

Zarathustra 2.0 and Beyond:
Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and
Transhumanism

Stefan Lorenz Sorgner
John Cabot University, Italia

Zarathustra 2.0. y más allá:
Consideraciones adicionales sobre la compleja relación entre Nietzsche
y el Transhumanismo

Traducción de **Nicolás Rojas Cortés*** y **Camilo Vergara R.**
Universidad de Chile, nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl — cvergarar@enac.cl

Publicado originalmente como Sorgner, S. L. (2011). Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. *The Agonist, a Nietzsche Circle Journal*, 4(2).

El editor de este conjunto de traducciones agradece a Stefan Lorenz Sorgner y Yunus Tuncel (Editor jefe, *The Agonist*) por permitirnos realizar una traducción de este artículo.

The editor of this set of translations would like to thank Stefan Lorenz Sorgner and Yunus Tuncel (Editor-in-Chief, *The Agonist*) for allowing us to translate this article.

* Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804.



**ZARATHUSTRA 2.0. Y MÁS ALLÁ:
CONSIDERACIONES ADICIONALES SOBRE LA COMPLEJA RELACIÓN
ENTRE NIETZSCHE Y EL TRANSHUMANISMO**

Después del intenso debate acerca de la relación entre Nietzsche, el Posthumanismo europeo y el Transhumanismo, el cual tuvo lugar en tres números de la *Journal of Evolution and Technology* (Vol. 20, número 1; Vol. 21, número 1 y 2)*, con este número de *The Agonist** el diálogo ha entrado en el ámbito de la erudición sobre Nietzsche. Considero esto como un paso importante dada la relevancia de las preguntas que han sido planteadas por los transhumanistas. Debido a la similitud estructural entre la filosofía de Nietzsche y las reflexiones de muchos transhumanistas, la cual yo defendí, un diálogo entre los dos discursos puede ser de gran utilidad para los académicos de ambos temas. Dado que la investigación sobre Nietzsche se relaciona con la tradición de la filosofía continental y las reflexiones de los transhumanistas están más estrechamente conectadas con los diálogos de la ética analítica, el utilitarismo angloamericano (Mill) y la tradición de la teoría evolucionaria (Darwin), los expertos de ambas disciplinas no suelen reunirse y debatir entre ellos. Espero que las siguientes reflexiones y argumentos hagan hincapié en la obviedad de que existe una similitud estructural entre las opiniones de Nietzsche y las de los transhumanistas, a pesar de que la manera en que ellos presentan su comprensión del mundo difiere significativamente. Los estimulantes artículos de Babich y Loeb ofrecen una excelente base para aclarar algunas cuestiones específicas que se relacionan estrechamente con el debate, de manera que las opiniones de Nietzsche y las de los transhumanistas se vuelvan más claras. Además, hago uso de algunos aportes adquiridos de estos intercambios para proponer nuevas perspectivas y parámetros por medio del desarrollo de argumentos seleccionados adicionales, los que tanto Nietzsche como también los transhumanistas han presentado.

* Nota de los traductores (NT): el autor se refiere a su texto del 2009; las respuestas de Max More, Michael Hauskeller y Bill Hibbard publicadas en *Journal of Evolution and Technology* 21(1); y el artículo-replica publicado como Sorgner (2010). Beyond Humanism. Reflections on Trans- and Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19. Una traducción de este último artículo también está incluida en este dossier.

* NT: el artículo fue originalmente publicado en *The Agonist, a Nietzsche Circle Journal*, 4(II). No obstante, cuando se hacen referencias a los artículos de Babich y Loeb nos referiremos, en la medida de lo posible, a las versiones publicadas en el texto editado por Yunus Tuncel (2017). *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?*. Cambridge Scholars Publishing. El sitio web original en donde fueron publicados los artículos de *The Agonist* sigue disponible: http://www.nietzschemcircle.com/AGONIST/agonist_archive.html (visitado el 29 de enero del 2022).

Voy a progresar de la siguiente manera: en las secciones iniciales, desde la 1 a la 14, trataré las preguntas y temas que Babich abordó en su artículo dentro de este número de *The Agonist* (2012) y, en las secciones siguientes, 15 y 16, aclararé algunos desafíos que Loeb mencionó en su artículo en este número de *The Agonist* (2012). La razón por la que considero más asuntos planteados por Babich no es porque su artículo sea mejor o peor que el de Loeb, sino que estoy de acuerdo en gran parte con las posturas que este último defendió y, por lo tanto, no hubo mucha necesidad de replicar en contra de sus puntos de vista, a pesar de que argumento contra el corazón mismo de su posición, el que hace referencia a la relación entre el sobrehumano y el eterno retorno según la perspectiva de Nietzsche. En cambio, Babich se refirió a varios desafíos importantes relacionados a la correspondencia entre Nietzsche y el transhumanismo, y como ella me criticó respecto a muchos de los temas mencionados, me enfrento a sus desafíos y respondo a las preguntas planteadas. Estoy muy agradecido tanto con Babich como con Loeb por su increíblemente estimulante debate filosófico.

1. Metodología

Necesito hacer algunos comentarios sobre la interpretación de Babich de mi metodología, ya que algunos de ellos son incorrectos. Por ejemplo:

Para Sorgner, si tan solo Nietzsche hubiese sabido, *per impossibile*, sobre el transhumanismo, no hubiera mostrado más que simpatía hacia dicho ideal (Babich, 2017, p. 103)

Esto no es lo que planteé. Yo solamente mostré que hay importantes similitudes entre la filosofía de Nietzsche y las posturas de los transhumanistas. Tampoco afirmé que la filosofía de Nietzsche es idéntica al transhumanismo en todos los aspectos, ni que el transhumanismo estuviera realmente influenciado por los escritos de Nietzsche. Sin embargo, en una de las réplicas a mi artículo inicial, Max More¹ sostiene la última apreciación al enfatizar que él mismo, un destacado pensador transhumanista, fue influenciado por la filosofía de Nietzsche. En cualquier caso, Babich profundiza su lectura de mi metodología:

¹ More, M. (2010). The Overhuman in the Transhuman. *Journal of Evolution and Technology* 21(1), 1-4.

Sorgner nos indica en su ensayo aquello que, a su juicio, a Nietzsche le habría “gustado”. Así se nos informa que Nietzsche podría haber sido un partidario del transhumanismo. Esto es un argumento *ad nauseam*. (Babich, 2017, p. 105)

Anteriormente he mencionado que, dadas las analogías estructurales entre el mejoramiento genético por medio de la alteración de genes y la educación clásica y la relevancia de la educación para generar al sobrehumano según Nietzsche, estas nos proporcionan una razón para asumir que él podría haber estado a favor de ciertas tecnologías de mejoramiento genético. Hice hincapié en que estas reflexiones nos proporcionan una razón para sostener que el hecho de que los procedimientos de mejoramiento genético juegan un rol importante en las reflexiones transhumanistas, pero que no lo hagan y que no puedan aparecer en la filosofía de Nietzsche no es una razón para disociar a Nietzsche del movimiento transhumanista. Sin embargo, esto no implica que yo afirme saber qué le habría gustado a Nietzsche o que él necesariamente habría estado a favor de los ideales transhumanistas. Ambas afirmaciones son demasiado fuertes. No deseaba defenderlas, ni creo que puedan ser defendibles. Si alguien quisiera demostrar las opiniones anteriores, lo haría en el terreno de la pura especulación. Mi meta era una bastante más acotada; a saber, mostrar que existen similitudes estructurales entre las reflexiones transhumanistas y la filosofía de Nietzsche. Considero que esta idea es importante porque, dada tal similitud, es posible aplicar las líneas de pensamiento de Nietzsche en virtud de ampliar las reflexiones transhumanistas y también para revelar ciertos desafíos cruciales que deben enfrentar algunos conceptos transhumanistas. Ambos modos de proceder pueden ser importantes para intentar encontrar una forma más apropiada de tratar con las tecnologías emergentes.

2. Nadie quiere jugar con Freddy

Otro error en el artículo de Babich que debo señalar es que ella afirma que yo no investigué por qué muchos pensadores no quieren ser asociados con Nietzsche:

Más aun, como hemos advertido, Sorgner elige no tomar como punto de partida la investigación de las razones de por qué Bostrom y compañía —junto a varios otros, como Habermas, y algunos otros también por razones diferentes, como el preternaturalmente sabio y musicalmente creativo Jaron Lanier²— quizás deban mantener a Nietzsche a la distancia (Babich, 2017, p. 108)

En una sección diferente ella repite el mismo punto de una manera levemente diferente:

Sin embargo, Sorgner opta por aplazar, al menos en su mayor parte, cualquier enfrentamiento directo con las razones específicas para mantener la distancia con respecto a Nietzsche de otros transhumanistas.

Debo corregir sus dos comentarios, porque yo sí menciono y analizo algunas de estas razones explícitamente en el artículo *Beyond Humanism*³:

En su influyente artículo sobre la eugenesia liberal, Habermas (2001, 43)* habla acerca de unos extraños intelectuales que rechazan lo que ellos entienden como la ilusión de la igualdad e intentan, a su vez, desarrollar una ideología naturalista muy alemana. Esta considera seriamente el potencial uso de biotecnología humana al servicio de fantasías nietzscheanas de crianza. Este es el tipo de identificación que Bostrom justamente teme. Habermas, quien rechaza todo tipo de procedimiento de mejoramiento artificial, identifica a los transhumanistas (a los que se refiere incorrectamente como “posthumanistas”) como nietzscheanos, asociando a ambos con ideologías de crianza fascistas. Habermas es talentoso en retórica, y sabía exactamente lo que estaba

² Véase: Lanier, J. (2010). *You Are Not A Gadget: A Manifesto*. Knopf. Es absolutamente relevante para el presente contexto el que, en respuesta a una pregunta que envié por correo electrónico relacionada con el argumento que cito aquí, la primera respuesta de Lanier fue la exclamación: “Caray, estudios nietzscheanos”. Como académico uno podría desear que se realizaran más comentarios para abordar este asunto, pero “Caray” es el tipo de comentario que habla por sí mismo.

³ Sorgner, S. L. (2010). *Beyond Humanism*. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.

* NT: En la traducción en español publicada por Paidós, véase Habermas, 2001, p. 36.

haciendo: una manera efectiva de provocar reacciones negativas en el lector hacia los procedimientos biotecnológicos en seres humanos sería la de identificar dichas medidas con procedimientos que la Alemania nazi realizó.

Quizás Babich quería afirmar que yo no traté el tema lo suficiente. Este podría ser el caso. Por lo tanto, haré algunas observaciones adicionales sobre este tema en la sección 4. No solo discutiré por qué los pensadores no quieren jugar con Freddy en esta sección, sino que también analizaré cómo Nietzsche está inserto en los recientes debates sobre mejoramiento en Alemania.

3. El bien como concepto universal o como meta anunciada

La cuestión de los valores y normas dentro de la comparación entre Nietzsche y el transhumanismo es complicada y todavía no la he considerado en su vasta profundidad. La siguiente observación del texto de Babich me dejó claro que son necesarias algunas aclaraciones adicionales sobre este tema.

Más allá de lo que él llama “dinámicas ontológicas” (Sorgner, 2009, p. 32), Sorgner descubre semejanzas adicionales a nivel de los valores; el mismo nivel que resulta de vital importancia para Bostrom, quien argumenta a favor de una apreciación normativa del transhumano, i.e., en términos de lo que este *debiere ser* (Babich, 2017, p. 106).

Babich no me criticó en esta mención. No obstante, debo señalar que no solamente existen semejanzas, sino que también puede haber diferencias entre las dos filosofías en cuestión; por ejemplo, la manera en cómo los transhumanistas y cómo Nietzsche defienden la relevancia del desarrollo más allá del ser humano difieren en algunos casos. Nietzsche no propone normas universales. Él es un inflexible crítico de las normas. Expliqué su crítica a las normas en mi más reciente monografía de Nietzsche *Menschenwürde nach Nietzsche*⁴. Nietzsche asocia las normas con la moral de los esclavos que él critica. Por otro lado, él propone valores —como se hace dentro de una moralidad de señores—, lo que implica que él no afirma que

⁴ Sorgner, S. L. (2010). *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*. WBG.

sus valores sean universalmente válidos. Nietzsche simplemente se limita a dar razones para anunciar una determinada posición sobre el bien, y él emplea este método también con respecto al sobrehumano al proponer que el sobrehumano es el sentido de la tierra.

Algunos transhumanistas usan un método similar al de Nietzsche; por ejemplo, Bostrom, quien hace referencia a la investigación psicológica para respaldar su afirmación de que una persona lleva una vida mejor si tiene capacidades superiores, vive más tiempo, etc.⁵ Por lo tanto, él no afirma que todas las personas lleven una mejor vida si tienen capacidades superiores, sino que simplemente enfatiza que la investigación psicológica en la que basa su juicio nos proporciona una razón para sostener que algunos juicios sobre la buena vida se aplican a muchas personas. Dado que la investigación muestra que un cierto juicio de valor es ampliamente compartido dentro de una sociedad, entonces tenemos una razón para emitir tal juicio; sin embargo, uno debe ser consciente de que dicho juicio no es válido para todas las personas en todo momento.

Otros transhumanistas y bastantes pensadores bioliberales proponen posiciones más fuertes con respecto al bien y la vida moral; a saber, que tenemos el deber moral de usar tecnologías de mejoramiento para promover una buena vida. En contraste con la posición anterior, aquí el foco se centra en la cuestión del derecho mediante el cual esto se conecta con un concepto universalmente válido del bien. Por lo tanto, tal posición asume que existe un concepto universalmente válido del bien, y también que debemos promoverlo mediante el “deber” basado en un fundamento utilitarista. Esta posición difiere de los conceptos anteriores, porque la posición anterior implica que no existe un concepto universalmente válido del bien. Además, esta posición utilitarista exige promover el bien, de lo que se desprende un imperativo moral universal de actuar de determinada manera. El exponente más destacado de esta posición es el filósofo de Oxford, Julian Savulescu, quien es un alumno bioliberal de Peter Singer, pero no un transhumanista. Aun así, él a menudo presenta opiniones que son cercanas a las que afirman los transhumanistas. En dos influyentes artículos⁶ él argumenta a favor de un deber moral de seleccionar al niño con las mejores posibilidades de tener la mejor vida. Savulescu no promueve el uso de las tecnologías de mejoramiento, pero

⁵ Bostrom, N. (2009). Why I want to be a Posthuman when I grow up. En Bert Gordijn/R. Chadwick (Eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, (pp. 107-136). Springer. En particular, pp. 114-116.

⁶ Savulescu, J. (2001). Procreative Beneficence: Why we should select the best children. *Bioethics* 15 (5-6), 413–426. Savulescu, J y Kahane, G. (2009). The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life. *Bioethics* 23(5), 274-290.

afirma que existe un deber moral de usar tecnologías de mejoramiento para seleccionar al niño con las mejores posibilidades de tener la mejor vida, lo que es una afirmación mucho más fuerte que la mencionada anteriormente. Algunos transhumanistas también apoyan este punto de vista.

Es necesario enfatizar que, a nivel político, tanto Savulescu como los transhumanistas (a diferencia de Nietzsche) afirman la relevancia de la norma de la libertad negativa, lo que implica que, a pesar de que pudiera existir un deber moral de seleccionar a determinado niño, Savulescu no consideraría apropiado que este deber moral se imponga políticamente. Por lo tanto, a nivel político los transhumanistas y los bioliberales son pensadores liberales. Aun así, podemos encontrar un gran espectro de posiciones liberales entre los transhumanistas, las que van desde el libertario Max More hasta el socialdemócrata liberal James Huges.

Fue importante para mí destacar que Nietzsche no propone una teoría del bien que él consideraría como universalmente válida. Él simplemente presenta razones para considerar su posición como plausible. De manera análoga, Bostrom argumenta con respecto a la cuestión del bien, echando mano de la investigación psicológica para respaldar su punto de vista. Considero ambos métodos como apropiados. Este juicio no es válido para la posición de Savulescu, quien afirma que existen juicios universalmente válidos sobre el bien; esta es su razón para sostener algunas obligaciones morales universales. Aunque estas obligaciones son solamente obligaciones *pro tanto*, se consideran como obligaciones universales. Debido a mi sospecha respecto a la posibilidad de concebir un concepto universalmente válido del bien, considero su posición como problemática. También creo que la posición de Savulescu tiene algunas consecuencias moralmente cuestionables (podría tener implicaciones totalitarias), si uno las aplica en un contexto práctico.

4. Nietzsche, Sloterdijk, Habermas y el mejoramiento genético

En la sección 2 mencioné algunas razones de por qué muchos pensadores no quieren ser asociados con Nietzsche. En esta sección hago algunas observaciones adicionales sobre este tema al considerar el rol de Nietzsche en los debates alemanes sobre bioética.

Babich me critica por no considerar suficientemente a Sloterdijk en los artículos en cuestión. (“[...] como también excluye a Peter Sloterdijk”). Ella tiene la razón al mencionar que

Sloterdijk merece una atención especial respecto a este tema, pero no con respecto al trabajo que ella tiene en mente:

Sorgner haría bien en investigar la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk (Babich, 2017, p. 109).

Ya publiqué dos artículos en inglés⁷ en los que consideré la filosofía de Sloterdijk, y uno de ellos fue un tratamiento en profundidad de la *Crítica de la razón cínica*.⁸ Sin embargo, considero que su infame conferencia *Normas para el parque humano*⁹ es mucho más importante en este contexto, ya que fue la responsable de iniciar un debate público aun mayor sobre los desafíos morales de las biotecnologías y las técnicas de mejoramiento. En ella, trató con Nietzsche y, posteriormente, Habermas lo mencionó en su pequeña monografía sobre eugenesia liberal. En una sección de su tratado *El futuro de la naturaleza humana*, Habermas menciona a un grupo de intelectuales completamente alucinados que desarrollan una ideología bastante alemana al proponer un posthumanismo de tipo naturalista¹⁰. Él también destaca que afortunadamente esta posición, la que viene de la mano con las fantasías de crianza de tipo nietzscheano, no ha obtenido mayor apoyo por parte del público. Al referirse a un posthumanismo de tipo naturalista, él se refiere al transhumanismo en cuyo contexto identifica a Sloterdijk, ya que cita pasajes de la conferencia *Normas para el parque humano* sin mencionar su nombre. Este párrafo es particularmente interesante porque revela varias intuiciones problemáticas y afirmaciones falsas. Señalaré tres desafíos relacionados con los pasajes.

En primer lugar, es necesario mencionar que los procedimientos con los que él trata no son posthumanistas, sino transhumanistas. Mientras el posthumanismo está inserto en la tradición de la filosofía continental, el transhumanismo forma parte mayoritariamente de la escena bioética angloamericana. Esto no significa que ambos movimientos no tengan nada en común. Sin embargo, la relación entre ellos es compleja, y será tratada en la próxima

⁷ Sorgner, S.L. (2000). Nietzsche and Germany. *Philosophy Now* 29 (October/November), 10-13.

Sorgner, S. L. (2003). In Search of Lost Cheekiness: An Introduction to Peter Sloterdijk's "Critique of Cynical Reason". *Tabula Rasa* 20.

⁸ Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Suhrkamp.

⁹ Sloterdijk, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Suhrkamp.

¹⁰ Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp.

publicación *Post- and Transhumanism: An Introduction*, la que será editada por Robert Ranish y por mí, y que formará parte de mi serie de libros *Beyond Humanism: Trans and Posthumanism*¹¹.

En segundo lugar, en su conferencia *Normas para el parque humano*, Sloterdijk simplemente destaca la importancia de abordar éticamente las cuestiones relativas a las biotecnologías. No realiza ninguna afirmación normativa fuerte en este contexto. En un discurso posterior sobre la perfección humana, el que dio el 6 de diciembre del 2005 en la Universidad de Tubinga, él deja en claro que, en lo que respecta a juicios normativos, está de acuerdo con la posición de Habermas al considerar las tecnologías genéticas como moralmente apropiadas para propósitos terapéuticos, pero moralmente problemáticas para los de mejoramiento. Por lo tanto, Sloterdijk claramente no es un transhumanista. Lo que se consideró como problemático con relación al texto de Sloterdijk sobre el parque humano, y lo que también fue responsable de provocar un debate público masivo en Alemania, fue el hecho de que él se refirió a Platón, Nietzsche y Heidegger, a quienes todavía se les considera hoy en día como defensores de un sistema estatal totalitario desde la perspectiva de muchos alemanes e intelectuales alemanes. Además, empleó una terminología (parque humano, crianza, etc.) que tampoco ayudó a producir una impresión diferente en el lector. Por consiguiente, los responsables de causar el famoso debate Habermas-Sloterdijk fueron principalmente su retórica y estilo antes que el contenido mismo del texto.

Este hecho es interesante en el contexto del debate de Nietzsche y el transhumanismo. Solo por hacer referencia a Nietzsche, Habermas considera a Sloterdijk como un transhumanista. Habermas identifica también al transhumanismo con las fantasías nietzscheanas de crianza. Por otro lado, el transhumanista Bostrom no considera a Nietzsche como un ancestro del transhumanismo¹² (2005, p. 4). En consecuencia, queda claro por qué muchos pensadores no quieren jugar con el pobre Freddy, ya que muchas personas instruidas lo consideran moralmente problemático o incluso como un pensador peligroso en la actualidad.

En tercer lugar, debe criticarse la observación de Habermas, ya que él piensa que el transhumanismo aun no obtiene un apoyo intelectual más amplio. Esta opinión podría ser correcta respecto a Alemania, pero definitivamente debe cuestionarse con respecto a muchas

¹¹ Ranish R. y Sorgner S. L. (eds.) (2015). *Post- and Transhumanism.: An Introduction*. Peter Lang.

¹² Bostrom, N. (2005). A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1-25.

otras culturas del mundo, al menos en lo que respecta al estado actual de las cosas. Las publicaciones transhumanistas dominan el debate académico angloamericano en el campo de la bioética y de la ética médica; destacados transhumanistas enseñan y tienen puestos permanentes en algunas de las mejores universidades de habla inglesa del mundo (por ejemplo, la Universidad de Oxford), y se ha producido una intensa consideración de las reflexiones transhumanistas en los ámbitos de la cultura y el arte. Aquí simplemente señalo algunos ejemplos seleccionados: Películas: *Gattaca*; Música: *Facing Goya*, de Michael Nyman; Literatura: *The Elementary Particles* y una inmensa cantidad de literatura de ciencia ficción; Bellas artes: *Still Life with Stem Cells* de Patricia Piccini y *Alba the fluorescent rabbit* de Eduardo Kac. Esta breve sinopsis deja entrever la amplia consciencia pública y el compromiso con las posturas transhumanistas, lo que también deja entrever que la opinión de Habermas puede considerarse como inverosímil.

Dada la gran relevancia y presencia de Nietzsche respecto a los debates bioéticos alemanes sobre el mejoramiento genético, o, “eugenesia liberal” como Habermas lo llama, y la dudosa reputación que Nietzsche aun conserva en muchos círculos intelectuales, queda claro el por qué muchos intelectuales no desean asociarse con él. No obstante, existen similitudes entre Nietzsche y el transhumanismo, y pienso que uno puede emplear esta intuición para obtener nuevo conocimiento y para hacer nuevas y más complejas reflexiones sobre la problemática relación entre los seres humanos y las tecnologías emergentes.

5. ¿Fascismo, totalitarismo o transhumanismo social demócrata de Hughes?

Como ya mostré en la sección anterior, muchas personas educadas e intelectuales aun asocian a Nietzsche con el totalitarismo y, por lo tanto, numerosos pensadores no desean verse asociados con él. También existen algunos académicos que afirman que pueden encontrarse motivos totalitaristas dentro del transhumanismo, y Babich pertenece a este grupo de académicos cuando ella argumenta de la siguiente manera:

Sorgner podría recurrir a la *Crítica de la razón* cínica de Sloterdijk, en especial a los apartados finales en los que Sloterdijk se esfuerza en mostrar que los entonces

populares futuristas, Alwin Toffler y Marshal McLuhan, al igual que el Kuzweil¹³ del presente, dependen de una generación anterior de pensadores; estos últimos no son necesariamente pensadores de la guerra fría, sino que anteriores a la Segunda Guerra Mundial, incluyendo a Friedrich Dessauer, pero también a Walter Rathaus y a Adrien Turel en un inquietante contexto que terminó siendo ni nada más ni nada menos que el crisol para el particular tipo de fascismo que emergió de la República de Weimar, tal como Sloterdijk argumenta (Babich, 2017, p. 109)

Babich afirma que el fascismo surgió del futurismo y que allí hay paralelos entre futuristas tempranos y los futuristas transhumanistas posteriores. Por lo tanto, ella supone que existe el riesgo de que un nuevo tipo de fascismo pueda surgir del transhumanismo contemporáneo, como enfatiza explícitamente en la siguiente afirmación:

Aquí podemos ver la muy específica (y muy popularmente nietzscheana) “fe” en las ciencias y la tecnología capitalista, industrial y corporativa que, si leemos a Sloterdijk correctamente, ha habitado con nosotros desde el interregno entre las dos guerras y que nos ofrece una visión fascista de pies a cabeza (Babich, 2017, p. 111)

Es incorrecto decir que yo no pueda comprender la preocupación de que el transhumanismo pueda llevar a un sistema totalitario, pero yo no pienso que exista una conexión lógica y necesaria entre estos dos tipos de estructura como ella desea hacernos creer. Además, yo no pienso que ‘fascismo’ sea la palabra apropiada para utilizar en este contexto, ya que el fascismo implica tanto autoritarismo como nacionalismo. El transhumanismo claramente no es un movimiento que pueda estar en favor del nacionalismo. Sin embargo, su juicio podría considerarse más cuidadosamente si Babich hubiese empleado el término totalitarismo en vez de fascismo, puesto que la novela *Un Mundo Feliz*, de Aldous Huxley, muestra claramente que las innovaciones tecnológicas pueden propiciar un sistema totalitario.¹⁴

¹³ Vinge, V. (1993). The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era. Aleph.se. <http://www.aleph.se/Trans/Global/Singularity/sing.html>.

¹⁴ Por cierto, Aldous Huxley escribió la novela como respuesta al transhumanismo propuesto por su hermano Julian Huxley, quien acuñó el concepto “transhumanismo”, el que tiene muchas similitudes con el uso actual del concepto y, por esto, se le puede considerar como fundador del transhumanismo. Sin embargo, hay que destacar

La película *Gattaca* revela otro peligro que Babich también tiene en mente y que a menudo se asocia con las innovaciones biotecnológicas; a saber, un orden social que implica una clasificación jerárquica de miembros de diferentes grupos:

La mayoría de nosotros no estamos seguros de cómo aquella diferencia podría marcar una distinción para aquellos que pudiesen ser considerados y valorados como “subhumanos” en comparación con los supuestos “sobre-” humanos (como en el *overclocking*, todo depende)*.

Incluso a pesar de que puedo entender su preocupación, yo no creo que esta sea tal que deba conducir a la decisión de dejar de realizar investigación científica y biotecnológica. A mi juicio, existen dos razones centrales para mantener esta posición:

En primer lugar, debe señalarse que hay maneras políticas de regular las innovaciones tecnológicas de manera que no conduzcan a la injusticia social o a una ruptura con la norma de la igualdad. James Hughes desarrolló en detalle una alternativa en su libro *Citizen Cyborg*,¹⁵ en el cual despliega una versión socioliberal democrática del transhumanismo.

¿Cómo pueden tratarse las tecnologías sin que generen estructuras totalitarias dentro de una sociedad? Una técnica de mejoramiento que ya tenemos son las vacunas. Las tecnologías de mejoramiento futuras podrían tratarse de manera análoga a como hoy tratamos con las vacunas; por ejemplo, en Alemania las vacunas no son obligatorias desde hace algunas décadas. Sin embargo, ya que las vacunas son relativamente seguras y beneficiosas, todos los ciudadanos pueden obtener las más importantes de forma gratuita, ya que el seguro de salud pública las costea. Las que no son directamente importantes para la población en general pueden costearse a través del seguro de salud público en ciertas circunstancias. No obstante, existen otras vacunas más especializadas que tienen que pagarse de forma privada. De manera análoga,

que la palabra fue creada por Julian Huxley en su libro *New Bottles for New Wine* después de que Aldous Huxley escribiera su más famosa novela. Sin embargo, Julian Huxley, antes de escribir *Brave New World*, ya había propuesto ideas que estaban en sintonía con el espíritu del transhumanismo que posteriormente él trabajaría.

* NT: Este párrafo no se encuentra ni en el artículo original ni en la versión editada por Tuncel. Sin embargo, creemos que la cita se puede estar refiriendo a Babich, 2017, p. 117.

¹⁵ Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies must respond to the redesigned Human of the Future*. Westview Press.

se pueden tratar las tecnologías de mejoramiento futuras de modo que todos los ciudadanos puedan tener acceso a ellas, si es que desean usarlas.

En segundo lugar, una diferente línea de pensamiento puede adquirir relevancia, lo que revela que las innovaciones tecnológicas adicionales no tienen por qué conducir a una sociedad de dos clases. Los mejores ejemplos aquí son los teléfonos móviles. Hace treinta años estaban disponibles solo para gerentes de alto perfil y su uso era muy costoso. En la actualidad, la mayoría de los ciudadanos occidentales tiene un teléfono móvil y pueden usarlo debido a los bajos costos de su uso. Esto muestra que si una innovación es confiable, útil y funcional, entonces la demanda y la producción aumentarán de tal manera que también se abaratará su costo. Si los teléfonos móviles se desarrollaron siguiendo esta dirección, es probable que el desarrollo de tecnologías de mejora exitosas tome una ruta similar.

Por lo tanto, dado que las tecnologías de mejoramiento exitosas pueden distribuirse de manera igualitaria, ya sea por medio del sistema de salud público o volviéndose tan baratas que su disponibilidad sea sumamente amplia, la pesadilla de un mundo tecnológico totalitario no tendría por qué ocurrir. Algunos críticos todavía podrían afirmar que mediante un uso generalizado de tecnologías de mejora, otros se verán implícitamente forzados a también utilizar estas tecnologías sin que deseen hacerlo. Estos críticos tienen razón al señalar esta consecuencia. Sin embargo, esto no tiene por qué ser una consecuencia moralmente problemática, como nosotros podemos ver en el caso de los computadores portátiles y de escritorio. Hace veinte años no era obligatorio para los estudiantes universitarios entregar sus artículos escritos en un ordenador, en un estilo determinado. Hoy en día ya no es una opción el entregar un artículo escrito a mano, ya que la mayoría de los profesores universitarios lo rechazarían. Por eso, tú como estudiante estás forzado a usar un computador. ¿Esto significa que en este caso actúan tendencias totalitarias moralmente problemáticas? No lo creo. La computadora es un dispositivo confiable y útil que, debido a sus precios accesibles, está disponible para la mayoría de los ciudadanos de países occidentales. Otras tecnologías de mejoramiento podrían desarrollarse en una dirección similar.

Otro contraejemplo contra el valor de utilización de las innovaciones tecnológicas es el hecho de que no todas las tecnologías se vuelven confiables y exitosas y algunas incluso pueden tener implicaciones graves y peligrosas. Este juicio es correcto, por supuesto. Sin embargo, ¿es este peligro, el que está conectado con todas las innovaciones tecnológicas, una

razón para no seguir trabajando en proyectos que conduzcan a un progreso científico y biotecnológico? No lo creo. Hace 250 años no teníamos vacunas. Estoy muy feliz de que se hayan desarrollado. ¡Sí! Hace 150 años no existían los antibióticos. Estoy más que contento de vivir en una época en la que tenemos antibióticos. *¡Yeah!* Cada tecnología trae con ella nuevos peligros. Sin embargo, creo que los avances tecnológicos que han surgido en los últimos 1000 años son dignos de alabanza. No quisiera vivir sin ellos nunca más. No obstante, puedo imaginar un futuro en el que incluso desarrollemos tecnologías y posibilidades médicas que puedan ayudar a los seres humanos en muchos aspectos. Por eso, estoy muy a favor de la investigación científica y biotecnológica, la podría llegar a ser beneficiosa en muchos aspectos. Dadas las reflexiones anteriormente enumeradas, yo no pienso que el miedo a un futuro sistema totalitario, el que se establezca a causa de la innovación tecnológica, sea uno que deba ser dominante. Creo que es útil e importante tener esta preocupación en mente para que, de esa manera, los científicos continúen progresando con gran cuidado, pero definitivamente no creo que esta preocupación deba detenernos de continuar realizando más investigaciones científicas.

6. Llegar a ser el que eres vs. llegar a ser quien deseas ser o la perfección como meta.

El siguiente asunto que Babich plantea en su artículo es uno muy importante, ya que se concentra en el contenido del ideal de bien, lo que está conectado con el transhumanismo, y no solamente con el rol formal del bien con el que traté en la sección 3:

Más allá de Sloterdijk, el mensaje de la visión de Kurzweil acerca de la ‘singularidad tecnológica’, tal como se adoptó en la cultura popular (al menos algunos de sus componentes), cuando este no es el mensaje del proyecto del genoma humano o las células madre, es ciertamente una antropotécnica, la que implica no llegar a ser quien eres, sino que, con toda seguridad, convertirte en quien deseas ser: convertirte en quien siempre deberías haber sido. Llamémoslo el efecto Harry Potter; o que todos somos un niño hechicero, un jugador de quidditch, el mejor en todos los deportes, todo por causa de una grandeza secreta y discriminación injusta, al menos desde la célula germinal, al menos después de la singularidad (Babich, 2017, p. 110)

Según Babich, los transhumanistas están a favor de “llegar a ser quien deseas, llegar a ser el que deberías haber sido desde siempre”, lo que se supone es diferente a la exigencia de Nietzsche de “llegar a ser quien eres”^{*}:

De esta manera, Nietzsche excluye al tipo de transhumanismo que Sorgner y otros autores predicán, a causa de y precisamente por lo que se entiende como “mejoramiento”, se desprende que lo que se entiende por transhumanismo no es ninguna clase de autosuperación.

La superación y el no mejorar al humano (o quizás, mejor dicho, al humano demasiado humano) es el sentido del sobre-humano, en tanto que significado no del ser humano, sino que de la tierra. En parte, a esto aluden las palabras de Píndaro hacia aquel que raramente se encuentra; aquellos que serían pocos, pero que serían los receptores de las palabras del poeta: llega a ser el que eres (Babich, 2017, p. 116)

Ella supone que la meta de los transhumanistas se relaciona con la siguiente visión utópica:

Todo será perfecto después de la revolución (Babich, 2017, p. 110)

Ella repite dicha declaración de diferentes maneras en las siguientes dos afirmaciones:

el transhumano es el humano transicional, en camino a ser el modelo perfecto que el departamento de marketing, tal como el iphone... (Babich, 2017, p. 117)

Más bien, hemos perfeccionado el cuerpo, así hablan los últimos hombres, y, como Nietzsche nos dice, parpadean (Babich, 2017, p. 123)

^{*} NT: Esta discusión es una referencia tanto al imperativo pindárico (Véase Píticas II, 70-75) como también al imperativo nietzscheano (Véase Ecce Homo).

Por ello, ella afirma que hay un fuerte y detallado ideal del bien, el que se asocia con el concepto de mejoramiento y el mejoramiento solamente es tal cuando conduce a este ideal perfecto, y, de cierta manera, ella está en lo correcto, ya que este es el caso de Bostrom, quien sostiene tal ideal, como señalé antes en el artículo *Beyond Humanism*¹⁶:

Bostrom hace hincapié en el ideal renacentista como un concepto del bien, al que es digno aspirar (Sorgner, 2010, p. 11)

En realidad, hay razones para afirmar que Nietzsche tiene un ideal similar en mente, ya que él regularmente destaca la relevancia del modelo o ideal clásico. Cuando Nietzsche compara las cualidades de los genios y los seres humanos superiores en el Zarathustra, también es claro que un ser humano renacentista plenamente desarrollado y próspero es lo que él asocia con su ideal del bien al que vale la pena aspirar¹⁷.

Parece haber algunas similitudes fundamentales entre el punto de vista de Nietzsche y el de algunos transhumanistas, ya que ambos identifican el ideal renacentista o el de tipo clásico con el bien al que vale la pena aspirar. Dado que esto es una reconstrucción apropiada de ambos conceptos de bien, resulta relevante realizar más indagaciones respecto al estatus epistemológico de este concepto del bien dentro de ambas filosofías. Como notamos anteriormente, tanto Nietzsche como Bostrom no afirman la validez universal de sus perspectivas del bien, lo que también implica que estos conceptos no deben contener deberes morales universales.

No obstante, esta apreciación no es válida para todos los transhumanistas o pensadores afines al transhumanismo. El concepto de Savulescu del bien tiene un estatus epistemológico diferente. Él afirma que hay una consideración universalmente válida del bien, la cual él comprendió y que luego incluye en un principio moral central de su autoría: el principio de la beneficencia procreativa. Sin embargo, en contraste a Nietzsche y Bostrom, su criterio del bien es mucho menos detallado, ya que éste simplemente enfatiza la relevancia de la inteligencia, la

¹⁶ Sorgner, S. L. (2010). Beyond Humanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.

¹⁷ Abordé las cuestiones exegéticas relativas al ideal clásico en Nietzsche en Sorgner, S. L. (2007). *Metaphysics without Truth. On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*. University of Marquette Press.

memoria y la salud. Aun así, pienso que incluso una afirmación universal débil del bien tiene implicaciones moralmente problemáticas. Una afirmación fuerte de bien con un estatus epistemológico débil, como la que Bostrom sostiene, no lleva necesariamente a un deber moral universalmente válido, y, por lo mismo, yo la considero menos problemática que la posición de Savulescu. Sin embargo, si Bostrom desea aplicar su afirmación fuerte y detallada del bien para crear obligaciones morales o quizás incluso políticas, entonces el asunto sería diferente y su posición podría llegar a ser peligrosa. Mientras él se limite a defender y publicitar su afirmación más sólida del bien, como creo que él hace, las preocupaciones relativas a su punto de vista no deberían considerarse tan seriamente.

La cuestión relativa al contenido del concepto de bien que se emplea para formular juicios morales y políticos es altamente problemática, y se puede decir mucho más al respecto, pero planeo presentar un relato en mayor detalle sobre este tema en una publicación posterior. Como he aludido en esta sección, creo que lo problemático de este asunto depende mucho del estatus epistemológico del concepto de bien que uno tenga. Si alguien defiende la posición de haber descubierto una verdad universalmente válida, entonces dicha posición es más problemática y peligrosa que la de cualquier otra persona, ya que el primer sujeto no defiende una verdad cierta sino, por el contrario, un punto de vista plausible que él mismo considera como sujeto a revisión constante dado que se provea de información nueva y pertinente.

Lo importante para tener en cuenta aquí es lo siguiente. Algunos transhumanistas, como también Nietzsche, identifican el ideal clásico o renacentista con la buena vida. No obstante, ellos también relativizan esta idea al destacar que no es universalmente válida. Este aspecto está en consideración cuando Nietzsche enfatiza en la necesidad de llegar a ser quien eres: es del interés de cada persona el considerar las necesidades de su cuerpo y vivir de acuerdo a ellas. En las reflexiones transhumanistas este aspecto se considera al enfatizar la norma de la libertad negativa en un nivel político: para los seres humanos, muchos conceptos acerca de la buena vida son válidos y debe de ser posible llevarlos a cabo. Por un lado, existe la afirmación del ideal clásico o renacentista de la buena vida, pero, por el otro, la comprensión de que una pluralidad de opiniones sobre el bien es válida. De ahí que tanto en la filosofía de Nietzsche como también en las reflexiones transhumanistas podamos hallar la meta de llegar a ser quien eres y la meta de llegar a ser quien desees.

7. Evolución, ética y los riesgos existenciales

Deseo referirme a una observación adicional de Babich que me parece muy importante:

Sorgner, por su parte, parece asumir este mismo enfoque tecnológico, de que el transhumano es el humano más algún tipo de mejoramiento tecnológico. Pero, específicamente, Sorgner atiende el problema de Nietzsche y la evolución; un problema que, en sí mismo, está lejos de ser simple (muchas lecturas de Nietzsche y su relación con la evolución dependen mucho más de un entendimiento pobre acerca del trabajo de Darwin que del entendimiento del mismo Nietzsche acerca de Darwin). (Babich, 2017, p. 113).

Dados nuestros avances biotecnológicos, los seres humanos hemos entrado a una era en la que somos capaces de influenciar activamente los procesos evolutivos. No estoy afirmando que, dados nuestros progresos, el azar no juegue rol alguno en los procesos evolucionarios desde aquí en adelante. No obstante, nuestras posibilidades tecnológicas nos permiten tener cierta influencia sobre cualidades relevantes para los procesos evolutivos. ¿Es posible la evolución a través de mejoras como consecuencia? Debo decir que no necesariamente, ya que nosotros no conocemos qué cualidades son efectivamente útiles para que tomemos el rol de los más aptos. Según Darwin, los más aptos sobreviven, lo que significa que quien tenga las cualidades que le permitan adaptarse mejor a su entorno tiene las mejores posibilidades de sobrevivir. Esto no significa que un ser humano que cumpla con el ideal renacentista necesariamente tenga cualidades que le sean más beneficiosas en este contexto. Los dinosaurios no habrían pensado tampoco que morirían alguna vez o, en el mismo sentido, hay que comprender que no es claro qué ideal de bien resulta favorecedor para el ser humano desde una perspectiva evolutiva.

Incluso si uno se posiciona desde una perspectiva evolutiva, la validez universal del ideal renacentista no se seguiría. Los seres humanos renacentistas no necesariamente tienen la mejor posibilidad de ser los ganadores en el juego evolutivo. Depende del contexto específico, en un momento específico, qué cualidades resulten ser las más útiles. Podría ser que un grupo

pequeño de personas fisiológicamente débiles, quienes sean inmunes a un cierto virus, tengan los prerequisites apropiados para sobrevivir al juego evolutivo.

Sin embargo, dado que los seres humanos o la vida en la Tierra deben enfrentarse al riesgo de extinguirse de vez en cuando (debido a un virus o a un asteroide), las innovaciones tecnológicas podrían ser útiles para enfrentar con éxito dicho riesgo o, al menos, para enfrentarlo de mejor manera que sin ellas.

También existe el riesgo de que el progreso tecnológico sea responsable de provocar el riesgo existencial en cuestión. Podríamos crear armas que nos lleven a la destrucción masiva o incluso a la extinción global de la vida, o los efectos secundarios de nuestra investigación científica podrían provocar virus mortales que maten toda la vida humana.

Por un lado, las innovaciones tecnológicas pueden incluso dar lugar a más problemas existenciales significativos, pero, por otro lado, también pueden ser útiles para enfrentarse a nuevos desafíos. La cuestión reside en si esta intuición debería ser una razón para que desistamos de ser innovadores y sigamos estando contentos con lo que tenemos. No creo que esta sea la mejor decisión que podamos tomar. Estoy muy feliz de tener la opción de usar vacunas; estas son claramente una tecnología de mejoramiento. Hace 250 años no teníamos esta opción. Por supuesto, las vacunas pueden fallar. No obstante, creo que es mejor tener vacunas que no tenerlas. Lo mismo se aplica a los antibióticos, que no teníamos hace 150 años. Creo que es genial tenerlos. En lugar de reaccionar ante tales innovaciones con un “¡qué asco!”, como sugirió Leon Kass¹⁸, creo que un “¡Eso es!” es por lejos una reacción más apropiada en estos casos. Sin embargo, la expresión de una reacción visceral espontánea no cuenta como un argumento intelectual honesto a favor o en contra del uso de tecnologías de mejoramiento, si este no se respalda con más argumentación.

Estas reflexiones, relacionadas a las perspectivas evolutivas, no implican que estoy a favor de su aplicación para tomar decisiones por otros individuos de manera paternalista al integrarlas en una perspectiva más fuerte del bien en un nivel político. Creo, sin embargo, que estas reflexiones sugieren que las innovaciones científicas y tecnológicas generan logros maravillosos si uno progresa con el cuidado apropiado.

¹⁸ Kass, L. R. (1997). The Wisdom of Repugnance. *The New Republic*, 17–26.

8. Educación clásica y mejoramiento genético por alteración, elección de una pareja para propósitos procreativos y mejoramiento genético por selección como analogías estructurales

El tema “educación” es uno particularmente difícil, y ciertamente no puedo responderlo de manera satisfactoria por medio de un par de comentarios en un artículo. Los siguientes párrafos al menos me dan la oportunidad de esclarecer algunos malentendidos fundamentales. Babich señala lo siguiente:

Como sostiene Sorgner, la educación y el mejoramiento genético son “procesos estructuralmente análogos”¹⁹ (Sorgner, 2010, pp. 3-4)

Pero vale la pena preguntarse aquí, ¿qué quiere decir Sorgner con “educación”? ¿Acaso Sorgner entiende esto en el sentido tradicional de *Bildung*, o, como lo que cuenta para los franceses como *formation*? y, ¿en qué lugar podríamos hablar de cualquiera de estos dos conceptos en relación a lo que Nietzsche también denominó como adquirir una cultura para sí mismo, es decir, perseguir la cultivación personal e intelectual? (Babich, 2017, p. 113)

Ella insinúa ciertas posibilidades de cómo yo interpreto el concepto de “educación” en este contexto:

Lo que es cierto es que muchos de nosotros, incluso dentro de la academia, suponemos que la educación no es más que la adquisición de algunos títulos, especialmente al nivel de postgrado pero también al nivel de pregrado, (Babich, 2017, p. 113)

En la sección siguiente, Babich parece suponer que la educación es algo mucho más complejo que como yo la entendí en el marco de la estructura analógica anteriormente mencionada; a saber, la analogía estructural entre el mejoramiento genético por alteración y la educación clásica que yo defiendo:

¹⁹ Sorgner, S. L. (2010). Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.

La idea de que una educación (ya sea obtenerla o tenerla) sea un asunto simple, y por ende que sea una idea paralela a la de mejorarnos hasta lo más-que-humano (*the more-than-human*), se puede ver incluso ahora: el transhumano sería un símil a algo así como tomar un curso o leer un libro, y esto presupone que uno pretenda (tal como los transhumanistas gustan de pretender) que debería/podría dejar de lado preguntas acerca de desigualdades culturales, diferencias de riqueza, diferencias de “clase”, etcétera. (Babich, 2017, p. 114)

El concepto “educación”, tal como lo empleo en la analogía mencionada anteriormente, no tiene mucho que ver con la adquisición de grados, tomar un curso o leer un libro. Lo que es importante es que tanto en el caso del mejoramiento genético por alteración como también en el caso de la educación clásica se da la siguiente estructura: los padres toman decisiones, por medio de las que influyen en las vidas de sus hijos. Dicha influencia puede ser tal que termine siendo reversible o irreversible²⁰ (Sorgner, 2010, pp. 4-5). Por lo tanto, estoy empleando una comprensión muy particular de la educación en este contexto. Una crítica válida a la analogía que propongo debe emplear los mismos conceptos que estoy utilizando y no unos arbitrarios.

En este contexto, hay otro punto que debo destacar. Como Babich señala correctamente, yo afirmo que hay una analogía estructural entre la educación clásica y el mejoramiento genético. Sin embargo, yo siempre matizo más al mejoramiento genético, ya que la analogía estructural se da únicamente en el caso del mejoramiento genético por medio de la alteración de la estructura genética. Esta analogía no se aplica al proceso de selección que puede ocurrir después de la fertilización *in vitro* y el diagnóstico genético preimplantacional (DGP). Es posible y común referirse a este proceso también como un procedimiento de mejoramiento genético. Sin embargo, en este caso se da lugar a una mejora genética mediante selección. En contraste con el mejoramiento genético por medio de la *alteración de la estructura genética*, que es estructuralmente análogo al proceso de educación clásica, un tipo de diferente de analogía se aplica con respecto al mejoramiento genético por medio de *la selección de una*

²⁰ Sorgner, S. L. (2010). Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.

estructura genética ya dada (luego de la FIV y el DGP). En el caso del mejoramiento genético por medio de *la selección de una estructura genética ya dada*, se presenta una analogía estructural con la selección de una pareja con la que se desea tener descendencia.

Al elegir a una pareja con quien uno desea tener descendencia, uno implícitamente también determina la estructura genética de los hijos, ya que el 50% de sus genes proviene de la pareja y el otro 50% de uno mismo. Al seleccionar un óvulo fertilizado, también se determina el 100% de la estructura genética por medio de la selección.

Una objeción que podría plantearse aquí es que seleccionar un óvulo fertilizado es un procedimiento consciente, pero, uno usualmente no escoge a su pareja de acuerdo a su estructura genética para así asegurar genes específicos para su descendencia. Sin embargo, se puede objetar que nuestra herencia evolucionaria podría ser más efectiva a través del proceso de selección de una pareja de lo que conscientemente quisiéramos aceptar. Además, podríamos no elegir tan conscientemente aquellas cualidades según las que elegimos a un óvulo fertilizado después de un DGP, como deseamos creer, sino que pueden estar más influenciadas por nuestra configuración orgánica inconsciente, si bien nos cueste reconocerlo. Incluso podría ser el caso de que los estándares para elegir a una pareja y para elegir óvulos fertilizados puedan ser ambos influenciados por nuestra estructura orgánica y herencia evolutiva, de modo que ambos son serían procesos extremadamente similares.

Una diferencia segura entre estos dos procesos de selección es que, en el segundo caso, uno selecciona una entidad específica, un óvulo fertilizado, pero en el primer caso a una pareja y, por lo tanto, solamente un cierto rango de posibilidades genéticas. No obstante, dadas las últimas investigaciones epigenéticas, sabemos que los genes se pueden activar o desactivar, lo que marca una enorme diferencia a nivel fenomenológico. Por lo tanto, también es el caso que, al elegir un óvulo fertilizado, solamente seleccionamos un cierto rango de posibilidades fenomenológicas para el futuro adulto, tal como sucede en el caso de elegir a una pareja por propósitos procreativos.

La comparación anteriormente mencionada proporciona cierta evidencia preliminar para sostener que existe una analogía estructural entre elegir a una pareja para propósitos procreativos y elegir un óvulo fertilizado después de un DGP. Menciono esta analogía aquí para enfatizar que es menester distinguir cuidadosamente entre varios métodos de procedimientos de mejoramiento genético si uno desea realizar un juicio moral sobre dichos

procedimientos. En el artículo *Beyond Humanism*²¹ proporcioné cierta evidencia para sostener que existe una analogía estructural entre el mejoramiento genético por medio de la alteración de la estructura genética y los procesos educativos clásicos (Sorgner, 2010, pp. 3 y ss). En los párrafos anteriores, presenté evidencias preliminares para sostener que el mejoramiento genético por medio de la selección de una estructura genética ya dada es estructuralmente análogo a escoger a una pareja con la que uno quiere tener descendencia. Estas analogías son útiles porque nos permiten tener un primer instrumento para emitir juicios morales sobre estas nuevas biotecnologías. En realidad, este es el método que estoy empleando siempre que me enfrento a nuevas tecnologías y me desconcierta su evaluación moral. Trazar paralelos y encontrar analogías con procedimientos bien estudiados, para los que ya tenemos un entramado moral claro y estructurado, nos ayuda a encontrar una manera para aproximarnos o lidiar con los retos de las nuevas tecnologías. Por medio de las analogías anteriores, es posible emitir juicios morales bien fundados sobre las tecnologías de mejoramiento relacionadas.

9. ¿Transhumanismo como humanismo, hyperhumanismo o posthumanismo?

En los siguientes párrafos, Babich plantea una fascinante e importante pregunta:

En este contexto (*an sich* —el *en sí*— inherentemente optimista cuando no es inherentemente calculador o manipulador), el movimiento transhumanista resultar ser, por supuesto, otro humanismo, entendiéndolo con base en el concepto que Sartre estableció en su *El existencialismo es un humanismo*.²² Por eso, y al menos en principio, el mejoramiento humano puede considerarse —solo porque así lo exige el argumento— como correspondiente a un “mejoramiento para todos”, al estilo de “microchips para todos” o “registros de seguridad” para todos.

En última instancia, como Leibniz podría ayudarnos a recordar, una extensión tan amplia podría llevarnos no a una sociedad “mejorada”, sino que, más bien, a una humanidad nivelada o aplanada.” (Babich, 2017, p. 114)

²¹ Sorgner, S. L. (2010). Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.

²² Por el contrario, la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger está escrita en contra de tal premisa. Véase *El existencialismo es un humanismo* de Sartre y compare ambas obras con la controversial lectura de Sloterdijk en Elmau: *Normas para el parque Humano*. Yo abordo algunos de estos temas en Babich, B. (2011). Sloterdijk's Cynism. Diogenes in the Marketplace. En S. Elden (Ed.). *Sloterdijk Now* (pp. 17-36). Polity.

En primer lugar, ella afirma que el transhumanismo no es más que otro tipo de humanismo. Determinar si debemos considerar al transhumanismo a la luz de la tradición del humanismo o si podemos describirlo como un hiperhumanismo o una variante particular del posthumanismo es una cuestión fundamental. En mi serie de libros *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism* (Peter Lang Publishing) los autores abordan cuestiones relativas a la aclaración de los diversos tipos de humanismo y como uno puede ir más allá de este.

En segundo lugar, debemos destacar que Babich afirma que el transhumanismo conduce a una “humanidad aplanada”; la crítica de que el transhumanismo conduce a un tipo de utopía como la de *Gattaca* aparece con más frecuencia en la literatura académica. Asumo, con base en lo anterior, que ella tiene las siguientes cuestiones en mente:

9.1. El fomento de gustos idénticos para los consumidores

La siguiente afirmación de Babich podría aclarar aun más lo que ella quiere decir cuando le preocupa que el transhumanismo nos conduzca hacia una “humanidad aplanada”:

Sorgner argumenta que Nietzsche respaldaría esta vida “accesoria” mejorada, como la vida transhumanista para todos los tipos y colores. Pero —y es por este motivo que Nietzsche siempre nos deja pensando—, al mismo tiempo, creo que es bastante claro que Nietzsche evita este tipo de abogacías (Babich, 2017, p. 115)

Yo no afirmé que Nietzsche apoyaría tal vida “accesoria”, si él viviera hoy. Tampoco afirmé que la presentación de Babich de una vida “accesoria” mejorada ostente similitudes significantes con lo que Nietzsche sostiene. Tampoco afirmo que la principal preocupación de los transhumanistas es vivir de acuerdo con la versión de vida “accesoria” que propone Babich. Los transhumanistas apuntan a un mejoramiento de las capacidades cognitivas y fisiológicas, una ampliación del ciclo vital humano y el fomento de las facultades emocionales humanas de modo que la probabilidad de que se produzca lo posthumano aumente. La meta transhumanista no necesariamente incluye el tener las últimas aplicaciones para iPhone. A lo que Babich se refiere como una “vida accesoria” no es una meta a la que los transhumanistas

apunten principalmente, ni tampoco es un valor que sostenga Nietzsche. Babich hizo referencia a un tema diferente pero relacionado en la siguiente afirmación:

Lejos de las herramientas para la convivencia o la transmisión de una cultura colectiva dedicada al florecimiento humano, encontramos que nuestras escuelas promulgan gustos idénticos para bienes de consumo idénticos proyectados a escala global en un mundo de recursos limitados.

Aquí queda claro que ella identifica la meta transhumanista con el fomento de “gustos idénticos para los consumidores”. Esta podría ser la meta de ciertas empresas tecnológicas, pero no veo que los transhumanistas estén interesados en lo más mínimo en esto.

9.2. Dualidades humanistas en las posiciones transhumanistas

Como Babich sostiene que el transhumanismo promueve gustos idénticos para los consumidores, ella afirma que el transhumanismo es una variante del humanismo, si es que la entiendo correctamente. Sin embargo, los transhumanistas no promueven gustos idénticos para los consumidores, lo cual fue una de sus razones para emitir este juicio. Aun así, puede que hayan algunas razones para afirmar que el transhumanismo pertenece a la tradición del humanismo o, incluso, que podríamos considerarlo como un tipo de hiperhumanismo.

La transferencia mental es una tecnología que muchos transhumanistas consideran como prometedora para la prolongación de nuestras vidas y también para otros fines de mejoramiento. El proceso hipotético de la transferencia mental ocurre cuando se escanea, copia y se transfiere una mente consciente desde el cerebro hacia un dispositivo computacional. Algunos académicos sostienen que, de esa manera, los seres humanos pueden continuar existiendo en un reino digital; otros afirman que, luego de transferir una mente a un dispositivo computacional, esta puede transferirse luego a un nuevo cerebro orgánico. Lo que a mí me interesa en este contexto son las implicaciones antropológicas de esta afirmación. Pareciera como si los académicos que defienden esta versión de la transferencia mental tuvieran la tendencia a presuponer una comprensión dualista del ser humano: la mente de un lado y el cerebro del otro, desde el cual podemos separar a la primera. Si este es el caso,

entonces podemos concebir al transhumanismo como un tipo de humanismo, ya que el humanismo, tal como yo entiendo el concepto, se apoya en un mundo que se constituye por conceptos dualistas: mente-cerebro, materia-alma, bien-mal. Siguiendo lo anterior, podríamos incluso describir al transhumanismo como un tipo de hiperhumanismo, conforme al cual debemos entender al hiperhumanismo como una versión radical e incluso más extrema del humanismo.

Yo, como un metahumanista, también me considero a mí mismo como un transhumanista débil. Sin embargo, creo que el humanismo debe de estar en conflicto con el transhumanismo, y sería benéfico para los transhumanistas que integrasen una antropología post- o metahumanista en su comprensión del mundo. En contraste con el humanismo, el post- y el metahumanismo rechazan las dualidades y, por lo tanto, también una comprensión dualista de los seres humanos. Como la mayoría de los transhumanistas afirman una comprensión del mundo naturalista, terrenal o relacional, ellos no pueden ser humanistas. Debido a su comprensión terrenal del mundo, ellos también tienen que conceptualizar a los seres humanos de esta manera, lo que significa que está más en sintonía con sus otros puntos de vista el asumir que el ser humano tiene una mente corporizada, como describen Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch²³. Por lo tanto, si los transhumanistas sostuvieran una antropología posthumanista, podrían ser más consistentes dentro de su cosmovisión. Consecuentemente, puedo afirmar que no debemos entender el transhumanismo como un tipo de humanismo, como afirma Babich.

Hay que mencionar otra razón para considerar al transhumanismo como una variedad del humanismo. La mayoría de los transhumanistas están de acuerdo con que el transhumanismo pertenece a la tradición de la Ilustración, por la relevancia central de la razón y empleo de métodos racionales. Aunque los transhumanistas comparten ampliamente esta autocomprensión, dudo de que corresponda a muchas de sus premisas básicas. La tradición de la Ilustración se basa en una comprensión dualista del ser humano con un alma racional inmaterial por un lado y un cuerpo material por el otro. Kant, siendo uno de los principales humanistas de la Ilustración, afirma exactamente esta antropología radicalmente dualista. La mayoría de los transhumanistas, por otro lado, sostienen una comprensión naturalista del ser humano, lo que claramente subvierte la antropología dominante de la Ilustración. Por lo tanto,

²³ Varela, F. J.; Thompson, E.; Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press.

se puede destacar que, en ciertas premisas fundamentales, el transhumanismo está en desacuerdo con la tradición humanista ilustrada, si bien ambas perspectivas tengan a la razón en muy alta estima. A pesar de ello, no hace falta ser un humanista ilustrado para valorar la razón y los discursos racionales. Debido a estas ideas, las similitudes entre el posthumanismo y el transhumanismo me parecen más fuertes que las que existen entre el transhumanismo y el humanismo.

10. Utilitarismo

Es necesario hacer una breve observación sobre el siguiente comentario de Babich:

De lo que se trata, cuando consideramos el trabajo de Nietzsche como un tipo particular de transhumanismo, si es que podemos hablar del posthumano de manera análoga al sobrehumano —como el resultado de la superación de sí mismo—, es que este no es ningún tipo de utilitarismo pero tampoco ningún tipo de humanismo, sino lo que el mismo Nietzsche llama su “humanidad del futuro” (GS §337) o, en su defecto, lo que he descrito y analizado en otros lugares como la “fuga democrática más valiente”²⁴ [Babich, 2006, pp. 166 y ss; 2011, pp. 124 y ss.] jamás escrita (Babich, 2017, p. 115)

Nietzsche está en contra del utilitarismo. El transhumanismo está en favor del utilitarismo. Por lo tanto, Nietzsche y el transhumanismo sostienen teorías éticas radicalmente diferentes. Entonces, esto podría argumentarse. Sin embargo, el tema es más complejo de lo que supone el argumento. Si bien podemos considerar al utilitarismo como la teoría ética dominante asociada al transhumanismo, esto no tiene por qué ser así, como ya he destacado en la sección 4 de mi artículo *Beyond Humanism*²⁵.

²⁴ Babich, B. (2006). *Words in Blood, Like Flowers: Poetry and Philosophy, Music and Eros in Nietzsche, Hölderlin, Heidegger*. State University of New York Press. También Babich, B. (2011). Adorno on Science and Nihilism, Animals, and Jews. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale*, 14(1), 110-145.

²⁵ Sorgner, S. L. (2010). Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.

Creo que un enfoque ético basado en la virtud se ajusta al transhumanismo tan bien como lo hace el utilitarismo. Michael Sandel²⁶ (2004, p. 293) presenta algunos de los argumentos más interesantes en contra del uso de tecnologías de mejoramiento. Él afirma que los padres que usan técnicas de mejoramiento en sus hijos no poseen virtudes parentales. Yo no creo que este tenga que ser el caso. Dado que considero que existe una analogía estructural entre la educación clásica y las tecnologías de mejoramiento genético por medio de la alteración de genes, se sigue que puede ser moralmente adecuado para los padres aplicar estas tecnologías a sus hijos, de la misma manera que existen técnicas educacionales que son moralmente apropiadas. Lo que es importante para los padres es actuar de una manera moralmente adecuada en tanto que padres para que, de esta manera, posean virtudes parentales. Actuar así implica saber cuándo y cómo se deben aplicar las tecnologías de mejoramiento educacional y genético. No es el caso que el uso de todas las tecnologías de mejoramiento evidencie la posesión de virtudes parentales. Lo importante es que los padres comprendan cuándo es apropiado el uso de tecnologías de mejoramiento y cuándo no. Sin embargo, se necesitan más clarificaciones para explicar este asunto en detalle.

11. ¿Necesito ser millonario para llegar a ser un Post- o un Sobrehumano?

La cuestión relativa a las implicancias financieras de los valores es usualmente muy importante. Yo creo que muchos desafíos bioéticos pueden reducirse a cuestiones financieras. Estoy agradecido de que Babich se refiera a la dimensión financiera de las ideas transhumanistas:

Para Nietzsche —y esta es quizás su diferencia más grande con el movimiento transhumanista— esta rareza en particular no podrá ser nunca una mejora que el dinero pueda comprar. Lo que será el objeto de tal designio, según Nietzsche, son los valores mientras estos se encuentren en la estima popular, y Nietzsche consideró estos valores —de una manera suficientemente empírica— como valores de importancia media; a esto le llamaba mediocridad (Babich, 2017, p. 116)

²⁶ Sandel, M. (2004). The Case against Perfection. *The Atlantic Monthly*.

Yo no creo que el argumento de Babich sea plausible. Es correcto que será necesario tener dinero para costear los procedimientos de mejoramiento²⁷, pero no veo por qué el dinero no debería ser útil en el contexto de los procesos educacionales, los que ayudarían a producir a los seres superiores de Nietzsche o incluso quizás sobrehumanos. Se pueden mejorar los procesos educacionales empleando mejores educadores y pagando por mejores métodos educativos, y se puede necesitar dinero para llevar a cabo estos procesos.

Por lo tanto, si seguimos el paralelo que existe entre la educación y el transhumanismo que llevó a cabo Sorgner, en aras del propio argumento, en el mundo que los transhumanistas conciben como el mundo del porvenir (después del viejo derrame de British Petroleum hasta el derrame en curso —pero sin reportar—, los nuevos derrames en el Golfo de México, los posteriores al terremoto en Japón, con las mismas salvedades respecto la falta de boletines de noticias sobre las actuales consecuencias de la precipitación radioactiva), solo aquellos con amplios recursos (financieros u otros) tendrán acceso a los mejoramientos transhumanistas, tal como solo aquellos con acceso a cuidados médicos avanzados pueden costear los implantes que mantienen bombeando a un corazón deteriorado – y esto es verdad hoy en cualquier nivel de tecnología, sea respecto un trasplante de corazón, un marcapasos o incluso un cortocircuito cardíaco (Babich, 2017, p. 118)

Me pregunto qué se supone que implican sus comentarios. ¿Sería mejor no realizar ninguna innovación tecnológica —según ella— para que sea imposible que solamente un grupo pequeño de personas pueda beneficiarse de la innovación tecnológica? ¿No sería mejor primero promover las innovaciones y luego asegurarse de que las más exitosas se vuelvan tan baratas que muchas personas puedan permitírselas, o, que el seguro médico público haga accesibles las técnicas más eficientes y útiles al pagar por ellas? Todos los ciudadanos no se beneficiarían de igual manera al no haber innovaciones. Lo que propongo es que es mucho mejor promover las innovaciones tecnológicas, aunque inicialmente solamente un grupo reducido pueda beneficiarse de los resultados de dichas innovaciones. En las etapas

²⁷ “De hecho, aunque se pueda argumentar que el supuesto ideal detrás del movimiento transhumanista es crear un mundo mejor para todos, todo lo que implica tecnología también implica menos azar, o casualidad, o suerte, pero no menos del viejo dinero” (Babich, 2012).

preliminares de las innovaciones todavía es una pregunta abierta si las técnicas novedosas serán exitosas y confiables. Por lo tanto, además del dinero, el coraje también es necesario para usar las últimas tecnologías. Una vez que está claro que una tecnología es útil y confiable, como un teléfono móvil o las vacunas, entonces pasan a ser de acceso público. Esta lógica es diferente de la que Babich acusa de tener a los transhumanistas, la que se supone sería la siguiente:

En este caso, es popular recurrir a la visión más empíricamente desaprobada de la economía, la que domina la mayoría de los mercados en la actualidad; es decir, la más difundida y repetida idea de aumentar la riqueza y el bienestar material de los ya acaudalados, como si esto se hiciese en beneficio de todos y todas (Babich, 2017, pp. 118-119)

La mayoría de los transhumanistas no estaría de acuerdo con estas afirmaciones. Los transhumanistas no apuntan a mejorar el bienestar material de los adinerados. La mayoría de los transhumanistas están de acuerdo con la versión social demócrata del transhumanismo de Hughes, y, por lo mismo, están a favor de promover las tecnologías de mejoramiento, pero también abogan por regulaciones políticas tales que los procedimientos más eficientes sean de acceso público. Creo que tiene sentido progresar de esta manera.

12. ¿Falsas preferencias? ¡Come limones en vez de manzanas!

La siguiente preocupación de Babich es extraña. Nosotros nos preocupamos por manzanas, pero ella afirma que deberíamos preocuparnos por limones. ¿No es claro que tanto las manzanas como los limones pueden ser importantes?

Y, aun así, en el presente, las alabadas mejoras del transhumanismo siguen siendo sobrenombres a los ojos de un demonio tecnológico que todavía no nace. Al fijar nuestras opiniones sobre estas posibilidades, los beneficios potenciales y promesas afirmadas, pasamos por alto los problemas más urgentes que nos rodean y dejamos de lado la experiencia que es o debiese ser común para todos nosotros; la experiencia de

cuando la tecnología se equivoca y de sus efectos secundarios inesperados, que solo uno solo puede aprender en la práctica (Babich, 2017, p. 120)

Ella parece argumentar que los desafíos tecnológicos pueden salir mal y, debido a esto, existen otros desafíos más importantes que deberíamos considerar en su lugar. Es evidente que las innovaciones tecnológicas pueden tener consecuencias problemáticas. Esta es exactamente la razón de por qué es importante reflexionar seriamente sobre ellas. Además, a menudo las tecnologías también funcionan correctamente y nos ayudan en varios aspectos, como los generadores de energía solar o eólica. Ellos nos proveen energía de modo que no tengamos que depender en gran medida de fuentes de energía más problemáticas. ¿Sería mejor dejar de preocuparse de las tecnologías y solamente centrarse en otros asuntos?

Si bien al momento de este escrito no podemos hacer nada de esto —ni siquiera una parte—, la idea es sorprendentemente preocupante. No nos inquieta la destrucción de la fauna salvaje a nivel mundial a través de nuestro continuo holocausto de todo otro ente que no sea humano; no nos inquieta la deforestación de la Tierra en cada continente (especialmente los del sur); no nos inquieta lo que le hacemos a la capa freática —de la que dependemos—, ni nos preocupamos del aire que respiramos, etc.*

Tener agua limpia es maravilloso e importante. Las nuevas tecnologías también pueden ayudarnos a purificar un río y obtener agua potable. Las nuevas tecnologías podrían ser útiles para reducir el sufrimiento animal si se lograra producir carne a partir de células madre. Las nuevas tecnologías pueden ayudarnos a reducir el consumo de energía al crear formas más eficientes para emplear dichas energías. ¿Deberíamos tirar nuestras computadoras, celulares y microondas y vivir como un campesino de hace mil años? Como dije antes, es importante ser consciente de los problemas medioambientales y los desafíos morales que se relacionan a los animales. Tener mejor tecnología médica también es excelente. Podemos preocuparnos tanto de manzanas como de limones. No tenemos que elegir entre ellos. ¿Son las preocupaciones

* NT: Este párrafo tampoco se encuentra en el artículo original ni en la versión editada por Tuncel. Sin embargo, creemos que la cita se puede estar refiriendo a la nota 64 de la versión publicada en *The Agonist* y a la nota 71 de la versión editada por Tuncel.

medioambientales más importantes que las tecnológicas? Ambas áreas se relacionan estrechamente, por lo que difícilmente sea posible enfocarse solo en una de ellas. Además, muchos transhumanistas no solamente se preocupan de los desafíos tecnológicos. Hay un importante programa del IEET que lucha por los derechos de las personas no-humanas y, por lo tanto, apunta a promover el estatus moral de los animales, como fomenta Peter Singer.

Muchos transhumanistas, al igual que los posthumanistas, tienen una comprensión del mundo más bien naturalista; ellos no adhieren a una comprensión dualista de los seres humanos, la que implica que los seres humanos se constituyen de un cuerpo material y una mente inmaterial. Esta comprensión de los seres humanos todavía domina implícitamente en muchos sistemas legales. Esto aparece claramente en el sistema legal alemán, según el que solamente los seres humanos son portadores de dignidad humana. Los animales, aunque no se consideren cosas, deben tratarse como cosas de acuerdo con la ley alemana. Esta absurda e desafortunada comprensión de los animales es el resultado de nuestra historia cristiana y kantiana. Babich también destaca la importancia de nuestra preocupación por la ética animal. Sin embargo, ella no reconoce ni admite que la preocupación moral por los animales es algo que muchos transhumanistas comparten también:

Reproducimos y criamos animales para venderlos más eficientemente, pero también para experimentar con ellos probando usos médicos y terapéuticos provenientes de partes de animales (esto también sería una especie de transhumanismo) (Babich, 2017, p. 121)

13. Ideal ascético

La siguiente razón para disociar al transhumanismo de la filosofía de Nietzsche es que Babich identifica al transhumanismo como una instanciación del ideal ascético:

El transhumanismo resulta ser el último y quizás no la mejor (ah, quizás debamos esperar por el próximo modelo) instanciación del ideal ascético. Se quiere la vida, pero no la vida tal como es, con todo su alboroto y desorden, con toda su banalidad y sus limitaciones, sino la vida como en un videojuego o película: sin sufrimiento, sin

enfermedad, sin muerte, y aunque uno desee tener sexo, uno podría estar inclinado a excluir el nacimiento, engendrando niños a pedido y, quizás, adelantando los primeros meses o años, según el gusto de cada quien (Babich, 2017, p. 123)

¿Acaso los transhumanistas apuntan a algo que no puede alcanzarse, que es una de las características centrales del ideal ascético? Según Nietzsche, todos los seres humanos son voluntad de poder, y les interesa superarse a sí mismos de forma permanente establecimiento metas realizables que se renuevan luego de haber alcanzado las antiguas. Por eso es importante para él que las metas sean inmanentes y realistas. Los transhumanistas trabajan de manera análoga. No es el caso que la mayoría de ellos desee alcanzar una vida eterna en un ámbito digital, ya que saben que la inmortalidad no es una meta alcanzable de manera realista. Una meta central de muchos transhumanistas es que la esperanza de vida de los seres humanos se amplíe.

La mayoría de los transhumanistas son naturalistas que aceptan que los seres humanos son un tipo de animal que es parte del proceso evolutivo. En este respecto los transhumanistas, al igual que Nietzsche, aceptan la vida tal como es. Sin embargo, al desear “excluir el nacimiento, engendrando niños a pedido y, quizás, adelantando los primeros meses o años”, ellos no apuntan a algo que sea en principio inalcanzable. Sobre la base de una cosmovisión naturalista todas esas metas son realistas y se pueden alcanzar en un periodo de tiempo realista. Además, al tener e intentar realizar estas metas, los transhumanistas crean nuevas formas orgánicas teniendo en cuenta procesos naturalistas, lo que parece ser un procedimiento con importantes similitudes a la forma de pensar nietzscheana.

14. Nietzsche y el transhumanismo — ¿dos sonidos diferentes, pero conceptualmente similares?

Finalmente, Babich menciona un aspecto del transhumanismo que es claramente diferente de la propuesta de Nietzsche – el elemento del estilo. ¿En qué estilo se deben escribir las reflexiones sobre el mundo? Nietzsche destaca la importancia del estilo, con lo cual se refiere a un estilo de índole literaria y metafórica. Se puede ver cómo él opera si uno considera los escritos de sus cuadernos y los compara con con las obras que él mismo publicó. En los cuadernos podemos encontrar explicaciones analíticas, frases claras y juicios explícitos. Este

mismo contenido aparece oculto en un lenguaje metafórico, bellamente escrito e integrado a través de un esquema artístico generalizado presente en sus libros publicados.

La mayoría de los transhumanistas tienen una formación científica o tecnológica, educándose en la tradición de la filosofía analítica y en un claro pensamiento científico y naturalista. Consecuentemente, sus escritos a menudo son claros, rígidos, matemáticos, lógicos y sin referencias a obras maestras literarias o poéticas.

A mi parecer esto indica ciertos problemas críticos al momento de unir el pensamiento de Nietzsche con el *ethos* transhumanista; aquí y en términos estrictamente musicales (Babich, 2011, p. 38)*

Creo que el punto que Babich menciona puede ser una de las más importantes diferencias entre el enfoque de Nietzsche y de los transhumanistas para entender el mundo – los estilos en que ellos plantean sus posiciones difieren radicalmente el uno del otro. Los transhumanistas a menudo emplean un modo sobrio y científico de argumentar y analizar las cosas. Nietzsche (a menudo, pero no siempre) escribe en un estilo arrogante y llamativo en las obras que él mismo publicó. ¿Esto significa que el contenido de sus pensamientos tiene que ser fundamentalmente diferente? No lo creo. Tal vez a muchos transhumanistas no les vendría nada mal el exponer sus ideas en un estilo más vivaz y nietzscheano. Sin embargo, de la misma manera, también habría sido beneficioso para la filosofía de Nietzsche si él hubiese empleado un estilo más sobrio al discutir ciertos tópicos como, por ejemplo, el eterno retorno de lo mismo. En cualquier caso, para mí está claro que es oportuno, posible y fascinante considerar la conjugación de ambos enfoques de pensar el mundo. Las diferencias de estilo pueden ser una razón de por qué las similitudes en ambas visiones de mundo a veces no se reconocen ni se admiten. Quizás los académicos que pueden identificarse con un tipo de estilo a menudo tienen problemas para entender otro tipo de estilo diferente. Creo que el diálogo intelectual entre ambas tradiciones es extremadamente estimulante y que un intercambio más vigoroso entre las dos tradiciones puede dar a luz a nuevas perspectivas útiles e importantes.

* NT: Esta referencia no aparece literalmente en el artículo de Babich que fue publicado en el libro editado por Tuncel (2017). Esto se debe a que Sorgner está citando la primera versión del artículo, publicada bajo el mismo nombre el año 2011 en la revista *The Agonist*.

15. Metafísica u ontología

Loeb realizó un excelente trabajo al reconstruir mi argumento sobre la relación entre el eterno retorno y el sobrehumano. Estoy de acuerdo, en gran parte, con lo que él describe en su artículo de respuesta. Sin embargo, existen dos problemas, los cuales abordaré en mi réplica. El punto inicial es un tanto menor, pero lo considero notable. El segundo asunto, en cambio, toca el corazón de su interpretación de la relación entre el sobrehumano y el eterno retorno, y creo que tener razones para afirmar que esta interpretación es implausible. No puedo refutarla, ya que se argumenta sólidamente con base en los escritos de Nietzsche. Empero, también creo que Loeb no puede refutar mi interpretación de dicha relación, la cual tiene la ventaja de tomar en cuenta premisas más plausibles. En primer lugar, abordaré el problema inicial, el que se relaciona con la siguiente afirmación de Loeb:

¿Es el eterno retorno un tipo de metafísica? Sí, por supuesto que lo es, pero ya no entendiéndola como la objeción devastadora que se empleó a mitades del siglo XX bajo la influencia de Heidegger y el segundo Wittgenstein. La metafísica es una disciplina filosófica próspera y de renombre hoy en día, y comentaristas prudentes como John Richardson y Peter Poellner (Sorgner cita a ambos en su reciente monografía sobre este tema) muestran de manera muy persuasiva que Nietzsche estaba bastante interesado en elaborar su propio sello a través de una metafísica inmanente (Loeb, 2017, p. 88)

No creo que “metafísica” sea la palabra correcta que debemos emplear cuando nos referimos al concepto del eterno retorno. Yo mismo identifiqué al eterno retorno como un concepto metafísico cuando escribí mi primera monografía sobre Nietzsche: *Metaphysics without Truth: On the Importance of consistency within Nietzsche’s Philosophy*.²⁸ Sin embargo, me di cuenta que emplear el concepto de “metafísica” de esta manera puede ser engañoso y que quizás sea más apropiado emplearlo de forma diferente. Nietzsche usualmente usaba la palabra “metafísica” para referirse a la teoría de los dos mundos („*Metaphysik als im Zusammenhang mit Geister- und*

²⁸ Sorgner, S.L. (2007). *Metaphysics without Truth. On the Importance of Consistency within Nietzsche’s Philosophy*. Segunda edición revisada. University of Marquette Press.

Gespensterglauben” (KSA, vol. 10, 6[1], p. 231)) mientras que los comentaristas ingleses que ya mencionamos emplean el concepto para referirse a cualquier filosofía que aborde las estructuras fundamentales del mundo, lo que puede incluir a las teorías de uno u dos mundos. Ambos usos de la palabra “metafísica” son plausibles.

No obstante, en la hermenéutica continental tradicional, el uso que Nietzsche le dio al concepto fue influyente. Por eso, Heidegger criticó al pensamiento metafísico y propuso una ontología en su lugar.²⁹ En el mismo espíritu, Vattimo presentó una ontología débil mientras cuenta la historia del debilitamiento del ser en la historia.³⁰ De ahí que, en esta tradición, la palabra “metafísica” desarrolló la connotación de ser una afirmación de una teoría que admite dos mundos. Los pensadores hermenéuticos continentales prefirieron la palabra “ontología” para referirse a las estructuras básicas de una teoría de un solo mundo. Creo que la distinción es importante y goza de buena fama dentro de esta tradición, por lo que un uso distinto puede llevar a poderosos malentendidos. Dado el uso del concepto, sería contradictorio concebir al eterno retorno como una teoría metafísica, ya que el eterno retorno no afirma una cosmovisión de dos mundos, sino que se fundamenta en el entendimiento de un solo mundo. Consecuentemente, considero más apropiado el declarar que el eterno retorno de lo mismo es una teoría ontológica, pero no una teoría metafísica.

16. El eterno retorno y el sobrehumano

Finalmente, me dirigiré al asunto concerniente a la interpretación de Loeb sobre la relación entre el sobrehumano (al cual él se refiere como superhumano*) y el eterno retorno,³¹ la que considero como implausible. Además, creo presentar una interpretación mucho más verosímil al respecto. En su artículo, Loeb hace énfasis en lo siguiente:

²⁹ Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. 2 volúmenes. Verlag Günther Neske.

³⁰ Vattimo, G. (2003). *Glauben – Philosophieren*. Traducido del italiano por Christiane Schultz. Reclam.

* NT: en inglés *superhuman*.

³¹ No trataré con la cuestión de cuál traducción —“superhumano” o “ultrahumano”— es más apropiada, pero me quedaré con “sobrehumano” (*overman*) porque “superhumano” suena más a “Superman” y, por tanto, parece aludir a connotaciones inapropiadas.

También estoy de acuerdo con More con respecto a que Nietzsche pensó que su doctrina del eterno retorno de lo mismo era inseparable de su concepto del superhumano (Loeb, 2017, p. 85)

Loeb y yo concordamos en que este aspecto del pensamiento de Nietzsche yace en el corazón de su filosofía. Dudo, sin embargo, de que los dos conceptos en cuestión sean lógicamente inseparables. Loeb presenta una sugerencia bastante ingeniosa con respecto a la pregunta sobre la relación exacta entre el sobrehumano y el eterno retorno. Aparte de una premisa de su argumentación, la cual considero altamente dudosa, su propuesta parece corresponder al pensamiento de Nietzsche, pero este juicio también aplica a mi propia reconstrucción de la perspectiva de Nietzsche. También pienso que mi interpretación es plausible mientras que dudo que la propuesta de Loeb lo sea, aunque la considere como una posibilidad lógica que corresponde con el pensamiento de Nietzsche. Loeb afirma lo siguiente:

Permítanme articular un elemento del pensamiento de Nietzsche, el cual considero bastante interesante pero poco conocido; a saber, que el eterno retorno es, en efecto, *necesario* para que haya cualquier tipo de progreso transhumanista en primer lugar (Loeb, 2017, p. 91)

No creo que esta sea una afirmación plausible; sin embargo, intentaré reconstruir brevemente su línea argumentativa antes de dirigirme a lo que la vuelve problemática. De acuerdo con Loeb, la conexión necesaria entre el eterno retorno y el sobrehumano es un conocimiento altamente valioso que los transhumanistas pueden explotar:

Ofreceré mis razones para pensar que el movimiento transhumanista tiene una importante lección que aprender de la conjunción entre el *Übermensch* y el eterno retorno que realiza Nietzsche (Loeb, 2017, p. 83)

De acuerdo con Loeb, Nietzsche encontró una manera de mostrar cómo los seres humanos pueden liberarse de la necesidad de la selección natural para encaminarse hacia un

tipo de humano, a través de una selección artificial e intencional, que les permita ganar más control sobre los procesos naturales. Tener más poder sobre los procesos naturales también es de interés para muchos transhumanistas. Siguiendo la interpretación de Nietzsche que lleva a cabo Loeb, se supone que este direccionamiento es posible gracias al entendimiento de Zarathustra sobre cómo realizar el querer hacia atrás, el cual se conecta con la capacidad de una memoria prospectiva. Esta capacidad, supuestamente, le permite a Zarathustra convertirse en un transhumano, aludiendo así a la existencia de una especie sobrehumana:

Este querer hacia atrás se extiende hacia el presentimiento de Zarathustra de que alguien *ya* le enseñó sobre el querer hacia atrás en su discurso sobre la redención y, por otro lado, la idea de que se liberó de su entierro pasado gracias a su futuro sí-mismo redimido permea su sueño en el capítulo “El adivino”. Como consecuencia, Zarathustra es capaz de engendrar su novedosa y ya-no-humana alma con espíritu de niño que ríe como nadie jamás ha reído antes en la Tierra y que es capaz de ejercer una influencia creativa en su pasado inmutable que le permite decir: “¡Pero así lo quiero!”³² Al mostrar que Zarathustra se convierte en transhumano como consecuencia de su sabiduría recién adquirida, Nietzsche luego apunta el camino hacia la futura especie superhumana, la que será más fuerte y sana precisamente porque vivirá y prosperará en la realidad del tiempo circular eternamente recurrente (Loeb, 2017, p. 92)

La pregunta crítica que está en cuestión es cómo el procedimiento del querer hacia atrás debe comprenderse conforme la siguiente premisa de Loeb, la cual sostiene con particular relevancia:

Esto se debe a que los humanos, tal como él los define (GM II), son animales mnemotécnicos, lo que significa que son capaces de recordar (esto es, suspender su olvido del pasado). (Loeb, 2017, p. 92).

Con base en que los seres humanos son animales mnemotécnicos y que el tiempo sea circular, Loeb infiere que la memoria humana puede concebirse como prospectiva:

³² En un fragmento póstumo de 1885 (KSA 11:25[7]) Nietzsche hace que Zarathustra enuncie la compatibilidad entre la novedad intra cíclica y la repetición trans cíclica (Loeb 2020, 17, 142; Loeb 2012).

Pero en un tiempo circular y recurrente, el pasado es idéntico al futuro y, de la misma manera, la memoria humana es ahora también prospectiva³³ (Loeb, 2017, p. 93).

Esta perspectiva es plausible en principio. Lo problemático es el entendimiento de Loeb sobre el concepto de “memoria” en este contexto. ¿Qué yace dentro de nuestra memoria? ¿Acaso será solamente aquello que experimentamos? ¿Todas las experiencias de todos los tiempos o algo entre medio? Loeb infiere de sus premisas (que los seres humanos son animales mnemotécnicos y que la circularidad tiempo ya está dada) que, en principio, debe ser posible para los seres humanos recordar algo que ocurrirá mañana, ya que, desde una perspectiva diferente, los eventos que ocurrirán mañana ya ocurrieron en el pasado – hace bastante tiempo en el pasado, debo hacer hincapié, si es que tomamos al eterno retorno como una descripción correcta del mundo.

¿Es la interpretación de Nietzsche que realiza Loeb plausible en este respecto? No lo creo, ya que si él asume que los seres humanos son capaces de recordar lo que ocurrirá mañana, al mismo tiempo parece insinuar que tenemos acceso a una suerte de mente quasi-global, la cual almacena todas las memorias de todas las personas, o que los *quanta* de poder responsables de nuestra memoria contienen toda la información que han experimentado a través de todos los periodos del tiempo acontecidos en el eterno retorno y que, luego, es posible tener acceso a toda la información que allí descansa. Estas dos opciones son las más obvias al pensar la posibilidad de la memoria prospectiva. La primera opción de una mente universal que guarda todas las experiencias y todas las memorias de todos los tiempos es una posición que Nietzsche no hubiese sostenido. Él afirma claramente que no existe ningún tipo de organismo universal que permita la existencia de una memoria universal tal. Tampoco creo que Loeb tenga esta opción en mente.

La segunda opción se acerca bastante más a las premisas básicas que Loeb sostiene respecto a la posibilidad de una memoria prospectiva. Lo que sea que un organismo experimente se almacena dentro de los *quanta* que conforman dicho organismo. Estas memorias (al menos algunas de ellas) se traspasan al siguiente organismo, el que consistirá en parte de los mismos *quanta*. En este caso, un organismo futuro solo podría recordar algunos

³³ Como sostengo en Loeb (2010, pp. 14-16), los académicos han pasado por alto este punto porque ellos han imaginado que un recuerdo del último ciclo agregaría algo nuevo al siguiente ciclo. Pero el punto de Nietzsche es que el recuerdo se adquiere en cada ciclo, incluido el último ciclo, y que nunca ha habido un ciclo original o primero en el que no se haya adquirido recuerdo alguno.

eventos pasados seleccionados que son almacenados en los *quanta* de poder que lo conforman. Dado que es posible tener una memoria prospectiva de los eventos futuros, parece necesario que estos *quanta* almacenen toda la información que reciben a lo largo de todas las fases del eterno retorno. Ya que un ser humano no se compone de todos los *quanta* de los organismos del futuro, la memoria de los eventos del mañana del ser humano sería una bastante limitada. Un ser humano podría recordar algunos eventos futuros pero, ciertamente, no todos. Aun más, podemos argumentar que si un organismo es capaz de recordar los eventos del mañana, también sería posible —en principio— recordar las experiencias de hace diez mil o dos billones de años atrás relativas a los *quanta* de poder propios. Por ende, la información a la que pudiese acceder un organismo cualquiera tendría que ser inmensa. Sin embargo, debemos hacer énfasis nuevamente en que el periodo de tiempo entre un ser humano en el presente y las experiencias de un organismo del futuro (esto es, un largo pero limitado tiempo que se extiende hacia el pasado) es increíblemente largo. A mi juicio, no parece plausible que los seres humanos sean capaces de recordar mucho acerca del futuro, ya que otra capacidad mental que los seres humanos poseen es la maravillosa facultad para olvidar cosas. Esta es una capacidad primordial para la supervivencia humana. Parece menos probable aun, para mí, que nosotros, en tanto que animales mnemotécnicos, podamos en efecto recordar eventos futuros.

Mi mayor argumento en contra de la interpretación de Nietzsche que realiza Loeb respecto la memoria humana como memoria prospectiva es que su postura tiene implicaciones altamente inverosímiles, tales como el juicio de que es posible memorizar todos los eventos que han experimentado los *quanta* de poder que conforman a alguien, incluso si dichos eventos ocurrieron hace un tiempo increíblemente largo en el pasado. La interpretación que lleva a cabo Loeb toma en consideración premisas centrales que el mismo Nietzsche sostiene, y estoy de acuerdo con él hasta ahora en que Nietzsche enfatiza que los seres humanos poseen una memoria que puede recordar cosas más allá de las experiencias de un ser humano individual: un humano es capaz de recordar experiencias que los *quanta* de poder o energía que lo constituyen hayan tenido en el pasado. Ya que los *quanta* han tenido experiencias que se remontan extensamente al pasado (o lo que sería lo mismo, al futuro), un ser humano, en principio, sería capaz de recordar las experiencias de dichos *quanta*. Ya que los *quanta* que componen un ser humano son limitados, las experiencias también deben de ser limitadas, razón por la que los seres humanos claramente no podrían recordar todos los eventos futuros. Si esta interpretación fuese la explicación correcta de la relación entre el eterno retorno y el

sobrehumano, entonces yo mismo debería ser capaz de acceder a toda esta información. Me parece claro que soy incapaz de tener acceso a memorias de esta índole, lo cual es una de las razones por las que no considero que su interpretación sea plausible.

Dadas las reflexiones anteriores, parece razonable pensar que la interpretación de Nietzsche que sostiene Loeb concerniente a la relación entre el sobrehumano y el eterno retorno que enfatiza la “memoria humana también es prospectiva” no es la posición más plausible de sostener. No estoy diciendo que es imposible defender este punto de vista o que no esté en armonía con las premisas del mismo Nietzsche. Si hiciese afirmaciones así, estas serían falsas. Sin embargo, la pretensión en sí parece ser altamente cuestionable e inverosímil. Este es el motivo que tengo para afirmar una interpretación diferente, la cual implica la separabilidad lógica del eterno retorno y el sobrehumano. Si este es el caso, entonces también se sigue que no es lógicamente necesario para los transhumanistas el tomar en cuenta al eterno retorno al tratar el proceso de la llegada del posthumano. Sin perjuicio a lo anterior, estoy de acuerdo con Loeb en que el transhumanismo podría obtener gran beneficio si tomase en cuenta la explicación del eterno retorno de Nietzsche con más seriedad. Aun así, mis razones para afirmar esto difieren de las razones que presenta Loeb (ver *Journal of Evolution and Technology* Vol. 20, número 1)*.

El argumento de Loeb que aborda la relación entre el sobrehumano y el eterno retorno, sin embargo, se basa en la premisa antes mencionada, ya que su línea argumentativa procede de la siguiente manera:

En efecto, en los pasajes mencionados más arriba y también en otros, él muestra a Zaratustra dejando mensajes mnemónicos a su sí-mismo del pasado, de esta manera usando su memoria como un medio a través del cual su voluntad presente y futura pueden influenciar y moldear creativamente su pasado inmutable como para llegar a decir “¡Pero así lo quiero! ¡Pero así lo querré!”. Además, ya que Zaratustra es el maestro de los discípulos que podrán emplear su propia memoria de esta misma manera, su interacción con ellos le permite obtener influencia de un futuro que los discípulos recuerdan y que está más allá del lapso de su propia vida. Estos discípulos, nos dice

* Se refiere a Sorgner, S.L. (2009). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 20(1), 29-42.

Zaratustra, serán los ancestros de la especie superhumana (*superhuman*), por lo que finalmente existe un sentido paradójico en el que las enseñanzas de Zaratustra sobre la especie superhumana (*superhuman*) se inspiran retroactivamente por la emergencia futura y efectiva de dicha especie (Loeb, 2017, p. 93)

Esta parece una línea argumentativa intrigante pero, debido a las implicaciones altamente inverosímiles relacionadas al poder de nuestra memoria, no es una que considere beneficiosa para la filosofía de Nietzsche. Loeb también resume bien mi propia interpretación relativa al devenir del sobrehumano y el eterno retorno, los cuales son conceptos que se relacionan pero que, al contrario de su interpretación, podemos separar lógicamente. Si bien él realiza un excelente trabajo al presentar mis opiniones, existen unos puntos específicos que deseo clarificar un poco más.

En primer lugar, Loeb afirma lo siguiente al presentar mi interpretación de la teoría de Nietzsche sobre la evolución hacia el sobrehumano:

Por lo tanto, pienso que él [Sorgner] está comprometido en admitir el rol del azar y los accidentes en este paso final (Loeb, 2017, p. 96)

Loeb está en lo correcto al hacer énfasis en que, de esta manera, el azar todavía juega un rol en el proceso de evolución. Sin embargo, el azar ya no es el único factor determinante en un estado en el que solo los procedimientos de la selección natural eran los responsables para que ocurriese cambio alguno. Para que fuese posible que el azar cumpliera un rol, es necesario que los seres humanos trabajen intencionalmente sobre sí mismos para distinguirse los unos de los otros. Por esto, el rol del azar en mi interpretación se reduce con respecto al proceso de selección natural tradicional según las cuales el azar es el único responsable de las alteraciones evolutivas. Consecuentemente, mi interpretación puede entenderse como un alejamiento gradual de la selección natural hacia una selección humana, por lo que Loeb está en lo correcto al hacer énfasis en que la relevancia del azar no se excluye en mi interpretación. Sin embargo, pienso que el punto importante es que la relevancia del azar se reduce.

En segundo lugar, Loeb defiende la siguiente argumentación:

Respecto de la interpretación de Sorgner, la meta de crear a individuos superhumanos que sean capaces de alcanzar la redención de esta manera y decirle a su pasado “¡Pero así lo quiero!” es lo que le otorga sentido a los seres humanos. Debemos notar, sin embargo, que esta interpretación del concepto de Nietzsche no requiere suponer un tiempo recurrente y circular de ninguna manera. Ciertamente, esta es precisamente el tipo de interpretación que ofrecen académicos como Alexander Nehamas, quien piensa que Nietzsche no creía realmente en la veracidad del eterno retorno a nivel cosmológico (Loeb, 2017, pp. 96-97)

Cuando Loeb afirma que el entendimiento sobre el querer hacia atrás de Nehamas “no requiere suponer al tiempo recurrente y circular” debo decir que se equivoca. En contraste, para ser capaz de decir “¡Pero así lo quiero!” de manera convincente es necesario sostener al eterno retorno como una teoría cosmológica, razón por la cual considero la posición de Nehamas como falsa al hacer énfasis en la separabilidad de estas dos ideas. La capacidad de alcanzar la redención depende del eterno retorno en tanto que teoría cosmológica, ya que, de esta manera, es posible justificar todos los momentos anteriores y futuros luego del momento único en que uno es capaz de decir “¡Pero así lo quiero!”. Solo si uno sostiene la interpretación cosmológica del eterno retorno uno realmente cree que este momento y, por lo tanto, todos los momentos anteriores y posteriores a este momento ocurrirán una y otra vez.

Si mi interpretación de la conexión entre el sobrehumano y el eterno retorno es correcta, entonces el transhumanismo no tiene por qué tomar en consideración al eterno retorno para reducir la relevancia del azar con respecto al advenimiento del posthumano. Sin embargo, por motivos diferentes, la consideración del eterno retorno puede todavía ser beneficiosa para los transhumanistas.

17. Conclusión

Estoy muy agradecido tanto con Babich como con Loeb por escribir artículos tan inspiradores, los cuales le permiten a todos los lectores seguir pensando acerca de las variadas e importantes preguntas con las cuales tenemos que lidiar en los debates concernientes a

Nietzsche y el transhumanismo. Ha sido un intercambio estimulante para mí. Espero que podamos continuar abordando los diferentes temas en futuros debates, a los que apenas aludí o mencioné en pasajes cortos, si bien tengo claro que merecían un tratamiento mucho más detallado y académico. En particular, el intento de lograr unir las tradiciones angloamericanas y de la filosofía continental con respecto a los desafíos tecnológicos, biológicos y médicos es uno que considero como altamente prometedor y al que planeo dedicarme en el futuro. Mi propio acercamiento busca combinar una versión débil del posthumanismo continental con una versión débil del transhumanismo angloamericano. Ya que lo anterior se posiciona entre el post y el transhumanismo, pero también más allá de un humanismo cristiano y kantiano, podemos referirnos a ello como metahumanismo (*meta* significa, en este caso, tanto más allá como entre medio).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Babich, B. (2006). *Words in Blood, Like Flowers: Poetry and Philosophy, Music and Eros in Nietzsche, Hölderlin, Heidegger*. State University of New York Press.
- Babich, B. (2011). Adorno on Science and Nihilism, Animals, and Jews. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale*, 14(1), 110-145.
- Babich, B. (2011). Sloterdijk's Cynism. Diogenes in the Marketplace. En S. Elden (Ed.). *Sloterdijk Now* (pp. 17-36). Polity.
- Babich, B. (2011). Nietzsche's Post-Human Imperative: On the "All-too-Human" Dream of Transhumanism. *The Agonist. A Nietzsche Circle Journal*, 4(2). https://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/Dream_of_Transhumanism.html
- Babich, B. (2017). Nietzsche's Post-Human Imperative: On the "All-too-Human" Dream of Transhumanism. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 101-132). Cambridge Scholars Publishing.
- Bostrom, N. (2005). A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1-25.
- Bostrom, N. (2009). Why I want to be a Posthuman when I grow up. En Bert Gordijn/R. Chadwick (Eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, (pp. 107-136). Springer. En particular, pp. 114-116.
- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. 2 volúmenes. Verlag Günther Neske.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies must respond to the redesigned Human of the Future*. Westview Press.
- Kass, L. R. (1997). The Wisdom of Repugnance. *The New Republic*, 17-26.
- Lanier, J. (2010). *You Are Not A Gadget: A Manifesto*. Knopf.
- Loeb, P. (2011). Nietzsche's Transhumanism. *The Agonist. A Nietzsche Circle Journal*, 4(2). https://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/loeb_nietzsche_transhumanism.html.

- Loeb, P. (2017). Nietzsche's Transhumanism: Evolution and Eternal Recurrence. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 83-100). Cambridge Scholars Publishing.
- More, M. (2010). The Overhuman in the Transhuman. *Journal of Evolution and Technology* 21(1), 1-4.
- Ranisch R. y Sorgner S. L. (eds.). (2015). *Post- and Transhumanism.: An Introduction*. Peter Lang.
- Sandel, M. (2004). The Case against Perfection. *The Atlantic Monthly*.
- Savulescu, J. (2001). Procreative Beneficence: Why we should select the best children. *Bioethics* 15 (5-6), 413–426.
- Savulescu, J y Kahane, G. (2009). The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life. *Bioethics* 23(5), 274-290. Segunda edición revisada. University of Marquette Press.
- Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Suhrkamp.
- Sorgner, S. L. (2003). In Search of Lost Cheekiness: An Introduction to Peter Sloterdijk's "Critique of Cynical Reason". *Tabula Rasa* 20.
- Sorgner, S. L. (2007). *Metaphysics without Truth. On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*. University of Marquette Press.
- Sorgner, S. L. (2010). Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.
- Sorgner, S. L. (2010). Beyond Humanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.
- Sorgner, S. L. (2010). *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*. WBG.
- Sorgner, S.L. (2000). Nietzsche and Germany. *Philosophy Now* 29 (October/November), 10-13.
- Sorgner, S.L. (2007). *Metaphysics without Truth. On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*.
- Sorgner, S.L. (2009). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 20(1), 29-42.

- Varela, F. J.; Thompson, E.; Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press.
- Vattimo, G. (2003). *Glauben – Philosophieren*. Traducido del italiano por Christiane Schultz. Reclam.
- Vinge, V. (1993). The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era. Aleph.se. <http://www.aleph.se/Trans/Global/Singularity/sing.html>.