: “la Gloria Roja”, “NuestroMundo”, “Avalancha”, “La familia feliz”, “LaVidaMisma” (273-4). Si en los primeros cuatro modelos se reconoce claramente un ideal de realización personal —a través de la lucha revolucionaria, por medio de los viajes alrededor del mundo, por vía de las aventuras más arriesgadas y cargadas de adrenalina y, por fin, a través de la microarmonía familiar—, en cambio, la última opción está rodeada de misterio, pues sus trazos quedan relacionados con lo que, prácticamente, había sido descartado en esta nueva sociedad: “el azar, lo ignoto” (274).

La última fase de la construcción de la nueva sociedad, después de una terrible guerra religiosa, la constituye la resolución del gobierno chino de ofrecer su variante de “天” a todo el mundo: variantes personalizadas para los ricos y variantes estándar para los menos ricos. Obviamente, esta decisión convierte el país comunista en el líder mundial absoluto, pero por otro lado, pone fin a las guerras y a los fanatismos varios, a la vez que contribuye a la leve recuperación de la estatalidad en las antiguas zonas desarrolladas y resuelve en gran medida el problema de la sobrepoblación. Los restos de una élite intelectual derrotada (¡las universidades ya cerraron en 2039! [360]) siguen haciendo ruido en “la Trama” (el sucesor potenciado de Internet), mostrando que el ideal humano otorgado por el mito de LaMásBella se opone a la esencia misma de la humanidad, que consiste en la búsqueda incesante, pues “Somos porque buscamos” (318). Sin embargo, estas advertencias ya no convencen a nadie, puesto que el nuevo mito ha conseguido ofrecer un ideal de vida seductor para la mayoría de la gente.

Solo en los lugares más apartados del planeta, en unos espacios que difícil y peligrosamente escapan a los instrumentos de control que vigilan a todo el mundo, quedan unos jóvenes rebeldes que siguen cuestionando este mito, primero porque les resulta sospechoso que, en más de treinta años de progreso técnico, “no se ha resuelto el problema de la comunicación con los cerebros transferidos” (340), por lo cual es difícil saber si estas conciencias realmente siguen “vivas” en sus cápsulas virtuales. El “天” se parece demasiado a la muerte tradicional, que separa por completo a los vivos de los muertos y, por eso, pone en entredicho el proclamado logro de la inmortalidad. La segunda razón de la reticencia de los rebeldes, a lo mejor más importante, proviene de la estructura misma de este mito, que solo ofrece una salvación individual y, en vez de fomentar los valores de la libertad y solidaridad, “[arma] estructuras que son un canto a lo peor de nuestras sociedades, lujos idiotas, violencias torpes, caprichitos tarados” (339). La duda planteada por los jóvenes inconformistas en la conciencia de la narradora revuelve las propias bases de su búsqueda inicial, ya que no tiene más remedio que admitir: “Si hubiera que definir la cultura humana a partir de los pedidos de 天 no cabría duda de que hemos fracasado” (339).

El fracaso, pues, no es, como se decía al principio, la muerte y la transitoriedad del cuerpo, sino la incapacidad de salir de los patrones de un capitalismo individualista y

discriminatorio, que sigue edificando un mundo desigual, ávido y destructivo del planeta. En este orden de ideas, Caparrós da razón a la concepción de Žižek, que ubica el principal “peligro” del capitalismo en el hecho de que, “a pesar de que es global, que incluye todos los mundos, sostiene *stricto sensu* una constelación ideológica «sin mundo», privando a la mayoría de las personas de cualquier «mapa cognitivo» significativo” (2005: 123). O, lo que es lo mismo, no proporciona “un sentido capaz de llenarnos afectivamente” (Arias Maldonado, 2017). LaMásBella resulta pues un falso mito y no logra reemplazar los ideales humanos ya prefigurados por el actual sistema de valores capitalista, de modo que la utopía de la “subida” se revela como una clara distopía, señalando el punto muerto en que se encuentra la sociedad humana actual.

Si en la obra de Caparrós el acento recae en la reflexión social y en la indagación de las posibilidades (aparentemente nulas) de acceder a un nuevo estatuto de lo humano, en el cuento “La segunda Celeste”, incluido en el libro *Manos de lumbre* (2018), el mexicano Alberto Chimal propone una exploración del efecto que podría tener el *mind uploading* en una persona común y corriente, de modo que, en vez de unos frescos amplios y de unas meditaciones sobre el futuro de la humanidad, de lo que se trata es de patentizar la dificultad de “transformar” la conciencia de forma duradera y ejercer, al menos en parte, el control sobre las inevitables transformaciones que se producen en una personalidad a lo largo de su existencia.

Los cuentos de *Manos de lumbre* giran alrededor del recurso de la anagnórisis, pues prácticamente todos los personajes de los seis cuentos se enfrentan con una situación que les apremia a cambiar la perspectiva sobre su propia historia de vida y les obliga a reordenar, con sus propios medios cognitivos, el micromito personal que sostiene sus decisiones y acciones.¹⁰ El autor mexicano está fascinado por “la capacidad de autoengaño” (Gascón—Chimal, 2018) de los seres humanos y de su continua reelaboración de sus historias personales, pues

todos somos narradores [...] porque hay al menos una historia que cada uno de nosotros se ve obligado a crear. Es la propia: el argumento que da validez a nuestra vida para nosotros mismos. Es una historia compuesta de hechos comprobables, de medias verdades y de mentiras piadosas, y lo más interesante de ella es que va cambiando. (García Abreu—Chimal, 2018)

“La segunda Celeste” es también una historia sobre la reinención de un micro mito personal, y es por eso que, a pesar de contener elementos de ciencia ficción relacionados con una (improbable) tecnología futura capaz de materializar la “subida”, su tipología es simple y llanamente psicológica. La acción tampoco está localizada en un futuro muy lejano, sino se que se desenvuelve en un México más o menos contemporáneo, donde una pareja de clase media alta, Celeste y Mariano, obtiene gracias a la amistad con una neurocientífica de fama mundial, Sandra,

¹⁰ Destacamos algunos ejemplos: Un escritor de éxito, ególatra y displicente, está forzado a reconocer que muchas de sus columnas semanales contienen plagios descarados de las letras de canciones mexicanas cuando los cantautores le reclaman desagravios: si bien en sus monólogos megalómanos aduce como excusa la práctica del plagio en multitud de clásicos y artistas encumbrados, su certeza sobre su propio talento, su productividad y sus méritos se desmorona (“Los tigres del Norte”). Una mujer vulgar y petulante entiende que ha interpretado erróneamente la advertencia de una vidente, lo que ha hecho que su hija se accidente y pierda la oportunidad de seguir estudiando, pero reconfigura este error en un nuevo relato de vida, considerándolo una lección existencial sobre la importancia de la unidad de la familia. La violencia cometida sobre la hija, a la que condena a una vida trivial y mezquina como la suya, se vuelve todavía más infame al comprobarse la total obcecación de la madre y su destructiva capacidad de autoengaño (“Una historia de éxito”). Un curandero charlatán le demuestra “lógicamente” a su ayudante que la abnegación y fidelidad que este último le ha mostrado durante años no procede sino de una atracción física homosexual: el pobre hombre acepta la demostración, si bien nunca había sospechado albergar tal orientación (“Final feliz”).

la posibilidad de participar en un experimento revolucionario que les da la posibilidad de que la mujer, gravemente enferma de cáncer, “suba” su conciencia a un ordenador. La historia está narrada en primera persona por la conciencia de Celeste, que, después de su muerte, penetra en su segunda vida digital y, a la vez que se familiariza paulatinamente con su nuevo estatuto, hace el recuento de los últimos meses de su vida corpórea. Así, la trama hace aflorar los principales, si no los más comunes y evidentes miedos, dudas y expectativas con respecto al *mind uploading*, que giran alrededor de varias temáticas de distintos alcances: en lo político, el experimento en que se integra Celeste está financiado por los ricos y pudientes, ansiosos por alcanzar la inmortalidad y acelerar así el momento en que la desigualdad social se volverá una desigualdad biológica / biónica; a nivel bioético, plantea el problema de los errores informáticos que pueden dañar irremediablemente las conciencias copiadas; a nivel individual, la transferencia de la conciencia replantea el antiguo problema ontológico de la dualidad cuerpo / espíritu en términos nuevos.

Dada la actualidad del tema de la “subida” y su inevitable intermedialidad con varias películas muy conocidas de la cultura pop, el cuento de Chimal no innova fundamentalmente y tampoco parece proponérselo: como prueba, las descripciones de la “transferencia” repiten prácticamente al pie de la letra los argumentos (por lo demás endeble, como mostramos) que, en la línea de Hans Moravec y Nick Bostrom, se pueden leer en cualquier sitio web dedicado al tema o en los guiones hollywoodenses.¹¹ Así, lo que produce el experimento figurado en este cuento es, de forma poco original, “una copia perfecta” de la memoria, capacidad de pensar y razonar de una persona, que funciona en un régimen totalmente distinto del modo biológico: “No se guarda la parte física. El cerebro es la computadora misma. Los procesadores. Son muchos funcionando al mismo tiempo. Y la mente, la conciencia que se graba..., es el sistema operativo, digamos” (Chimal, 2018: 62). De la Celeste biológica no queda pues más que una “inteligencia capturada” (distinta, por lo tanto, de la “inteligencia artificial”), que se manifestará a través de un potente ordenador gracias al cual podrá seguir en contacto con su pareja y dedicarse a sus aficiones, mientras sirve de conejillo de Indias para los técnicos que persiguen la mejora de la tecnología.

El punto de inflexión con respecto al tratamiento de este tema en la cultura pop lo representa, como ya señalamos, el afán de realismo psicológico desplegado en una trama de trazos utópico-científicos: Celeste es profesora de literatura inglesa, especialista en la obra de la poeta romántica Christina Rossetti, cuyo universo está dominado por la meditación sobre el más allá y el ansia de mantener el contacto con el amado incluso después de la muerte. Celeste es una mujer de baja autoestima que no solo sufre por sus complejos raciales de “mestiza mexicana promedio” (59), sino que se considera mediocre como mujer y como profesional. Por si fuera poco, tampoco cree en la importancia de las humanidades en comparación con las disciplinas “serias”, como la medicina (su marido es médico) y, por supuesto, la neurobiología en la cual brilla Sandra. Cuando la neuróloga le presta, en los últimos meses de su vida biológica, los tratados de Douglas Hofstadter, cuya teoría sobre la conciencia como “bucle extraño” inspira el experimento en el que ella sirve de cobaya, la incapacidad de comprenderlos le provoca una nueva frustración: “[los libros] eran intrincados y de una especialidad muy distante de la mía. Por

¹¹ Por ejemplo, hay una referencia directa a la película *Her*, dirigida por Spike Jonze y protagonizada por Joaquin Phoenix y Scarlett Johansson: para explicar el experimento científico sobre Celeste, Sandra se sirve de la comparación con “la película [...] del hombre que se enamora de su teléfono celular, o más bien del sistema operativo del teléfono”, solo que la diferencia radica en que si en el caso de la película “el programa empieza de cero y adquiere conciencia, en este caso la mente que se va a conservar no parte de cero, sino que es una representación puesta en una computadora” (Chimal, 2018: 62).

eso había tenido una vida mediocre, y no por la falta de tiempo o de oportunidades, el color de mi piel o mi incapacidad de relacionarme con la gente” (66-7). El éxito de la transferencia de su mente y la comprobación de que fue una de las mejores conciencias capturadas hasta aquel momento le ofrece un relativo desquite: “tal vez fui una nulidad como profesionista, pero no lo seré como conejillo de Indias” (89). Queda no obstante el problema de que este dudoso éxito no es un logro personal, sino el efecto de una tecnología cuya complejidad Celeste ignora completamente.

Uno de los problemas filosóficos más arduos que señalamos con respecto al *mind uploading* consiste en la perspectiva anticuada sobre una subjetividad considerada eurísticamente como suficientemente estable para transferirse a un nuevo soporte. El cuento de Chimal ataca a fondo esta problemática, valiéndose precisamente de la condición de literata de Celeste que, de entre sus vagos proyectos intelectuales, elige quedarse en la eternidad con el de terminar una traducción del poema “Echo” de Christina Rossetti, centrado en el tema del anhelo formulado por una persona muerta de que su amado / amada vuelva a aparecérselo en los sueños de la muerte. ¿Qué da la identidad de una persona?, se pregunta la narradora. Para el sujeto poético del poema de Rossetti, el amor romántico ofrece un punto de apoyo certero, que le da la posibilidad de “vivir todo de nuevo, aun en la muerte” (Chimal, 2018: 79), pues el otro funciona como una garantía de la estabilidad. La segunda Celeste, la digital, descubre en cambio que, al ingresar en una nueva etapa de su existencia, dejó de amar a Mariano o que, mejor dicho, había dejado de amarlo desde antes de su muerte. El contraste que se crea entre el amor romántico, capaz de arraigar al sujeto gracias al otro amado, y el amor líquido posmoderno con una fecha de caducidad implacable, se vuelve aún más marcado cuando Mariano le confiesa, al final del cuento, que después de la muerte de Celeste, empezó un idilio con Sandra. “¿Qué es eso de la identidad? No es una sola cosa, una escritura imborrable, una figura de piedra. Es un flujo: un proceso. Un camino” (93).

La conciencia de la segunda Celeste está sometida a las mismas transformaciones que una conciencia arraigada en un cuerpo biológico, y su descubrimiento acerca del agotamiento del lazo amoroso que la vinculaba a su pareja es idéntico a la revelación ordinaria de que una etapa de la vida ha terminado. La imagen de un más allá con una puerta que “permite entrar pero no salir” (como reza uno de los versos del poema de Christina Rossetti) se revela ser en este contexto no solo una alegoría de la inconmensurabilidad entre dos estados separados por la cesura trascendental —la vida temporal y la muerte eterna— sino, en términos más humanos, la metáfora de los cambios sucesivos que conoce el mismo ser en etapas distintas de su existencia.

Aún más, la elección de Celeste de dedicarse a la traducción de un (único) poema a lo largo de toda una eternidad pone enfáticamente en entredicho los presupuestos mismos de la “subida” imaginada por los transhumanistas, porque si esta operación se concibe como una traducción de una conciencia física a una conciencia digital, las dificultades de la transposición a un medio distinto del original se revelan insuperables. Tal como en la traducción de un poema a otro idioma, siempre habrá pérdidas, compensaciones, mutaciones. Las continuas transformaciones de los conceptos designados por una palabra (pensemos en los vocablos “progreso”, “nación” o “libertad”, analizadas diacrónicamente por Reinhardt Koselleck, o en las actuales acepciones divergentes de los conceptos de “identidad” o “verdad”), el incesante enriquecimiento de connotaciones que obtiene una palabra a lo largo del tiempo, la evolución de las lenguas, el cambio de las modas, etc., todo eso conduce a la imposibilidad (casi metafísica) de

la traducción literal y confirma la esclarecedora intuición de Walter Benjamin sobre la esencia de la traducción:

la traducción está tan lejos de ser la ecuación inflexible de dos idiomas muertos que, cualquiera que sea la forma adoptada, ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores del alumbramiento en la propia lengua. (Benjamin, 1994: 288-9)

La conciencia “subida” evoluciona incluso después de la muerte corpórea, y así, la nueva Celeste está más dispuesta a actuar y tomar decisiones esenciales en vez de dejarse agobiar por sus complejos de antaño: confía más en sus aptitudes didácticas y en sus capacidades de interacción social al hacerse nuevos amigos entre los ayudantes de Sandra. La relación con el propio poema de Christina Rossetti cambia, porque la idea que más la fascinaba, esto es, la comunicación con el ser amado a través de los sueños de la muerte, se ve completamente transformada después del exitoso experimento de la “subida”. El ser que traduce ha cambiado, y lo mismo sucede con las connotaciones que da a las palabras clave del poema (“paraíso”, “ser amado”, “sueños”, “amor”, entre otras). Por lo tanto, la traducción no puede ser sino eterna, y de ninguna manera una “ecuación inflexible de dos idiomas muertos”. Sus versiones siempre diferentes correrán parejas con las transformaciones incesantes de una conciencia que permanentemente hace los *updates* de su propio relato de vida y, con ella, de sus valores, conceptos centrales e intenciones pragmáticas de revelar el sentido del poema de Rossetti. En otras palabras, la “subida” de la mente, en el caso de Celeste, no es pues más que la prolongación de la dolorosa experiencia de los cambios continuos, de las pérdidas sucesivas y los descubrimientos a veces compensatorios, a veces frustrantes, propios de la vida temporal. Su destino libremente asumido de traductora perpetua no es pues una condena infernal, sino una bella metáfora de este continuo fluir existencial.

Matthew Beaumont (2005) avanzaba una sugerente teoría sobre el género utópico, viéndolo como una forma de “domar” una realidad que se vuelve cada vez más difícil de entender. Su diagnóstico sobre las utopías de finales del siglo XIX (las paradigmáticas *Looking Backward* de Edward Bellamy o *News from Nowhere* de William Morris, por ejemplo) es que ellas representan a la vez un acercamiento y un distanciamiento de lo real, o sea, una mirada exterior que aspira a aclarar un presente nebuloso (Beaumont, 2005: 33). Su concepción se aplica perfectamente a las ficciones utópicas actuales, que van más allá de la descripción de unos mundos futuros más avanzados desde el punto de vista tecnológico y se proponen juzgar y analizar el impacto que podrían tener las promesas (a lo mejor para siempre incumplidas) de las ciencias. Solo que el material sobre el que se aplican estas novedades tecnológicas sigue siendo el ser humano tal como lo concibe cierto momento histórico, en este caso, un presente dominado por una lógica capitalista que permite las desigualdades más obscenas, en la visión de Caparrós, o un presente de las “posverdades”, según sugiere Alberto Chimal. En los dos autores, la función ordenadora de un mito (colectivo, en Caparrós, o individual, en Chimal) se toma como una premisa mayor de su indagación sobre el destino —no posthumano, ni transhumano sino simplemente humano— en esta etapa histórica que nos toca vivir. Más acuciante que el problema de la inmortalidad soñada por los transhumanistas sigue siendo la aceptación de la inestabilidad radical del ser humano y su propensión al autoengaño; más urgente que “resolver” la muerte, es resolver efectivamente los problemas provocados por un capitalismo responsable de tantos

“fracasos” actuales, no solo la desigualdad, el hambre y la proporción alarmante de población “sobrante”, sino el propio ideal humano individualista, obcecado por sus mezquinas idiosincrasias con las cuales aspiraría a quedarse para siempre en una burbuja paradisiaca, a ser posible, eterna.

Bibliografía

- ARIAS MALDONADO, Manuel (2017): “Izquierda, capitalismo y utopía: una comedia para el final del tiempo”. *Revista de Libros*, el 14 de junio de 2017, https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=5366&t=articulos#nlink7 [01/09/2020].
- BEAUMONT, Matthew (2005): *Utopia Ltd: Ideologies of Social Dreaming in England, 1870-1900*. Chicago, Haymarket Books. DOI: <http://dx.doi.org/10.1163/9789047407096>
- BENJAMIN, Walter (1994): “La tarea del traductor”. Trad. Héctor A. Murena. En Miguel Ángel Vega (ed.): *Textos clásicos sobre la teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra: 285-296.
- BOSTROM, Nick, (2005): “Transhumanist Values”. *Review of Contemporary Philosophy Magazine*, 4: www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf [03/09/2020]. DOI: https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26
- (2011): “Una historia del pensamiento transhumanista”. Trad. Antonio Calleja López. *Argumentos de Razón Técnica*, 14: 157-191.
- BRAIDOTTI, Rosi (2015): *Lo posthumano*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona, Gedisa.
- CAPARRÓS, Martín (2015): *El hambre*. Barcelona, Anagrama.
- (2020): *Sinfin*. Barcelona, Random House.
- DAMASIO, Antonio (2012): *Y el cerebro creó al hombre*. Trad. Ferran Meler Ortí. Madrid, Destino.
- (2020): *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*. Trad. Joandomènec Ros. Madrid, Destino.
- DIEGO, Matías de—Martín CAPARRÓS (2020): “Nos resulta más fácil imaginar el final del mundo que el fin del capitalismo”. *El Diario.es*, el 9 de marzo de 2020, https://www.eldiario.es/cultura/martin-caparros-imaginarnos-fin-capitalismo_128_1042390.html [02/09/2020].
- FERRANDO, Francesca (2013): “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”. *Existenz*, VIII/2: 26-32.
- GARCÍA ABREU, Alejandro—Alberto CHIMAL (2018): “Todos somos narradores. Entrevista con Alberto Chimal”. *Nexos*, el 25 de octubre de 2018, <https://cultura.nexos.com.mx/?p=16909> [03/09/2020].
- GASCÓN, Daniel—Alberto CHIMAL (2018): “Entrevista con Alberto Chimal: Lo que une a mis personajes es su capacidad para el autoengaño”. *Letras Libres*, el 17 de octubre de

- 2018, <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/literatura/entrevista-alberto-chimal-lo-que-une-mis-personajes-es-su-capacidad-el-autoengano> [03/09/2020].
- JAMESON, Fredric (1991): *Ensayos sobre el posmodernismo*. Ed. Horacio Tarcus, trad. Esther Pérez. Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi.
- (2003): “Future City”. *New Left Review*, 21: 65-79.
- (2011): “Utopia as Method, or the Uses of the Future”. En Michael D. Gordin—Helen Tilley—Gyan Prakash (eds.): *Utopia/Distopia. Condition of Historical Possibilities*. Princeton, Princeton University Press: 21-44. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400834952.21>
- MAURON, Alex (2005): “The Choosy Reaper. From the Myth of Eternal Youth to the Reality of Unequal Death”. *EMBO Report*, 6 (número especial): 67-71. DOI: <https://doi.org/10.1038/sj.embor.7400432>
- ONISHI, Bradley B. (2011): “Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman”. *Sophia*, X/1: 101-12. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11841-010-0214-4>
- PINJENBURG, Martien A. M.—Carlo LEGET (2007): “Who Wants to Live Forever? Three Arguments Against Extending the Human Lifespan”. *J Med Ethics*, XIII/10: 585-587. DOI: [10.1136/jme.2006.017822](https://doi.org/10.1136/jme.2006.017822)
- PICCININI, Gualtiero (en prensa): “The Myth of Mind Uploading”. En Robert W. Clowes—Klaus Gärtner—Inês Hipólito (eds.): *The Mind-Technology Problem: Investigating Minds, Selves and 21st Century Artefacts*. Berlin, Springer. Citado con el permiso del autor.
- SABIN, Dyani—Ray KURZWEIL (2017): “The Singularity is Coming in 2045 and Will Make the Humans «Sexier»”. *Inverse*, el 14 de marzo de 2017, <https://www.inverse.com/article/29010-singularity-2029-sexy> [02/09/2020].
- ŽIŽEK, Slavoj (2005): *Bienvenidos al desierto de lo real*. Trad. Cristina Vega Solís. Madrid, Akal.
- (2012): *Viviendo en el final de los tiempos*. Trad. José María Amoroto Salido. Madrid, Akal.

© Ilinca Ilian Țăranu



<http://ojs.elte.hu/index.php/lejana>

Universidad Eötvös Loránd, Departamento de Español, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/C