

| ENSAYO

La muerte es un lujo innecesario

Del cosmismo ruso al transhumanismo universal

Martín Baña / Alejandro Galliano

A lo largo del siglo XIX, Rusia conoció una larga tradición utópica y emancipatoria letrada desarrollada por la *intelligentsia*. El cosmismo ruso, más tarde casi olvidado, formó parte de este espíritu inconformista. Al revisitarlo, podemos ver en él debates e ideas –algunas «descabelladas»– que conectan con utopías y distopías de nuestro presente.

El filósofo, crítico de arte y escritor alemán Boris Groys presenta el cosmismo como una respuesta rusa a la crisis de las religiones tradicionales y el nihilismo filosófico¹. Mientras la filosofía europea occidental, de Nietzsche a Heidegger, respondió arrojándose al caos del mundo, en Rusia Nikolái Fiódorov y sus seguidores confiaron en habitar un cosmos ordenado que podrían gobernar con la razón:

Para [Nicolái] Muraviov, [Konstantín] Tsiolkovski y [Aleksandr] Bogdánov, un pensamiento es un proceso material que emerge en el cerebro humano. Y este proceso está ligado desde el principio con otros procesos cósmicos: entre la razón y el mundo no hay una ruptura ontológica. La razón es solo el efecto de procesos de autoorganización de las sustancias que emergen de todo

Martín Baña: es profesor de Historia de Rusia en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Su último libro es *Quien no extraña al comunismo no tiene corazón. De la disolución de la Unión Soviética a la Rusia de Putin* (Crítica, Buenos Aires, 2022).

Alejandro Galliano: es docente en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Su último libro es *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no?* (Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2020).

Palabras claves: cosmismo, transhumanismo, Nikolái Fiódorov, Rusia, Silicon Valley.

Nota: este artículo fue publicado como prólogo de la antología compilada por Boris Groys *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la Revolución de Octubre* (Caja Negra, Buenos Aires, 2021).

1. B. Groys (comp.): *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la Revolución de Octubre*, Caja Negra, Buenos Aires, 2021.

el universo material. El cerebro humano es parte del universo, y por eso puede participar activamente en la organización del cosmos en su totalidad.

Pero en esa utópica aventura, los cosmistas no estuvieron solos: al otro lado del Dniéper, el transhumanismo occidental acometió la misma empresa. Como dos senderos que atravesaron el siglo xx sin cruzarse, cosmistas y transhumanistas compartieron la misma voluntad de emanciparse de las limitaciones de la naturaleza, la misma confianza optimista en la razón y las posibilidades tecnológicas, el mismo espíritu prometeico de fundar una nueva *religio*, e incluso la esperanza de crear un nuevo mundo liberado de angustias y sufrimientos. Y, por fin, el mismo destino de olvido en la posguerra, cuando el pensamiento crítico fue tornándose indiferente o adverso a la revolución científica contemporánea². El siglo xxi y su bautismo de fuego pandémico actualizan, si no las respuestas cosmistas y transhumanistas, al menos los problemas que plantearon. Recuperar aquellas tradiciones, su contexto, sus límites y matices es parte de la tarea de cualquier pensamiento crítico de este siglo. Este breve ensayo es solo un pequeño paso en ese gran esfuerzo.

¿Qué hacer?

A lo largo del siglo xix, Rusia conoció una larga tradición utópica y emancipatoria letrada desarrollada por la *intelligentsia*, ese grupo social que, inmerso en un marco político y cultural autoritario y represivo como era el zarismo, no solo se dedicó a las actividades intelectuales, sino que además colocó su saber al servicio de la resolución de los problemas fundamentales de su país y ayudó así a orientar el pensamiento hacia la revolución. Dentro de esa genealogía se destacan, entre otros, el populismo de Aleksandr Herzen y Nikolái Chernishévski, el anarquismo de Mijaíl Bakunin y Piotr Kropotkin, el socialismo cristiano de Lev Tolstói y el marxismo de Lenin y compañía. A pesar de contener elementos del cristianismo ortodoxo y de ciertos coqueteos con el monarquismo, las ideas de Fiódorov y los cosmistas se pueden insertar dentro de la tradición crítica de la *intelligentsia* ya que, como muchos de los miembros más destacados de ese grupo, se lanzaron a responder algunas de las «preguntas malditas» de la historia rusa, como «¿Cuál es el lugar de Rusia en el mundo?» —cuya respuesta le valió a Piotr Chaadaev la acusación de insano y dio inicio al famoso debate entre eslavófilos y occidentalistas³ o «¿Qué hacer?» —cuya resolución inspiró a los hombres nuevos

2. Para un diagnóstico temprano, aunque polémico, v. C.P. Snow: *The Two Cultures*, Cambridge UP, Cambridge, 1998.

3. P. Chaadaev: «Cartas filosóficas dirigidas a una dama» en Olga Novikova: *Rusia y Occidente*, Tecnos, Madrid, 1997.

de Chernishévski⁴ y dio forma al partido revolucionario de Lenin⁵.

A diferencia de otros proyectos, pero en el mismo sentido liberador, el cosmismo confió la resolución de los problemas, no solo de Rusia sino de toda la humanidad, a la búsqueda de la inmortalidad de las generaciones presentes y de la resurrección de las pasadas a través del desarrollo de los medios tecnológicos y científicos. Aun si la empresa llevara miles de años, el cosmismo instaba a intentarlo: la tierra debía quedar exenta de víctimas y la humanidad, reconciliada. Con esa propuesta, se resolvía el problema del lugar que debía ocupar Rusia en el mundo, que tanto atormentó a los *intelligenty* decimonónicos⁶. Pero es innegable aquí la estrecha relación que existe entre estas ideas del siglo XIX y el proyecto transhumanista surgido en el siglo XX y retomado en el siglo XXI, sobre todo en lo que concierne a la posibilidad de superar las limitaciones impuestas por la naturaleza y la biología, como las enfermedades y la propia muerte, a través del progreso científico. Las proposiciones de los *fodorovtsi* —como se conoció a los seguidores de Fiódorov— no se caracterizaron por una factibilidad inmediata, pero rebosaron

del optimismo, el entusiasmo y el utopismo propios de una solución esbozada desde un territorio semiperiférico como era el Imperio ruso finisecular, y con un escenario apocalíptico de fin del mundo que recuerda el debut de nuestro siglo protagonizado por la caída del Muro de Berlín, los ataques a las Torres Gemelas y la pandemia de covid-19. Detrás de los postulados cosmistas es posible reconocer diferentes tradiciones intelectuales rusas, como el eslavofilismo y el occidentalismo, pero también preocupaciones más allá de sus fronteras, vinculadas a las relaciones entre fe y ciencia, al desarrollo de proyectos socialistas como el de Charles Fourier y a cierta literatura utópica como la escrita por Edward Bellamy⁷.

A su vez, el cosmismo estuvo fuertemente influido por la expansión del idealismo filosófico, por un renacimiento religioso —que no fue necesariamente reaccionario— y por el interés por el ocultismo y el esoterismo que predominaron en el campo cultural ruso de fines del siglo XIX y que se explican por el esfuerzo de esa *intelligentsia* de reconfigurar la reflexión filosófica ante el fracaso de los intentos previos de construir un socialismo basado en la

4. N. Chernishévski: *¿Qué hacer?* [1862], Akal, Madrid, 2019.

5. Vladímir Ilich Lenin: *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento* [1902] en *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras 1, Moscú, 1960.

6. Ver Marlène Laruelle: «Totalitarian Utopia, The Occult and Technological Modernity in Russia: The Intellectual Experience of Cosmism» en Birgit Menzel, Michael Hagemester y Bernice Glatzer Rosenthal (eds.): *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*, Otto Sagner, Berlín, 2011, p. 244.

7. Su utopía *Mirando atrás*, que describía la sociedad tecnológica del futuro, había sido publicada por primera vez en Rusia en 1891 y era muy popular entre los obreros, los estudiantes y los miembros de la *intelligentsia*. Para 1918 ya contaba con siete traducciones al ruso y había vendido más de 50.000 copias.

E. Bellamy: *Mirando atrás* [1888], Akal, Madrid, 2014.

comuna campesina y el terrorismo, la crisis de la estética realista en el arte ruso y la sensación generalizada del agotamiento de la sociedad capitalista⁸. Una deriva de esta reconfiguración fue el nacimiento de la llamada Edad de Plata, un periodo de la historia cultural de Rusia que se extendió hasta la Revolución y que estuvo protagonizado por una serie de vanguardias artísticas divergentes –como el simbolismo y el futurismo–, unificadas por la reacción al realismo heredado de la generación anterior y al positivismo dominante en Europa y convencidas del rol primordial del arte en la reconstrucción del mundo. La otra deriva fue una reactualización de los proyectos emancipatorios. Si el leninismo apostó a la figura del revolucionario profesional para construir el comunismo y el simbolismo creyó en el poder divino del artista para alcanzar el nuevo mundo, el cosmismo aspiró a superar las limitaciones y las angustias de toda la humanidad a través del mejoramiento tecnológico y de la inmortalidad científica –y no solo mística– de la especie.

El cosmos por asalto

No resulta extraño, pues, que las ideas del cosmismo hayan sido de la partida

durante la Revolución Rusa, aun si su participación dentro de la constelación revolucionaria de 1917 no siempre fue reconocida ni visualizada. Como no podía ser de otra manera, el utopismo fue la fuerza emocional de ese «laboratorio de sueños»⁹ del cual surgieron ideas, lenguajes, inventos, proyectos y esperanzas que conformaron una auténtica revolución cultural, incluso más allá de la que el nuevo gobierno bolchevique estaba dispuesto a tolerar¹⁰. Aunque no marxista, el cosmismo era una utopía que, a diferencia de otras corrientes iconoclastas como el futurismo, no imaginaba el futuro a partir de la destrucción del pasado sino a través de su exhumación. De esta manera, la historia de la Revolución Rusa no debe simplificarse ni reducirse únicamente al impacto que tuvieron las ideas de Karl Marx en su devenir. Debe tener en cuenta también la significativa influencia que diversas corrientes como el cosmismo y sus ramificaciones ejercieron en los revolucionarios rusos. No todo estaba codificado en *El capital*.

Anatoli Lunacharski, el primer comisario para la Educación y las Artes del nuevo gobierno de los soviets, había escrito en 1907 *Religión y socialismo*, un olvidado pero significativo libro en el que buscó dotar al marxismo de una ética y una estética de los

8. Ver Boris Kagarlitsky: *Los intelectuales y el Estado soviético de 1917 al presente*, Prometeo, Buenos Aires, 2006, pp. 40-55.

9. La frase está tomada de John E. Bowlt y Olga Matich (eds.): *Laboratory of Dreams: The Russian Avant-Garde and Cultural Experiments*, University of California Press, Berkeley, 1996.

10. Richard Stites: *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, Oxford UP, Oxford, 1989.

cuales carecía, para convertirlo en la nueva religión del ser humano que —al tenerlo como nuevo Dios— pudiera ayudarlo a realizar todos sus potenciales y, eventualmente, a superar el problema de la muerte¹¹. En su idea de la *construcción de Dios* y de una religión compatible con la ciencia, no solo influyó la regeneración espiritual experimentada en la Rusia de fin de siglo, sino también la metafísica de la tecnología desarrollada por Fiódorov. Por su parte, Lev Trotski, el fundador del Ejército Rojo, retomó las intersecciones entre arte, técnica y naturaleza propias del cosmismo en «Arte revolucionario y arte socialista» y aventuró un futuro más que promisorio al respecto:

La técnica inspirará con mayor poder la creación artística. Más tarde, la misma contradicción entre técnica y naturaleza se resolverá en una síntesis superior (...) El género humano, el petrificado *homo sapiens*, se transformará radicalmente y se convertirá —bajo sus propias manos— en objeto de complejísimo métodos de selección artificial y de entrenamiento psicofísico.¹²

Un fenómeno político central durante los años de la Revolución, como fue el embalsamamiento de Lenin tras

su muerte en 1924, es incomprensible si no se tienen en cuenta los postulados cosmistas. Si bien no se pueden descartar otros factores, como la legitimación del poder político, la influencia de la religión ortodoxa e incluso el impacto de la noticia del descubrimiento de la momia de Tutankamón, el espíritu del cosmismo estuvo también presente. Leonid Krasin, comisario para el Comercio Exterior y responsable político del proceso de momificación, era un gran conocedor de Fiódorov y creía que Lenin debía ser preservado incólume para su eventual resurrección¹³. Pero no fue el único. «¿Por qué crees que Lenin descansa intacto en Moscú? Espera a la ciencia para poder revivir», le hacía decir Andréi Platónov a Zhachev, el protagonista de su novela *Kotlovan*¹⁴. Poco después de la muerte del líder bolchevique, el joven poeta proletario Grigori Sannikov proclamaba en su *Leniniada* la resurrección de todos los revolucionarios muertos¹⁵. La verdadera igualdad era la inmortalidad.

Si bien los aportes de Konstantín Tsiolkovski resultaron fundamentales para el desarrollo del programa espacial soviético y todavía hoy se lo reconoce en Rusia con monumentos y museos, más interesantes fueron sus reflexiones filosóficas que aspiraban a apuntalar la disseminación del comunismo por todo

11. A. Lunacharski: *Religión y socialismo*, Sígueme, Salamanca, 1976.

12. Ver L. Trotski: «Arte revolucionario y arte socialista» en *Literatura y revolución*, Ediciones RYR, Buenos Aires, 2015, pp. 358-359.

13. Nina Tumarkin: *Lenin Lives!: The Lenin Cult in Russia*, Harvard UP, Cambridge, 1983, p. 181.

14. A. Platónov: *Kotlovan. Iuvenilnoe more* [1930], *Judozhestvennaia literatura*, Moscú, 1987, p. 97.

15. Publicado originalmente en *Rabochy Zhurnal* N^o 1, 1924, pp. 64-65.

el universo¹⁶. Su ética espacial estuvo más cerca del utopismo colectivista de la Revolución Rusa que de la competencia geopolítica de la Guerra Fría. En ese sentido, no deja de ser sorprendente cómo también los cosmistas se anticiparon, hace más de cien años, a los programas privados de exploración espacial, aunque temiendo una deriva ganancial e individualista, Fiódorov advirtió sobre la amenaza de «que los millonarios pudieran infectar otros planetas con su explotación extractivista»¹⁷. La conquista del espacio debía ser, ante todo, un proyecto cultural. Así lo había pensado también Nikolái Kibálchich, el joven militante de *Narodnaia Volia* [Voluntad del Pueblo], acusado de participar del asesinato del zar Alejandro II que, mientras esperaba la ejecución de su sentencia a muerte en abril de 1881, diseñó un aparato volador propulsado por un cohete, convencido de que hasta el cosmos debía tomarse por asalto.

Las ideas del cosmismo alcanzaron también a las vanguardias rusas, como se puede observar en «Blanco sobre blanco», el cuadro que Kazímir Malevich pintó en 1918 y cuyo sentido, en palabras del pintor, se acerca a los planteos del cosmismo: «el cuadrado blanco porta un mundo blanco (construcción del mundo), asignando el símbolo de la pureza a la vida

creativa de la humanidad»¹⁸. Sin embargo, ni las vanguardias ni el cosmismo sobrevivieron al conservadurismo cultural leninista ni a la posterior consolidación de Stalin en el poder. Los textos de Fiódorov fueron sacados de circulación y varios de sus seguidores terminaron en el Gulag o sentenciados a muerte. Apenas perduraron los aspectos más científicistas y muy poco se supo sobre el resto durante décadas. La situación fue incluso peor en lenguas no rusas, donde su existencia fue prácticamente nula o se conoció solo a través de referencias indirectas, como las obras de Nikolái Berdiaev. Si al cosmismo le tocó extinguirse en el fuego de la Revolución, fue una de las chispas que saltaron a Gran Bretaña la que inició la aventura transhumanista.

Auge y caída del bernalismo

La historia de las ideas estudia la manera en que los conceptos se difunden, se reciben y se traducen. Más difícil es explicar el desarrollo paralelo de sistemas de ideas similares, sin contactos aparentes, como sucedió con el cosmismo y el transhumanismo. Entre junio y julio de 1931 se celebró en el Museo de Ciencia de South Kensington, Londres, el II Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología.

16. V. Michael Hagemester: «Russian Cosmism in the 1920s and Today» en B. Glatzer Rosenthal (ed.): *The Occult in Russia and Soviet Culture*, Cornell UP, Ithaca, 1997, p. 197.

17. Cit. en Richard Fischer: «The Long-Term Quest to Build a 'Galactic Civilisation'» en *BBC.com*, 21/7/2021.

18. K. Malevich: «Suprematism. 34 risunka» en *Sobranie sochineny v piati tomaj* 1, Gileia, Moscú, 1995, p. 188.

Al evento asistió a último momento una comitiva soviética encabezada por Nikolái Bujarin, director de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética. La misión del equipo era doble. Por un lado, presentar el marxismo como una teoría de validez científica universal ante la comunidad científica mundial; por otro, intentar atraer cuadros entre los científicos occidentales en general y británicos en particular. Si la primera empresa fue un fracaso notable, la segunda tuvo un éxito relativo. Un puñado de hombres de ciencia se interesaron por la propuesta de un marxismo científico e incluso se afiliaron al Partido Comunista de Gran Bretaña. Dos de ellos tienen un interés particular: J.B.S. Haldane y John D. Bernal¹⁹. Ambos provenían de la elite científica británica y habían logrado una enorme visibilidad social con obras de divulgación visionarias que especulaban sobre el efecto que las nuevas posibilidades científicas tendrían en la sociedad y la especie humana.

En *Daedalus, or Science and the Future* [Dédalo, o La ciencia y el futuro], Haldane habla de reemplazar el carbón con molinos de viento y almacenar la energía en hidrógeno líquido, del riesgo de incubar un feudalismo industrial y, sobre todo, de las chances de mejorar las condiciones de vida humana mediante psicofármacos, eugenesia y

ectogénesis —la posibilidad de gestar niños fuera del vientre materno, con el consecuente divorcio entre sexualidad y reproducción—: «Caben pocas dudas de que si no fuera por la ectogénesis la civilización colapsará debido a la mayor fertilidad de los miembros menos deseables de la sociedad»²⁰. Ateo convencido, Haldane entendía que el cristianismo, luego del hinduismo, era la religión más compatible con la curiosidad científica y le dejaba un lugar instrumental en su futurización. *Daedalus* fue un éxito editorial que cimentó el prestigio público de Haldane, mereció una respuesta de Bertrand Russell²¹ e influyó, entre otros, en John Desmond Bernal, quien también intentó conciliar las ciencias modernas y el radicalismo político en su libro *The World, the Flesh and the Devil* [El mundo, la carne y el diablo]. Allí, partía de la premisa de que era necesario reemplazar a la religión con un pensamiento utópico capaz de reconectar el presente con el futuro de una manera no apocalíptica: «El progreso del futuro depende no tanto de la evolución fisiológica como de la reacción de la inteligencia al universo material»²². Bernal concibe desde un hábitat espacial en forma de esfera hueca capaz de albergar a cerca de 25.000 personas fuera del planeta Tierra hasta la modificación de la naturaleza humana sobre la premisa de

19. Ver Paul Thomas: *Marxism and Scientific Socialism: From Engels to Althusser*, Routledge, Abingdon, 2008.

20. J.B.S. Haldane: *Daedalus, or Science and the Future*, E.P. Dutton and Company, Nueva York, 1924.

21. B. Russell: *Icarus, or The Future of Science*, E.P. Dutton and Company, Nueva York, 1924.

22. J.D. Bernal: *The World, the Flesh and the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*, Verso, Londres, 2018.

que la evolución es siempre una perversión: «El hombre normal es un callejón sin salida, el hombre mecánico, aparentemente una ruptura en la evolución orgánica, es la verdadera tradición de una evolución posterior».

Luego de 1931, tanto Haldane como Bernal encontraron en el marxismo soviético el sistema de valores que esperaban respectivamente de la religión y la utopía. El compromiso político los dotó de una nueva proyección social y endureció sus obras de divulgación bajo el paradigma del materialismo dialéctico. Detrás de este encuadramiento se dejaba ver esa interpretación particular del marxismo que se llamó «bernalismo»: la fe en que la superación del capitalismo, al menos en Gran Bretaña, era una cuestión científica. La clase obrera había sido quebrada luego de la huelga de 1926 y la política parlamentaria estaba desacreditada. La ciencia británica, en tanto, brillaba. De un modo que recuerda los postulados de Aleksandr Chizhevsky, Haldane y Bernal consideraban que solo científicos como ellos entendían las leyes históricas que conducirían al nuevo mundo. Así como la Revolución Rusa no se agota en *El capital*, la difusión y recepción del marxismo en Occidente también conoció traducciones y mestizajes, antes y después de 1917. Como alianza británica entre marxismo soviético y ciencias duras, el bernalismo quedó desacreditado luego

del *affair* Lysenko: cuando entre los años 30 y 40, el estalinismo consagró como doctrina biológica oficial la extravagante teoría del agrónomo soviético Trofim Lysenko que priorizaba las condiciones ambientales por encima de la herencia genética. Este giro obligó a los socialistas científicos británicos a abjurar de la biología moderna que habían defendido hasta entonces en nombre de la lealtad política. Haldane osciló ambiguamente para evitar el conflicto; Bernal se encuadró detrás de la ortodoxia estalinista²³. En 1964 el fraude lysenkista terminó de caer, pero el daño estaba hecho. El descrédito fue compartido y la izquierda de posguerra desechó el bernalismo y, con él, el interés por las ciencias duras²⁴.

Julian Huxley y el origen del transhumanismo clásico

Mientras tanto, Julian Huxley, compañero de Haldane en Eton y Oxford, hacía un recorrido distinto para llegar a conclusiones muy parecidas. Desde sus años de estudiante de zoología se interesó por la eugenesia, y a principios de los años 20 participó junto con Haldane en debates sobre la herencia biológica. En sus *Ensayos de un biólogo* de 1923, hablaba de «la posibilidad de un perfeccionamiento fisiológico, de una mejor combinación de las facultades psíquicas existentes, de elevar las facultades

23. P. Thomas: ob. cit. V. tb. Diane B. Paul: «A War on Two Fronts: J.B.S. Haldane and the Response to Lysenkoism in Britain» en *Journal of the History of Biology* vol. 16 N^o 1, 1983.

24. Ver Raphael Samuel: *The Lost World of British Communism*, Verso, Londres, 2017.

actuales del hombre a nuevas alturas y aun el descubrimiento de nuevas facultades». Para él, «nada de todo esto es vana utopía, sino que habrá de venir si la ciencia continúa su progreso actual»²⁵.

Durante los años 30, fue muy activo en la Eugenics Society, donde buscó tender puentes entre las posturas más conservadoras, interesadas en el higienismo y la eugenesia eliminativa, y las más progresistas, interesadas en las ciencias sociales y el bienestarismo²⁶. Así, participó de diversas iniciativas de reforma social y militó activamente contra el nazismo. Junto con su militancia eugenésica, Huxley buscaba un marco moral y espiritual para ese mejoramiento biológico. En 1927 publicó *Religión sin revelación*²⁷. Tras ese título elocuente, buscaba una ideología alternativa tanto a las religiones tradicionales como al marxismo y el fascismo, que consideraba movimientos religiosos. De una manera que recuerda a Muraviov, Huxley sostenía que la conciencia humana estaba hecha de la misma sustancia que el universo y podía tomar control de él hasta tornarlo autoconsciente. El surgimiento del ser humano había abierto una nueva era, «pues ha sustituido al

antiguo mecanismo de las modificaciones ciegas de la selección natural en el que la conciencia no tomaba parte, por la posibilidad de una dirección consciente de la evolución». Más adelante, en 1954, llamaría «humanismo evolutivo» a esta doctrina que buscaba trascender lo humano. En 1957, en el primer ensayo de *New Bottles for New Wine* [Nuevos odres para vino nuevo], Huxley encontró un concepto definitivo para su empresa: «La especie humana puede, si se lo propone, trascenderse a sí misma –no simplemente de manera esporádica, un individuo aquí de una forma y allá otro individuo de otra– sino en su integridad como humanidad. Tenemos la necesidad de darle un nombre a esa creencia. Puede ser que ‘transhumanismo’ sea conveniente; el hombre en tanto hombre, pero autotrascendiendo»²⁸.

En la elección del término, pudo haber influido el artículo «Del prehumano al ultrahumano», del paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin, a quien Huxley había prologado y traducido²⁹. En ese escrito de 1950, Teilhard trazaba la futura evolución de la humanidad: «el punto crítico de la Reflexión planetaria, fruto de la socialización,

25. J. Huxley: *Ensayos de un biólogo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1949.

26. Paul Weindling: «Julian Huxley and the Continuity of Eugenics in Twentieth-Century Britain» en *Journal of Modern European History* vol. 10 N^o 4, 2012.

27. Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

28. J. Huxley: «Transhumanism» en *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, Londres, 1957. El título remite expresamente a la parábola del vino nuevo en odres viejos, presente en Mateo 9:14-17, Marcos 2:21-22 y Lucas 5:33-39.

29. «Du pré-humain à l’ultra-humain ou Les phases d’une planète vivante» en *L’avenir de l’homme*, París, 1950. El original mimeografiado fechado el 27 de abril de 1950 se tituló «Réflexions sur l’ultra-humain ou Les Phases d’une planète vivante».

lejos de ser una mera chispa en la oscuridad, representa nuestro paso, por traslación o desmaterialización, a otra esfera del Universo: no es el final de lo ultrahumano, sino su adhesión a algún tipo de transhumanidad en el corazón último de las cosas». Sin embargo, el evolucionismo de Teilhard estaba inscripto en un finalismo dualista que, en última instancia, confiaba toda trascendencia a Dios, mientras que el humanismo evolucionista de Huxley era monista, inmanentista y totalmente antropocéntrico.

Bajo el concepto de transhumanismo, Huxley sintetizó un debate y una tradición de pensamiento que podemos sistematizar en los siguientes puntos: un antinaturalismo de inspiración darwiniana que entiende como parte del propio proceso evolutivo la modificación (o «perversión», por citar a Haldane y Bernal) de la naturaleza; un materialismo emancipador que entiende al ser humano como un dispositivo plástico, que no *tiene* un cuerpo sino que *es* un cuerpo y puede entenderse enteramente, y transformarse ilimitadamente, a partir de procesos físicos; una radicalización del humanismo que lleva la confianza en la razón y autodeterminación más allá de la propia naturaleza humana, entendida como una fase pasajera en su desarrollo; y, finalmente, un diálogo con la religión que oscila entre los intentos de instrumentalizarla y la voluntad de reemplazarla, pero siempre en busca de un

marco moral y metafísico más amplio para el proceso físico de mejoramiento ilimitado de la humanidad. Todos estos puntos hermanan al transhumanismo occidental con el cosmismo ruso. Sin embargo, son tradiciones que se mantuvieron incomunicadas, indiferentes entre sí, hablando de lo mismo en distintos idiomas. En todo caso, eran manifestaciones diferentes de un mismo espíritu de época, en el cual el radicalismo político podía dialogar con las ciencias duras e incluso con cierta estética vanguardista. Riccardo Campa trazó una genealogía del transhumanismo a partir del futurismo italiano, tan contemporáneo del cosmismo ruso como del bernalismo³⁰.

La deriva ideológica

El concepto *transhuman* volvería a aparecer en 1966, durante las clases del filósofo y futurista Fereidoun M. Esfandiary en la New School for Social Research de Nueva York. Pero para entonces el mundo había cambiado. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial había incubado una desconfianza instintiva de parte de círculos intelectuales más progresistas, que fue arrinconando la mayor parte del pensamiento crítico occidental en el cuadrante de la cultura humanística. El proyecto de Huxley de operar como puente de diversas ideologías en pos de la mejora humana llegó a

30. R. Campa: «Il superuomo del futurismo. Tra immaginario tecnologico e socialismo rivoluzionario» en *Divenire* N° 3, 2009.

su cumbre al ser nombrado como primer director de la Unesco en 1946. Allí pudo reformular sus ideas en un marco institucional global, pero quedó preso de la lógica de la Guerra Fría y fue sospechado de izquierdista³¹. Si el bernalismo británico y el futurismo italiano pagaron el precio por sus desastrosas opciones políticas, al transhumanismo de Huxley le tocó un eclipsamiento gradual, más similar al olvido que vivió el cosmismo durante el estalinismo. La contracultura de los años 60 retomaría el interés de Huxley en la contracepción y el divorcio entre el amor sexual y la reproducción, pero la confianza de este en la gestión tecnológica de la humanidad sonaba herética luego de Auschwitz e Hiroshima. Es sintomático que *Un mundo feliz*, la novela visionaria que escribió su hermano Aldous sobre el futuro de la eugenesia, fuera crecientemente leída como una distopía y que su autor prefiriera acomodarse como gurú contracultural.

Esta desconexión entre el radicalismo político y la mejora tecnológica del ser humano explica la deriva ideológica que sufrió el transhumanismo durante su renacimiento a fines de los años 80. En 1988 el filósofo Max More, influido por Esfandiary, resucitó el concepto y la empresa transhumanista con la fundación del movimiento Extropy,

con base en California. Partícipe del optimismo tecnológico local, Extropy tuvo marcada afinidad con el liberalismo libertario de Friedrich Hayek y David Friedman. Los foros online extropianos estuvieron hegemonizados por varones blancos autoproclamados libertarios, refractarios al ecologismo y al feminismo, incluso adeptos al supremacismo racial³².

No es ajeno a esta deriva del transhumanismo su nuevo emplazamiento en la Costa Oeste de Estados Unidos. Luc Ferry describió cómo este nuevo transhumanismo acusa el impacto de la contracultura de los años 60 y 70, desde la crítica a la modernidad hasta las nuevas corrientes espirituales, todas adversas al humanismo racionalista que alentaba a Haldane, Bernal y Huxley³³. En segundo lugar, y más importante, es evidente la afinidad que hay entre esta versión del movimiento y los valores de la burguesía de Silicon Valley³⁴. Gran parte de los proyectos del cosmismo y el transhumanismo hoy son emprendimientos de *big techs*. Programas para revertir el envejecimiento celular, como Strategies for Engineered Negligible Senescence [Estrategias para la reducción del envejecimiento mediante ingeniería], del gerontólogo inglés Aubrey de Grey, inspirador a su vez de la biotecnológica Calico (California Life Company), perteneciente

31. Para lo primero, v. J. Huxley: *Unesco, Its Purpose and Its Philosophy*, Public Affairs Press, Nueva York, 1979; para lo segundo, v. P. Weindling: ob. cit.

32. Ver Mark O'Connell: *To Be a Machine*, Granta Books, Londres, 2017. [Hay edición en español: *Cómo ser una máquina*, Capitán Swing, Madrid, 2019].

33. L. Ferry: *La revolución transhumanista*, Alianza, Madrid, 2017.

34. Ver Franco Berardi: «(Sensitive) Consciousness and Time: Against the Transhumanist Utopia» en *e-flux* vol. 98 N^o 2, 2019.

a Google, o experimentos como los de la neocelandesa Laura Deming, financiados por Peter Thiel, cofundador de PayPal, reponen la búsqueda cosmista de la inmortalidad. El propio Max More es socio de Alcor Life Extension, una organización dedicada a la criogenia. Incluso el temor de Fiódorov a «que los millonarios pudieran infectar otros planetas con su explotación extractivista» parece materializarse en la privatización de la carrera espacial operada por Elon Musk, de SpaceX, y Jeff Bezos, de Amazon. Finalmente, la Singularidad propuesta por Ray Kurzweil, director de ingeniería de Google, como fusión de la materia cósmica y la mente humana, ya separada del cuerpo y del planeta Tierra mediante la emulación cerebral por computadoras, repone la conquista del espacio por la conciencia humana que soñaron Tsiolkovsky y Huxley³⁵. En este punto, el transhumanismo deviene una religión en sí, a la que Ferry llama «posthumanismo» pero que se describe mejor como un nuevo panteísmo de inspiración *new age*, la búsqueda personal de trascendencia individual en un Todo cósmico, bien lejos del sentido emancipador colectivo que tenían tanto el cosmismo ruso como

el bernalismo británico e, incluso, el transhumanismo de Huxley, enmarcados en paradigmas metafísicos unitarios como los grandes monoteísmos o el humanismo moderno.

La apropiación del programa transhumanista por parte de la burguesía digital de Silicon Valley y el *libertarianism* norteamericano llevó a otros representantes del movimiento a buscar una tradición filosófica y política más amplia. En primer lugar, transhumanistas europeos y canadienses intentaron vincular al movimiento con otras corrientes e intereses más críticos del capitalismo y el optimismo californiano, como la socialdemocracia (James Hughes), el socialismo (Gilbert Hottois), el animalismo (David Pearce) o los estudios sobre el riesgo de extinción de la humanidad (Nick Bostrom)³⁶. En segundo lugar, Bostrom y Hottois trazaron la genealogía del movimiento, intentando entroncarla con la tradición humanista que nace con el Iluminismo del siglo XVIII, si no antes, durante el Renacimiento³⁷. En el caso de Hottois, hay un interés expreso en recuperar el igualitarismo como valor transhumanista, a partir del pensamiento de Huxley³⁸.

35. R. Kurzweil: *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking, Nueva York, 2005.

36. Solo a los fines de consignar las obras más representativas: J. Hughes: *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview Press, Nashville, 2004; G. Hottois: *¿El transhumanismo es un humanismo?*, Universidad El Bosque, Bogotá, 2016; N. Bostrom: *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford UP, Oxford, 2014; D. Pearce: *The Hedonistic Imperative*, s/f, disponible en <hedweb.com>.

37. N. Bostrom: «A History of Transhumanist Thought» en *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14 Nº 1, 2005.

38. G. Hottois: «Rostros del trans/posthumanismo a la luz de la pregunta por el humanismo» en *Revista Colombiana de Bioética* vol. 10 Nº 2, 7-12/2015.

Curiosamente, ninguna de esas genealogías contempla al cosmismo ruso.

Resurrección

La bifurcación entre el radicalismo político y la voluntad de superar la condición humana mediante la tecnología comenzó a cerrarse a partir de los años 80, a ambos lados de la historia que reconstruye este texto. Por un lado, a fines de la década de 1970, comenzó la exhumación del cosmismo, cuando un sistema soviético en crisis toleró el renacimiento de tendencias nacionalistas y religiosas estimulado por la disidencia³⁹. Fue por entonces cuando Svetlana Semiónova, George M. Young y Stephen Lukasevich publicaron sus trabajos pioneros⁴⁰. La apertura cultural que supusieron los años de la perestroika durante la década de 1980 y la disolución de la URSS en 1991 favoreció el libre acceso a los archivos y la publicación sin censuras. Desde entonces, el interés por el cosmismo no ha dejado de crecer, tanto en Rusia como en el extranjero, como se puso de manifiesto en la creación

de la Biblioteca y Museo N.F. Fiódorov en 1993, en la edición de las obras completas de varios cosmistas durante esa década, en la multiplicación de las investigaciones y de una bibliografía crítica que no para de aumentar⁴¹, e incluso en la composición de una ópera alusiva⁴². Si no para toda la humanidad, el cosmismo parece haber conseguido al menos para sí cierta dosis de inmortalidad. Su recuperación apunta a complejizar y a tejer puentes con diferentes temáticas, como la reflexión sobre el arte y los museos, los estudios sobre el programa espacial soviético y las especulaciones sobre el transhumanismo, entre tantos otros.

Por otro lado, el mismo pensamiento crítico que había participado de la querrela con el cientifismo durante la posguerra dejó en su estela un cuestionamiento al humanismo de parte de los «filósofos del 68» (Foucault, Deleuze, Derrida, etc.) que fue retomado por una nueva generación de teóricas interesadas en pensar una nueva subjetividad a partir de la subsunción de los humanos en el complejo tecnológico que las rodea: la teoría ciborg de Donna Haraway, el pensamiento posthumano

39. Ver Iliá Budraitskis: *Dissidenty sredi dissidentov*, Svobmarksizd, Moscú, 2017.

40. S. Semiónova: *Nikolay Fedorov: Tvorchestvo zhizny*, Soviestsky pisatel, Moscú, 1990; G.M. Young: *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Norland, Belmont, 1979; S. Lukasevich: *N.F. Fedorov: An Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought*, University of Delaware Press, Newark, 1977.

41. Sin ser exhaustivos, podemos agregar aquí los trabajos de Michael Hagemeister: *Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, Sagner, Múnich, 1989; A.G. Gacheva y S.G. Semiónova (eds.): *N.N.F. Fedorov: Pro et contra*, 2 vols., Russky Jristiansky Gumanitarny Institut, San Petersburgo, 2004-2008; Anastasia Gacheva: *Russky kosmism v ideiaj i litsaj*, Akademichesky proekt, Moscú, 2019. También los *dossiers* publicados en las revistas *e-flux* Nº 88 (2019) y *Slavica Occitania* Nº 46 y 47 (2018).

42. *Los hijos de Rosenthal*, estrenada en 2005 en el Teatro Bolshoy de Moscú. Compuesta por Leonid Desiatnikov y con libreto de Vladímir Sorokin, la obra cuenta la creación y las peripecias de clones de Giuseppe Verdi y Modest Músorgski, entre otros compositores.

de Rosi Braidotti, el transhumanismo deconstructivo de Katherine Hayles. Ya en el siglo XXI, el xenofeminismo de Helen Hester o el trabajo de Paul B. Preciado con la testosterona recuperan la idea de emancipación antinaturalista. En todos los casos, sea desde los estudios culturales, la teoría *queer* o el feminismo, se trata de denunciar la construcción histórica e ideológica de «lo humano» e intentar superar sus límites. Este intento tiene valor político por dos motivos. En primer lugar, los nuevos movimientos sociales han hecho del cuerpo un terreno de disputa y resignificación. La despenalización del aborto, las investigaciones con células madres, el derecho a la autodeterminación sexual, entre otras consignas, deben enfrentarse con un discurso conservador que reivindica una concepción esencialista de la humanidad con argumentos del naturalismo aristotélico más rancio: la Naturaleza incluye la dotación moral humana, alterarla sería un acto de soberbia ante el mundo y el cuerpo como algo *dado*. En segundo lugar, el actual direccionamiento político del desarrollo tecnológico define una agenda en la que las corporaciones ya parecen tener un proyecto. Fue Michael Goldblatt, director de la Oficina de Ciencias de Defensa de la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzados del Departamento de Defensa de EEUU (DARPA), quien en 1999 anunció que «la próxima

frontera está dentro de nosotros mismos»⁴³. Replegarse en argumentos naturalistas o bioconservadores sería ceder la iniciativa a esos intereses. A tono con la ética del *Manifiesto ciborg*, debemos tomar el control del proceso de hibridación entre humanos y tecnologías antes de que lo hagan otros.

La pandemia de covid-19 aceleró este proceso y transformó las condiciones. Nunca antes la humanidad ha sido objeto de un experimento de control sobre el cuerpo a tal escala: campañas de vacunación masiva en todos los países con vacunas apenas probadas, mecanismos de control disciplinarios (cuarentenas, restricciones) y biopolíticos (tests, geolocalización mediante aplicaciones, pasaportes sanitarios) han terminado por deshacer la idea del cuerpo humano como espacio natural e inexpugnable. El cambio de clima excede lo epidemiológico: en 2018, He Jiankui anunció que había aplicado la técnica CRISPR de edición genética a dos gemelas para inmunizarlas contra el VIH y fue repudiado por la comunidad científica y arrestado por el gobierno chino; en 2020, Jennifer Doudna, una promotora de la edición genética humana, recibió el Premio Nobel de Química junto con Emmanuelle Charpentier por el desarrollo de la técnica CRISPR⁴⁴. Al mismo tiempo, las coordinadas políticas alrededor de la tecnología se han desplazado. Si luego de la Segunda Guerra

43. M. O'Connell: ob. cit.

44. Ver J. Benjamin Hurlbut: «Decoding the CRISPR-Baby Stories» en *MIT Technology Review*, 24/2/2021.

Mundial el pensamiento crítico progresista inició una larga querrela con el «discurso científico» y el positivismo, hoy esa desconfianza se desplazó a grupos libertarios, anarcocapitalistas o directamente reaccionarios. Mientras tanto, las izquierdas del mundo, en nombre de la razón y la solidaridad, confían en la autoridad científica detrás de las políticas sanitarias, sin atreverse siquiera a matizarla. El problema es que el pensamiento igualitario y emancipatorio lleva un divorcio de casi 70 años respecto a los desarrollos tecnocientíficos de punta. El olvido del cosmismo y la deriva del transhumanismo fueron un síntoma de ello. Hoy están dadas las condiciones para empezar a subsanarlo.

El cosmismo ruso fue una de las corrientes intelectuales menos conocidas, pero tan compleja y radical como muchas otras de las que conformaron el insumo letrado de la Revolución Rusa. La aparición por primera vez de varios de sus textos en castellano resulta de fundamental importancia para continuar explorando de un modo más global ese evento seminal de la historia de la humanidad que aspiró a terminar con la explotación y construir un mundo de iguales. Pero también para conocer de una manera más completa la riquísima tradición utópica rusa y para comprender mejor ese fascinante periodo de la historia cultural conocido como Edad de Plata. El interés, sin embargo, no debería servir para refor-

zar la existencia de una específica *alma rusa* que explicaría el surgimiento de un pensamiento orgánico y extravagante, sino para entender y complejizar el modo en el cual se procesaron algunas de las tendencias presentes en el sistema mundial del cual el campo cultural ruso de fines del siglo XIX formaba parte. No se trata de una filosofía *nacional*. Después de todo, el horizonte del cosmismo era *universal*.

Su recuperación tampoco debería realizarse de una manera lineal e ingenua: los 70 años de juicio al cientificismo nos advierten de esos riesgos y muchas de sus ideas son, todavía hoy, muy difíciles de ser llevadas a la práctica. Sin embargo, la tradición del cosmismo puede servirnos para recuperar un pensamiento revolucionario y emancipador del cuerpo, para reincorporar el diálogo entre la izquierda y las ciencias duras y para atrevernos a articular un discurso propio sobre ellas, sin necesidad de desconocerlas por años para luego aprobarlas ciegamente. En ese sentido, la potencia del legado cosmista tal vez radique en la riqueza cultural y en el ímpetu de su imaginación filosófica. Estos rasgos resultan vitales en un mundo donde parecen abundar la incertidumbre y el escepticismo y donde el apocalipsis parece haberle ganado terreno a la utopía. Si hay algo que puede aportar hoy el cosmismo son grandes dosis de fascinación, estimulación e inspiración. O, lo que es lo mismo, un optimismo ético y estético que nos ayude a imaginar y construir un proyecto de futuro no trágico. ☐