

¿Transhumanismo o «ser para la muerte»?

Miguel González Vallejos*

Resumen

En el presente artículo se aborda la pretensión transhumanista de superar a la muerte por medio de la tecnología. Esta pretensión se confronta con el análisis de la existencia humana desarrollado por Heidegger en la segunda sección de *Ser y tiempo* (1927), específicamente el concepto de «ser para muerte». El trabajo sostiene que la evidencia fenomenológica ofrecida por el filósofo alemán muestra que la pretensión de eliminar la muerte no tiene sentido, ya que desconoce los aspectos fundamentales de la condición humana que no pueden ser suprimidas por medio de la tecnología.

Palabras clave

Muerte, transhumanismo, Heidegger, sentido de la vida, tecnología

Recepción original: 5 de setiembre de 2023

Aceptación: 24 de octubre de 2023

Publicación: 29 de diciembre de 2023

Planteamiento del problema

En el artículo «The Philosophy of Transhumanism» (2013), Max More afirma que el transhumanismo es

una filosofía de la vida, un movimiento cultural y un área de estudio que podría ser descrita como una filosofía no religiosa de la vida que reniega de la fe, de la adoración y de lo sobrenatural, y que promueve una aproximación significativa y ética a nuestra vida actual basada en la razón, la ciencia, el progreso y el valor de la existencia, (More, 2013, p. 4)

More enumera los principios compartidos por todos o al menos por la gran mayoría de los transhumanistas: progreso indefinido, autotransformación, optimismo práctico, tecnología inteligente, sociedad abierta, autonomía y pensamiento racional.

A partir de los dos primeros principios, señala el autor, se sigue que la implementación del transhumanismo es un proceso continuo y no consiste, como suele pensarse, en la búsqueda de un estado de perfección.

Stefan Sorgner, por su parte, dice en el libro *On Transhumanism* (2020) que el transhumanismo no es ni una secta ni una religión, sino que simplemente mantiene una visión según la cual el uso de la tecnología ha estado en general al servicio de los intereses humanos. El principal interés del transhumanismo es la *autosuperación*.

Dentro de los múltiples proyectos del transhumanismo, la superación de la muerte es uno de los más relevantes, aunque su importancia varía de acuerdo con los diferentes

(*) Miguel González es abogado, doctor en filosofía por la Universidad de Konstanz. Profesor de Historia de la Filosofía moderna y contemporánea del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile y director del Centro de Estudios de la Religión. Sus áreas de investigación son la filosofía práctica y la filosofía de la religión, así como el pensamiento de Kant, Nietzsche y Dostoevski. Ha publicado numerosos artículos especializados y recientemente el libro *Filosofía de la cruz* (Santiago, Ediciones UC, 2023). ORCID: 0000-0001-8858-583X. Dirección electrónica: mgonzalv@uc.cl

autores¹. El mismo Sorgner, por ejemplo, rechaza los discursos utópicos acerca de la inmortalidad y prefiere hablar de extender una vida saludable por medio de la tecnología y de la criogenización (cf. Sorgner 2020, p. 1 ss.)². Bostrom, por su parte, describe la felicidad que experimentará el ser humano en la era de la posthumanidad. Uno de sus relatos dice lo siguiente:

Estás celebrando tu cumpleaños número 170 y te sientes más fuerte que nunca. Cada día es un gozo. Has creado formas de arte completamente nueva, que exploran los nuevos tipos de capacidades cognitivas y de sensibilidades que has desarrollado. También escuchas música (...) y te comunicas con tus contemporáneos usando un idioma que ha surgido a partir del inglés durante el siglo pasado y que tiene un vocabulario y un poder expresivo que te permite elaborar y discutir pensamientos que los humanos no mejorados no podrían pensar ni experimentar. Y así sucesivamente. (Bostrom, 2009, p. 112)

En relación con este punto, Luc Ferry habla en su libro *La revolución transhumanista* acerca del dragón tirano como metáfora de la muerte y se refiere al problema de «la muerte de la muerte»; si se lograra esta meta, sostiene el autor, sería un «un golpe terrible para las doctrinas de la salvación» (Ferry, 2017, p. 58)³.

En contra de las grandes tradiciones religiosas y filosóficas, que han predominado en la historia de la humanidad, Ferry sostiene que en un futuro cercano el problema de la muerte ya no pertenecerá a la mitología, a la religión o a la filosofía, sino a la medicina y a la biología. Las técnicas asociadas a la superación de la muerte, agrega, serán el secuenciado del genoma humano, que permitirá identificar las enfermedades genéticas; la nanotecnología, que hará posible fabricar nanomáquinas capaces de entrar en nuestro organismo, diagnosticar y reparar disfunciones; el big data, capaz de comparar billones de células y de encaminarse hacia una medicina personalizada, y, además, la robótica, la investigación con células madre y la inteligencia artificial.

Ferry, sin embargo, es relativamente prudente en su optimismo tecnológico y es consciente de las dificultades que podría acarrear «la muerte de la muerte». Entre ellas, señala el problema de perder la utilidad evolutiva que tiene la muerte desde el punto de vista darwiniano y la posibilidad de que las reparaciones a algunas partes del organismo tengan efectos contraproducentes o incluso perversos, así como la imposibilidad de abarcar la complejidad del cerebro humano. A pesar de estas aprensiones, Ferry piensa que «no hay ninguna razón 'racional' de fijar a priori unos límites absolutos a la investigación científica» (Ferry 2017, p. 61). A esto agrega el autor serios problemas de orden ético y antropológico: la desigualdad de condiciones a la hora de obtener las prestaciones éticas necesarias para alcanzar la inmortalidad, el grave problema demográfico que generaría la eliminación de la muerte y la relación entre la finitud y el sentido de la vida.

En relación con este último problema, Ferry se pregunta:

¿No será nuestra sensación de finitud, del tiempo que pasa y de lo inevitable de la muerte lo que nos incita a la acción, lo que nos libera de nuestra pereza natural y nos conduce a construir obras, civilizaciones? (...) ¿Qué representaría una vida sin fin, un ser humano privado, o prácticamente privado de su relación con la muerte? (Ferry, 2017, p. 102)

(1) Bostrom, The Transhumanist FAQ. A General Introduction, en <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, pp. 36-37, p. 50.

(2) Para una visión global del carácter utópico del transhumanismo, cf. Hauskeller, 2012.

(3) Cf. <https://nickbostrom.com/fable/dragon> (fecha de consulta 01.03.2023); cf. E. Justo Domínguez, 2020, pp. 66-69.

Frente a las críticas planteadas al proyecto de alcanzar la inmortalidad, el autor se refiere primero a aquellas que lo califican de fantasioso, irrealizable, ingenuo o de ciencia ficción. A ellas responde diciendo que muchas innovaciones que hoy se consideran normales, como el viaje aéreo, el viaje a la luna, el corazón artificial, el descubrimiento del genoma humano, etc., fueron en su momento consideradas irrealizables; en segundo lugar, se refiere a la objeción de orden demográfico –¿querríamos vivir en un mundo sin niños, en un universo superpoblado?– y a la objeción social. Esta última se refiere a un posible aumento en las desigualdades hasta que estas se vuelvan totalmente insostenibles: si ya hay grandes desigualdades de renta y de fortuna, ¿qué pasará con los costos asociados a la longevidad? La búsqueda de la inmortalidad podría hacer que la salud fuese más cara que la enfermedad, y que los costos de la atención sanitaria se dispararan; el resultado sería finalmente que la tierra estaría poblada por varias humanidades diferentes, una de las cuales envejecería mucho más rápido que la otra.

Alexandre señala en relación con este punto que «el abismo genético será evidentemente un periodo de transición doloroso para la humanidad» (Alexandre, 2011, p. 328), pues estarán los afortunados y los demás. Llegando a este punto, existe el peligro de que una dictadura totalitaria implemente programas de mejora de carácter eugenésico.

Antonio Diéguez, por su parte, en el libro *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía* (2021), comienza a tratar el asunto mencionando a empresas como *Calico* (fundada por Google), *Senolytic Therapeutics* y *Human Longevity*, cuyos portavoces prometen con absoluta convicción *una vida de duración indefinida*; el gerontólogo Aubrey de Grey ha llegado a afirmar que la primera persona que vivirá mil años ha nacido ya y que en el año 2029 se logrará postergar indefinidamente la muerte. Todo esto estaría científicamente respaldado por experimentos con animales que buscan el aumento en el tamaño de los telómeros de las células, el remplazo de células que comienzan a fallar y la terapia hormonal (Diéguez, 2021, p. 59 ss.).

Tal como Ferry, Diéguez se refiere a los argumentos existenciales en contra de la prolongación indefinida de la vida. La valoración de la vida, afirma,

radica en el conocimiento permanente de nuestra propia vulnerabilidad, de nuestra fragilidad y de nuestra finitud. Una vida de duración indefinida borraría de ella todo sentido narrativo, carecería de ritmo y de finalidad, empujaría el valor de los acontecimientos y de todas las cosas, y terminaría por anular cualquier voluntad de acción. Toda decisión podría ser siempre pospuesta y toda satisfacción quedaría aguada ante la perspectiva de su interminable repetición. No sería una vida propiamente humana. (Diéguez, 2021, pp. 65-66)

Diéguez cita a continuación a Marcus Gabriel, quien denuncia la búsqueda de la inmortalidad como «un embrutecimiento hacia arriba»; a Heidegger, quien, como veremos más adelante, vincula a la muerte con la propiedad de la existencia, y a Davide Sisto, quien sostiene que la muerte es la condición de posibilidad de la identidad de la persona (Diéguez, 2021, p. 66). Sin embargo, Diéguez, al igual que Ferry, no entra en una discusión real con estos autores ni se hace cargo de sus argumentos, lo cual debilita su planteamiento global acerca del transhumanismo. Sin descartar de plano la posibilidad de alcanzar la inmortalidad por medios de la tecnología, ya que el envejecimiento obedecería a

mecanismos biológicos contingentes⁴, este autor considera que esta clase de discusiones desvía la atención de temas más urgentes como la destrucción de los ecosistemas, el cambio climático y la crisis ecológica. Él sostiene, además, que el optimismo de los transhumanistas respecto a la prolongación indefinida de la vida es injustificado y no es compartida por los científicos dedicados al envejecimiento.

Ferry y Diéguez nos proporcionan así un excelente panorama de la discusión acerca de la pretensión transhumanista de prolongar la vida indefinidamente. Sin embargo, se equivocan al no dimensionar el carácter decisivo del problema para el proyecto transhumanista en su totalidad. Esta corriente pretende, como sabemos, superar los límites de la condición humana, postulando incluso una era de posthumanidad. ¿Qué pasaría con este proyecto, entonces, si resulta que la finitud es constitutiva de lo humano? ¿No sería la búsqueda de inmortalidad una pretensión autodestructiva?

Uno de los problemas comunes a los pensadores transhumanistas es la ausencia de un diálogo serio con la tradición filosófica. Es evidente que la reflexión acerca de la condición humana y su finitud no comienza con el transhumanismo. No es razonable desechar siglos de antropología filosófica solo porque la tecnología ofrece posibilidades hasta ahora inimaginables. Así como la discusión transhumanista acerca de la *mejora* remite directamente a Nietzsche, Sloterdijk y Habermas, el problema de la finitud y el rol de la muerte en la condición humana finita remite a Heidegger, particularmente a la segunda sección de *Ser y tiempo*. A este texto dedicaremos el párrafo siguiente de este trabajo, para luego volver con una nueva perspectiva a reflexionar acerca de los problemas planteados en esta primera parte.

Heidegger y el ser para la muerte

En su obra fundamental, *Ser y tiempo* (1927), Martin Heidegger intenta responder a la pregunta por el *sentido del ser*, para lo cual desarrolla un análisis de las estructuras fundamentales de la existencia humana (*Dasein*) que permiten dar cuenta de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo⁵.

Contra la posición moderna, en especial cartesiana, que define al ser humano como un *sujeto* que debe salir de sí mismo para conocer un *objeto*, Heidegger lleva a cabo una analítica de la existencia humana, a la que denomina *Dasein*, en la que sostiene a partir de la observación fenomenológica que la existencia humana está definida por su aperturidad, eso es, su apertura al mundo fenoménico, de manera tal que no es posible pensar

-
- (4) Carlos López Otín y María Blasco (2013) identifican nueve factores principales causantes del envejecimiento: (1) inestabilidad genómica, (2) acortamiento de los telómeros, (3) alteraciones epigenéticas; (4) degradación de las proteínas defectuosas, (5) disregulación de la sensibilidad de los nutrientes, (6) disfunción mitocondrial; (7) senescencia celular, (8) agotamiento de las células madre y (9) alteración de la comunicación celular.
- (5) Como señala Alejandro Vigo (2015b, p. 269 ss.), la intención de la obra es primariamente ontológica. Sin embargo, lo que Heidegger entiende por ontología tiene poco que ver con la orientación arqueológica propia de la ciencia del ser o filosofía primera que busca los primeros principios y causas de todo lo que es. En la *Metafísica*, Aristóteles relegó a un segundo plano al «ser según la verdad». Heidegger, en cambio, pretende darle a la ontología una nueva orientación metódica por medio del método fenomenológico. De esta manera, la verdad, ya no tiene el carácter de una arqueología [saber acerca de los principios], sino de una *aletheiología* [saber acerca de la verdad] y la ontología solo es posible como fenomenología.

la existencia humana, sin mundo y sin los demás. Los caracteres fundamentales del *Dasein* son el «tener que ser» y el «ser cada vez mío»⁶.

La aperturidad de la existencia humana está constituida por tres estructuras fundamentales: comprender, disposición afectiva y discurso.

La comprensión del *Dasein* de sí mismo y del mundo que lo rodea es pre-teórica y siempre está afectivamente dispuesta, ya que no hay una comprensión neutra desde el punto de vista afectivo; ella además está articulada discursivamente, es decir, no es instantánea, sino que transcurre en el tiempo. En ella se da la prioridad de lo posible por sobre lo real; en otras palabras, comprendemos nuestra situación presente desde el futuro abierto en las posibilidades, las cuales se despliegan a partir de lo que ya somos, de la situación en que efectivamente nos encontramos, que Heidegger denomina *facticidad*. Por ejemplo, comprendo un medio de transporte a partir de la posibilidad de viajar hasta otra ciudad, o comprendo los cubiertos y los utensilios de cocina a partir de la posibilidad de preparar el almuerzo. Así también, comprendo mi vida práctica en función de mis proyectos vitales, como formar una familia o lograr metas profesionales.

En el parágrafo 31 de la obra, Heidegger explica el comprender en los siguientes términos:

En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-possible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. (Heidegger, 1997, p. 167)

Por medio del análisis fenomenológico, Heidegger muestra que la proyección hacia el futuro no es algo ocasional en la existencia humana, sino que tiene un carácter constitutivo de nuestra experiencia del mundo. La temporalidad no es accidental: el *Dasein* es tiempo.

El título de la obra, *Ser y tiempo* (1927), resume la tesis central de Heidegger, a saber, que *el sentido del ser es el tiempo, es decir, que experimentamos el presente desde lo posible configurado a partir de lo ya fácticamente dado*. En otras palabras, lo posible para mí depende de lo ya sido. Para un hombre contemporáneo, por ejemplo, ya no es posible llegar a ser señor feudal o miembro de la academia de Platón.

Heidegger sostiene que el ser del *Dasein* es el cuidado (*Sorge*), esto es, «un cierto mirar hacia adelante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra» (Heidegger, 1997, nota del traductor J. E. Rivera, p. 484)⁷.

(6) En relación con el «tener que ser», Volpi señala que la relación del *Dasein* con su ser tiene un carácter práctico-moral: debe tomar decisiones y asumir las consecuencias de ellas. Debe hacerse cargo de «la insoportable levedad del ser». La ontologización de la praxis propuesta por Heidegger tiene importantes consecuencias: (1) El ser, hacia el que se comporta en cada caso el *Dasein* es en cada caso el ser propio del *Dasein* (ser cada vez mío); (2) frente a la metafísica del presente, Heidegger privilegia el futuro, el cual se abre en el comprender afectivamente dispuesto, que a su vez representa el acceso pre-ontológico al ser que se da en la existencia humana. (3) Solo el *Dasein*, en cuanto se constituye como un tener que ser, se comporta respecto de sí mismo en un sentido eminentemente práctico moral (Volpi, 2013, p. 97 ss.)

(7) Heidegger desarrolló la idea de la prioridad del futuro por sobre el presente en la constitución de la existencia humana a través de su análisis de la experiencia de las primeras comunidades cristianas, quienes vivían

Después de llegar a la noción de cuidado (parágrafo 43) y plantear la idea de la verdad como desocultamiento por sobre la verdad como enunciado (parágrafo 44), el filósofo abre la segunda sección de la primera parte del texto, titulada *Dasein y temporalidad*, señalando una falla esencial en la caracterización ontológica de la constitución de la existencia desarrollada en la primera parte de tratado:

Existencia quiere decir poder-ser, pero también poder-ser propio. Mientras la estructura esencial del poder-ser propio no sea incorporada en la idea de existencia, le faltará originariedad a la manera previa de ver que guía la interpretación *existencial*. (Heidegger, 1997, p. 253)

Para los efectos del presente trabajo, esta afirmación es particularmente relevante. Heidegger alude aquí a la diferencia entre la propiedad y la impropiiedad de la existencia. En la impropiiedad, piensa Heidegger, predomina la interpretación del *uno*, esto es, lo que todos piensan o dicen, la moda, las convenciones sociales; en la propiedad de la existencia, en cambio, el *Dasein* encuentra *sus posibilidades propias*. Y la propiedad de la existencia solo se puede alcanzar por medio de *la anticipación de la propia muerte*. No es suficiente contemplar el morir de otros. En este sentido, el autor afirma:

Nadie puede tomarle al otro su morir (...) La muerte, en la medida en que ella «es», es por esencia cada vez la mía. En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia. (Heidegger, 1997, p. 261)

Con estas palabras, Heidegger señala el vínculo que existe entre la existencia humana y la muerte; dada nuestra constitución temporal, la muerte propia se experimenta por medio de una *anticipación*, que es un momento *constitutivo* de la condición humana. A diferencia de un ente como la lluvia, que simplemente «se acaba», el *Dasein* es constantemente su «no todavía», es decir, su posibilidad.

El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del *Dasein* [*Zu-Ende-sein*] sino *un estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es. «Apenas un hombre viene a la vida, ya es bastante viejo para morir». (Heidegger 1997, p. 266)

El *estar vuelto hacia la muerte* de la existencia humana no es, entonces, algo que le pase al ser humano solo cuando vive situaciones extremas. Hay quien leyendo estos planteamientos pudiera pensar que Heidegger se refiere sólo a las experiencias propias de enfermos terminales o de quienes han sufrido un grave accidente que los ha tenido al borde de la muerte. Incluso en estos casos, es posible pensar que el enfermo después de todo podría mejorarse y que quien ha sufrido un accidente podría superar la experiencia traumática y volver a la normalidad. Pero ¿de qué normalidad hablamos?

Heidegger diría sin duda que se trata de la normalidad propia del *uno*, es decir, de aquel sujeto indeterminado que manda qué hacer, qué decir y qué pensar; algo así como «la masa» o «la opinión pública». La tesis de Heidegger, sin embargo, es que *el uno huye de la muerte*.

en función de la segunda venida de Cristo (Heidegger, 2012, p. 93 ss.). Heidegger, sin embargo, no interpreta la experiencia cristiana desde el punto de vista teológico, sino que propone una «ontologización de la praxis». No es que la existencia humana simplemente se preocupe por el futuro, sino que el ser del *Dasein* es cuidado [*Sorge*].

En la impropiedad de la existencia, el *Dasein* no dice «yo voy a morir», sino «*uno se muere*»; en esta modalidad de la existencia el morir

es nivelado a la condición de un incidente que ciertamente hiere al *Dasein*, pero que no pertenece propiamente a nadie (...) El morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno (...) En virtud de semejante equivocidad, el *Dasein* se expone a perderse en el uno por lo que toca a un especialísimo poder-ser, que forma parte del sí-mismo más propio. El uno justifica y acrecienta la *tentación* de encubrir el más propio estar vuelto hacia la muerte. (Heidegger, 1997, p. 273)

Heidegger no está aquí formulando una crítica moral a la sociedad contemporánea, aunque a veces así lo parezca. Él está describiendo fenomenológicamente la manera en que el *Dasein* enfrenta la muerte en su vida cotidiana. No sería incorrecto decir que Heidegger constata y describe nuestro temor ante la muerte, pero sin hacer un juicio moral al respecto, sino más bien afirmando que dicho temor es algo propio y constitutivo de la condición humana. Como veremos en el párrafo siguiente, la manera que tiene Heidegger de analizar el problema de la muerte entra en evidente conflicto con el planteamiento transhumanista. De acuerdo con la línea de análisis propuesta por Heidegger, la búsqueda de la inmortalidad sería una manifestación más del temor y la consiguiente huida ante la muerte propia de la existencia humana, y la defensa teórica de esta búsqueda, un tipo de pensamiento que le da la espalda a la evidencia fenomenológica.

Pero hay todavía varios puntos que abordar del tratamiento que hace Heidegger del problema de la muerte. Dice este autor,

La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad de no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser-más-propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La *muerte* se revela como *la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable* (...)

Pero esta posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable no se la procura el *Dasein* ulterior y ocasionalmente en el curso de su ser. Sino que, si el *Dasein* existe, ya está *arrojado* también en esta posibilidad. Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del estar-en-el-mundo, es algo de lo que el *Dasein* no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aún teórico. La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia «ante» el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. El «ante qué» de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El porqué de esta angustia es el poder-ser radical del *Dasein*. (Heidegger, 1997, pp. 270-271)

He querido citar este pasaje en toda su extensión porque en él encontramos los elementos fundamentales del análisis del *Dasein* en cuanto *ser para la muerte*, esto es, *ser vuelto hacia la muerte* [*Sein zum Tode*], los cuales serán analizados a continuación.

1. *La muerte y el poder-ser más propio*. A diferencia de los tipos humanos ideales que muestra la tradición moral y religiosa, como el hombre sabio, el santo o el humanista, Heidegger no entiende el problema de la propiedad de la existencia en términos éticos, sino en términos de autenticidad, lo cual remite más bien al ideal del superhombre propuesto por Nietzsche (González Vallejos, 2023a). Alcanzar la propiedad de la existencia significa conocer y optar por *las posibilidades propias*, en contraposición a *las posibilidades del uno*. A esta opción fundamental Heidegger la llama resolución. A menudo se critica a Heidegger por no aclarar con precisión a *qué* apunta la *resolución*. Sin embargo, si

Heidegger propusiera un ideal concreto de vida, por ejemplo, la vida contemplativa, caería inmediatamente en contradicción, ya que recaería en la impropiedad de la existencia al asumir un mandato común e impersonal.

Más allá de este problema, sin embargo, importa lo siguiente: la única manera de alcanzar la propiedad de la existencia, al menos de acuerdo con *Ser y tiempo*, consiste en *asumir la propia muerte*, esto es, asumir la posibilidad extrema «de no poder existir más». *La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*.

Si bien esta última afirmación es evidente, no lo es tanto la idea de que, una vez asumida la posibilidad extrema, «quedan desatados en él [en el *Dasein*] todos los respectos a otro *Dasein*». Con esto alude Heidegger a lo siguiente: ante la inminencia de la propia muerte, todo mandato social deja de tener importancia y se torna completamente irrelevante.

Pongamos por caso a un hombre que recibe un diagnóstico de cáncer fulminante que lo matará en un plazo de tres meses. ¿Cambiarán sus prioridades o más bien seguirán siendo las mismas?

Siguiendo el razonamiento de Heidegger, deberíamos decir que si este hombre ha vivido de acuerdo a los dictados del *uno*, es decir, pendiente del éxito, de la fama y de la riqueza, es muy probable que en la hora decisiva sienta que ha vivido en vano y que ha perdido miserablemente el tiempo; si este hombre, en cambio, ha vivido de acuerdo a sus posibilidades propias, sin dejarse imponer exigencias externas a la hora de tomar las decisiones fundamentales de su vida, en otras palabras, si ha seguido el camino de su propia vocación, entonces optaría por seguir viviendo tal como lo había hecho hasta ahora.

2. Angustia ante la muerte. Heidegger añade que el *Dasein*, en cuanto existe, está arrojado en la muerte en *cuanto la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*; el conocimiento que tiene el *Dasein* de esta posibilidad, sin embargo, no es teórico, sino que «se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia», cuyo «ante qué» es el estar en el mundo mismo y su «por qué», «el poder-ser radical del *Dasein*».

Hemos dicho ya que la aperturidad del *Dasein* está constituida por el comprender, la disposición afectiva y el discurso. Para Heidegger los afectos no son una simple consecuencia del conocimiento teórico, sino que tienen un carácter *cooriginario*, de manera tal que sin afectos no tendríamos ningún acceso al mundo. ¿Cómo podríamos comprender en que consiste «lo temible» o «lo esperanzador» sin recurrir a los afectos?

Esto no significa que los estados de ánimo que experimenta el *Dasein* sean siempre llamativos, como la euforia o la desesperación; por el contrario, «la indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y descolorida, que no debe ser confundida con el mal humor, no solo no es una nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el *Dasein* se vuelve tedioso a sí mismo». (Heidegger, 1997, p. 158) En este estado de ánimo la existencia se experimenta como carga; el estado de ánimo alto, en cambio, puede liberar de la carga del ser.

La disposición afectiva, entonces, manifiesta el modo «cómo uno está y cómo a uno le va» (Heidegger 1997, p. 159). El *Dasein* queda abierto como «aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo»; en la más indiferente cotidianeidad del *Dasein* puede irrumpir el *factum* de «que es y que tiene que ser», es decir, su *condición de arrojado*.

Con estas palabras, el autor de *Ser y tiempo* alude *al peso de la existencia*, el cual, dependiendo de las circunstancias, puede ser liviano, difícilmente llevadero o derechamente insoportable. Este último caso permite comprender de mejor manera que quiere decir Heidegger con la expresión «condición de arrojado»: la existencia humana *es y tiene que ser* siempre en circunstancias precisas, de las cuales no siempre podemos escapar, por ejemplo: jueves 11 de abril, 11.20 horas, a punto de dictar una clase. El hombre que recibe un diagnóstico terminal o que se entera de la muerte de un *ser querido no puede escapar de su circunstancia*, por mucho que quisiera. La vida lo ha llevado hasta ese punto, y no le queda más que hacerse cargo de la situación, aun cuando no se siente capaz de hacerlo. En el caso específico de la muerte, la disposición afectiva que se abre ante ella es la angustia.

Sin embargo, no debemos olvidar que *Ser y tiempo* no es un tratado de antropología filosófica, sino que busca responder a la pregunta por el sentido del ser, es decir, a la pregunta por las condiciones que hacen posible nuestra experiencia del mundo. La angustia juega en este contexto un rol fundamental. No se trata, sin embargo, del sentimiento de fuerte intranquilidad que experimentamos ante una posibilidad cuya realización consideramos insuportable.

Para entender que es la angustia para Heidegger, debemos recordar que en *Ser y tiempo* el día a día está caracterizado por la *caída*, esto es, por «la forma cotidiana de ser, el modo del *Dasein* de desplegar su ser en el mundo consistente en perderse en lo que el día va trayendo, no hacerse responsable de la propia vida y darse la espalda» (De Lara, 2015, p. 165).

El *Dasein* crece en un mundo en que ya predominan comprensiones e interpretaciones comunes, propias del *uno*, las cuales son *tranquilizadoras*. En la caída, el *Dasein* se enreda y se enajena. En ella se dan la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. En la angustia, en cambio, la totalidad de los entes que pertenecen al mundo carece de importancia. Se trata de un estado de extrema apatía emocional, una fuerte desazón, una gran incomodidad, una máxima desorientación. Aquello por lo que la angustia se angustia no es un determinado modo de ser ni una posibilidad del *Dasein*, sino el estar-en-el-mundo mismo. La angustia le quita al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a partir del mundo y a partir del uno y lo arroja de vuelta hacia el más propio poder-ser. El *Dasein* siente que «no está en casa», se siente *desazonado*. De esta manera, *queda aislado en su estar en el mundo* y la propiedad y la impropiidad se revelan como posibilidades de su ser. El fenómeno de la angustia presenta el todo del ser del *Dasein*, ya que muestra al *Dasein* como un estar en el mundo fácticamente existente⁸.

(8) En su comentario a los parágrafos 45 y siguientes de *Ser y tiempo*, Vigo explica que «la angustia ante la muerte» no debe ser confundida con el mero «miedo a dejar de vivir». La angustia ante la muerte no es una

En la vida cotidiana impropia, el *Dasein* intenta relativizar la certeza la muerte. Aprovechando el carácter indeterminado del momento de la propia muerte, ella queda aplazada para un «después»; en el modo propio de estar vuelto hacia la muerte, en cambio, «ésta debe ser comprendida en toda su fuerza como posibilidad, interpretada como posibilidad, y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad». (Heidegger, 1997, p. 281) Solo el *adelantarse a la muerte* hace posible que el *Dasein* llegue a ser libre;

Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el *fin*, es decir, comprendidas como *finitas*, el *Dasein* conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia – renunciando así a su más propia existencia fáctica. (Heidegger, 1997, p. 283)

Vemos entonces la razón por la que Heidegger dice que el *Dasein* es un «ser para la muerte», o si se quiere, un «ser vuelto hacia la muerte». No se trata de una visión pesimista o existencialista acerca de la condición humana. El ser humano se comprende a sí mismo desde sus posibilidades y solo llega a ser *él mismo* cuando puede decir de manera consciente y responsable: *yo me voy a morir, y de eso no hay ninguna duda. Mi existencia es finita. ¿Qué pasa entonces con el transhumanismo?*

El transhumanismo ante la muerte. Un análisis crítico

Al comenzar este trabajo, hemos analizado las ideas de Ferry y de Diéguez acerca de la pretensión de inmortalidad propia del transhumanismo. Como evaluación preliminar, decíamos que estos autores identificaban bien los problemas que esta pretensión implica, pero que, al no confrontar seriamente sus planteamientos con la tradición filosófica, el tratamiento que ofrecen resultaba superficial.

A este respecto, es posible distinguir dos clases de problemas: los de orden práctico y los de orden existencial. Los primeros tienen un carácter demográfico, médico y político; los segundos, un carácter filosófico. Considerando el ámbito de mi propia competencia, discutiré a continuación acerca del segundo grupo de problemas.

En relación con la valoración de la vida, Ferry pregunta:

¿No será nuestra sensación de finitud, del tiempo que pasa y de lo inevitable de la muerte lo que nos incita a la acción, lo que nos libera de nuestra pereza natural y nos conduce a construir obras, civilizaciones? ¿Qué representaría una vida sin fin, un ser humano privado, o prácticamente privado de su relación con la muerte? (Ferry, 2017, p.102)

reacción arbitraria o casual que manifieste la debilidad del *Dasein* individual, sino una disposición afectiva fundamental que cumple la función de abrir originariamente el hecho irreducible de que el *Dasein*, en cuanto existente, es «un ser vuelto hacia la muerte». La angustia cumple así un rol fundamental en la estructura de la existencia humana; ella da cuenta de que la relación con la muerte está presente no solo en el plano teórico, sino en la vida práctica y cotidiana del *Dasein*: en otras palabras, la posibilidad de la muerte está siempre presente, de manera estructural, en la existencia humana, aun cuando evitemos pensar en ella o siquiera mencionarla. Heidegger dice que, en la vida cotidiana, el *uno* habla simplemente de «casos de muerte», evitando así hacerse cargo del carácter *indelegable* de la propia muerte; el «dejar de vivir» del que muere, agrega, se considera un acontecimiento socialmente desagradable; el *uno* manda mantener una «alma indiferente» ante la muerte, pero esto no es sino una forma de alienación (Vigo, 2015b, p. 244 ss.).

Diéguez, por su parte, afirma que

la valoración de la vida radica en el conocimiento permanente de nuestra propia vulnerabilidad, de nuestra fragilidad y de nuestra finitud. Una vida de duración indefinida borraría de ella todo sentido narrativo, carecería de ritmo y de finalidad, empujaría el valor de los acontecimientos y de todas las cosas, y terminaría por anular cualquier voluntad de acción. Toda decisión podría ser siempre pospuesta y toda satisfacción quedaría aguada ante la perspectiva de su interminable repetición. No sería una vida propiamente humana. (Diéguez, 2021, pp. 65-66)

El transhumanismo pretende, como sabemos, superar los límites de la condición humana, postulando incluso una era de posthumanidad. ¿Qué pasaría con este proyecto, entonces, si resulta que la finitud es constitutiva de lo humano? ¿No sería entonces la búsqueda de inmortalidad una pretensión autodestructiva?

Tanto Ferry como Diéguez temen que una vida sin fin podría dañar irremediablemente la motivación humana, ya que toda acción podría ser pospuesta indefinidamente y toda satisfacción perdería sentido ante la perspectiva de una interminable repetición. Esta idea es, sin duda, correcta. Desde el punto de vista psicológico, es indudable que la valoración está en estrecha correlación con la escasez.

En el libro *Felicidad sólida* (2019), el psiquiatra Ricardo Capponi muestra que, por razones evolutivas, el ser humano tiende a la adaptación hedonista, de manera tal que «el placer que otorgan los recursos materiales es transitorio, porque la estimulación placentera que provocan se desgasta en el tiempo y pronto se producen estados de saciedad» (Capponi, 2019, p. 59).

A esto agrega:

Quando la adaptación hedonista se supera por la vía de aumentar el placer y/o la intensidad del consumo, se llega a un momento dramático en que se pierde el placer. Ahora solo se trata de calmar la angustia y el vacío que genera la abstinencia. (Capponi, 2019, p. 67)

Esto confirma los temores de Ferry y de Diéguez, en el sentido de que una vida sin horizonte de término podría fácilmente convertirse en una vida aburrida y sin sentido⁹. Sin embargo, la objeción de fondo que debe ser planteada a partir de la filosofía de Heidegger no tiene un carácter meramente psicológico, sino *ontológico*. Para Heidegger, sin la muerte no existe propiamente *lo humano*, porque la humanidad y la finitud están vinculadas de manera indisoluble y el acceso a la propiedad de la existencia, es decir, la única modalidad en la que es posible responder a la pregunta *¿quién soy?*, solo es posible si se ha asumido la propia muerte como la posibilidad más *propia, irrespectiva e insuperable*.

Se podría objetar que lo que pretende el transhumanismo es precisamente *superar lo humano* y dirigirse hacia lo *posthumano*. Pero ¿es tan simple el problema? ¿Podemos acaso eliminar el carácter temporal de la existencia humana?

Algunos filósofos transhumanistas, entre los que destaca Sorgner, reconocen la diferencia entre la eternidad y la inmortalidad. La eternidad es la existencia plena y sin tiempo que atribuimos a Dios; la inmortalidad, en cambio, alude en este contexto a una vida sin término natural, pero que sí podría terminar por accidente, atentado o suicidio. La inmortalidad, entonces, no cambiaría el carácter temporal de la vida humana: con o sin la pers-

(9) Cf. <https://www.cambridge.org/core/books/abs/problems-of-the-self/makropulos-case-reflections-on-the-tedium-of-immortality/9180185912980E017EE675254B2F4169> [Consulta: 1/03/2023].

pectiva de la muerte, nuestra experiencia del mundo, como ha mostrado Heidegger, siguiendo en gran medida a Kant, sigue siendo *temporal*. El viejo anhelo de llegar a ser como dioses no se cumple en la utopía transhumanista, ya que los dioses son eternos, y no meramente inmortales¹⁰. Tampoco puede el transhumanismo responder a la pregunta por el sentido de la vida humana. Ciertamente, un paraíso tecnológico podría asegurar a las personas altos estándares de bienestar físico y mental. Pero una cosa es cómo vivir, otra distinta es *por qué o para qué vivir*.

Ferry entonces ha planteado la pregunta correcta: «¿qué representaría una vida sin fin, un ser humano privado, o prácticamente privado de su relación con la muerte?» (Ferry, 2017, p. 102).

Imaginemos por un momento que hemos llegado a un punto en que la medicina y la tecnología han superado la vejez y la muerte; la vida humana, por lo tanto, solo puede terminar de manera violenta, por accidente, homicidio o suicidio. Cuando los habitantes de este paraíso tecnológico imaginan su futuro ven un horizonte sin fin, con cientos y miles de años por delante. Dado que en un principio no les debería preocupar la muerte, la enfermedad o la pobreza, ¿podrían ellos olvidar el futuro y vivir en un eterno presente lleno de placer y bienestar? Heidegger ha mostrado que esto no es posible: no hay comprensión del mundo sin la proyección hacia el futuro, es decir, no hay presente sin futuro.

Se podría objetar inmediatamente que en la vida cotidiana las posibilidades a partir de las cuales comprendemos el mundo fenoménico son particularmente triviales: arreglar un mueble, llegar al trabajo, preparar el desayuno. Sin embargo, Heidegger describe como la angustia nos saca, aunque sea por un momento, de nuestras preocupaciones cotidianas y nos pone ante aquello que queremos evitar reconocer, a saber, la finitud de nuestra existencia. Y este es el punto decisivo en que este autor se enfrenta al transhumanismo.

Todos los pensadores transhumanistas defienden en mayor o menor medida el optimismo tecnológico, una *utopía futurista*, la idea de que los avances tecnológicos nos permitirán tener una vida de mejor calidad desde todo punto de vista, con un cuerpo y una mente infinitamente superiores, sin sufrimiento, sin vejez, sin muerte. A esta utopía futurista el pensamiento de Heidegger opone, en cambio, *la verdad de la existencia humana*, es decir, la limitación, la temporalidad, la finitud. Desde el punto de vista de Heidegger, el transhumanismo rechaza enfrentar la trágica verdad de la existencia humana.

Pero ¿qué implica afirmar que la existencia humana está constituida por la temporalidad? ¿Por qué razón aceptar la temporalidad constitutiva de nuestra existencia implicaría rechazar la utopía transhumanista? ¿Dónde radica el fundamento de la contradicción?

En primer lugar, la relación entre finitud y temporalidad es bastante clara. Existir en el presente supone una total ausencia de control sobre el pasado y sobre el futuro; nuestras decisiones suelen resultar erradas por falta de información relevante, y no podemos retroceder el tiempo para optar por el que habría sido el mejor curso de acción posible. Esto nos lleva a un primer punto de confrontación con el transhumanismo, ya que esta corriente busca que el ser humano tome finalmente el control de su propia existencia por medio de la tecnología, al punto de modificar su mente y su cuerpo, llegando incluso a

(10) Cf. <https://nickbostrom.com/utopia> [Consulta: 1/03/2023].

plantear la idea de que la modificación genética de los hijos por parte de los padres sería un deber moral¹¹. Este afán de control de la vida humana asociado al optimismo tecnológico es lo que conduce directamente a la utopía transhumanista. Y de esto se trata finalmente el problema: hay una confrontación entre la utopía del control total frente a la verdad de la condición humana, de acuerdo con la cual no controlamos nada o casi nada. Solo aceptando que la finitud es la verdad fundamental de nuestra existencia, es decir, solo asumiendo que el sufrimiento y la muerte como elementos constitutivos de nuestro ser, y que esto no puede ser cambiado por ninguna tecnología, podremos despertar del sueño transhumanista y entrar en la propiedad de la existencia. Porque solo aceptando que nuestro tiempo es limitado y que «apenas un hombre viene a la vida, ya es bastante viejo para morir». (Heidegger, 1997, p. 266), podremos distinguir lo esencial de lo accidental y descubrir así el sentido de nuestra existencia. Negarse a aceptar esta verdad significa optar por una vida anclada en la infancia, sumida en una permanente inmadurez.

A modo de conclusión

El relato mitológico del *Génesis*, así como los antiguos relatos griegos acerca de Ícaro y de Prometeo, previenen al hombre de la vieja tentación de *querer ser como Dios*. Antiguamente, al comenzar la semana santa, el sacerdote católico imponía la ceniza en la frente de los creyentes diciendo «recuerda que eres polvo y en polvo te convertirás». Grandes filósofos como Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger han reflexionado profundamente acerca de la finitud de la condición humana (Cf. González Vallejos, 2023b).

La lectura de autores como More, Sorgner, Ferry y Bostrom nos muestran que el sueño prometeico ha despertado nuevamente en la utopía transhumanista. Después del sueño, sin embargo, siempre viene el despertar a la dura realidad. La filosofía de Heidegger puede parecer particularmente pesimista; sin embargo, nos muestra que, sin la perspectiva de la muerte, la existencia humana estaría condenada a vivir en la fantasía de una vida bajo control. Pero lo cierto es que no controlamos nada o casi nada, y que vivimos en la ilusión de que sí tenemos el control de nuestra vida por medio de la tecnología.

La anticipación de la muerte propuesta por Heidegger, en cambio, nos permite acceder a la verdad de nuestra existencia y, por lo tanto, nos deja en libertad para aspirar a aquello que le da un real sentido a nuestra vida. La finitud no es una condena, sino nuestra verdad. Una vida breve, vivida desde la propiedad de la existencia, puede estar llena de sentido; el sueño de una vida sin fin, en cambio, fácilmente podría volverse una pesadilla.

(11) Este punto ha dado lugar a una intensa discusión entre los pensadores transhumanistas, entre los que destaca Sorgner, contra autores como Jürgen Habermas y Francis Fukuyama. De acuerdo con Sorgner, la intervención genética preimplantacional decidida por los padres para mejorar las cualidades de sus hijos es moralmente legítima y equivale a la formación que los padres otorgan a sus hijos ya nacidos durante la primera etapa de su vida; Habermas, en cambio, considera que esta práctica es instrumentalizadora y que altera gravemente la horizontalidad de las relaciones humanas, al otorgar a los padres el poder de decidir la configuración genética de los hijos de acuerdo a sus propios criterios, los cuales podrían resultar arbitrarios o contraproducentes. Para ver un panorama detallado de la discusión, cf. González Vallejos, 2022.

Referencias

- Alexandre, L. (2011) *La Mort de la Mort*. París, Lattès.
- Bostrom, N. (2009) «Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up». En Gordijn B. y Chadwick, R. (Eds.), *Medicine Enhancement and Posthumanity*. Dordrecht, Springer, pp. 107-137.
- Bostrom, N. (2011) «Una historia del pensamiento transhumanista. Argumentos de razón técnica». *Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, núm. 14, pp. 157-191.
- Capponi, R. (2019) *Felicidad sólida*. Santiago, Editorial Zig-Zag.
- De Lara, F. (2015) «El ser-en como tal (§§28-38)», en R. Rodríguez (coordinador), *Ser y tiempo. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, pp. 145-166.
- Diéguez, A. (2021) *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Barcelona, Herder.
- Ferry, L. (2017) *La revolución transhumanista: como la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid, Alianza.
- González Vallejos, M. (2022) «Nietzsche y el transhumanismo. ¿Una relación necesaria?». *Ethika+*, núm. 5, pp. 27-49.
- González Vallejos, M. (2023a) «La condición humana en Nietzsche». *Tópicos*, núm. 65, pp. 305-340.
- González Vallejos, M. (2023b) *Filosofía de la cruz*. Santiago, Ediciones UC.
- Han, B. (2015) *Caras de la muerte*. Barcelona, Herder.
- Hauskeller, M. (2012) «Reinventing Cockaigne: Utopian Themes in Transhumanist Thought». *The Hastings Center Report*, núm. 42 (2), pp. 39-47.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y tiempo*. Trad. J.E. Rivera. Santiago, Ed. Universitaria.
- Heidegger, M. (2012) *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Justo Domínguez, E. (2020) «Vencer a la muerte. Crítica antropológica y teológica del proyecto transhumanista». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 53, pp. 65-80.
- More, M. (2013) «The Philosophy of Transhumanism», en More, M. y Vita-More, N. (Eds.) *The Transhumanist Reader. Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 3-17.
- Rodríguez, R. (Coord.) (2015) *Ser y tiempo. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos.
- Sorgner, S. (2020) *On Transhumanism*. Pennsylvania, Pennsylvania University Press.
- Sorgner, S. (2022) *We have always been cyborgs*. Bristol, Bristol University Press.
- Vigo, A. (2015a) «El posible “ser total del Dasein” y el “ser para (vuelto hacia) la muerte (§§45-53)», en Rodríguez, R. (Coord.) *Ser y tiempo. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, pp. 219-268.
- Vigo, A. (2015b) «La atestiguación, en el modo propio de ser del Dasein, de un «poder-ser propio» y el «estado de resuelto» (§§54-60)», en Rodríguez, R. (Coord.) *Ser y tiempo. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, pp. 269-301.

- Volpi, F. (2013) «El estatuto de la analítica existencial», en Santiesteban, L. (Coord.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*. México, ALDVS, pp. 81-112.
- Williams, B. (2010) «The Makropulos Case: reflections on the tedium of immortality», en Williams, B. *Problems of the Self: Philosophical Papers*. Cambridge Books Online, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 82-100.

Transhumanisme o «ésser per a la mort»?

Resum: En aquest article s'aborda la pretensió transhumanista de superar la mort per mitjà de la tecnologia. Aquesta pretensió es confronta amb l'anàlisi de l'existència humana desenvolupada per Heidegger a la segona secció d'*Ésser i temps* (1927), específicament el concepte de «ésser per a la mort». El treball sosté que l'evidència fenomenològica oferta pel filòsof alemany mostra que la pretensió de eliminar la mort no té sentit, ja que desconeix aspectes fonamentals de la condició humana que no es poden eliminar per mitjà de la tecnologia.

Paraules clau: Mort, transhumanisme, Heidegger, sentit de la vida, tecnologia

Transhumanisme ou «être pour la mort»?

Résumé: Cet article discute de la prétention transhumaniste de vaincre la mort par la technologie. Cette prétention est confrontée à l'analyse heideggérienne de l'existence humaine dans la deuxième partie d'*Être et temps* (1927), plus précisément au concept d'«être-pour-la-mort». On soutient que les preuves phénoménologiques proposées par le philosophe allemand montrent que la prétention de vaincre la mort n'a aucun sens car elle ignore des aspects fondamentaux de la condition humaine que la technologie ne peut éliminer.

Mots-clés: Mort, transhumanisme, Heidegger, sens de la vie, technologie

Transhumanism or «being for death»?

Abstract: This article discusses the transhumanist pretension of overcoming death through technology. This pretension is contrasted with Heidegger's analysis of human existence in the second part of *Being and Time* (1927), specifically the concept of "being-for-the-death". It is maintained that the phenomenological evidence offered by the German philosopher shows that the pretension of overcoming death makes no sense because it ignores fundamental aspects of the human condition that technology cannot eliminate.

Keywords: Death, transhumanism, Heidegger, life sense, technology