

Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism

Stefan Lorenz Sorgner

John Cabot University, Italia

Más allá del humanismo: Reflexiones sobre transhumanismo y posthumanismo

Traducción de **Hugo Alarcón Acuña** y **Diego Ticchione Saéz**

Universidad de Chile, hugo.alarcon.a@ug.uchile.cl — diego.ticchione@gmail.com

Publicado originalmente como Sorgner, S. L. (2010) Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19. <https://jetpress.org/v21/sorgner.pdf>.

El editor de este conjunto de traducciones agradece a Stefan Lorenz Sorgner, Russell Blackford y Mark Walker por permitirnos realizar una traducción de este artículo.

The editor of this set of translations would like to thank Stefan Lorenz Sorgner, Russell Blackford and Mark Walker for allowing us to translate this article.



MÁS ALLÁ DEL HUMANISMO: REFLEXIONES SOBRE TRANSHUMANISMO Y POSTHUMANISMO

RESUMEN

Me enfoco aquí en los principales contraargumentos que han sido sostenidos en contra de una tesis que planteé en mi artículo “Nietzsche, the Overhuman, and the Transhumanism” (2009a), según la cual se pueden encontrar similitudes significativas en un nivel fundamental entre el concepto de posthumano, tal como es planteado por algunos transhumanistas, y el concepto de Nietzsche de sobrehumano. Los artículos con los contraargumentos fueron publicados en el reciente número de *Journal of Evolution and Technology* “Nietzsche and European Posthumanisms” (junio-julio 2010). Como varios comentaristas se han referido a asuntos idénticos, he decidido que no sería apropiado responder a cada artículo individualmente, sino enfocarme en los argumentos centrales y lidiar con los contraargumentos mencionados en las diferentes réplicas. Me ocupo de cada tópico en una sección separada. Las secciones se titulan como sigue: 1. Tecnología y evolución; 2. Superando el nihilismo; 3. Política y liberalismo; 4. ¿Utilitarismo o ética la virtud?; 5. La vida buena; 6. Creatividad y voluntad de poder; 7. Inmortalidad y longevidad; 8. Logocentrismo; 9. El tercer Reich. Cuando me ocupo con cada tópico, no sólo estoy respondiendo a los contraargumentos; también planteo interrogantes concernientes al transhumanismo y planteo mis propios puntos de vista en relación con algunas de las interrogantes con las que estoy lidiando.

ABSTRACT

I am focusing here on the main counterarguments that were raised against a thesis I put forward in my article “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism” (2009a), namely that significant similarities can be found on a fundamental level between the concept of the posthuman, as put forward by some transhumanists, and Nietzsche’s concept of the overhuman. The articles with the counterarguments were published in the recent “Nietzsche and European Posthumanisms” issue of *The Journal of Evolution and Technology* (January-July 2010). As several commentators referred to identical issues, I decided that it would be appropriate not to respond to each of the articles individually, but to focus on the central arguments and to deal with the counterarguments mentioned in the various replies. I am concerned with each topic in a separate section. The sections are entitled as follows: 1. Technology and evolution; 2. Overcoming nihilism; 3. Politics and liberalism; 4. Utilitarianism or virtue ethics?; 5. The good Life; 6. Creativity and the will to power; 7. Immortality and longevity; 8. Logocentrism; 9. The Third Reich. When dealing with the various topics, I am not merely responding to counterarguments; I also raise questions concerning transhumanism and put forward my own views concerning some of the questions I am dealing with.

Estoy muy agradecido por las provocativas réplicas a mi artículo *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism* (2009a), publicado en el reciente número “Nietzsche and European Posthumanisms” de *The Journal of Evolution and Technology* (enero-julio 2010). En las siguientes nueve secciones, abordaré los argumentos más relevantes que han sido planteados en contra de algunos de los puntos que he propuesto. Como varios comentaristas se han preocupado por asuntos idénticos, he decidido que no sería apropiado responder a cada artículo individualmente. Antes bien, me enfocaré en los argumentos centrales y abordaré los contraargumentos mencionados en las distintas réplicas. Me ocuparé de cada tópico en una sección separada. Las secciones serán tituladas como sigue: 1. Tecnología y evolución; 2. Superando el nihilismo; 3. Política y liberalismo; 4. ¿Utilitarismo o ética la virtud?; 5. La vida buena; 6. Creatividad y voluntad de poder; 7. Inmortalidad y longevidad; 8. Logocentrismo; 9. El tercer Reich.

1. Tecnología y evolución

Uno de los problemas centrales que muchos comentaristas discutieron fue la comprensión apropiada de quién es el sobrehumano y cómo puede tener lugar. En los párrafos finales de su artículo, Hauskeller ataca la idea de que el sobrehumano nietzscheano tenga que ser entendido en un sentido evolucionista (2010, p. 7). Sin embargo, puedo con certeza afirmar que está equivocado en este respecto. Permítaseme enlistar las razones más importantes para esto. En primer lugar, Nietzsche comprendió a los seres humanos como el vínculo entre los animales y los sobrehumanos (KSA, Z, 4, 16). ¿Cómo debe ser entendido esto, sino en un sentido evolucionista? Segundo, Nietzsche valoró inmensamente a Darwin. Los lectores de Nietzsche señalan frecuentemente que fue bastante crítico con Darwin, y falsamente concluyen de esto que no sostuvo una teoría de la evolución. Pero esta inferencia es falsa, así como también lo es su comprensión de la evaluación de Nietzsche sobre Darwin. Es cierto que las consideraciones de Nietzsche respecto de Darwin fueron críticas. Sin embargo, él lo criticó por una razón específica: no por llevar a cabo una teoría de la evolución, sino por llevar a cabo una teoría de la evolución sostenida en el presupuesto de que el propósito fundamental de los seres humanos es su lucha por la sobrevivencia (KSA, GD, 6, 120). Según Nietzsche, el mundo es voluntad de poder, y, por lo tanto, el propósito fundamental de los

seres humanos es, también, el poder. ¿Por qué, se podría preguntar uno, si Nietzsche fue tan cercano a Darwin, tuvo que ser tan crítico con este? Nietzsche enfatiza explícitamente que se distancia con la mayor vehemencia de aquellos a quienes se siente más cercano. En aras de brindar una forma más clara a su filosofía, él se ocupa con mayor cuidado e intensidad con aquellos que se hallan más cercanos a su pensamiento, lo cual es la razón por la que continuamente discute contra Sócrates (KSA, NF, 8, 97). Lo mismo se aplica a todos aquellos pensadores, tal como Darwin, con los que comparte distintos supuestos básicos. Por consiguiente, Nietzsche no está discutiendo con Darwin acerca de la plausibilidad de la teoría de la evolución, sino acerca del entendimiento apropiado de esta y la teoría fundamental de la acción que le subyace. En tercer lugar, un modo simple de mostrar que Nietzsche sostuvo una teoría de la evolución es referir no sólo a los escritos que él mismo publicó, sino también a aquellos de sus escritos que fueron publicados después por otros. Aquí se encuentran varios intentos serios de desarrollo de una teoría de la evolución (KSA, NF, 13, 316-317).

En cuarto lugar, muchos comentaristas están en lo cierto al destacar que Nietzsche consideró la educación como el medio principal para que tengan lugar el sobrehumano y los cambios evolutivos que podrían permitir que el sobrehumano devenga en la existencia. Con todo, Nietzsche también habla sobre la crianza en algunos pasajes de sus cuadernos. En mi reciente monografía acerca del concepto de dignidad humana (2010, pp. 226-232), describí en detalle cómo se supone que el proceso evolutivo dirigido hacia el sobrehumano debe ocurrir desde la perspectiva nietzscheana. En breves palabras, Nietzsche considera posible lograr esto mediante la educación. De esta forma, los humanos más activos se fortalecen y se convierten en humanos superiores, lo cual tiene como consecuencia un ensanchamiento de la distancia que existe entre los seres humanos pasivos y activos., puede ocurrir que el grupo de humanos activos y el grupo de humanos pasivos correspondan a dos tipos de seres humanos que representen los límites externos de lo que puede ser el tipo humano o de lo que puede ser entendido como perteneciendo a la especie humana. Si un estado tal es alcanzado, entonces un paso evolutivo hacia una nueva especie puede ocurrir y el sobrehumano puede llegar a tener lugar. Muchos transhumanistas, por el contrario, se enfocan en distintos medios de mejoramiento (*enhancement*)*, en particular en el mejoramiento genético, para que dicho evento ocurra. En ambos casos, el objetivo es desplazarse desde la selección natural hacia un tipo de

* Nota de los traductores (NT): Si bien Sorgner sitúa este término en su idioma original en otro lugar del texto, por motivos de claridad hemos decidido situarlo aquí, lugar en el que aparece por primera vez.

selección humana, incluso a pesar de que la expresión “selección humana” quizá suene extraña particularmente para muchos alemanes contemporáneos. Ahora bien, no creo que la selección humana deba ser un procedimiento moralmente dudoso. Si la selección es una selección liberal, es decir, un tipo de selección emprendida dentro de una sociedad liberal y democrática, muchos aspectos problemáticos se desvanecen.

Incluso a pesar de que los pensadores transhumanistas y Nietzsche parecen diferir sobre los medios principales de la instanciación de un cambio evolutivo, pienso que dicha apariencia es engañosa. La educación clásica y el mejoramiento (*enhancement*) genético me parecen procedimientos estructuralmente análogos, y en la siguiente sección ofreceré algunas razones para sostener esta posición.

1.1 Tecnología

Muchos comentaristas han señalado que Nietzsche consideró la educación como el medio principal para que el sobrehumano tenga lugar, mientras que los transhumanistas se enfocan en los medios tecnológicos para modificar a los seres humanos y con ello hacer realidad al posthumano. Blackford enfatiza explícitamente este punto en la editorial de “Nietzsche and European Posthumanisms”: “no es claro qué haría Nietzsche con esta forma de evolución tecnológicamente mediada en la psicología, las capacidades y, más aún, la morfología humanas” (2010, p. ii). Ciertamente, esta estimación es correcta. Max More también está en lo cierto cuando afirma lo siguiente “tanto desde la perspectiva individual como desde la perspectiva de especie, el concepto de autosuperación resuena fuertemente con los ideales y las metas del transhumanismo extrópico. A pesar de que Nietzsche poco puede decir sobre la tecnología como medio para la autosuperación, la descartó” (2010, p. 2). Por otro lado, Stambler va mucho más allá y sostiene con seguridad: “además [...] su rechazo hacia el conocimiento científico y su desprecio hacia la tecnología [...] son elementos que hacen difícil aceptarlo como un precursor ideológico del transhumanismo” (2010, p. 19). Stambler apoya sus dudas sobre el linaje nietzscheano del transhumanismo haciendo hincapié en un pasaje posterior “Nietzsche también puso un linaje mucho más grande en la teoría literaria que en la ciencia y la tecnología” (2010, p. 22).

Puedo entender a Blackford y a More, quienes dudan de si Nietzsche habría aceptado los medios tecnológicos de mejoramiento para los seres humanos. Con todo, las observaciones

de Stambler sobre Nietzsche son dudosas dado el estado del arte actual en los estudios nietzscheanos. Stambler escribe que Nietzsche niega el conocimiento científico. Sin embargo, es necesario enfatizar que Nietzsche rechazó la posibilidad de obtener conocimiento del mundo, en tanto que aquello sea entendido dentro de una teoría de la verdad como correspondencia, por *cualquier* método, ya sean las ciencias, las artes, la filosofía o cualquier otro medio de investigación, puesto que afirmó que cada perspectiva es ya una interpretación. Es falso inferir a partir de esto que Nietzsche tuvo un desprecio por la ciencia. Por el contrario, él era consciente de que el futuro sería gobernado por el espíritu científico (Sorgner 2007, pp. 140-158). Dado que estimó implausible sostener que haya un criterio absoluto de verdad, lo que era relevante para que una cosmovisión pudiese ser considerada como superior y plausible consistía en su correspondencia con el espíritu de su época. Fue el mismo Nietzsche quien propuso teorías que consideraba atractivas para personas con una mentalidad científica de modo tal que su cosmovisión pudiese devenir plausible.

En efecto, el respeto de Nietzsche por las variadas ciencias es inmenso. Él defiende una teoría de la evolución, la cual está basada en una cosmovisión naturalista que puede ser sintetizada por el término “voluntad de poder” (Sorgner 2007, pp. 40-65). Además, propone el eterno retorno de todo, el cual intenta probar intelectualmente por la referencia a los conocimientos científicos de su tiempo. Desafortunadamente, falla en proponer un argumento válido, aunque le habría sido posible tener uno. En otro lugar, he reconstruido un posible argumento y he mostrado que las premisas, que tienen que ser verdaderas para que ocurra el eterno retorno, son tales que se corresponden con los conocimientos científicos contemporáneos (Sorgner 2009b, vol. 2, pp. 919, 922). Además de todo esto, Nietzsche quiso mudarse a París para estudiar ciencias naturales con el objetivo de ser capaz de probar la validez del eterno retorno (Andreas-Salome 1994, p. 172). Así, su alta estima por las ciencias se vuelve clara. Esto no significa, por cierto, que él desdeñase las artes literarias. Sin embargo, esto muestra que no consideraba la investigación científica y la teoría literaria como dos aproximaciones antagónicas a la filosofía, como propone Stambler. Nietzsche acepta el valor de ambas aproximaciones y enfatiza la gran importancia de las aproximaciones científicas para el futuro, y está en lo correcto al hacerlo. En este sentido, su acercamiento es bastante similar a aquel propuesto por Kuhn en su *Estructura de las revoluciones científicas* (1962).

¿Es posible inferir a partir de la alta estima que tuvo Nietzsche por las ciencias que habría estado a favor de los procedimientos de mejoramiento a través de la tecnología? No necesariamente. No obstante, hay buenas razones para sostener que los procedimientos de la educación clásica y del mejoramiento genético son estructuralmente análogos. Dado que Nietzsche estaba a favor de la educación para que el sobrehumano tuviese lugar, y asumiendo que la educación clásica y el mejoramiento genético son procedimientos estructuralmente análogos, hay buenas razones para concluir que Nietzsche habría estado a favor de los medios tecnológicos para que el sobrehumano tuviese lugar. Actualmente estoy trabajando en un artículo* sobre la relación entre el mejoramiento genético y la educación clásica, y en las siguientes secciones voy a sintetizar algunos de sus puntos relevantes.

1.1.1 Educación y mejoramiento como procedimientos estructuralmente análogos*

Habermas (2001, p. 91) ha criticado la posición según la cual el mejoramiento educacional y el mejoramiento genético son eventos paralelos, como sostiene Robertson (1994, p. 167). Yo, por otra parte, quisiera mostrar que hay una analogía estructural entre el mejoramiento educacional y el mejoramiento genético a tal punto que su evaluación moral también debe ser análoga (Habermas 2001, p. 87). Ambos procedimientos tienen en común que los padres toman las decisiones sobre el desarrollo de sus hijos en una etapa en la que estos aún no son capaces de decidir por sí mismos lo que quieren hacer. En el caso del mejoramiento genético, nos vemos enfrentados con la decisión entre el azar de la genética versus el mejoramiento genético. En el caso del mejoramiento educacional, enfrentamos las opciones de un estilo de vida como Kasper Hauser versus la orientación parental. En primer lugar, me centraré en dos afirmaciones fundamentales, pero relacionadas, que Habermas propone en contra del paralelismo entre el mejoramiento genético y el educacional: que el mejoramiento genético es irreversible, y que el mejoramiento educacional es reversible. Después, añadiré una idea ulterior concerniente al potencial de la educación y el mejoramiento para la evolución dados los últimos hallazgos de la investigación sobre epigenética.

* Nota del Editor (NE): El autor se refiere al artículo: Sorgner, S. L. (2015). The Future of Education: Genetic Enhancement and Metahumanities. *Journal of Evolution*, 25(1), 31-48. En el número 3 de nuestra revista fue publicada una traducción de Alejandro Recio Sastre, que puede consultarse en Sorgner, S. L. (2021). El Futuro de la educación: mejoramiento genético y metahumanidades. *ETHIKA+*, (3), 303-333. [10.5354/2452-6037.20](https://doi.org/10.5354/2452-6037.20).

* NE: Las secciones que siguen desde 1.1.1 hasta 1.1.1.4 son una versión primera del texto que mencionamos en la nota anterior.

1.1.1.1 Irreversibilidad del mejoramiento genético

Según Habermas, una afirmación en contra del paralelismo entre el mejoramiento educacional y el mejoramiento genético es que este último es irreversible. Sin embargo, según lo ha mostrado la investigación reciente, esta afirmación es implausible, si es que no plenamente falsa.

Permítaseme considerar la pareja lésbica discutida por Agar (2005, pp. 12-14), quienes eran sordas y decidieron escoger a un donante de espermatozoides sordo para tener a un hijo sordo (Agar, 2004, pp. 12-14). En realidad, el niño puede escuchar un poco por un oído, pero esto no es relevante para mi propósito. Según la pareja, la sordera no es un defecto, sino que representa meramente *ser diferente*. La pareja pudo realizar su deseo, y de este modo pudo tener un niño prácticamente sordo. Si la terapia génica de la línea germinal funcionara, entonces ellas podrían haber tenido a un donante no-sordo, haber cambiado los genes apropiados, y aun así haber concebido a un niño sordo. Con todo, dado que la sordera en cuestión es una del oído interno, para la persona en cuestión habría sido posible ir luego a un médico y pedir una cirugía en la cual recibiera un implante que le permitiera oír. Es actualmente posible llevar a cabo una operación tal con aquel tipo de implante.

Por supuesto, puede argüirse en un caso así que el genotipo no fue revertido, sino solo el fenotipo. Esto es correcto. Sin embargo, el ejemplo también muestra que las cualidades, las cuales surgen a partir de una configuración genética, no son necesariamente irreversibles. Ellas pueden ser modificadas por medios tales como la cirugía. Las personas sordas pueden en ocasiones someterse a procedimientos quirúrgicos para que puedan oír nuevamente, dependiendo del tipo de sordera que tengan y de cuándo tenga lugar la cirugía.

Uno podría objetar que las consecuencias del mejoramiento educacional pueden ser revertidas autónomamente mientras que en el caso de las alteraciones genéticas uno necesita una cirugía, u otra ayuda externa, para llevar a cabo la reversión. Esto es nuevamente incorrecto, tal como mostraré luego. No es cierto que todas las consecuencias del mejoramiento educacional puedan ser revertidas. Además, uno puede replicar que, por medio de la terapia génica somática, es incluso posible cambiar la configuración genética de una

persona. Uno de los ejemplos más llamativos en este contexto es la terapia RNAi*. A través de esta terapia los genes pueden ser silenciados. En el siguiente párrafo haré un breve resumen de lo que la terapia RNAi ha logrado hasta el momento.

En 2002, la revista *Science* se refirió al ARN interferente (RNAi) como la “Tecnología del año”, y McCaffrey, Meuse, Pham, Conklin, Hannon *et al.* publicaron un artículo en *Nature* en el que especificaron que el RNAi funciona en ratones y ratas (2002, pp. 38-39). Que los RNAi’s pueden ser usados terapéuticamente en animales fue demostrado por Song, Lee, Wang, Ouyang, Min *et al.* en 2003. Mediante este tipo de terapia (interferencia de RNA dirigida a Fas*), los ratones pueden ser protegidos de hepatitis fulminante (Song, Lee, Wang, Ouyang, Min *et al.*, 2003, pp. 347-351). Un año después, se demostró que los genes en un nivel transcripcional pueden ser silenciados a través del RNAi (Norris, 2004, pp. 1289-1292). Dado el enorme potencial del RNAi, Andrew Fire y Craig Mello fueron premiados con el Nobel en medicina por descubrir el mecanismo del RNAi en el 2006.

Dados los datos empíricos concernientes al RNAi, es plausible afirmar que el procedimiento mencionado es teóricamente posible, y, por lo tanto, que los estados genéticos no tienen que estar fijos: 1. Un embrión con ojos café puede ser seleccionado por medio de un diagnóstico genético preimplantacional (DGP). 2. Al adulto no le gusta su color de ojos. 3. En consecuencia, él pide al médico brindarle una terapia con RNAi para cambiar el gen relativo a su color de ojos. 4. Los genes alterados provocan que el color de ojos cambie. Otra opción estaría disponible si la terapia génica de línea germinal se volviese efectiva. En ese caso, podríamos modificar un gen que use la terapia génica de línea germinal con el propósito de obtener una cualidad x. Imagínese que la cualidad x es rechazada posteriormente por el adulto. Por lo tanto, él decide someterse a una terapia de RNAi para silenciar nuevamente el gen modificado. Un procedimiento así es teóricamente posible.

Con todo, no necesitamos utilizar ejemplos ficticios para mostrar que las modificaciones provocadas a través del mejoramiento genético son reversibles; nos basta simplemente con observar los últimos desarrollos en terapia génica. Un hombre británico de 23 años, Robert Johnson, sufrió amaurosis congénita de Leber, la cual es una enfermedad hereditaria que produce ceguera. A principios de 2007, se sometió a una cirugía en el

* NT: se refiere al ARN de interferencia pequeño. Si bien Sorngner lo denomina como ‘siRNA’, por motivos de traducción hemos decidido cambiar todas las abreviaciones por ‘RNAi’.

* NT: se refiere a la proteína Fas.

Moorfields Eye Hospital y en el Instituto de Oftalmología del University College Londres. Esto representó el primer intento en el mundo de una terapia génica para una enfermedad retinal hereditaria. En abril del 2008, *The New England Journal of Medicine* publicó los resultados de esta operación, lo cual reveló su éxito ya que el paciente obtuvo un modesto incremento en la visión sin efectos secundarios aparentes (Maguire, Simonelli y Pierce, 2008, pp. 2240-2248).

En este caso, se trató de un uso terapéutico de la modificación genética. Del mismo modo en el que los genes pueden ser modificados con propósitos terapéuticos, ellos también pueden ser modificados para fines no-terapéuticos (asumiendo que uno desea sostener la distinción problemática entre fines terapéuticos y no-terapéuticos). Los ejemplos mencionados aquí muestran claramente que las cualidades producidas a través del mejoramiento genético no tienen que ser irreversibles. No obstante, los paralelos entre el mejoramiento genético y el mejoramiento educacional van incluso más allá.

1.1.1.2 Reversibilidad del mejoramiento educativo

Según Habermas, los rasgos del carácter activados por los medios educacionales son reversibles. Dada esta crucial suposición, rechaza la proposición de que el mejoramiento educacional y el mejoramiento genético son procesos paralelos. Aristóteles discrepa, y está en lo correcto al hacerlo. Según él, una *hexis*, una actitud básica estable, se establece por medio de la repetición (EN 1003a). Te vuelves valiente, si continuamente actúas de una manera valiente. Tocando guitarra, te conviertes en un guitarrista. Actuando con moderación, te vuelves alguien moderado. Aristóteles deja en claro que, por medio de la repetición de cierto tipo de acción, estableces aquel tipo en tu carácter, formas una actitud estable, una *hexis*. En las *Categorías*, deja en claro que la *hexis* es extremadamente estable (Cat. 8, 8b). En la *Ética a Nicómaco*, va incluso más allá y afirma que una vez que se ha establecido una actitud básica estable, es imposible desvincularse nuevamente de ella (EN III 7, 1114a). Buddensiek (2002, p. 190) ha interpretado correctamente que este pasaje sostiene que una vez que una *hexis*, una actitud básica estable, ha sido formada o establecida, es una parte irreversible del carácter de la persona.

La posición de Aristóteles encuentra sustento en Freud, quien hizo la siguiente afirmación: “A partir de lo que he dicho se sigue que las neurosis pueden ser completamente prevenidas, pero son completamente incurables” (citado en Malcolm, 1984, p. 24). Según Freud, las *Angstneurosen* eran un ejemplo particularmente preciso (Rabelhofer, 2006, p. 38). Ha

pasado mucho tiempo desde Freud, y muchas investigaciones han tenido lugar. Con todo, en publicaciones recientes concernientes a descubrimientos en psiquiatría y psicoterapia, es claro que las enfermedades psicológicas pueden ser incurables (Beese, 2004, p. 20). Los desórdenes psicológicos no son intencionalmente provocados por medios educativos. Sin embargo, mucha investigación empírica ha sido realizada en el terreno de las enfermedades y su origen en la infancia temprana. Dado que estados irreversibles de desórdenes psicológicos pueden tener lugar a partir de eventos o acciones en la infancia, es palmario que otros efectos irreversibles pueden ocurrir a través del uso apropiado de medidas educativas.

La investigación médica ha mostrado, y la mayoría de los médicos concuerda, que los desórdenes de estrés postraumático pueden no solo volverse crónicos, sino también llevar a una distorsión permanente de la personalidad (Rentrop, Müller y Baeuml, 2009, p. 373). Estos tienen lugar a causa de eventos excepcionales que representan una carga y un cambio enormes dentro de la vida de alguien. Las neurosis obsesivas son otro caso similar. Según los últimos números, solo del 10 al 15% de los pacientes se curan, y en la mayoría de los casos la neurosis se transforma en una enfermedad crónica (Rentrop, Müller y Baeuml, 2009, p. 368). Otra distorsión a la que uno puede referirse es el síndrome límite, el cual es un tipo de desorden de la personalidad. Este puede estar relacionado con eventos o acciones en la infancia temprana, como violencia o abuso infantil. En la mayoría de los casos, esta es una enfermedad crónica (Rentrop, Müller y Baeuml, 2009, p. 459).

Dados los ejemplos mencionados, es claro que las acciones y los eventos en la vida de uno pueden producir estados permanentes e irreversibles. En los casos anteriores, esto es pernicioso para la persona en cuestión. En el caso de la *hexis* aristotélica, sin embargo, esto es una ventaja para la persona en cuestión si él o ella establece una virtud de esta forma.

Para brindar un mayor soporte intuitivo a esta posición según la cual las cualidades establecidas por el mejoramiento educacional pueden ser irreversibles, uno bien puede pensar en el aprendizaje de andar en bicicleta, atar los cordones del zapato, tocar el piano o hablar la lengua materna de uno. Los niños son educados por años y años para realizar estas tareas. Incluso cuando uno se desplaza a un país diferente, o cuando uno no anda en bicicleta por muchos años, es difícil, si es que no imposible, eliminar completamente la habilidad adquirida. Por lo tanto, es bastante plausible que el mejoramiento educacional pueda tener consecuencias irreversibles, y que Habermas está doblemente equivocado: el mejoramiento genético puede

tener consecuencias que son reversibles, y el mejoramiento educacional puede tener consecuencias que son irreversibles. Dadas estas observaciones, el paralelo entre el mejoramiento genético y el educacional logra un soporte adicional.

1.1.1.3 Educación, mejoramiento y evolución

¿Puede la educación lograr cambios que tengan una influencia en la descendencia potencial de la persona que es educada? Dado que la herencia depende de los genes, y los genes no pueden ser alterados por medio de la educación, se ha creído que esta no puede ser relevante para el proceso de evolución. Por lo tanto, el lamarckismo, la heredabilidad de las características adquiridas, no ha estado de moda por un buen tiempo. Sin embargo, en las décadas recientes se han levantado dudas con relación a esta posición, basándose estas en la investigación en epigenética. Juntos con Japlonka y Lamb (2005, p. 248), puedo afirmar que “el estudio de la epigenética y los sistemas de herencia epigenética (EISs) es nuevo y la evidencia sólida es escasa, pero hay algunas indicaciones decidoras que quizá podrían ser importantes”.

Además del código genético, el código epigenético también es relevante para la creación de fenotipos y puede ser alterado por las influencias ambientales. Los sistemas de herencia epigenética pertenecen a tres sistemas de herencia supragenética que Japlonka y Lamb han distinguido. Estas autoras además enfatizan que “a través de los sistemas de herencia supragenéticos, los organismos complejos pueden transmitir algunas características adquiridas. Por lo que la evolución lamarckiana es ciertamente posible para ellos” (Japlonka y Lamb, 2005, p. 107)¹.

Dado el reciente trabajo en este campo, es probable que el estrés², la educación³, las drogas, la medicina o la dieta puedan dar lugar a alteraciones epigenéticas que, nuevamente, pueden ser responsables de una alteración de las estructuras celulares (Japlonka y Lamb, 2005,

¹ “Variación heredable - genética, epigenética, conductual, y simbólica - es la consecuencia tanto de accidentes como de procesos instructivos durante el desarrollo” (Japlonka y Lamb, 2005, p. 356). Un caso es el de la evolución del lenguaje: “Dor y Japlonka comprenden la evolución del lenguaje como el resultado de las interacciones continuas entre el sistema de herencia cultural y el de herencia genética” (Japlonka y Lamb, 2005, p. 307).

² “Los experimentos de Waddington mostraron que cuando la variación es revelada por un estrés ambiental, la selección de un fenotipo inducido conduce primero a aquel fenotipo que es inducido con mayor frecuencia, y luego a su producción en ausencia del agente inductor (Japlonka y Lamb, 2005, p. 273).

³ Jonathan M. Levenson y J. David Sweatt muestran que los mecanismos epigenéticos probablemente tienen un rol importante en la plasticidad sináptica y en la formación de la memoria (2005, p. 108-118).

121)⁴. En algunos casos, no puede excluirse la posibilidad de que algunas alteraciones puedan llevarnos a una versión mejorada de la evolución. Japlonka y Lamb recalcan lo siguiente:

El punto es que las variantes epigenéticas existen, y se sabe que muestran patrones típicos de herencia mendeliana. Ellas, por lo tanto, tienen que ser estudiadas. Si hay herencia en la dimensión epigenética, entonces hay evolución también. (2005, p. 359)

Elas también sostienen que “se ha encontrado transferencia de información epigenética desde una generación a la siguiente, y que en teoría esto puede llevar a una modificación evolutiva” (2005, p. 153). Su razón para sostener esta posición es en parte que “las nuevas marcas epigenéticas pueden ser inducidas tanto en células somáticas como en células de línea germinal” (2005, p. 145).

La “dieta de una madre” puede también generar algunas alteraciones, según Japlonka y Lamb (2005, p. 144), por ende, el mismo potencial que el sostenido antes aplica igualmente para el siguiente método para generar un posthumano; i.e., es posible que el posthumano pueda aparecer por medios educacionales tanto como por procedimientos de mejoramiento genético.

1.1.1.4 Nietzsche y la tecnología

Dado el análisis anterior, concluyo que Habermas se equivoca en lo concerniente a problemas fundamentales cuando niega que el mejoramiento genético y el mejoramiento educacional son eventos paralelos. Incluso si el paralelismo entre el mejoramiento genético y el mejoramiento educacional es aceptado, con todo, esto no resuelve los desafíos elementales conectados a esto, tales como las preguntas concernientes al bien apropiado que motiva los esfuerzos por el mejoramiento.

Incluso a pesar de que me hallo inhabilitado para discutir aquí aquel problema con mayor profundidad, este análisis me brinda una razón para pensar que Nietzsche habría estado

⁴ “El trabajo de Belyaev con zorros plateados sugiere que hay una variación genética escondida en las poblaciones naturales. Esta variación fue revelada durante una selección de su mansedumbre, posiblemente porque los cambios hormonales inducidos por estrés despertaron genes inactivos” (Japlonka y Lamb, 2005, p. 272).

a favor de los medios tecnológicos para dar lugar al sobrehumano. Nietzsche sostuvo que el sobrehumano deviene en la existencia primariamente a través de los procedimientos de la educación. He mostrado que los procedimientos de la educación y el mejoramiento genético son estructuralmente análogos. Por lo tanto, parece plausible sostener que Nietzsche también habría acogido positivamente los medios tecnológicos para dar lugar al sobrehumano.

2. Superando el nihilismo

El siguiente tópico que desearía abordar se refiere al nihilismo. More lo ha mencionado, y creo que algunas observaciones más deberían ser añadidas a lo que dijo. Creo que More está en lo correcto al señalar que Nietzsche enfatiza la necesidad de superar el nihilismo. Nietzsche está a favor de avanzar hacia “una perspectiva valorativa positiva (pero evolucionando continuamente)” (2010, p. 2). More está de acuerdo con Nietzsche en este aspecto, y sostiene que el nihilismo debe ser superado. Sin embargo, antes de criticar al nihilismo es necesario distinguir sus múltiples formas. Es importante no confundir el nihilismo alético con el nihilismo ético, pues distintos peligros están relacionados con cada uno de estos conceptos. El nihilismo alético corresponde a la concepción según la cual es imposible obtener conocimiento del mundo, tal como aquello es comprendido en una teoría de la verdad como correspondencia. Por otra parte, el nihilismo ético corresponde al juicio según el cual los preceptos éticos universales que son aplicados a cierta cultura se encuentran actualmente ausentes. Ir más allá del nihilismo ético no implica que uno restablezca principios éticos con un fundamento originario (Sorgner, 2010, pp. 134-135), sino que significa meramente que los preceptos éticos que se aplican universalmente dentro de una comunidad sean reestablecidos. El perspectivismo de Nietzsche, según el cual cualquier perspectiva es una interpretación, implica su afirmación del nihilismo alético (Sorgner, 2010, pp. 113.117). Creo que la posición de Nietzsche es correcta en este aspecto. El nihilismo ético, por otro lado, puede implicar que la base de los actos humanos es un cálculo hedonista, y Nietzsche es bastante crítico del hedonismo (KSA, JGB, 5, 160). Él estuvo definitivamente a favor de ir más allá del nihilismo ético, pero dudo de que su visión concerniente al más allá sea una visión atractiva. En general, me parece altamente problemático ir más allá del nihilismo ético dadas las potenciales estructuras paternalistas que deben acompañar un movimiento tal. Haré algunas observaciones más relativas a este punto en la siguiente sección. A partir de mis observaciones aquí expuestas,

resulta claro que hay buenas razones para afirmar ambos tipos de nihilismo - en contraste con Nietzsche, quien espera que sea posible ir más allá del nihilismo ético actualmente dominante, al cual ve encarnado en el último hombre al que caracteriza muy claramente en *Así habló Zaratustra*.

Volviendo al nihilismo alético, me gustaría señalar que, como Nietzsche, considero este tipo de nihilismo como un logro valorable y lo considero como la única posición epistémica que puedo afirmar con sinceridad. ¿Por qué es valorable? El nihilismo alético ayuda a evitar la aparición de estructuras violentas y paternalistas. Los fundamentalistas religiosos afirman que los matrimonios homosexuales deben ser prohibidos porque son antinaturales. Lo que el concepto 'antinatural' implica es que la teoría de la correspondencia representa un conocimiento correcto de la verdadera naturaleza del mundo. Los defensores políticos de un concepto de naturaleza actúan como un buen padre que desea institucionalizar su visión para frenar a otros de cometer malos actos. El concepto 'natural' implica la superioridad epistémica de aquello del juicio al cual se aplica. El nihilismo alético, por otra parte, implica que cualquier juicio y todos los conceptos de lo natural están basados en prejuicios personales y que cada uno representa una perspectiva específica — no necesariamente algo más. Los fundamentalistas religiosos cometen un acto de violencia al afirmar que x es un acto antinatural, lo cual implica que aquellos (a, b y c) quienes cometen el acto x hacen algo malvado, y por tanto aquellos fundamentalistas miran con desprecio hacia a, b y c quienes sufren la humillación. Si nos damos cuenta de que todos los juicios son interpretaciones basadas en prejuicios personales, es más fácil abstenerse de universalizar los valores y normas propios y aceptar que otros seres humanos defienden diferentes valores y normas. Por lo tanto, esto se vuelve materia de negociación y disputa entre varios grupos de interés en vistas de qué normas son establecidas en un sistema político. Si afirmamos el nihilismo alético, ninguna norma es a priori falsa o verdadera y el argumento de que un valor es malvado o falso no puede obtener mayor soporte por medio de la referencia a Dios o la naturaleza. En cambio, uno necesita apelar a aspectos más pragmáticos y terrenales, tales como las consecuencias de una regla o la actitud de alguien que comete los actos correspondientes. Considero estas líneas argumentales como valerosas y apropiadas para nuestros tiempos, y no estoy afirmando que hay solo una manera pragmática de llegar a una decisión apropiada.

3. Política y liberalismo

Dado el argumento de la sección previa, no es sorprendente que estuviese ligeramente preocupado cuando leí que Roden afirma el alejamiento de “las organizaciones biopolíticas como el liberalismo o el capitalismo” (2010, p. 34). Me pregunto cuál es la alternativa, porque creo que recientemente lo hemos hecho bastante bien en las naciones industriales occidentales con versiones liberales y sociales de democracia. No creo que haya nada que no pueda ser mejorado o criticado, pero hablando en términos generales estoy bastante feliz viviendo en una democracia liberal occidental con un bien desarrollado sistema de salud e innovaciones tecnológicas permanentemente nuevas que nos ayudan a mejorar nuestras vidas siempre que no nos dejemos dominar por estos desarrollos. La mayoría de los otros tipos de organización política hasta ahora han conducido a sistemas paternalistas en los cuales los líderes explotan a los ciudadanos en nombre del bien común. Cualquier sistema que no enfatice suficientemente la norma de la libertad negativa da lugar a estructuras que son fuertemente paternalistas. No creo que las democracias sociales liberales sean la respuesta final a cualquier pregunta o que sean metafísicamente superiores a otros tipos de organización política, pero creo que parecen funcionar bastante bien en un sentido pragmático. Además, tengo susto de la violencia y las crueldades relativas a estructuras políticas que están basadas en nociones fuertes del bien público.

Una diferencia aparente entre el transhumanismo y la filosofía de Nietzsche en este aspecto es expuesta por Hauskeller, quien enfatiza que los transhumanistas intentan hacer del mundo un lugar mejor, mientras que Nietzsche no, puesto que supuestamente sostiene que no hay “verdaderamente mejor o peor”, y que en consecuencia no intenta mejorar la humanidad (2010, p. 5). Hay cierta verdad en aquello que sostiene Hauskeller. Sin embargo, Nietzsche tuvo una visión política, incluso a pesar de que también afirmó no ser un pensador político. Creo que su visión política, la cual he descrito en detalle en mi reciente monografía (2010, pp. 218-32), no es muy atractiva, puesto que conduce a una sociedad de dos clases en la cual una pequeña clase de personas puede dedicarse a la creación de cultura, mientras que el resto de la humanidad debe cuidar el fondo pragmático para que el pequeño grupo de artistas pueda

dedicarse a un estilo de vida tal. Esta es la sugerencia de Nietzsche sobre cómo el nihilismo ético debería ser trascendido.

Dada esta visión, parece haber una clara diferencia entre el punto de vista de Nietzsche y el de los transhumanistas. Sin embargo, no creo que este sea necesariamente el caso. El peligro de una sociedad de dos clases también aplica a muchas visiones de los transhumanistas, especialmente si una versión abiertamente libertaria es adoptada. El transhumanismo puede conducir a una división genética y a una sociedad de dos clases, tal como ha sido convincentemente expuesto en el argumento de *Gattaca*. En particular, un tipo de transhumanismo exclusivamente libertario implica el riesgo de una división genética que no difiere mucho de la visión nietzscheana.

Nuevamente, concuerdo con el juicio de More respecto a que los objetivos de los transhumanistas y de Nietzsche no tienen que “implicar ningún tipo de sistema político o social iliberal” (2010, p. 4). Con todo, en el caso de Nietzsche es más plausible interpretar su visión política como una no muy atractiva, en tanto que conduce a una sociedad de dos clases. Este peligro puede erigirse también a partir de un transhumanismo de tipo abiertamente libertario.

James Hughes (2004) ha propuesto algunos argumentos plausibles de por qué una versión democrática social del transhumanismo podría ser más apropiada. Tengo algunas reservas acerca de la posición socialdemócrata y la libertaria, aun cuando comparto premisas básicas con ambos. Comparto el temor de Hughes de que un tipo libertario de transhumanismo conduce a una división genética. Sin embargo, también temo que una versión socialdemócrata del transhumanismo no pueda considerar suficientemente la maravillosa norma de la libertad negativa por la cual varios grupos de interés han luchado desde la Ilustración de modo que en nuestros días podemos beneficiarnos de los resultados de aquellos esfuerzos. Considero como más plausible una solución dialéctica; esto implica que no hay un sistema político ideal que pueda servir como el objetivo final hacia el cual todos los sistemas deberían apuntar. Todo sistema genera desafíos que no pueden ser resueltos dentro de él, pero que pueden ser resueltos alterándolo. Como esta idea aplica tanto al sistema socialdemócrata como al libertario, un péndulo pragmático entre aquellos extremos podría ser lo mejor que podemos lograr, lo cual también implica que de forma permanente deberíamos adaptarnos dinámicamente a las nuevas demandas de instituciones sociales y desarrollos científicos. La

adaptación dinámica funciona del mejor modo en el proceso evolutivo y podría ser lo mejor que podemos lograr en un nivel cultural, lo cual incluye, también, a nuestros sistemas políticos. Por lo tanto, no aferrarse dogmáticamente a evaluaciones anteriores propias podría no ser un signo de debilidad, sino de integridad dinámica (Birx, 2006).

La integridad dinámica nos permite adaptarnos a demandas y desafíos nuevos, los cuales se yerguen continuamente dado el permanente flujo de todo aquello con lo que debemos tratar. Sin embargo, debería haber también algunos aspectos estables, a saber, la integridad propia, la cual consiste en el reconocimiento de que la norma de la libertad negativa es un logro excepcional que siempre deberíamos considerar. Si se yergue la necesidad de imponer limitaciones sobre la libertad negativa, entonces esto debería ocurrir con el fin de defender y preservar la libertad. Si la libertad negativa conduce a la no-libertad, deberíamos restringirla, para que así pueda ser preservada. Una vez que no haya más necesidad de restringir la libertad negativa, debemos entonces abolir las restricciones que hemos introducido. Por lo tanto, sugiero que la norma de la libertad negativa debería ser central en las respuestas a los desafíos de las preguntas de la bioética. Sin embargo, una vez que el sistema da lugar a una división radical concerniente a las personas en cuestión, entonces la norma de la igualdad debe recibir una mayor consideración. En este sentido, obtendríamos una política dinámica que implique una interacción fluida entre la libertad negativa y la igualdad, o entre un sistema democrático libertario y uno socialdemócrata. Con todo, la necesidad de adaptarnos permanentemente ocurre en nombre de la libertad. Nosotros mantenemos nuestra integridad con relación a la norma central de la libertad negativa, pero siempre elaboramos reglas adicionales que ponen en consideración el estado de cosas contemporáneo, para que el peligro de una división genética, o de un sistema de dos clases como el propuesto por Nietzsche, no ocurra.

4. ¿Utilitarismo o ética de la virtud?

Aprecio enormemente las observaciones de More cuando enfatiza lo siguiente:

Ciertamente no hay inconsistencia entre el transhumanismo y una moral utilitarista. Pero tampoco hay ninguna inconsistencia entre el transhumanismo y una visión más nietzscheana de la moral. Mientras que Nietzsche concibió la moral como

esencialmente perspectivista, de modo suficientemente fácil podemos insertarlo en líneas generales dentro del enfoque de la ética de la virtud clásicamente representada por Aristóteles (More, 2010, p. 3)

El punto de More no es solo correcto, sino también muy relevante. Es verdad que muchos transhumanistas toman un punto de vista utilitarista, y el debate en bioética en el mundo angloparlante está además dominado por esta teoría ética. Sin embargo, esto no significa que las otras teorías éticas sean irrelevantes en este aspecto o que deban ser inconsistentes con el transhumanismo.

More es bastante perceptivo al afirmar que Nietzsche puede ser visto como un filósofo que está planteando una ética de la virtud. Esto no implica que la posición nietzscheana tenga mucho en común con una ética de la virtud tradicional como la que desarrollaron Platón o Aristóteles. En contraste a ellos, Nietzsche sostiene que no hay virtudes universalmente válidas. No obstante, presenta una explicación perspectivista de virtudes, según el cual hay virtudes que se aplican a ciertos tipos de seres humanos (Sorgner, 2010, pp. 119-50). Según Nietzsche, es posible nombrar virtudes que aplican a miembros de un cierto tipo, y hay otras virtudes que aplican solo a cierto subtipo, y nuevamente otros que son exclusivamente dependientes de la fisiología específica de un individuo. Una virtud que Nietzsche defiende para todos los seres humanos activos es la veracidad (Sorgner, 2010, pp. 125-26). Sin tener que describir la explicación de las virtudes de Nietzsche en detalle, me gustaría enfatizar que su enfoque general podría también ser uno apropiado para los transhumanistas. Hasta ahora, principalmente los bio-conservadores han utilizado un enfoque de ética de la virtud: la posición planteada por Sandel es probablemente la más influyente de estas. Sin embargo, en vez de argumentar primeramente sobre fundamentos utilitaristas, considero apropiado basar los argumentos propios en favor de las tecnologías de mejoramiento en un enfoque que pueda ser entendido como un tipo de ética de la virtud. En este sentido, los éticos contemporáneos pueden beneficiarse inmensamente estudiando a Nietzsche.

Sandel acepta que muchos conceptos morales con los cuales los discursos éticos tradicionales están relacionados no aplican a cuestiones concernientes a problemas de mejoramiento en el inicio de la vida, por ejemplo, el principio de no-daño o de autonomía (Sandel, 2007, pp. 1-10). Sin embargo, según él, el deseo de los padres de influenciar

tecnológicamente los procesos de modo que el niño nazca con cualidades deseadas por ellos implica una actitud básica que puede ser entendida como viciosa. Padres así no se hallan en posesión de virtudes parentales apropiadas, puesto que ellos desean crear hijos del mismo modo en que los objetos son fabricados por los seres humanos (Sandel, 2007, pp. 49-51).

No creo que este sea el caso. Dada la versión breve de mi argumento en favor de las analogías estructurales entre educación clásica y mejoramiento tecnológico, resulta claro que el mejoramiento genético no es tan malo como suena en los escritos de Sandel, y además se sigue que los padres que desean usar o usan la tecnología para dar lugar a ciertas estructuras en sus hijos no tienen por qué ser viciosos. De hecho, lo opuesto podría ser el caso. La mayoría, si es que no todas, las jurisdicciones legales exigen que haya un deber parental de educar a los propios hijos (Allhoff, 2009, p. 32). Dada la ya mencionada analogía estructural, se sigue que, si este es el caso, entonces también hay un deber parental de mejorar al hijo propio (Eanisch y Savulescu, 2009, pp. 36-37). Esto no significa que los padres deban alterar tecnológicamente a sus hijos en todos los aspectos. Sin embargo, sí implica que puede haber casos en los que es apropiado para los padres mejorar a sus hijos. No pretendo desarrollar aquí un argumento complejo con relación a este problema, sino que estoy intentando meramente insinuar la posibilidad de que pueda ser malo no considerar el deber de mejorar al hijo propio, y que un padre o una madre que no respete aquel deber puede ser entendido como alguien vicioso o más específicamente como alguien que no posee virtudes parentales. En una versión extendida de este párrafo, especificaría en mayor detalle lo que una actitud tal puede implicar. Para el propósito presente, he meramente buscado proveer algunas razones para sostener que la ética de la virtud puede ser una teoría ética que va bastante bien con una actitud transhumanista básica, y que un enfoque tal puede en algunos casos ser más convincente que un argumento sostenido sobre fundamentos utilitaristas. Nietzsche puede ser un buen autor para inspirarse a formular un enfoque tal.

5. Nietzsche, transhumanismo y la vida buena

Un tópico que ha estado en el centro de la mayoría de las teorías éticas, al menos hasta el final del Renacimiento, fue el de la vida buena. Las respuestas a la cuestión del bien planteadas por los transhumanistas y Nietzsche nos obligan a considerar lo que se puede decir acerca del objetivo final de los actos humanos hoy. Según Hauskeller (2010, p. 6), el concepto

transhumanista de bien involucra una vida larga, feliz y saludable. Por lo tanto, este no supone ser muy diferente de lo que ha sido globalmente compartido entre mucha gente en los países industriales occidentales en la actualidad. Hauskeller sostiene que Nietzsche, por otro lado, afirma lo siguiente: “Lo que era comúnmente reconocido como malvado tiene que ser reconocido como bueno” (2010, p. 6). A partir de las observaciones de Hauskeller se puede inferir que los respectivos conceptos de bien sostenidos por los transhumanistas y por Nietzsche son radicalmente antagónicos. Creo que este problema es un poco más complejo que eso.

Primero, la cuestión de la felicidad es difícil de tratar en Nietzsche. Por una parte, Nietzsche critica con vehemencia las teorías filosóficas que enfatizan la importancia de la felicidad (KSA, JGB, 5, 160). Por otra parte, tenemos filósofos como Seel — y en esto concuerdo con él — quienes sostienen que el foco principal de Nietzsche es la pregunta concerniente a la vida buena y el vivir eudaimonísticamente (Seel, 1998, p. 27). De hecho, Nietzsche criticó a la felicidad como el fin de las vidas humanas. Sin embargo, cuando él empleó el concepto *felicidad* lo identificó con un concepto hedonista, y fue muy crítico con muchos tipos de hedonismo. Ahora bien, incluso hay razones para identificar algunos elementos de la ética nietzscheana con una hedonista, dado que él apunta a la afirmación de un momento en virtud del cual toda la vida propia puede verse justificada. Dejando este punto fuera de una mayor consideración, me gustaría enfatizar que el ataque principal de Nietzsche fue hacia una versión ilustrada de la felicidad, encarnada en el carácter del último hombre, el cual puede ser identificado con la salud, la felicidad y una larga vida.

En este aspecto, Hauskeller está en lo correcto. Sin embargo, al atender sólo a este punto, adopta un enfoque demasiado unilateral. Según Nietzsche, el objetivo principal de todos los organismos es el poder: para Nietzsche, este es un concepto abierto que puede ser identificado con múltiples contenidos, dependiendo de la interpretación perspectivista de un organismo al cual el concepto de poder se aplica. Lo que es importante para todos los organismos es la exigencia de reconocer la permanente necesidad de autosuperarse, y por tanto de plantearse a sí mismos metas nuevas y más elevadas. Según Nietzsche, uno de los pocos elementos detallados que constituye un aspecto elemental de todos los conceptos de bien es el valor de autosuperación, lo cual puede ser alcanzado por medio de la propia inserción en un proceso de interpretación continua. Ahora bien, es posible hacer algunos comentarios más

concernientes al bien al cual Nietzsche suscribe. Según Nietzsche, la idea clásica de una persona completamente próspera con una mente fuerte y creativa, alguien que interpreta el mundo y que plantea la interpretación de una manera tentadora, es el mayor concepto de poder que puede ser sostenido (Sorgner, 2007, pp. 53-58). Creo que este concepto es válido solo para el mismo Nietzsche, pero algo similar se puede encontrar en las posiciones transhumanistas. Bostrom enfatiza el ideal del Renacimiento como el concepto de bien al que vale la pena aspirar (Bostrom, 2001). De este modo se acerca a lo que Nietzsche tenía en mente para él mismo. Además, también es muy diferente de una forma sencilla de vivir una vida larga, feliz y saludable, porque el ideal del Renacimiento implica la necesidad de trabajar constantemente en varios aspectos de las habilidades propias. Dada un mayor análisis, quizá haya alguna diferencia entre los conceptos respectivos discutidos por Nietzsche y Bostrom, pero también hay un terreno compartido mayor que el que reconoce Hauskeller. En cualquier caso, hay un peligro en sostener un concepto tal del bien. Según Nietzsche, el ideal clásico es válido exclusivamente para él mismo. Según Bostrom, es y debe ser un ideal general, yo creo, o al menos uno que sea un ideal válido para todos los transhumanistas. Cualquier ideal que afirme ser universalmente válido me parece peligroso. ¿Qué consecuencias se hallan implícitas en un concepto de bien como el ideal del Renacimiento, si es que es tomado como un concepto universalmente válido?

Permítaseme traer a colación el famoso ejemplo de la pareja de lesbianas sordas quienes desean tener un hijo sordo. Si uno toma un concepto objetivo de salud y acepta que el ideal del Renacimiento es universalmente válido, entonces tenemos razones para no dar permiso a la pareja para tener a dicho hijo ya que la sordera no es parte del ideal del Renacimiento. En general, los transhumanistas valoran inmensamente la libertad negativa. No obstante, en casos como el de la pareja de lesbianas sordas, hay conflictos inevitables entre el ideal renacentista de bien y la norma de la libertad negativa. Si uno defiende el ideal del Renacimiento y también desea darle un apuntalamiento legal, esto conduce a una intrusión paternalista del Estado dentro de la libertad negativa de los ciudadanos — en este caso la libertad procreadora de los padres. No creo que haya nada erróneo con el ideal del Renacimiento como ideal personal. Sin embargo, una vez que se supone que sirve como lineamiento normativo para decisiones legales, se vuelve problemático.

La pareja de lesbianas sordas desea hacer uso de su derecho para la libertad procreadora, y no hay nada malo con eso. Nadie sale herido. Ellas meramente hacen realidad un concepto de bien que no se corresponde con el sostenido por la mayoría. Por lo demás, no es un concepto de bien que esté siendo sostenido meramente por un individuo loco. Hay una subcultura aceptada culturalmente que comparte el concepto en cuestión, aun cuando muchos seres humanos no sean capaces de imaginar su validez. Aquí, creo, tenemos un caso en el que es apropiado aceptar la alteridad de los miembros del grupo de los sordos. Es una alteridad que quizá muchos no son capaces de imaginar, pero la comunidad sorda afirma ser capaz de vivir una buena vida en el modo en el que viven, ¿y por qué debería alguien de la comunidad de quienes pueden escuchar estar justificado en afirmar que el sordo no puede llevar una vida *buena* en el sentido completo de la palabra? Los conceptos de bien que pretenden ser universalmente válidos, y que buscan una aceptación en un nivel legal, conducen a sistemas políticos que irrespetan la alteridad de grupos minoritarios, y no creo que el Estado deba actuar violentamente en contra de los miembros de grupos minoritarios. Estas reflexiones me conducen directamente al siguiente asunto relacionado.

5.1 Nuevos conceptos de familia

El ideal del renacimiento no sólo implica capacidades elevadas en diversas áreas y disciplinas, sino también llevar una vida privada próspera, casarse y tener algunos hijos. Por lo tanto, implica con alta probabilidad ser parte de una familia próspera. Ahora bien, el concepto de familia es uno difícil, especialmente en la era de la biotecnología. FM-2030 enfatiza que las instituciones sociales como la familia se vuelven obsoletas en sociedades científica y tecnológicamente avanzadas, como propuso correctamente Bainbridge (2010, p. 40). Creo saber a qué apunta FM-2030. No obstante, preferiría decir que no creo que las familias se vuelvan obsoletas, sino que su forma debe ser revisada significativamente. Es posible imaginar que un niño pueda tener dos madres o dos padres. Quizás, puede tener también dos padres y una madre, o viceversa. Especialmente cuando la ciencia y la tecnología progresa incluso más, puede ser posible componer la estructura genética de un niño reuniendo la información genética de dos madres y un padre que han acordado que desean vivir juntos y tener la responsabilidad de traer este niño al mundo.

¿Por qué no debería ser posible aceptar que cualquier grupo de adultos consintientes se conviertan en padres? No veo una razón necesaria por la que la pareja deba ser limitada a una pareja heterosexual o incluso a una pareja homosexual. Si hay tres, cuatro, o incluso más adultos consintientes que quieren casarse y tener hijos, debe ser posible. No estoy afirmando que biotecnología avance tan rápido que muy pronto un grupo de varios adultos pueda volverse padres biológicos, pero si tal grupo de personas desea casarse, entonces esto debe ser posible. Si un grupo tal desea tener un hijo, y si esto es científicamente posible, entonces una sociedad en la que el derecho a la libertad procreadora es respetado debería permitirles progresar en sus esfuerzos. Por lo tanto, los desarrollos biotecnológicos pueden dar lugar a la necesidad de una revisión significativa de nuestro concepto de una familia, y estas revisiones definitivamente entrarán en conflicto con el ideal del Renacimiento. Por ende, no creo que el ideal del Renacimiento deba ser planteado como uno universalmente válido.

6. Creatividad y la voluntad de poder

Hay un par de notas que debo hacer sobre los comentarios de varios autores acerca de la base del concepto nietzscheano de mundo. No abordaré esto con gran detalle en mis réplicas, pero me gustaría mencionar algunas afirmaciones que son altamente dudosas. Cuando Blackford escribe que Nietzsche sostiene una “visión científico-materialista del mundo” (2010, p. i), no está del todo en lo cierto, puesto que Nietzsche no era un materialista. Su teoría de la voluntad de poder puede ser clasificada, de mejor manera, como un concepto teleológico del mundo, pero sin tener un *telos* final.

También puede ser engañoso afirmar, tal como lo hace Bainbridge, que Nietzsche haya sido alguien que “puso en duda la posibilidad de progreso” (2010, p. 39). Nietzsche entendió el cambio como un fenómeno permanente. Como Heráclito, sostiene que todas las cosas cambian en todos sus aspectos en todo momento (Sorgner, 2007, pp. 39-65). No creyó que fuese posible decir que las cosas estén mejorando permanentemente. Un juicio tal implicaría que hay un criterio universalmente válido según el cual dicho juicio puede hacerse, pero puso en duda la posibilidad de tales juicios. Aun así, tomar en cuenta su cosmovisión dinámica de la voluntad de poder debería ser suficiente para revelar que Nietzsche entendió el mundo como progresando permanentemente en un sentido que no implica que el futuro tenga que ser mejor que el pasado.

Además, Bainbridge identifica a Nietzsche con alguien que afirma “leer novelas o poesía” (2010, p. 39) para dar lugar a mejores seres humanos. El concepto nietzscheano de poder está muy alejado de tal posición, ya que Nietzsche enfatiza particularmente el aspecto creativo de la existencia, más que el aspecto receptivo. Su teoría de la voluntad de poder implica que la creación activa de nuevos valores, implicados en una teoría inclusiva, es la tarea más elevada por medio de la cual es posible lograr los tipos más elevados de poder (KSA, NF, 12, 312-131; JGB, 5, 2; Z, 4, 169; NF, 11, 106). Leer novelas o poesía, sin embargo, no tiene que ser un acto activo o creativo.

Hibbard afirma que “el sobrehumano no tiene la necesidad de mejorar, habiendo alcanzado la satisfacción con la vida” (2010, p. 10), pero no cita ningún pasaje que brinde sustento a esta afirmación. Como he mencionado anteriormente, el aspecto principal del concepto nietzscheano de bien es el de la autosuperación. Este aplica para todos los entes, tanto para los humanos más elevados como también para los sobrehumanos. ¿Por qué los sobrehumanos no deberían tener la necesidad de mejorar? Creo que Hibbard hace este juicio unilateral porque se enfoca en la afirmación de que los sobrehumanos pueden llegar a una situación donde pueden decir *Sí* a un momento, y a partir de ello logran afirmar el eterno retorno de todo. Sin embargo, ser capaz de afirmar un momento no significa que los sobrehumanos hayan alcanzado la satisfacción en la vida. La satisfacción no es algo a lo que los sobrehumanos aspiren. Ellos desean ser creativos, autosuperarse constantemente, y alcanzar propósitos creativos más elevados (Sorgner, 2010, pp. 223-224). Incluso si logran decir *Sí* a un momento, no hay razón por la que deberían dejar de querer autosuperarse.

Un punto ulterior concierne al vínculo entre el eterno retorno y la teoría de la voluntad de poder. More está en lo correcto cuando afirma que la idea del eterno retorno es ajena al transhumanismo. Sin embargo, también sostiene que esta es “inseparable de la del sobrehombre (o sobrehumano)”* (2010, p. 1). Él está en lo cierto al explicar que el eterno retorno es uno de los aspectos centrales del pensamiento de Nietzsche (Sorgner, 2004, pp. 169-88). No obstante, los conceptos de eterno retorno y de sobrehumano no son lógicamente inseparables. Si uno no considera importante la cuestión del sentido de la vida, aún es posible sostener el resto de las afirmaciones nietzscheanas, si se desea hacerlo. Entonces el sobrehumano se vería simplemente como un paso más en el proceso evolutivo. Hibbard

* NT: En la cita original aparece: “*the overman (or overhuman)*”.

tendría algunas dudas con respecto a esta afirmación, pues sostiene que los sobrehumanos planteados por Nietzsche no pueden nunca llegar a existir de hecho, pero los posthumanos, tal como son descritos por los transhumanistas, pueden llegar a ser reales (2010, p. 9). En este contexto, Hibbard cita la nota de Nietzsche según la cual hay una “distancia infinita” entre los seres humanos y los sobrehumanos (2010, p. 9). En tanto que una distancia infinita no puede ser trascendida, es imposible que los sobrehumanos lleguen a existir, o eso parece pensar él. Sin embargo, si uno toma en consideración las múltiples afirmaciones de Nietzsche concernientes al sobrehumano, entonces aquella observación de Nietzsche debería entenderse metafóricamente. Según los escritos de Nietzsche, ha habido seres humanos más elevados, pero todavía no ha habido un sobrehumano. Aun así, no hay nada en los escritos de Nietzsche que haga plausible afirmar que es imposible que los sobrehumanos nietzscheanos lleguen a existir.

7. Inmortalidad y longevidad

En contraste con la gran variedad de aspectos con los que he tenido que lidiar en la sección previa, la pregunta sobre la inmortalidad y la longevidad es de hecho una pregunta específica y muy relevante, y variados autores han sugerido que Nietzsche y los transhumanistas sostienen diferentes posiciones al respecto. Aun así, las observaciones de Hauskeller concernientes a la inmortalidad (2010, pp. 6-7) parecen injustas tanto para Nietzsche como para los transhumanistas. Según Hauskeller, los transhumanistas aspiran a la inmortalidad mientras que Nietzsche critica la voluntad de ser inmortal. Es cierto que Nietzsche critica la inmortalidad. No obstante, simplemente critica el concepto tal como fue propuesto por los teólogos cristianos quienes lo vincularon a la existencia de un alma inmortal que vive en el mundo supraterráneo. Nietzsche defiende y sostiene un tipo de inmortalidad dentro de su concepto de eterno retorno. No es un tipo de inmortalidad que necesite de un mundo supraterráneo, sino de uno que implica meramente la existencia de un solo mundo natural. Él reconoce la aspiración humana dirigida hacia un tipo de inmortalidad; sin embargo, critica las versiones de inmortalidad dualistas* e intenta reemplazarlas con una versión terrenal*.

* NT: el concepto traducido es ‘two-wordly’.

* NT: el concepto traducido es ‘this-wordly’.

Los transhumanistas aspiran también a un tipo de inmortalidad, a pesar de que, en la mayoría de los casos, esta no es una inmortalidad literal sino más bien una vida larga o un prolongamiento de las vidas humanas. Por ende, tanto Nietzsche como los transhumanistas rechazan la idea de una vida eterna después de la muerte en un mundo trascendente y desarrollan conceptos de una vida prolongada dentro de este mundo. La solución de Nietzsche (el eterno retorno) representa una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida. La idea transhumanista de una vida prolongada no necesariamente parece funcionar como una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida. Esto podría funcionar de este modo, si significase que uno puede de hecho alcanzar un tipo de inmortalidad, pero dudo de que esto sea lo que la mayoría de los transhumanistas tengan en mente. En la mayoría de los casos, el transhumanismo aspira solamente a una prolongación de la vida, lo cual es un aspecto de la vida buena según los conceptos de muchos seres humanos. Stambler concuerda conmigo en este aspecto, puesto que enfatiza que la extensión de la vida es defendida por muchos transhumanistas, pero no por Nietzsche quien no establece “la longevidad como un objetivo para el superhumano (*Superhuman*)” (2010, p. 18). Sin embargo, también debe tenerse en cuenta que Nietzsche pone en duda la existencia de valores universales, y que enfatiza la necesidad de crear valores. La duda de Nietzsche sobre el valor de la longevidad se basa en su duda respecto de que la motivación básica de los seres humanos sea la voluntad de sobrevivir. No deseamos sobrevivir para sobrevivir, según él, sino que deseamos vivir para ser más y más poderosos. Aquí el poder no implica un poder fisiológico o militar, sino principalmente un poder intelectual y la capacidad de interpretar el mundo y de promocionar la propia interpretación de una manera que convenza a los demás.

Me pregunto si es que acaso los transhumanistas están comprometidos con la longevidad como un componente necesario de la vida buena, y si acaso es válido para todos los seres humanos que una vida buena para los posthumanos deba ser una vida larga. El Manifiesto de las Artes Transhumanistas (*Transhumanist Arts Statement*) parece implicar que los transhumanistas deben defender la longevidad como un valor, pero una alternativa sería afirmar que depende del individuo posthumano lo que él valore. Incluso desde una perspectiva evolucionista, la longevidad de los individuos quizá no esté en el interés de la especie.

8. Logocentrismo

Según Hauskeller, los transhumanistas “continúan la tradición logocéntrica de la filosofía occidental”, mientras que Nietzsche se aleja de esta tradición postulando que el sobrehumano es “enteramente cuerpo” (2010, p. 6). Nuevamente, Hauskeller está parcialmente en lo correcto. Ha sido amplia y correctamente reconocido que Nietzsche se volvió el ancestro del postmodernismo al ir más allá del logocentrismo (Habermas, 1985, pp. 104-129; Vattimo, 1988, p. 164; Sloterdijk, 1987, p. 55) y al afirmar la importancia del cuerpo. Sin embargo, la distinción planteada por Hauskeller está basada en una lectura selectiva. A pesar de que Nietzsche se aleje de la tradición logocéntrica, aún valora la razón. Como Hauskeller, Bainbridge falla en reconocer esto; él afirma que la mayoría de lo que Nietzsche escribió “fue gloriosamente incoherente” (2010, p. 48). En mi monografía *Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy* (2007) he explicado en detalle por qué este no es el caso y por qué la consistencia es importante para Nietzsche. En los siguientes párrafos resumiré mi análisis.

Es cierto que Nietzsche parece ser inconsistente cuando afirma que toda perspectiva es una interpretación, pero también que el mundo es voluntad de poder. Sobre la base de un análisis más detallado de sus escritos y de la naturaleza dialéctica de su aproximación a la filosofía, no obstante, las aparentes inconsistencias se disuelven. Para Nietzsche, toda perspectiva es una interpretación, y esto también aplica para todas las cosas que Nietzsche dice. Sin embargo, esto no implica que un juicio es falso, sino simplemente que es susceptible de serlo. Como nadie hasta ahora ha mostrado que un juicio con relación al fundamento último del mundo es verdadero, el perspectivismo de Nietzsche es una teoría del conocimiento plausible, y no creo que una verdad fundamental del mundo haya sido descubierta. ¿Significa esto que la posición de Nietzsche podría ser aplicada a la razón y a la exigencia de hacer juicios consistentes? Sí, creo que este es el caso, pero esto no implica que la razón no tenga valor. La razón puede no ser capaz de proporcionarnos una comprensión de la verdad en correspondencia con el mundo. No obstante, se ha desarrollado en el proceso evolutivo dado que se hallaba en nuestro interés tener esta capacidad. La razón es una facultad que nos ayuda a sobrevivir, y mejora nuestra capacidad de volvernos más poderosos. Es esta la línea de pensamiento que Nietzsche usa para explicar por qué la razón y la consistencia son importantes. La razón quizá no nos ayude en nuestra tarea de obtener una mejor comprensión

del mundo, pero nos ayuda a lidiar mejor con el mundo en el que estamos viviendo. Creo que este punto de vista nietzscheano sobre la importancia de la razón es plausible y convincente.

Creo, también, que muchos transhumanistas podrían concordar con Nietzsche en este aspecto. Nuestra capacidad para razonar no está conectada a una entidad que nos separa del mundo naturalista, sino que es una capacidad que está inserta en este mundo. Varela, Thompson y Rosch (1991) intentan desarrollar una explicación naturalista y evolucionista de la mente, y es a este esfuerzo que Nietzsche y muchos transhumanistas podrían subscribir. Definitivamente creo que es un camino que vale la pena tomar porque comparto sus simpatías naturalistas.

Si los transhumanistas, además, tienen simpatías por explicaciones evolucionistas de lo mental, entonces sería falso afirmar que los transhumanistas continúan la “tradición logocéntrica de la filosofía occidental”, puesto que dicha tradición sostiene que los seres humanos poseen un *logos* que los separa categóricamente del mundo natural y que les proporciona un estatus especial en el mundo. En este punto de vista, los seres humanos son categóricamente diferentes de otras entidades naturales. Dudo de que este sea un punto de vista al que muchos transhumanistas habrían de subscribir.

9. Nietzsche y el tercer Reich

En este punto nos estamos llegando a lo que veo como el motivo real de la afirmación de Bostrom según la cual Nietzsche no puede ser concebido como un precursor del transhumanismo (2005, p. 4). Nietzsche aún tiene una reputación más bien desagradable en varios círculos sociales. La reacción filosófica al debate entre Sloterdijk y Habermas que tuvo lugar como resultado de la conferencia de Sloterdijk “Reglas para el parque humano” reveló que muchos filósofos alemanes continúan entendiendo a Nietzsche como una especie de proto-fascista (Sorgner, 2000, pp. 10-13). Aunque esta posición es vista como absurda por la mayoría de los eruditos serios de Nietzsche, especialmente en el mundo angloparlante, el público educado también parece asociar a Nietzsche con el fascismo del tercer Reich. Algunas frases del número de *JET* “Nietzsche and European Posthumanisms” parecen ir en una dirección similar.

Stambler afirma que la lectura de Nietzsche de Fedorov es una “portavoz de la Alemania militarizada” (2010, p. 18). El Nietzsche tardío fue un buen europeo, y estaba

mayormente interesado en la creatividad cultural, y verlo como un militarista está bastante alejado de lo que podríamos encontrar en una interpretación detallada y crítica de sus escritos. Otras observaciones de Stambler revelan ciertos prejuicios sobre el filósofo Nietzsche: “sin embargo, en cuanto al ‘mejoramiento de la vida’ en un sentido amplio, la obra de Nietzsche podría ser visto como un producto y publicidad del aristocratismo alemán”. No estoy seguro sobre lo que Stambler desea expresar con este comentario. Entender a Nietzsche como alguien que personifica y defiende paradigmáticamente los rasgos del carácter típicamente alemanes está lejos de ser plausible. En efecto, hay elementos aristocráticos en la filosofía de Nietzsche, pero la aristocracia que afirma está conectada a la capacidad de ser un gran creador de cultura. Para el Nietzsche tardío, la cuestión de la nacionalidad no tiene relevancia alguna en relación a quién es un creador activo de cultura y quién no.

Quizá Stambler, usando la frase “aristocratismo alemán”, se refiere a la actitud de algunos alemanes, quienes, hace algún tiempo, se comprendieron a sí mismos como superiores a otras naciones — o, en otras palabras, fascismo alemán. En ese caso, su juicio implicaría que hay conexiones entre la cosmovisión de Nietzsche y la del fascismo alemán. Una estimación similar de la filosofía nietzscheana es propuesta por Bainbridge, la cual se vuelve clara en la siguiente observación acerca de Nietzsche: “Quizás él era realmente un nazi” (2010, p. 37). Me pregunto qué quiere decir Bainbridge con esto. Los nazis son personas que apoyaron a Hitler como un líder político. Nietzsche definitivamente no fue nazi, ya que estaba muerto cuando Hitler era un líder político. Quizá, Bainbridge quiere decir que Nietzsche habría apoyado a Hitler, si no hubiese estado muerto. Este juicio implica que los puntos de vista políticos de Nietzsche y Hitler son idénticos en la mayoría de los casos, pero esto también es incorrecto: primero, Hitler estaba a favor de que Alemania dominase el mundo, mientras que Nietzsche estaba a favor de una Europa unificada; segundo, Hitler estaba interesado en el poder militar, mientras que Nietzsche estaba interesado en el poder intelectual y en la capacidad de interpretar el mundo y crear obras de arte; tercero, Hitler fue un antisemita, mientras que Nietzsche fue un anti-antisemita. Se podría continuar con esta lista. No obstante, me gustaría hacer unas consideraciones más en relación con el anti-antisemitismo de Nietzsche.

Usted puede encontrar algunas observaciones nefastas sobre los judíos en los escritos de Nietzsche. Estas, sin embargo, conciernen a los judíos que desarrollaron la religión judía, la cual representa al ancestro de la religión cristiana. Es difícil decir si los ataques de Nietzsche

eran más fuertes y nefastos en contra de los judíos o en contra de la religión cristiana. En cualquier caso, consideró a ambas religiones como peligrosas y negadoras de la vida. No obstante, siempre enfatizó que consideró a los judíos de su época como proveedores de un enriquecimiento para cualquier cultura. Además, odiaba cuando los antisemitas deseaban cooperar con él o basarse en su obra, y frecuentemente expresó que un anti-antisemita, y que no quiso tener nada que ver con los antisemitas. Hay una gran cantidad de estudios, en particular hechos por judíos americanos, en los cuales se puede encontrar con gran detalle esta lectura sobre la relación de Nietzsche con los judíos y el judaísmo (e. g. Yoverl, 1994, pp. 214-236). Enfatizo este punto para mostrar que es absurdo afirmar que Nietzsche podría haber sido un nazi.

Bainbridge sugiere además que los nazis “lo trataron como uno de los suyos” (2010, 45). Sin embargo, incluso esta afirmación está lejos de ser plausible, ya que muchos académicos nazis se dieron cuenta de que hay múltiples posiciones en contradicción con el antisemitismo en los escritos de Nietzsche y que él era anti-antisemita. A pesar de que es verdad que hubo académicos durante el régimen nazi que estaban interesados en la filosofía de Nietzsche, es falso afirmar que los nazis “lo trataron como uno de los suyos”, puesto que la estima hacia Nietzsche y su trabajo durante el tercer Reich no fue sostenida universalmente. Muchos ideólogos nazis reconocieron que Nietzsche estaba en contra de las intenciones y objetivos de la ideología nazi en muchos asuntos fundamentales. El comentario anterior de Bainbridge no dice mucho con respecto a la estima hacia Nietzsche por parte de los nazis, pero quizá diga algo acerca del errado intento del autor en entender a Nietzsche⁵.

Con todo, Bainbridge no es el único que parece apoyar esta comprensión inapropiada sobre Nietzsche. El falso juicio de que Nietzsche era un proto-nazi es aún afirmado por mucha gente educada, y es bastante difícil eliminar prejuicios generalizados. Por lo tanto, la propuesta de Bostrom, en su artículo de 2001, de disociar de Nietzsche al transhumanismo era razonable, puesto que disociar estas dos formas de pensamiento es más fácil que deshacerse de prejuicios que han estado presentes desde hace un buen tiempo. En efecto, es loable disociar de cualquier ideología fascista al transhumanismo, porque no hay una base general que ambas visiones tengan en común. Sin embargo, algunos pensadores bioconservadores, entre ellos Habermas, intentan identificar los puntos de vista transhumanistas con los políticamente problemáticos

⁵ Una explicación detallada y bien informada de este tópico fue escrita por Aschheim (1993).

por medio de una identificación de sus puntos de vista con los nietzscheanos. En su influyente ensayo sobre eugenesia liberal, Habermas (2001, p. 43) habla sobre algunos intelectuales extraños que rechazan lo que ven como una ilusión de igualdad e intentan desarrollar una ideología naturalista muy alemana. Esta considera seriamente el potencial de emplear la biotecnología humana al servicio de fantasías de crianza nietzscheanas. Este es el tipo de identificación que Bostrom correctamente teme. Habermas, quien rechaza todos los procedimientos de mejoramiento genético, identifica a los transhumanistas (a los cuales se refiere incorrectamente como “posthumanistas”) con los nietzscheanos, asociando a ambos grupos con ideologías de crianza fascistas. Habermas tiene el don de la retórica, y él sabía exactamente lo que estaba haciendo — que una manera efectiva de dar lugar a reacciones negativas a los procedimientos biotecnológicos en el lector sería identificar aquellas medidas con procedimientos llevados a cabo en la Alemania nazi.

Este tipo de retórica es bien conocido en Alemania, y es uno que continúa dando lugar sus efectos esperados. Si desapruebas un punto de vista, refiérete a él como uno pro-fascista, y tu antagonista que sostiene el punto de vista en cuestión está directamente en una posición débil y a la defensiva. Sin embargo, es un tipo de retórica fascista que funciona de la siguiente manera: identificas algo X, que desapruebas, con algo Y, que la mayoría de la gente desaprueba intensamente, lo cual tiene el efecto de que la mayoría también comience a no gustarle o al menos dudar sobre X. ¡*Eureka!*, has logrado lo que deseabas. Conseguiste cambiar la perspectiva de la gente respecto a X.

Como he mostrado arriba, es falso referirse a Nietzsche como un nazi. Es falso además identificar a los transhumanistas con la ideología nazi, como hace Habermas, porque los nazis están a favor de una organización política totalitaria, mientras que los transhumanistas defienden el valor de las democracias liberales. Con todo, muchas posiciones filosóficas nietzscheanas pueden encontrarse en las creencias básicas de los transhumanistas. Habermas concuerda, pero en contraste con él considero ambos enfoques filosóficos como estimulantes, valorables y extremadamente importantes a la hora de lidiar con desafíos éticos y filosóficos contemporáneos.

Conclusión

Todos los asuntos que fueron tratados anteriormente son centrales para los desafíos que debemos enfrentar, dados los recientes desarrollos biotecnológicos. Varios de ellos mencionan cuestiones fundamentales acerca de nuestra comprensión de nosotros mismos, el mundo, e incluso el significado de la vida. Espero enormemente que las reflexiones críticas que he propuesto aquí, como respuesta a los artículos que han respondido a uno de los míos, estimulen más discusiones y debates, y que nos ayuden a encontrar soluciones que le permitan prosperar a la humanidad y ayuden a los seres humanos a vivir juntos en sistemas políticos que valoren el maravilloso logro de la norma de la libertad negativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agar, N. (2004). *Liberal eugenics: In defence of human enhancement*. Blackwell
- Allhoff, F., Lin, P., Moor, J. y Weckert, J. (2009). Ethics of human enhancement – 25 questions and answers. http://www.humanenhance.com/NSF_report.pdf
- Andreas-Salome, L. (1994). *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Insel.
- Aschheim, S. (1993). *The Nietzsche legacy in Germany 1890-1990*. University of California Press.
- Bainbridge, W. (2010). Bulgarizing Nietzsche's tomb. *Journal of Evolution and Technology*, 21(1), 37-54. <http://jetpress.org/v21/bainbridge.htm>
- Beese, F. (2004). *Was ist Psychotherapie? Ein Leitfaden für Laien zur Information über ambulante und stationäre Psychotherapie*. Goettingen. V&R.
- Birx, H. J. (2006). Dynamische Integrität. En S, Sorgner, H. James, N, Knoepffler (Eds.), *Eugenik und die Zukunft* (pp.) 85-103. Alber Verlag.
- Blackford, R. (2010). Editorial – Nietzsche and European posthumanisms. *Journal of Evolution and Technology* 21(1), i-iii. <http://jetpress.org/v21/blackford.htm>
- Bostrom, N. (18 de abril del 2001). *Transhumanist values*. Nick Bostrom. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>
- Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1). <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>
- Buddensiek, F. (2002). Hexis. En C. Horn, C. Rapp (Eds.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, (pp. 189- 190). Beck.
- Habermas, J (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Suhrkamp.
- Hauskeller, M. (2010). Nietzsche, the overhuman, and the posthuman: A reply to Stefan Sorgner. *Journal of Evolution and Technology* 21(1), 5-8. <http://jetpress.org/v21/hauskeller.htm>
- Hibbard, B. (2010). Nietzsche's overhuman is an ideal. Whereas posthumans will be real. *Journal of Evolution and Technology* 21(1), 9-12. <http://jetpress.org/v21/hibbard.htm>

- Hughes, J. (2004). *Citizen cyborg: Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. Westview Press.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- McCaffrey, A. P., Meuse, L., Pham, T. T., Conklin, D. S., Hannon, G. J. y Kay, M. A. (2002). RNA interference in adult mice. *Nature*, 418(6893), 38–39. <https://doi.org/10.1038/418038a>
- Japlonka, E. y M. J. Lamb. (2005). *Evolution in four dimensions: Genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*. MIT Press.
- Levenson, J. M. y J. D. Sweatt. (2005). Epigenetic mechanisms in memory formation. *Nature Reviews Neuroscience* 6, 108-118.
- Maguire A.M., F. Simonelli, y E. A. Pierce. (2008). Safety and efficacy of gene transfer for Leber's congenital amaurosis. *New England Journal Medicine* 358 (21), 2240–2248.
- Malcolm, J. (1984). *In the Freud Archives*. Jonathan Cape.
- More, M. (2010). The overhuman in the transhuman. *Journal of Evolution and Technology* 21(1) (January), 1-4. <http://jetpress.org/v21/more.htm>
- Morris, K. V., Chan, S. W., Jacobsen, S. E., y Looney, D. J. (2004). Small interfering RNA-induced transcriptional gene silencing in human cells. *Science*, 305(5688), 1289–1292. <https://doi.org/10.1126/science.1101372>
- Nietzsche, Friedrich. (1967ff). *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* en 15 volumes. Ed. por G. Colli and M. Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag. (Citado en el texto como “KSA”).
- Rabelhofer, B. (2006). *Symptom, Sexualitaet, Trauma*. Wuerzburg. K&N.
- Ranisch, R. y Savulescu, J. (2009). Ethik und Enhancement. En N. Knoepffeler y Savulescu, J. (Eds) *Der neue Mensch: enhancement und Genetik* (pp. 21-54). Alber.
- Rentrop, M., R. Müller. y J. Baeuml. (2009). *Klinikleitfaden Psychiatrie und Psychotherapie*. Elsevier.
- Robertson, J. (1994). *Children of choice: Freedom, and the new reproductive technologies*. Princeton University Press.
- Roden, D. (2010). Deconstruction and excision in philosophical posthumanism. *Journal of Evolution and Technology* 21(1), 27-36. <http://jetpress.org/v21/roden.htm>

- Sandel, M. (2007). *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*. Harvard University Press.
- Seel, M. (1998). Die Macht des Erscheinens – Nietzsches ästhetische Marginalisierung des Seins. *DU*, 26-28.
- Sloterdijk, P. (1987). *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abriistung: Ästhetischer Versuch*. Suhrkamp Verlag
- Song, E., Lee, S. K., Wang, J., Ince, N., Ouyang, N., Min, J., Chen, J., Shankar, P. y Lieberman, J. (2003). RNA interference targeting Fas protects mice from fulminant hepatitis. *Nature medicine*, 9(3), 347–351. <https://doi.org/10.1038/nm828>
- Sorgner, S. (2000). Nietzsche and Germany. *Philosophy Now* 29, 10- 13.
- Sorgner, S. (2004). Vattimo, Metaphysik und der Sinn des Lebens. *Grenzgebiete der Wissenschaft* 53(2), 169-88.
- Sorgner, S. (2007). *Metaphysics without truth: On the importance of consistency within Nietzsche's philosophy*. University of Marquette Press.
- Sorgner, S. (2009a). Nietzsche, the overhuman and transhumanism. *Journal of Evolution and Technology* 20(1), 29-42. <http://jetpress.org/v20/sorgner.htm>
- Sorgner, S. (2009b). Nietzsche and Heraclitus. En H. James Birx (Ed.) *The Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, and Culture*, (Vol. 2, pp. 919-22). Thousand Oaks SAGE Publications.
- Sorgner, S. (2010). *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*. WBG.
- Sorgner, S. L. (2021). El Futuro de la educación: mejoramiento genético y metahumanidades. *ETHIKA+*, (3), 303-333. [10.5354/2452-6037.20](https://doi.org/10.5354/2452-6037.20).
- Stambler, I. (2010). Life extension – a conservative enterprise? Some *fin-de-siècle* and early twentieth century precursors of transhumanism. *Journal of Evolution and Technology* 21(1), 13-26. <http://jetpress.org/v21/stambler.htm>
- Varela, F., Thompson, E., y Rosch E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.
- Vattimo, G. (1988). *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in post-modern culture*. Polity Press.

Yovel, Y. (1994). Nietzsche, the Jews, and resentment. En R. Schacht (Ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals* (pp. 214-36). University of California Press.