



# Más allá del Humanismo

N°5, Abril 2022

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD DE CHILE







Revista semestral del  
Centro de Estudios de Ética Aplicada

## **ETHIKA+, Año 3. No. 5, 2022 (abril)**

Santiago de Chile

Director: Dr. Raúl Villarroel. (Universidad de Chile, Chile).

Editor: Dr. Antonio Letelier. (Universidad de Santiago de Chile, Chile).

## **COMITÉ CIENTÍFICO**

Iñigo Álvarez. Universidad de Chile, Chile

Txetxu Ausín D. Vice-Director del Instituto de Filosofía, CSIC, España

Roberto Campos. Universidad de Chile, Chile

Fernando Longas. Universidad de Valladolid, España

Mario Madroñero. Universidad del Cauca, Colombia.

Adela Montero. Universidad de Chile, Chile

Alejandro Recio. Universidad de Valladolid y Universidad de Chile, Chile-España

Jaime Rodríguez. Universidad Siglo 21, Argentina

Stefan L. Sorgner. John Cabot University, Italia

Rosana Triviño. Universidad de Salamanca, España

Benjamín Ugalde. Universidad de Chile, Chile

Jairo Villalba. Universidad Militar de Nueva Granada, Colombia

Lieta Vivaldi. Universidad de Chile, Chile

## **EQUIPO EDITORIAL**

Andrea Hidalgo; Diego Ticchione; Camilo Vergara; Nicolás Rojas.

## **DECLARACIÓN DE ACCESO ABIERTO**

**ETHIKA+** es una iniciativa de acceso abierto. Está permitido el uso y la distribución no comercial de todos los artículos publicados por nosotros siempre que el o la autor/a del artículo y la revista estén debidamente acreditados. Además, en caso de realizar cambios en los artículos esto debe ser indicado. Compartimos nuestro trabajo bajo la Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).





## ETHIKA+

Año 3. No. 5, 2022 (abril)

ETHIKA+ es una publicación académica orientada a la divulgación de la reflexión y la investigación en éticas aplicadas. Publica artículos originales e inéditos en español e inglés de investigadores(as) académicos(as) y estudiantes de disciplinas afines a las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Su periodicidad es semestral y su temática está abierta fundamentalmente a la reflexión e investigación en torno a los aspectos sociales, psicológicos y (Bio)políticos de las éticas aplicadas, centrándose fundamentalmente en las relaciones entre el sujeto y las gubernamentalidades que administran la vida en la actualidad.

La publicación es realizada mediante la convocatoria a académicos(as) e investigadores(as) que determinan la pertinencia, la atingencia y el valor social de los manuscritos, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD DE CHILE



## ÍNDICE

EDITORIAL	
<b>Nicolás Rojas Cortés</b> .....	12
ARTÍCULOS.....	25
Nietzsche y el transhumanismo: ¿Una relación necesaria?	
<b>Miguel González Vallejos</b> .....	28
Transhumanismo, tiempo y secularización de la historia	
<b>Ricardo L. Falla Carollo</b> .....	52
¿Es el transhumanismo un humanismo? ‘Autoafirmación’ y ‘ <i>animal laborans</i> ’ en el desarrollo del proyecto (post)moderno	
<b>Guillermo Torroglosa Giner</b> .....	72
¿Es precipitado aún hablar del impacto e implicancias éticas del transhumanismo para la Psicología?	
<b>Manuel Pérez-Ayala</b> .....	88
La disputa por la naturaleza humana. Comentarios sobre el concepto de naturaleza humana en el contexto del transhumanismo y las mejoras biotecnológicas	
<b>Rodrigo Lagos Berríos</b> .....	102
Los sueños de la inmortalidad engendran máquinas: Desesperación, ciberprometeísmo y transhumanismo	
<b>Ricardo Andrade</b> .....	120
África, China y el sentido de los datos digitales	
<b>Stefan Lorenz Sorgner</b> .....	140
TRADUCCIONES .....	150
Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism: Differences and Relations	
<b>Francesca Ferrando</b> .....	152
Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism	
<b>Stefan Lorenz Sorgner</b> .....	170
Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism	
<b>Stefan Lorenz Sorgner</b> .....	208
Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism	
<b>Stefan Lorenz Sorgner</b> .....	256
RESEÑAS.....	274
“El Pensamiento Ecológico”	
<b>Martín Bórquez</b> .....	276
“Metaphysics Without Truth: On the Importance of Consistency Within Nietzsche’s Philosophy”	
<b>Hugo Alarcón Acuña</b> .....	282
“On Transhumanism”	
<b>Álvaro Uruttia Soto</b> .....	286







## EDITORIAL

### MÁS ALLÁ DEL HUMANISMO

**Nicolás Rojas Cortés**

Con esta publicación celebramos nuestro tercer año de vida y abrazamos nuestro presente con la seguridad de que las propuestas con las que se levantó esta revista se están cumpliendo. En nuestra primera editorial se mencionó una de nuestras principales convicciones, “que los temas éticos ligados a la vida, no pueden ser asimilados exclusivamente a los temas de la deontología y la ética biomédica” (ETHIKA+, 2020, p. 8) y ahora presentamos un número dedicado con exclusividad a un fenómeno tecno-científico y cultural que ha inquietado a una parte del mundo académico. No es baladí recordar la tan citada afirmación de Fukuyama —que el transhumanismo es una de las ideas más peligrosas del mundo— y tampoco es ingenuo dudar de ella, ya que ¿por qué una idea podría ser la más peligrosa del mundo? A decir de un pensador que representa a este “peligroso” movimiento, la premisa que sostiene a una afirmación tal es bastante simple, a saber, el asumir conceptos filosóficos y concepciones de nosotros mismos que van más allá de las clásicas teorías dualistas demasiado humanistas (Sorgner, 2021).

Sin lugar a duda una revista que lleva el nombre de ETHIKA+ tenía que hacerse cargo de una discusión que ha sido muy popular en los últimos años y que no parece vislumbrar un final cercano. El transhumanismo, ese “peligroso” movimiento que abraza a la tecnología —muchas veces de manera ingenua— es el tema que ocupa el debate de nuestro actual número. El nombre de este número no es al azar, por supuesto, y se debe principalmente al excelente apoyo que conseguimos de uno de los más reconocidos pensadores de este movimiento. Sin embargo, este apoyo tampoco hubiera llegado a buen puerto sin los inestimables aportes que componen esta edición. Es realmente un honor el poder introducir los artículos, traducciones y reseñas que representan el alma —o mente, para los más naturalistas— de esta revista digital.

Enfrentarse al transhumanismo merece un manejo conceptual y filosófico de alto nivel. En caso contrario, las críticas quedarían relegadas solamente a una visión ideológica del asunto. Con esto en mente, *Más allá del humanismo* comienza de la mejor forma en que podría comenzar una reflexión filosófica, con una disputa en forma de artículo que dialoga y analiza una de las discusiones



más interesantes que ha tenido el transhumanismo en los últimos años: la relación entre *Nietzsche y el transhumanismo*. Como plantea el Dr. Miguel González Vallejos es clave preguntarse si esta es una *relación necesaria*, pues el debate abierto por Stefan L. Sorgner el año 2009 todavía no ha acabado. Así, el ejercicio de comprender cómo se entiende y enfrenta la condición humana en la filosofía de Nietzsche puede esgrimirse como un contundente argumento en contra de la relación estructural propuesta por Sorgner. El devenir sobrehumano implicaría, para González Vallejos, una transformación moral reflejada en una disposición existencial que es capaz de comprender la naturaleza del tiempo y enfrentarse al carácter trágico de la existencia, aceptándola, muriendo una y otra vez, pero no orientándose a una existencia que niega el sufrimiento. Este último caso sería equivalente a las propuestas liberales y hedonistas que caracterizan al transhumanismo tal y como lo expone González. La semejanza estructural caería ahí donde el sobrehumano, en su intento de ser identificado con el posthumano, es confundido con el último hombre. Planteados así los argumentos del artículo señalado, creemos que este aporte puede funcionar muy bien como una introducción de alto nivel a una discusión clave para la comprensión de los diferentes tipos de transhumanismos y también como una consistente fundamentación crítica frente al “transhumanismo nietzscheano”.

Siguiendo en la línea de la reflexión por la condición humana, podríamos señalar que el artículo *Transhumanismo, tiempo y secularización de la historia* del profesor Ricardo Falla Carillo tiene por objetivo ensayar una posible respuesta a la pregunta por las posibilidades de la condición transhumana. La propuesta de Falla apunta a ensayar una lectura sobre cómo la secularización de las concepciones de tiempo e historia permiten que sea admisible concebir que en lo humano *ya todo habría sido hecho*. Repasando, entonces, las ideas de tiempo histórico humano en diferentes momentos del desarrollo de nuestro pensamiento, el autor destaca que la secularización del tiempo lineal y creciente de fundamentación teológica devino, en la modernidad, en una consciencia del aquí y el ahora, de la lucha de poderes y de un progreso que no dependía nada más que del individuo. Con esta consciencia, la ciencia moderna comienza a concebir al universo como un gran mecanismo predictivo y, en consecuencia, también a nosotros mismos. Así, el progreso deviene producción, lo que en la búsqueda por una vida buena se vería reflejado en la concepción del mundo como “mejor”, es decir, como perfectible por medio de la tecnología. Con este ideal de evolución tecnológica, la relación poder-hacer haría posible, junto a la tecnología de punta de nuestra época, la superación de la condición humana. El siguiente paso, sería, entonces, la propuesta de una existencia

transhumana. Sin embargo, como destaca Falla, esta forma de existencia necesitaría de superar la conciencia secular *demasiado humana* que la posibilita si quiere ir más allá de su condición humana.

En una armónica sintonía con nuestro llamado a colaborar y con el manuscrito anterior, el artículo *¿Es el transhumanismo un humanismo? ‘Autoafirmación’ y ‘animal laborans’ en el desarrollo del proyecto (post)moderno* de Guillermo Torroglosa Giner nos presenta un marco teórico desde el que el autor propone rastrear la génesis del transhumanismo en cuanto ideología que nos impacta a nivel planetario. Para realizar esto, Torroglosa describe los conceptos de *autoafirmación* y *animal laborans*, siguiendo a Blumenberg y Arendt respectivamente. En el caso del primer concepto, nos encontramos con que en el humanismo subyace una preocupación helénica por la mejor manera vivir con uno mismo, a la vez que las posiciones nominalistas del periodo medieval tardío se obsesionaban ya no por conocer lo verdadero, sino por objetivar una realidad mínimamente cognoscible por medio de la corroboración, lo que, en su conjunto, motivaría una respuesta existencial intramundana, una forma de relacionarse con la propia naturaleza sin una referencia a algún dios. En el caso del segundo, el autor nos recuerda que solo a través de la técnica es que el humano puede hacerse una idea de mundo, sin embargo, cuando esa técnica posibilita el dominio y sometimiento el entorno natural y la labor deviene mundanidad, entonces la preocupación de sí se transforma en una preocupación por satisfacer el deseo de lo inmediato, del útil que está más allá de la existencia individual. Ambas descripciones de la condición humana le permiten al autor afirmar que el transhumanismo es, efectivamente, un producto derivado del humanismo, que explota al humano y al medio ambiente en nombre de una libertad mal entendida, una libertad del cuerpo y sus necesidades que se proyecta a una existencia digital. En este sentido, el transhumanismo sería, para el autor, un movimiento encadenado a la lógica del capitalismo de ciencia ficción, una lógica de impacto planetario que nos exige volver a pensar cómo recuperar los espacios de acción y buscar una conciencia de lo común más allá del individualismo inmediato.

Vale la pena, en un escenario en donde el peligro es una constante, aclarar los sentidos en los que se puede hablar de este. En este sentido, Manuel Pérez-Ayala nos ofrece una interesante reflexión que propone hacer dialogar a la disciplina psicológica del presente con la del futuro proyectado por el transhumanismo. Por esto es que en el artículo titulado *¿Es precipitado aún hablar del impacto e implicancias éticas del transhumanismo para la Psicología?* se esbozan una serie de reflexiones preliminares en torno a la cognición, el sufrimiento y la identidad. Destaca el autor que la pretensión de alcanzar una existencia posthumana exige comprender conocimientos de la psicología. En este

sentido, para el autor, los conocimientos de la disciplina se deben más a los procesos históricos de la misma que al uso de un método exclusivo, lo que nos invitaría a preguntarnos qué tipo de conocimientos tiene el transhumanismo de la psicología. En una primera instancia, se podría afirmar que el movimiento transhumanista es precario al dar cuenta de sus propias concepciones epistemológicas, lo que se refleja, por ejemplo, en una reducción de las facultades intelectuales a procesos artificialmente replicables. Así, la *mejora* aplicada al ámbito de la psicología podría impactar en las reflexiones éticas del futuro cercano. Casos de esto se verían reflejados, por ejemplo, en investigar el sentido del mejoramiento aplicado al sufrimiento o a nuestras capacidades cognitivas. ¿Podría interpretarse el trascender lo humano como un transgredir lo humano? ¿Se llegaría a patologizar o discriminar la capacidad cerebral normal? Para Pérez-Ayala lo cierto es que la psicología, en cuanto disciplina histórica, debe estar dispuesta a dialogar con lo que se avecina.

El siguiente artículo que compone nuestro número se comprende a sí mismo como una reflexión técnica y filosófica del concepto de naturaleza humana que no cae en una tecnofilia ciega ni tampoco en una tecnofobia acrítica. Así, *La disputa por la naturaleza humana. Comentarios sobre el concepto de naturaleza humana en el contexto del transhumanismo y las mejoras biotecnológicas* de Rodrigo Lagos Berríos se encarga de exponer detalladamente el estado de la cuestión del mencionado debate, exponiendo con precisión las descripciones y argumentos de los bio- conservadores y liberales que le han dado forma a la discusión, pero también ofreciendo una distancia teórica frente a ambas posiciones. En contra de la comprensión transhumanista, Lagos ofrece una interesante crítica a la noción de mejoramiento humano que busca promover una evolución guiada por la tecnología. Las argumentaciones del autor dejan ver que la “evolución de mejora” no puede comprenderse en términos de fenómenos biológicos, porque en su exposición subyace una mala comprensión respecto de la medicina, de manera que este constante adaptarse al devenir tecnológico no sería más que un fenómeno cultural. Por su parte, las nociones conservadoras de naturaleza son criticadas en su pretensión de normatividad —la falacia naturalista—, lo que no posibilitaría ofrecer argumentos de peso en contra de las intervenciones biomédicas. Las ambiguas determinaciones del concepto de naturaleza humana en este debate no serían capaces de estructurarse como un criterio válido y suficiente para limitar las mejoras biotecnológicas, ya que tampoco parece ser, según la argumentación del autor, un concepto compatible con los conocimientos actuales en la biología evolutiva. Ante la ambigüedad conceptual, el artículo de Lagos es una invitación a seguir indagando en los presupuestos que están en juego en este debate.

La consciencia de la muerte como proyección de mundo que nos permite pensar simbólicamente la existencia y su relación con el proyecto transhumanista es el asunto que le compete al siguiente artículo de este número. La reflexión en torno a la finitud, el tiempo y la obsolescencia de nuestra subjetividad encuentra oportunidades para una experiencia del *más allá* de nosotros por medio de dispositivos técnicos. En este sentido, con el transhumanismo tiene lugar la aparición del *ciberprometeo*, una figura que —como en los mitos— devela las desventuras de la técnica. Es por esto que Ricardo Andrade ha titulado su artículo como *Los sueños de la inmortalidad engendran máquinas: Desesperación, ciberprometeísmo y transhumanismo*, ilustrando los contradictorios presupuestos ontológicos detrás de la utópica propuesta de una existencia logarítmica. El devenir *ciberprometeico* implicaría aniquilar la materialidad en función de expandirse hasta el infinito, infinito que se mitifica estructurando su identidad en una pura simulación de una vida más allá de la que se quiere aniquilar, pero de la que depende para poder llegar a ser. Siguiendo a Kierkegaard, Feuerbach y Meillassoux, Andrade describe a este modo de existencia que como el vivir en la muerte eternamente, buscando —desesperadamente— alcanzar una vida fantasmagórica, en la materialidad etérea, al mismo tiempo que lo que se busca eliminar no es ya solamente la materialidad del cuerpo como límite biológico, sino también como posibilidad filosófica. El *ciberprometeo* en su deseo de inmortalidad, por medio de la *mind uploading*, refleja que el transhumanismo, como postura política y filosófica, abraza un tecnohilismo que sacrificaría lo social en vistas de estructurar un mejoramiento sin límites de lo individual. Planteado así el asunto, ¿sería posible pensar en un transhumanismo donde la finitud no sea pensada como obsolescencia? Esa es una de las proyecciones que nos deja el artículo de Andrade.

A modo de cierre, el afamado filósofo transhumanista, Stefan Lorenz Sorgner, nos presenta una perspectiva pragmática de los intereses del movimiento que representa. Su artículo originalmente titulado *Africa, China, and the Meaning of Digital Data* da cuenta de un tema que tiene una real relevancia —en comparación con la transferencia mental, la conciencia digital o los argumentos de la simulación— para nuestro presente, a saber, el reconocimiento del poder político y económico de la recolección de datos digitales. Tomando como caso de estudio a África y China se podría pensar que Sorgner realiza un clásico análisis de la relación colonialista del último el continente africano. Sin embargo, la cuestión de los datos se muestra como una espada de doble filo que nos hace preguntarnos si preferimos la libertad o el bienestar económico. Esto se debe a que, por un lado, la relación de China con África se puede comprender como beneficiosa en términos de finanzas,

infraestructura, educación y energías renovables para los países que participan en los proyectos de China, pero, por otro lado, esta relación también puede ser considerada paternalista, en la medida en que los valores de China —como el desinterés por la libertad morfológica— puedan afectar las formas de relacionarse de los países africanos. Este artículo es una puesta en práctica de las reflexiones que el autor ha trabajado detalladamente en su libro *We Have Always Been Cyborgs - Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism* (2022).

Confiamos en que los manuscritos que estructuran este número serán un valioso aporte para el desarrollo de próximas discusiones en torno a los debates del transhumanismo, porque —en el mismo espíritu dialogante con el que abre y cierra esta sección de artículos originales— creemos que el diálogo en torno a los movimientos culturales que abrazan las tecnologías de punta representa un campo de batalla fértil para develar las diferentes formas con las que hoy nos comprendemos a nosotros mismos y nos proyectamos hacia el nuestro devenir.

Nuestra sección de traducciones comienza con un muy útil aporte para introducirse en las discusiones sobre los movimientos que quieren posicionarse *más allá del humanismo*. El artículo *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism: Differences and Relations* (2013) de Francesca Ferrando, publicado en *Existenz, An international Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, es traducido por Javier Ignacio Brito Ledesma y funciona como una perfecta guía para comprender los diferentes *-ismos* que se han intentado estabilizar como respuestas o superaciones del humanismo clásico. Así una valiosa guía metodológica inicia esta sección.

Al comienzo de esta editorial mencionábamos una de las disputas más famosas de los últimos años en torno al transhumanismo: su problemática relación con Nietzsche. Este número se concibió como una instancia en donde también se pudiera hacer un aporte a esa discusión. Por esta razón, además del valioso artículo del González Vallejos, nos hemos esforzado por ofrecer las traducciones que componen los artículos-respuestas de Stefan Lorenz Sorgner en el debate de varios años editado por Yunus Tuncel como *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?* (2017).

Agradecemos profundamente el apoyo de Russell Blackford y Mark Walker de la *Journal of Evolution & Technology*, Yunus Tuncel de *The Agonist. A Nietzsche Circle Journal* y Ourania Kalogeri de Cambridge Scholars Publishing por autorizarnos a realizar las traducciones y apoyarnos con los permisos editoriales. Evidentemente, el apoyo nuclear para llevar a cabo este proyecto se lo debemos

a Stefan L. Sorgner. Como parte del equipo editorial, esperamos sinceramente que nuestras traducciones sean un aporte a la difusión de estos debates.

Se nos podría preguntar por qué solamente incluimos los artículos-respuestas de Sorgner y no el artículo con el que comenzó este debate, a saber, *Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism* (2009) y la respuesta es relativamente sencilla: ya existe una notable traducción de este artículo realizada por el profesor Jonathan Piedra Alegría y publicada en la revista de filosofía *Praxis*. De hecho, es respetando su traducción que decidimos traducir *overhuman* como *sobrehumano* en función de ser fieles al sentido que Sorgner quiere darle a la palabra. Esperamos que las traducciones aquí presentadas —*Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism* (2010), *Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism* (2017) y *Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism* (2017)— hagan buena compañía a la del profesor Piedra y también a la traducción del artículo *The Future of Education: Genetic Enhancement and Metahumanities* (2015) realizada por Alejandro Recio Sastre el 2021, a la vez que funcionen como un conjunto panorámico a la discusión que mencionamos. No hemos podido hacernos cargo de los artículos-rélicas de otros autores, pero es una tarea que queda pendiente y se proyecta a un futuro. Somos conscientes de que este es un debate que no ha finalizado.

Nuestro número cierra, como ya es costumbre, con una sección de reseñas, que corresponde en su completitud con tópicos que van *más allá del humanismo*.

Así, Martín Bórquez nos invita a leer la edición en español de *El pensamiento Ecológico* (2018) del filósofo Timothy Morton. Como refleja la reseña de Bórquez, la obra de Morton es una invitación a experimentar una posición epistemológica más allá de la retórica ambientalista contemporánea, más allá de los puntos de vista demasiado antropocéntricos, lo que se reflejaría en una disposición de radical apertura frente a la consciencia de nuestra interdependencia y familiaridad con todas las entidades. Es, tal y como se plantea en la reseña, la disposición de colaboración consciente —una actitud teórica y práctica— respecto a la totalidad de la vida lo que se postula en la obra de T. Morton.

Por su parte, y correspondiendo con la actividad académica de conocer en profundidad los presupuestos que fundamentan un pensamiento, nos encontramos con la reseña de *Metaphysics Without Truth: On the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy* (2007), libro fundamental para conocer la apropiación de la filosofía nietzscheana del filósofo Stefan L. Sorgner. Si bien es cierto que la obra tiene ya algunos años, el autor de la reseña, Hugo Alarcón Acuña, identifica en ella

un motivo fundamental del ejercicio filosófico, a saber, el cuestionarse por qué tomar en serio las afirmaciones metafísicas de un autor que afirma que no hay algo así como “la Verdad”. En este sentido, la obra de Sorgner es una exégesis que se pregunta por la inconsistencia del pensamiento de F. Nietzsche. En este sentido, Alarcón destaca que el esfuerzo de Sorgner radica en ofrecer una explicación de la no inconsistencia del pensamiento de Nietzsche en función de hacerse cargo de la decadencia de los valores. Siguiendo la joven obra del transhumanista, entonces “La Verdad” —en su pretensión de fundamentación universal y necesaria— sería reemplazada por “la verdad” —entendida como dinámica e interpretativa— que evidenciaría las notas dinámicas y contingentes de la historia y sus interpretaciones.

Cerrando la sección, Álvaro Urrutia Soto nos ofrece una precisa reseña sobre el libro *On Transhumanism* (2021) de S. L. Sorgner. Siguiendo a Urrutia, son muchas las ideas preconcebidas que gravitan en torno al transhumanismo, sin embargo, solamente con una comprensión informada se podría llevar a cabo un debate coherente con este movimiento. Por esto, la obra de Sorgner es presentada como una introducción que se esfuerza por desmitificar al transhumanismo y establecer comprensiones mínimas para entender por qué esta ha sido denominada “la idea más peligrosa del mundo”. Es, en este contexto, que Urrutia detecta notas claves de un transhumanismo personalizado por el propio Sorgner, es decir, un naturalismo evolucionario que no apunta a la inmortalidad, sino que busca prolongar la vida sana y aspira a una existencia posthumana. Habiendo establecido aquellas características es que Urrutia ensaya una pregunta que bien puede representar un criterio válido para analizar el transhumanismo: ¿Qué es lo que somos y qué aspiramos ser? En esta clave de reflexión, y con una propuesta filosófica que afirma que el cuerpo es tan importante como la mente, es que el autor de la reseña se permite denominar al transhumanismo aquí expuesto como una forma de ocuparse de sí mismo.

Finalizar esta editorial remarcando la necesidad de ocuparse de sí mismo (*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*) no es algo ajeno a la proyección de nuestra revista. Como podrán reconocer las entidades que lean los elementos que componen este número, subyace a lo largo de todo este debate la necesidad de pensar las maneras en que nos estamos comprendiendo y los supuestos que fundamentan los *sés* o los *noes* que subyacen a nuestras formas de relacionarnos. Sin lugar a duda, el lugar de las —quizás no tan— nuevas oportunidades de las tecnologías emergentes y —dependiendo del punto de vista— su —peligrosa— aplicación en nosotros y en el mundo que cohabitamos es lo que atraviesa este número de ETHIKA+ que esperamos sea un aporte para introducirse en el campo de las discusiones que inauguran un *más allá* de las maneras en que nos hemos comprendido hasta hoy.



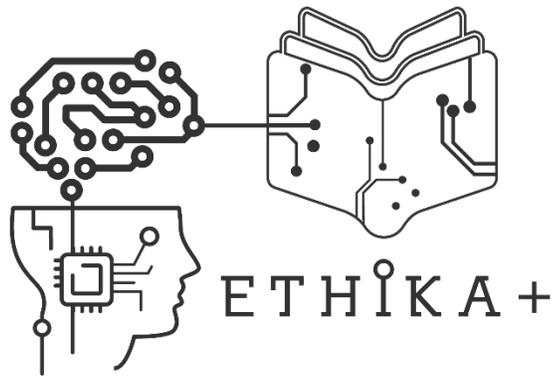
**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Editorial, E. (2020). Ethika+. *Revista Ethika+*, (1), 7-10. [10.5354/2452-6037.2020.57115](https://doi.org/10.5354/2452-6037.2020.57115)
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations. *Existenz, An international Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, 8(2), 26-32.
- Sorgner, S. L. (2017). Nietzsche, el Sobrehumano y el Transhumanismo. *Revista PRAXIS*, (75), 1-18. <https://doi.org/10.15359/praxis.75.6>
- Sorgner, S. L. (2021). El futuro de la educación. *Revista Ethika+*, (3), 303-333. [10.5354/2452-6037.2021.61703](https://doi.org/10.5354/2452-6037.2021.61703)
- Sorgner, S. L. (2022). *We Have Always Been Cyborgs - Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press.
- Tuncel, Y. (ed.). (2017). *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?*. Cambridge Scholars Publishing.



ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO





ARTÍCULOS





Nietzsche y el transhumanismo: ¿Una relación necesaria?\*

Nietzsche and Transhumanism: A Necessary Relationship?

**Miguel González Vallejos**

Doctor en Filosofía

Instituto de Filosofía UC, [mgonzalv@uc.cl](mailto:mgonzalv@uc.cl)

### RESUMEN

En el presente trabajo se aborda la discusión acerca de la influencia de Nietzsche en el pensamiento transhumanista. El artículo sostendrá la tesis que no hay semejanzas estructurales entre ambas líneas de pensamiento. El principal argumento que respalda esta idea radica en que Nietzsche, a diferencia del transhumanismo, que plantea una mejora de la condición humana por medios tecnológicos con fines hedonistas, propone una superación del hombre de carácter moral por medio del superhombre y del pensamiento del eterno retorno.

*Palabras clave:* transhumanismo; Nietzsche; mejora; eterno retorno; superhombre

### ABSTRACT

In the present paper we discuss the influence of Nietzsche on transhumanist thought. The paper will argue that there are no structural similarities between both lines of thought. The main argument supporting this idea lies in the fact that Nietzsche, unlike transhumanism, which proposes an enhancement of the human condition by technological means for hedonistic purposes, proposes a moral overcoming of man by means of the overman and the thought of eternal return.

*Keywords:* transhumanism; Nietzsche; enhancement; eternal recurrence; overman

---

\* Una versión de este artículo fue expuesta en las Jornadas «Transhumanismo y Latinoamérica: Perspectivas Académicas para el Siglo XXI» organizadas por ALECT.



## 1. Introducción

La discusión acerca del concepto de transhumanismo y sus raíces filosóficas ha cobrado particular relevancia en los últimos años. En esta discusión surgen varios problemas filosóficos. En primer lugar, la pregunta por el rol que Nietzsche ha jugado en el origen y en la discusión acerca del pensamiento transhumanista, lo cual no resulta extraño, dado que la reflexión acerca de la condición humana es uno de los puntos centrales del trabajo realizado el filósofo alemán. Y si bien la discusión ha sido planteada con claridad (cf. Tuncel, 2017), la respuesta sigue siendo problemática. En segundo lugar, el sentido último de esta discusión no se agota en su dimensión genealógica, pues atañe también al problema de finitud humana y a la posición que los diversos autores adoptan respecto de él. En un trabajo anterior, he sostenido que el pensamiento del eterno retorno planteado por Nietzsche en *Zaratustra* debe ser interpretado como “una rebelión en contra de la finitud” (González Vallejos, 2020); el transhumanismo, en cambio, tiene una orientación claramente hedonista.

El presente trabajo procura intervenir en la discusión acerca de la presunta influencia de Nietzsche en el pensamiento transhumanista contemporáneo. Para ello se contrapondrá el proyecto transhumanista al pensamiento de Nietzsche y se sostendrá que no existen semejanzas estructurales entre ambos proyectos intelectuales.

La tarea propuesta supone, en primer lugar, examinar el estado actual de la discusión, el cual se encuentra ampliamente documentado en el libro editado por Yunus Tuncel titulado *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?* (2017). Pero la discusión se remonta a la primera década del siglo XXI.

En su artículo “Nietzsche, el sobrehumano y el transhumanismo”, Stefan Sorgner (2009), en contra de la opinión de Bostrom (2011), sostiene que hay similitudes significativas entre el posthumano y el superhombre nietzscheano. En esta posición lo acompaña Max More, quien afirma que “las ideas del transhumanismo fueron influenciadas directamente por Nietzsche”, a pesar de que él mismo More sostiene que la doctrina del eterno retorno no puede ser reconciliada con el transhumanismo (More, 2017, pp. 27-31; Bamford, 2017, pp. 217-218). Este punto resulta tan relevante como controvertido, dado que un autor como Loeb sostiene lo contrario, a saber, que la aceptación del eterno retorno es condición de posibilidad de la doctrina del superhombre, la cual, estaría, a su vez, estrechamente ligada al concepto transhumanista de *mejora* (Loeb, 2017, pp. 93-94).

Bostrom ha señalado que el transhumanismo, dadas sus raíces ilustradas, su defensa de las libertades individuales y su preocupación por el bienestar global, tiene más en común con John

Stuart Mill que con Nietzsche (Hughes, 2010; García-Granero, 2020, p. 35). Sorgner, en cambio, plantea que tanto el transhumanismo como Nietzsche defienden una visión dinámica de la naturaleza y de los valores. Con esto alude Sorgner a la metafísica de la voluntad de poder propuesta por Nietzsche a partir de *Zaratustra*, de acuerdo a la cual “los seres humanos son organismos constituidos a partir de *quantums* individuales de poder o de constelaciones de voluntad de poder” (Sorgner, 2017c, p. 15). De esto se seguiría el siguiente principio: “si tienes voluntad de poder, entonces es de tu interés mejorarte a ti mismo” (Sorgner, 2017c, p. 17). Y dado que la *mejora* es precisamente el objetivo de los transhumanistas, entonces este pensamiento tendría una *semejanza estructural* con la filosofía de Nietzsche (More, 2017, pp. 29-30).

Los transhumanistas valoran un tipo de liberalismo que les permita elegir una vida mucho más extensa y con mejor salud, con mejores facultades intelectuales, mayor sensación de bienestar y de control sobre sus propias vidas. Las mejoras fisiológicas, emocionales o intelectuales permitirían llevar a cabo la transición desde el *humano* hacia el *posthumano*, pasando por el *transhumano* como etapa intermedia. En esto, piensa Sorgner, los transhumanistas coincidirían con Nietzsche, quien promovería el desarrollo de las capacidades intelectuales sin mencionar, pero tampoco descartar la posibilidad de mejoras tecnológicas. Dada la defensa de Nietzsche de la idea del superhombre, no se puede descartar la posibilidad de que Nietzsche hubiera estado a favor de la ingeniería genética (Sorgner, 2017c, p. 19; 2017a, pp. 45-50; 2017b, pp. 138-140; Babich, 2017, p. 113; Steinmann, 2017, pp. 174-180). El superhombre nietzscheano, entonces, estaría en armonía con la visión del transhumano como *humano en transición*. Sin embargo, a diferencia de los transhumanistas, quienes no darían cuenta de sus propios valores ni justificarían la necesidad de dar el paso hacia la posthumanidad, Nietzsche promueve la creación de valores y afirma *que el superhombre es el sentido de la tierra*.

Contra lo planteado por Sorgner, Marina García-Granero (2020) critica al denominado “transhumanismo nietzscheano”, argumentando que las lecturas de Nietzsche que propone esta corriente serían “frecuentemente selectivas, ahistóricas y descontextualizadas” (García-Granero, 2020, p. 36) y que no tendrían en cuenta ni la dimensión fisiológica ni el sentido global de la crítica axiológica ni la reforma a la cultura propias del pensamiento de Nietzsche. La autora cita además las posiciones contrarias al transhumanismo nietzscheano, las cuales sostienen, entre otros argumentos, que el transhumanismo sería decadente desde el punto de vista de Nietzsche, ya que expresaría una voluntad nihilista marcada por el cansancio del hombre consigo mismo y por su voluntad de negación; la superación transhumanista, entonces, sería más bien darwinista, apuntaría a la

preservación del último hombre y prescindiría de la idea del eterno retorno, de manera tal que cabría preguntar si habría en el transhumanismo una verdadera afirmación de la vida (García-Granero 2020, pp. 39-40). Con esta posición coincide Michael Hauskeller, quien señala algunas diferencias esenciales entre Nietzsche y el transhumanismo, a saber, que Nietzsche no estaría interesado en mejorar la naturaleza humana por medio de la tecnología, ni los transhumanistas en llevar a cabo la transvaloración de todos los valores; que el transhumanismo, a diferencia de Nietzsche, acepta la inmortalidad personal y considera que el cuerpo es reemplazable (Hauskeller, 2017, pp. 32 y ss.). En esta misma línea, Bill Hibbard señala dos grandes diferencias adicionales: primero, que el superhombre de Nietzsche es un ideal, en cambio, el posthumano del transhumanismo es real; segundo, que Nietzsche, a diferencia del transhumanismo, tiene una preferencia por los fuertes, lo cual conduciría en la práctica a una inequidad radical (Hibbard, 2017, pp. 39 y ss).

Uno de los ejes centrales de la discusión radica en la noción de cría (*Züchtung*), interpretada por Sorgner como un proyecto de “mejora” que coincidiría estructuralmente con el transhumanismo; García-Granero, en cambio, dice que “Nietzsche —en explícito antagonismo con el “mejoramiento”— prefiere hablar de “elevación” (*Erböhung*), “superación” (*Überwindung*) o incluso de “fortalecimiento” (*Verstärkung*) o “engrandecimiento” (*Vergrosserung*), asimilando así los intentos de “mejorar la humanidad” con la construcción de “ídolos”, basados en la persecución de un  *falso* mundo ideal (...)

“Estos procesos de supuesta mejora esconden la transformación de la debilidad (individual) en virtud (colectiva). Los valores que expresa el instinto gregario son transformados en virtudes y este proceso tiene como consecuencia una *décadence* cultural” (García-Granero 2020, pp. 44)

La idea del superhombre (*Übermensch*), por el contrario, se referiría a la superación (*Überwindung*) de la forma de vida predominante en Europa a fines del siglo XIX. El superhombre tiene como tarea la superación de sí, del ser humano, que implica la capacidad de asimilar el pensamiento del eterno retorno. Esto se reflejarían en este pasaje de las notas póstumas de Nietzsche: “en lugar de metafísica y religión, la doctrina del eterno retorno (ésta como medio de cría y selección)” (NF 1886, 9 [8], FP IV, 237). De acuerdo a García-Granero, Nietzsche apunta a una posthumanidad no tecnológica por medio de la transvaloración de todos los valores. Al concepto de cría (*Züchtung*), la autora opone el de doma (*Zähmung*), el cual aparece en la obra tardía de Nietzsche

(*Genealogía de la moral, El crepúsculo de los ídolos*) y se refiere a la domesticación del hombre, similar a la que son sometidos los animales de presa. Después de la muerte de Dios, la humanidad corre el riesgo de caer en el nihilismo pasivo, y en vez de crear valores, buscar en la tecnología un sustituto para la divinidad caída. La *mejora* transhumanista coincidiría entonces con la noción de *doma* y no con la de *cría*.

Hemos visto hasta ahora un esquema de la discusión en torno a la relación entre Nietzsche y el transhumanismo. Para hacerse parte en este debate, es necesario ir directamente a los textos de Nietzsche y preguntar: ¿existe una similitud estructural entre los conceptos nietzscheanos de la voluntad de poder y del superhombre con el pensamiento transhumanista, especialmente con la idea de *mejora*?

## 2. Nietzsche, la condición humana y el transhumanismo

Ya en el prólogo de *Zarathustra* (AZ)\* Nietzsche proclama la necesidad de que el hombre sea superado para dar lugar al superhombre. El hombre, dice Zarathustra, es para el superhombre “una irrisión o una vergüenza dolorosa” (AZ 3, p. 47), tal como lo es el mono para el hombre<sup>1</sup>. La alusión al mono parece dar un carácter evolutivo a la necesidad de transformación proclamada por Nietzsche, coincidiendo así, aparentemente, con la idea transhumanista de *mejora* por medio de la tecnología y de la eugenesia. Sin embargo, numerosos pasajes de la obra muestran con claridad que Nietzsche está hablando de una autosuperación que tiene un carácter esencialmente *moral*. En el discurso que aparece en el prólogo de *Zarathustra*, se afirma lo siguiente:

¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenadores, lo sepan o no.

---

\* Las referencias a *Así habló Zarathustra* se indican según la paginación de la traducción realizada por Andrés Sánchez Pascal. En el caso de las otras obras de Nietzsche, se citan según los párrafos de las *Obras Completas* editadas por Diego Sánchez Meca.

<sup>1</sup> “¿Que es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva del gusano y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre mas mono que cualquier mono” (AZ 3, p. 47).

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcán! (AZ, Prólogo de Zaratustra 3, p. 47)

Como señala Meier, el regalo de Zaratustra a la humanidad consiste en una enseñanza que le pone una meta a la humanidad, para así darle sentido a la vida del hombre, después de que la muerte de Dios ha dejado a la humanidad a la deriva, sin referencia alguna (cf. Meier 2017, p. 19). En este pasaje la idea del superhombre es definida en un sentido más bien negativo: el superhombre no rechaza el cuerpo o la tierra, no predica una vida más allá de la muerte, sino que afirma está única vida, con toda su alegría y sufrimiento. Esta reivindicación del cuerpo (cf. AZ I, “De los despreciadores del cuerpo, pp. 78-80) es particularmente importante en la contraposición con el transhumanismo, dado que esta corriente, en algunas de sus variantes, aspira a una transformación radical del cuerpo por medio de la tecnología e incluso a la *transferencia mental* (*mind uploading*), esto es, la transferencia de una mente humana a un ordenador, lo cual supone un dualismo cartesiano totalmente contrario a Nietzsche (Lemm, 2010).

¿Cuál es entonces la naturaleza de la transformación moral propuesta por el filósofo de Sils-María? Dado el rechazo de Nietzsche a toda heteronomía, no es posible configurar a partir de su pensamiento algo así como un decálogo moral; solo es posible, en cambio, establecer cierta actitud vital, la cual se muestra en *Zaratustra* en la figura del niño creador de valores- en contraposición al camello y al león (cf. AZ I, p. 65)- y en la *Genealogía de la moral* en la moral de los señores. A pesar de las marcadas diferencias de estilo entre la etapa de *Zaratustra* y la *filosofía del martillo*, en ambos casos la ética de Nietzsche apunta a lo expresado por la palabra alemana *Gesinnung*, es decir, a la disposición moral fundamental, la cual puede corresponder o bien al modelo de los señores o bien al modelo de los esclavos. Si bien este concepto tiene su origen en Kant, para quien la opción fundamental radica en la disposición a someterse permanentemente al imperativo categórico (I. Kant, Ak. V, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, primera parte), la *Gesinnung* es perfectamente aplicable a la moral nietzscheana. La diferencia esencial radica, sin embargo, en que en el pensamiento de Nietzsche no hay una ninguna instancia normativa a la cual obedecer, ya que el solo intento de establecer un principio normativo similar al imperativo categórico contradiría el ideal del niño creador de valores, recayendo así en las figuras del camello y del león (AZ, Prólogo de Zaratustra, pp. 65-68). De esto se sigue, como veremos más adelante, que en Nietzsche la disposición moral fundamental de afirmación de la vida manifestada en el niño creador de los valores y posteriormente en la moral de los señores tiene una importancia fundamental, ya que en ella y en las cualidades de valentía,

despreocupación y aceptación del carácter trágico de la existencia se juega la posibilidad de asemejarse al ideal de superhombre.

De acuerdo a lo dicho hasta ahora, Nietzsche, reconociendo en *Zaratustra* la ambigüedad propia de la condición humana, afirma que

la grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que un *tránsito* y un *ocaso* (AZ, Prólogo de Zaratustra 4, 49).

Y más adelante dice:

Compañeros para su camino busca el creador y no cadáveres, ni tampoco rebaños ni creyentes. Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas” (Ibid., 60).

Zaratustra proclama su amor y su admiración por los grandes despreciadores, porque ellos son “flechas de anhelo hacia la otra orilla”; por los que aman su propia virtud, por aquel “cuya alma se prodiga y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada”, por quien “justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado” (AZ, Prólogo de Zaratustra 4, 50-51).

Detrás de las palabras poéticas de Zaratustra late un anhelo de trascendencia y de justificación de la condición humana que pasa por una actitud ante la vida valiente y despreocupada, que en lugar de soñar con una vida futura afirma con toda su fuerza el aquí y el ahora, es decir, “la eternidad del instante”. La contrapartida de este anhelo de trascendencia es, sin duda, el desprecio por el último hombre, quien “no fija su propia meta” y deja “de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre” (AZ, Prólogo de Zaratustra 4, 52). Todos los últimos hombres “quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio” (AZ, Prólogo de Zaratustra 4, 53).

Es evidente a partir de estos pasajes que la transformación propuesta por Nietzsche tiene un carácter moral; ellos apuntan sin duda alguna a una determinada actitud ante a la vida, que se manifiesta, como veremos, en la figura creadora del y no en una modificación de orden biológico. ¿Podría, sin embargo, afirmarse que dicha transformación es compatible con el uso de la tecnología defendido por el transhumanismo?

Para responder esta pregunta, consideremos algunos pasajes centrales de Zaratustra a partir de la primera parte, titulada “Los discursos de Zaratustra”.

En el párrafo “De las tres transformaciones” nos encontramos con el conocido pasaje acerca de “cómo el espíritu se transforma en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño” (AZ I, 65). Nietzsche se pregunta por qué el león rapaz tiene que convertirse en niño y responde en los términos siguientes:

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo (AZ I, 67)

La transformación a la que alude el discurso de Zaratustra no tiene relación con la tecnología, sino con una *disposición moral fundamental de afirmación de la vida*, que posteriormente Nietzsche identificará con la moral de los señores. La creación se refiere principalmente a los *valores*. A diferencia del último hombre, el virtuoso exclama:

Este es *mi* bien, esto es lo que yo amo, así me agrada del todo, únicamente así quiero yo el bien. No lo quiero como ley de un Dios, no lo quiero como precepto y forzosidad de los hombres: no sea para mí una guía hacia super-tierras y hacia paraísos (AZ I, 81)

La superación del hombre predicada por Zaratustra no se refiere a una mejora física o intelectual del ser humano, sino a un cambio en la disposición moral, en la actitud vital del hombre hacia su propia existencia, que supone el rechazo a toda esperanza trascendente, a todo consuelo religioso que desvíe la atención del *aquí y el ahora*. El espíritu, dice Zaratustra, primero era Dios, luego fue hombre y finalmente se transformó en plebe (AZ I, 88). El hombre que debe ser superado es “un montón de enfermedades que a través del espíritu se extienden por el mundo” (AZ I, 86); el hombre nuevo, en cambio, está hecho a imagen y semejanza del superhombre:

Valerosos, despreocupados, irónicos y violentos— así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero (AZ I, 89)

El noble, dice Zaratustra, “quiere crear cosas nuevas y una nueva virtud” (AZ I, 94). Contra la nobleza se alzan los “predicadores de la muerte”. Estos “tuberculosos del alma” solo pueden elegir entre placeres o autolaceración y piensan que la vida es sufrimiento (AZ I, 95-97).

En este punto surge una primera contraposición directa entre Nietzsche y el transhumanismo. Para entenderla, debemos señalar algunos hitos fundamentales de esta corriente de pensamiento.

En su artículo “Una historia del pensamiento transhumanista”, Nicklas Bostrom (2011), señala que la palabra “transhumanismo” parece haber sido utilizada por primera vez por el hermano de Aldous Huxley, Julian, destacada biólogo y fundador del *Fondo Mundial para la Naturaleza*, quien en *Religion without Revelation* afirmó que la especie humana puede trascenderse a sí misma en su totalidad como humanidad, y que el nombre para esta nueva creencia podría ser transhumanismo: “el hombre permaneciendo hombre, pero trascendiéndose mediante la realización de nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana” (Huxley, 1927, como se citó en Bostrom, 2011, p. 165).

Pero ¿cuáles son los temas que se plantean en el contexto del pensamiento transhumanista? Bostrom menciona cuatro problemas especialmente relevantes: (1) la *inteligencia artificial*, que lleva a (2) la *singularidad*, esto es, la hipótesis propuesta por I. Good en 1965 de acuerdo a la cual la creación de inteligencia artificial llevará a cambios radicales en un periodo muy corto de tiempo tales como la creación de una inteligencia suprahumana y el desarrollo de una *noosfera*, es decir, de una conciencia global. En tercer lugar, Bostrom se refiere a (3) la *nanotecnología molecular*, cuyo desarrollo podría terminar con la mayoría de las enfermedades y con el envejecimiento, y permitir tanto la reanimación de pacientes criogenizados como la colonización del espacio. Finalmente, el autor se refiere a (4) la *transferencia mental (mind uploading)*, esto es, la transferencia de una mente humana a un ordenador, la cual permitiría reconstruir la red neuronal cerebral y combinarla con modelos computacionales, de manera tal que la mente original, con su memoria y personalidad intactas, existiría como *software* y podría habitar en un cuerpo robótico o vivir en una realidad virtual. A estas tecnologías radicales *posibles* se agregan las tecnologías que ya están operando, como la realidad virtual, el diagnóstico genético preimplantacional, la ingeniería genética, los medicamentos que mejoran la memoria, la concentración y el humor, la cirugía estética y la de cambio de sexo.

El punto en común de todo este desarrollo tecnológico radica, sin duda, en la posibilidad de que surja *una era de posthumanidad*; el *transhumano*, de acuerdo a F.M. Esfandiary, es “un humano en transición, alguien que, en virtud de su uso de la tecnología, sus valores culturales y su modo de vida

constituye un enlace evolutivo con la era de poshumanidad que viene” (Bostrom, 2011, p. 172). El *posthumano*, a diferencia del *transhumano*, ya no pertenece a la especie humana y representa un paso evolutivo posterior a la humanidad. Una de las variantes más relevantes de este proyecto de *posthumanidad* tiene que ver la eliminación del sufrimiento. En su ensayo *The Hedonistic Imperative*, David Pearce desarrolla un programa utilitario-hedonista para eliminar el sufrimiento tanto humano como de animales no humanos por medio de neuro-tecnología avanzada, así como la creación de un “paraíso ingenieril” en el cual los seres sintientes estarían rediseñados para experimentar altos niveles de bienestar.

En el artículo “The Philosophy of Transhumanism”, contenido en el libro *The Transhumanist Reader* (2013), Max More afirma que el transhumanismo es

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

Sin perjuicio de las diferencias que existen entre los diversos autores, More enumera los principios compartidos por todos o al menos por la gran mayoría de los transhumanistas: progreso indefinido, autotransformación, optimismo práctico, tecnología inteligente, sociedad abierta, autonomía y pensamiento racional. A partir de los dos primeros principios, señala el autor, se sigue que la implementación del transhumanismo es un proceso continuo y no consiste, como suele pensarse, en la búsqueda de un estado de perfección (2013, p. 5).

Stefan Sorgner, por su parte, en el libro *On Transhumanism* (2020), respondiendo a Habermas (2002), dice que el transhumanismo no es ni una secta ni una religión, sino que simplemente mantiene una visión según la cual el uso de la tecnología ha estado en general al servicio de los intereses humanos. El ser humano surgió a partir de la evolución; su principal interés es la autosuperación. De esto se sigue la posición de la mayoría de los transhumanistas en favor de una teoría naturalista y no dualista de la humanidad, y su rechazo a la idea de que el ser hombre está compuesto por alma y cuerpo y que puede alcanzar la inmortalidad personal. A pesar de esto, agrega Sorgner, algunos transhumanistas hablan acerca de la inmortalidad en términos utópicos; él, en cambio, prefiere hablar de extender una vida saludable por medio de la tecnología y de la criogenización (Sorgner, 2020, pp. 1 y ss.).

A partir de este breve panorama del transhumanismo podemos desarrollar la necesaria confrontación con Nietzsche. A primera vista vemos una importante similitud: el transhumanismo, al igual que el autor de *Zaratustra*, busca *la superación del hombre*. Sin embargo, este afán de superación se traduce en proyectos a todas luces incompatibles con la doctrina del superhombre, entre los cuales destacan la superación de las enfermedades, de la muerte y del sufrimiento y la creación de un “paraíso ingenieril” donde se experimenten altos niveles de bienestar.

En relación a este último punto, una simple lectura de *Zaratustra* muestra el rechazo de Nietzsche a toda clase de “imperativo hedonista”. El hedonismo es propio del último hombre, a quien el autor desprecia profundamente:

Enfermar y desconfiar considéralo pecaminoso: la gente camina con cuidado. ¡Un tonto es quien sigue tropezando con piedras y con hombres! Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse (...) La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud. (AZ, Prólogo de *Zaratustra*, pp. 53-54)

Al hedonismo ramplón propio del último hombre Nietzsche opone la aceptación del sufrimiento como camino hacia la propiedad de la existencia:

Pero ¿tú quieres recorrer el camino de tu tribulación, que es el camino hacia ti mismo? ¡Muéstrame entonces tu derecho y tu fuerza para hacerlo! (...) ¿Puedes prescribirte a ti mismo tu bien y tu mal y suspender tu voluntad por encima de ti como una ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley?” (AZ I, pp. 122-123)

El camino del creador, la ruta hacia el superhombre, supone para Nietzsche un sufrimiento difícil de soportar, que requiere de un gran esfuerzo ascético. “Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo” (AZ I, 125), dice *Zaratustra* al final del párrafo “Del camino del creador”. A diferencia del transhumano, el creador no anhela la inmortalidad, sino que quiere morir su muerte “victoriosamente, rodeado de personas que esperan y prometen”; desea ejercer el arte de “irse a tiempo”, “morir en la lucha y prodigar un alma grande” y “volver a ser tierra” (AZ I, pp. 136-139).

Solo de esta manera es posible dirigirse hacia la “super-especie” (AZ I, p. 142), caracterizada por el amor a la tierra y por la nueva virtud, que consiste en el poder:

Vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos: ¡y el valor de todas las cosas sea establecido de nuevo por vosotros! ¡Por eso debéis ser luchadores! ¡Por eso debéis ser creadores! Por el saber se purifica el cuerpo; haciendo ensayos con el saber se eleva; al hombre del conocimiento todos los instintos se le santifican; al hombre elevado su alma se le vuelve alegre (AZ I, p. 144)

Vemos nuevamente por medio de este pasaje que “la purificación del cuerpo” no pasa por una mejora en el sentido del transhumanismo, sino por un cambio anímico que conduce a una nueva disposición existencial que no teme al sufrimiento y que encuentra en el superhombre un nuevo “sentido de la tierra”:

“Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre” – ¡sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad! (AZ I, p. 146)

Detrás de la frivolidad y de la mediocridad del último hombre Nietzsche descubre el nihilismo: el último hombre, como hemos visto, *ya no quiere nada* o, al menos, nada que valga la pena, ni le interesa ser un *creador de valores*, sino que se conforma con pequeños placeres. La creación de valores es ahora la única fuente de justificación y de sentido para la vida humana; ella implica, sin embargo, asumir el sufrimiento en lugar de negarlo o minimizarlo:

Crear- esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones.

¡Sí, muchos amargos morires tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero.

Para ser el hijo que vuelva a nacer, para ser eso el creador mismo tiene que querer ser también la parturienta y los dolores de la parturienta.

En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón.

Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con mayor honestidad: justo tal destino- es el que mi voluntad quiere (AZ II, p. 155)

Nietzsche establece en este pasaje una vinculación entre creación y sufrimiento, de manera que todo intento de evitar el dolor conduce hacia el último hombre. Surge, sin embargo, la pregunta por el fundamento de esta vinculación, que se expresa con claridad en la alusión a la parturienta y a los dolores de parto.

La primera frase dice que crear “es la gran redención del sufrimiento” y que para el creador “son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones”. ¿Por qué razón habla el filósofo de “redención” y después de “defensa y justificación de todo lo percedero”? Preguntémonos también, ¿por qué razón el parto debe ser con dolor? Nietzsche establece una analogía entre el parto en cuanto surgimiento de una nueva vida y la creación de valores. En ambos casos hay sufrimiento de por medio, sea físico o espiritual.

La respuesta a estas preguntas está vinculada a la búsqueda de sentido de la vida humana. Después de la muerte de Dios, que designa el final de la civilización cristiana y de la metafísica occidental entendida como el orden racional del universo, “el horizonte de sentido ha sido borrado y la tierra ha quedado suelta de su sol” (A. González, 2019, p. 176; cf. Nietzsche, *La gaya ciencia*, 125). Ante la pérdida de valor de la redención cristiana acontecida por medio de la cruz y la resurrección de Cristo, Nietzsche experimenta necesidad de encontrar una nueva fuente de sentido que *justifique*, es decir, que le otorgue valor y, de esta manera, la redima.

Para entender el alcance de la segunda frase de este pasaje, sin embargo, es necesario avanzar en la lectura de *Zaratustra*.

Cuando Nietzsche dice “¡Sí, muchos amargos morires tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo percedero” (AZ II, p. 155), está aludiendo a la doctrina del eterno retorno. Sin la visión circular del tiempo, todo el valor de la creación y todo el heroísmo y valentía de los señores se hundiría en el pasado, es decir, en la nada. A eso alude Nietzsche cuando dice que son necesarios “muchos amargos morires” y que “a través de

cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto”. Nietzsche tiene una visión trágica de la existencia humana: en ella el sufrimiento y la felicidad están indisolublemente unidas. Es por eso por lo que la pretensión de algunos autores transhumanistas de establecer una continuidad entre Nietzsche y el transhumanismo prescindiendo de la idea del eterno retorno resulta inconducente. Abordaremos este punto en el próximo párrafo.

### 3. El eterno retorno como piedra de toque del pensamiento de Nietzsche

El pensamiento de Nietzsche puede ser leído como un combate al nihilismo. La expresión más acabada de la forma de nihilismo que combate el filósofo la encontramos en el párrafo de la segunda parte de Zarathustra llamado “El adivino”, que comienza de la siguiente manera:

Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras. Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue! Y desde todos los cerros el eco repetía: “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!” (AZ II, p. 229)

Para responder a la objeción nihilista contra la vida, propia del “espíritu de la pesadez”, Zarathustra acudirá a la doctrina del eterno retorno, la cual es completamente ignorada por el transhumanismo. Se trata de un punto esencial en la discusión acerca del transhumanismo nietzscheano. En este sentido, Paul Loeb señala que la doctrina del eterno retorno y del superhombre son consistentes entre sí y que *ambas doctrinas* deberían ser adoptadas por el transhumanismo; sin el eterno retorno y sin considerar el problema del tiempo en Nietzsche, el transhumanismo no podría explicar cómo el paso hacia una forma de especie superior sería posible (Loeb, 2017, pp. 94 y ss.). De esto se sigue que si el transhumanismo adopta solo la doctrina del superhombre y prescinde del eterno retorno, caería en una posición indefendible desde la perspectiva nietzscheana.

Tampoco es claro que el transhumanismo comparta el diagnóstico de Nietzsche acerca del nihilismo. Subyace al pensamiento de Nietzsche un llamado a crear el sentido del hombre es esencialmente un llamado a superar el absurdo humano (cf. Meier, 2017, p. 96). De acuerdo al filósofo, el hombre se siente impotente ante el pasado, ante el inmutable *fue*. Para superar este

obstáculo terrible, el profeta requiere de un saber superior que permita la reconciliación del tiempo y la necesidad. Un saber que le permita decir a la voluntad creadora “querer hacia atrás” (AZ II, 239-240). Sin el eterno retorno, la superación del hombre predicada por Zaratustra choca con una muralla inexpugnable: la imposibilidad de cambiar el pasado.

Volvamos ahora al texto de *Zaratustra*. El profeta, al sentir la llegada del pensamiento abismal, “cayó al suelo como un muerto y permaneció largo tiempo como un muerto” durante siete días (AZ III, 351). Sus animales lo atienden, intuyen que ha venido a él un nuevo conocimiento “ácido y pesado” (AZ III, 352) y le dicen:

Oh, Zaratustra, (...) todas las cosas bailan para quienes piensan como nosotros; vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen- y vuelven.

Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.

En cada instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad (AZ III, 353)

Zaratustra se ha revelado ante sus animales como aquel que ha comprendido la naturaleza del tiempo y que ha llevado el pensamiento abismal hasta sus últimas consecuencias. En efecto, como señala Nehamas, desde la perspectiva de Zaratustra, una repetición *parcial* de mi vida no sería posible, ya que se trataría en realidad de la repetición de *otra* vida. Todo está encadenado; querer ser diferente equivale a querer que el mundo entero sea diferente. No hay otra vida posible para nosotros. Si la vida requiere salvación, habría que encontrarla aquí y no en otro mundo. Según Nehamas,

son aquellos momentos en los que aceptar el presente equivale a reconciliarse con todo el pasado los que justifican una vida, porque, si bien pudo haber algo rechazable en el pasado, el presente no podría ser ahora como es (Nehamas, 2002, p. 196)

En otras palabras, Zaratustra invita a los hombres a vivir de una manera tal que puedan querer que su vida entera se repite de manera idéntica por toda la eternidad. Para Nietzsche, el placer del hombre superior, su valentía y su heroísmo *justifican* la existencia humana. Una vida está justificada cuando su repetición eterna puede ser querida; en ella puede tener lugar el *amor fati*, es decir, el sí a la vida, con *toda* su alegría y sufrimiento. El pensamiento del eterno retorno conduce a la serena aceptación de la alegría y del sufrimiento, por toda la eternidad (Tuncel 2017, pp. 220-230).

Este último punto, como hemos visto, resulta problemático para los defensores del transhumanismo nietzscheano. En este sentido, Tuncel afirma que el transhumanismo, a diferencia de Nietzsche, busca eliminar el sufrimiento, así como evitar la muerte y el envejecimiento. Es legítimo preguntar, entonces, si acaso desde la perspectiva de Nietzsche el transhumanismo debe ser aplaudido porque busca realizar el ideal del superhombre o si más bien merece ser despreciado, porque no hace más que perseguir los anhelos del *último hombre*.

Al comienzo de este trabajo examinábamos la discusión especializada en torno a la influencia de Nietzsche en el transhumanismo. En este contexto, Sorgner sugería que habría similitudes significativas entre el posthumano y el superhombre nietzscheano, ya que ambos plantearían una visión dinámica de la naturaleza y los valores; More estaba de acuerdo, pero agrega que la doctrina del eterno retorno no podría ser conciliada con el transhumanismo, lo cual es discutido por Loeb.

Vamos en primer lugar a la idea de Sorgner. De la doctrina de la voluntad de poder — “los seres humanos son organismos constituidos a partir de *quanta* individuales de poder o de constelaciones de voluntad de poder” (Sorgner, 2017c, p. 15) — se seguiría el principio “si tienes voluntad de poder, entonces es tu interés mejorarte a tí mismo”. Este principio asemejaría estructuralmente a Nietzsche con el transhumanismo. Si bien la primera derivación es plausible, la segunda derivación es ilegítima, dado que la mejora propuesta por el transhumanismo es radicalmente diferente de aquella defendida por Nietzsche, la cual, como hemos mostrado a lo largo de estas páginas, tiene un carácter esencialmente *moral*, como queda en evidencia al analizar tanto la idea del superhombre expuesta en *Zaratustra* como la moral de los señores planteada en la *Genealogía de la moral*. Como señala García-Granero, Nietzsche no habla de mejora, sino de elevación (*Erhöhung*), superación (*Überwindung*), de fortalecimiento (*Verstärkung*) o engrandecimiento (*Vergrößerung*) y asimila la “mejora la humanidad” a la construcción de ídolos (García-Granero, 2022). Pero más allá de las palabras ocupadas por el filósofo de Sils-María, el punto esencial radica en la doctrina del eterno retorno.

Como hemos señalado más arriba, Nietzsche tiene una visión trágica de la vida, es decir, una visión en la cual no hay una victoria del bien por sobre el mal y la alegría y el sufrimiento se suceden eternamente. En ese sentido afirma el autor en el párrafo “Del immaculado conocimiento”:

Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es aceptar de buen grado incluso la muerte. ¡Esto es lo que yo os digo, cobardes! (AZ II, 212)

Y más adelante en el párrafo “De la redención”:

Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado “Existencia” consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa! (...)

Todo “Fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar-hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!

Hasta que la voluntad creadora añada: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!” (AZ II, 240)

A partir de estos pasajes es posible llevar a cabo una mejor contraposición del pensamiento de Nietzsche con el transhumanismo.

La posición existencial de Nietzsche puede ser calificada como “una rebelión contra la finitud”. Para rebelarse contra la finitud, sin embargo, primero es necesario reconocerla, y eso es precisamente lo que hace Nietzsche en *Zaratustra* en las palabras del adivino: “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!” (AZ II, 239). A primera vista, la finitud parece una condena y la existencia humana, un absurdo que solo puede ser superado por la comprensión del eterno retorno, en virtud del cual la grandeza alcanzada en el aquí y el ahora se repetirá eternamente, junto al sufrimiento que la hizo posible y que está unida a ella de manera indisoluble: “Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser” (AZ III, 353). El transhumanismo, en cambio, es

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

Lejos del llamado de Nietzsche a la creación y al heroísmo, el transhumanismo busca transformar la condición humana hacia una nueva especie que sea capaz de experimentar un grado mucho mayor de bienestar físico y emocional. El transhumanismo aspira a una vida sin sufrimiento ni enfermedad; a diferencia de Nietzsche, sin embargo, al filósofo transhumanista no parece preocuparle el problema del *sentido* de la existencia humana. Más bien pareciera que dicho problema desaparecería por sí mismo en la medida en que la tecnología acabe con el sufrimiento.

La contraposición entre Nietzsche y el transhumanismo que hemos realizado pone de manifiesto que la *mejora* transhumanista prescinde de la idea del eterno retorno y, en consecuencia, aspira a la preservación de lo que Nietzsche llama el último hombre (Loeb 2017, pp. 85-99; Sorgner, 2017b, pp. 160-166). Dicho de otro modo, a partir de lo planteado no sólo se descarta el carácter o la influencia nietzscheana en el transhumanismo contemporáneo, sino, además, se demuestra el carácter profundamente antinietzscheano de dicho movimiento.

Desde una perspectiva nietzscheana, el transhumanismo no representa una verdadera afirmación de la vida, sino una mera reivindicación —utópica— de los valores burgueses que Nietzsche rechaza y desprecia. Después de la muerte de Dios, la humanidad corre el riesgo de caer en el nihilismo pasivo, y en vez de crear valores, buscar en la tecnología un sustituto para la divinidad caída. El transhumanismo encarna este nihilismo pasivo, ya que enmudece totalmente a la hora de ofrecer alguna razón de porqué sería valioso o tendría sentido prolongar la vida indefinidamente. Una vida hedonista, sin más objetivos que el placer inmediato es una meta propia del último hombre que solo lleva a exclamar con el adivino: “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!” (AZ II, p. 239).

Tampoco es sostenible afirmar que Nietzsche hubiera aprobado la mejora de la condición humana por medio de la tecnología o la eugenesia. Estos medios artificiales tienen muy poco que ver con la superación moral propuesta en Zarathustra, que es descrita gráficamente al final de la obra. Los hombres superiores, dice el relato, están reunidos con un Zarathustra ya anciano, en la caverna de la montaña. Y el profeta filósofo les dice:

Vosotros, hombres superiores, de vosotros siente anhelo el placer, el indómito, bienaventurado, - ¡de vuestro dolor, oh fracasados! De lo fracasado siente anhelo todo placer eterno.

Pues todo placer se quiere a sí mismo, ¡por eso quiere también sufrimiento! ¡Oh, felicidad, oh dolor! ¡Oh, rómpete, corazón! Vosotros hombres superiores, aprendedlo, el placer quiere eternidad!

-el placer quiere eternidad de *todas* las cosas, ¡*quiere profunda, profunda* eternidad! (AZ IV, p. 505)

La superación o mejora propuesta por Nietzsche tiene entonces un elemento cognitivo, que consiste en la comprensión de la naturaleza del tiempo, y un elemento volitivo, que consiste en aceptar heroicamente el carácter trágico de la condición humana. Ninguno de estos dos elementos tiene un lugar en el pensamiento transhumanista. A la comprensión de la circularidad del tiempo, el transhumanismo opone una temporalidad orientada hacia un futuro en el que la humanidad cederá su lugar a la posthumanidad, una especie que no conoce el sufrimiento, que vive muchos años o incluso eternamente con un alto grado de capacidades y de bienestar; a la aceptación del carácter trágico de la vida, el transhumanismo opone un anhelo hedonista, la búsqueda de una vida placentera que lo asemeja al último hombre descrito por Nietzsche.

#### 4. Conclusión

A partir de la reflexión realizada en este trabajo es claro que Sorgner y More se equivocan al sostener que existen semejanzas estructurales entre Nietzsche y el transhumanismo. La razón fundamental de la falsedad de esta tesis radica en un análisis superficial de la noción de *mejora* que en el pensamiento de Nietzsche no tiene ninguna relación con el uso de la tecnología con el fin de alargar la vida, retardar el envejecimiento o aumentar el bienestar subjetivo y las capacidades cognitivas. Al final del parágrafo 12 la primera parte de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche exclama conmovido: “¡Estamos cansados del hombre!” (GM. I, 12, p. 475).

La lectura que hemos realizado de *Zaratustra* nos permite precisar las palabras de Nietzsche: está cansado del hombre mediocre, masificado, hedonista, débil, cobarde, cristiano, es decir, está cansado del *último hombre*, cuyos graves defectos no puede ser solucionados por medio de la tecnología o la eugenesia. La propuesta de Nietzsche tiene un carácter existencial que supone

reconocer la finitud propia de la condición humana e intentar superarla por medio del pensamiento del eterno retorno. Como señala el mismo autor en *Ecce Homo*:

Zaratustra es un bailarín-; cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible, de la realidad, aquel que ha pensado los “pensamientos más abismales”, no encuentra en sí mismo, pese a ello, ninguna objeción contra la existencia, ni siquiera contra su eterno retorno- sino más bien una razón más para *ser él mismo* el eterno sí a todas las cosas, “el inmenso e ilimitado decir sí-y-amén”...“A todos los abismos llevo yo la bendición de mi decir sí... (*Ecce Homo* 6, p. 839)

Vemos reflejados en este pasaje los dos aspectos centrales de la visión existencial de Zaratustra que mencionábamos más arriba: el reconocimiento de la finitud de la condición humana, sin consuelos trascendentes de ninguna especie, y el valiente *sí a la vida* con toda su alegría y sufrimiento. El transhumanismo, en cambio, ni siquiera se hace cargo del problema existencial que atormenta a Nietzsche y asume acriticamente una visión hedonista de la vida humana. Su propuesta, por lo tanto, está en la línea de la domesticación del hombre, que están en contradicción con la búsqueda del advenimiento del superhombre. Dadas estas grandes diferencias, no resulta posible establecer una semejanza significativa entre estas dos líneas de pensamiento, sino más bien una divergencia imposible de superar, ya que se trata de dos concepciones opuestas acerca de la condición humana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Babich, B. (2017). Nietzsche's Posthuman Imperative: On the Human, All too Human Dream of Transhumanism. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 101-132). Cambridge Scholars Publishing.
- Bamford, R. Nietzsche on Ethical Transhumanism. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 205-219). Cambridge Scholars Publishing.
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, (14), 157-191.
- Bostrom, N. (2013). Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up. En M. More y N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 28-53). Wiley.
- Bostrom, N. (2014). Introduction—The Transhumanist FAQ: A General Introduction. En C. Mercer y D. Maher (Eds.), *Transhumanism and the Body. The World Religions Speak* (pp. 1-18). Palgrave Macmillan.
- García-Granero, M. (2020). ¿Un transhumanismo nietzscheano? Sobre la parcialidad del alegato. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 53, 33-54.
- González, A. (2019). La muerte del Dios vivo. En M. González (ed.), *La muerte de Dios. Hacia una filosofía de la cruz*, RIL (pp. 171-209).
- González, M. (2020). "Filosofía de la cruz en Nietzsche. Una rebelión en contra de la finitud", *Anuario Filosófico* 53, 311-339.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.
- Hauskeller, M. (2017). Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman: A Reply to Stefan Sorgner. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 32-36). Cambridge Scholars Publishing.
- Hibbard, M. (2017). Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will be Real. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 37-40). Cambridge Scholars Publishing.
- Hughes, J. (2010a). *Citizen Cyborg. Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future.* Cambridge. Westview Press.

- Hugues, J. (2010b). Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism. *The Journal of medicine and philosophy*, 35(6), 622–640.
- Kant, I. (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza
- Lem, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Loeb, P. (2017). Nietzsche's Transhumanism. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 83-100). Cambridge Scholars Publishing.
- Meier, H. (2017). *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine philosophische Auseinandersetzung*. C.H. Beck.
- More, M. The Philosophy of Transhumanism. En M. More y N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader*. Nueva York: Wiley, 2013, 3–17.
- More, M. (2017). The Overhuman in the Transhuman. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 27-31). Cambridge Scholars Publishing.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche, la vida como literatura*. Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich. (2008). *Fragmentos Póstumos. (1885-1889)*. Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2014). La Gaya Ciencia. En Diego Sánchez Meca (Ed), *Obras Completas IV* (pp. 717-894). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016a) *Así habló Zarathustra*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich. (2016b). Crepúsculo de los ídolos. En Diego Sánchez Meca (Ed.), *Obras Completas IV* (pp. 617-694). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2016c). Ecce Homo. En Diego Sánchez Meca (Ed.), *Obras Completas IV* (pp. 781-862). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2016d). Genealogía de la moral. En Diego Sánchez Meca (Ed), *Obras Completas IV* (pp. 453-562). Tecnos.
- Pierce, D. (2015). *The Hedonistic Imperative*. HEDWEB. <https://www.hedweb.com>
- Sorgner, Stefan L. (2017a). Beyond Humanism: Reflections on Trans and Posthumanism. En Yunus Tuncel (Ed.). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 41-67). Cambridge Scholars Publishing.

- Sorgner, Stefan L. (2017b). Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 248-261). Cambridge Scholars Publishing.
- Sorgner, Stefan L. (2017c). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 14-26). Cambridge Scholars Publishing.
- Sorgner, S. L. (2020). *On transhumanism*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Steinmann, M. (2017). But what do we matter! Nietzsche's Secret Hopes and the Prospects of Transhumanism. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 172-190). Cambridge Scholars Publishing.
- Tuncel, Y. (2017). *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* Cambridge Scholars Publishing.



## Transhumanismo, tiempo y secularización de la historia

## Transhumanism, Time and Secularization of History

**Ricardo L. Falla Carrillo<sup>1</sup>**

Doctor (c) Humanidades

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, [ricardo.falla@uarm.pe](mailto:ricardo.falla@uarm.pe)

### RESUMEN

La noción de tiempo y la idea de historia que surgieron después de la revolución científica y de la ilustración, fueron claramente secularizadas. Consideramos, de forma conjetural y exploratoria, que estas concepciones de tiempo y de historia, en su desarrollo y evolución final, ha tenido efectos sobre la formulación de una posible condición transhumana de nuestra especie.

*Palabra claves:* ciencia, ilustración, secularización, tiempo, historia, transhumanismo

### ABSTRACT

The notion of time and the idea of history that emerged after the scientific revolution and the enlightenment were clearly secularized. We consider, in a conjectural and exploratory way, that these conceptions of time and history, in their development and final evolution, have had effects on the formulation of a possible transhuman condition of our species.

*Keywords:* science, enlightenment, secularization, time, history, transhumanism

---

<sup>1</sup> Jefe del Departamento de Humanidades de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, de Lima, Perú.



## Introducción

En la *Canción ebria* de Friedrich Nietzsche se pueden leer: “¡Oh, hombre! ¡Presta atención! / ¿Qué dice la profunda noche? / ¡Yo dormía! / ¡Me desperté de un sueño profundo! El mundo es profundo, y más profundo de lo que el día ha pensado” (Nietzsche, 2003, pp. 317-318). Años después, el compositor austriaco Gustav Mahler, hizo suya la conmoción interrogativa del filósofo alemán y la musicalizó para su tercera sinfonía, estrenada en 1902. Así, en el cuarto movimiento, *Misterioso, muy lentamente: “lo que me enseña el hombre”*, la contralto, en un atinado do menor, entona los versos concebidos por Nietzsche (La Grange, 2014). Como bien señaló Eugenio Trías, la hondura de lo que se encuentra en la *Canción ebria*, adquirió en la tonalidad oscura, creciente y sobrecogedora que le adjudicó Mahler, su plenitud y peso simbólicos (Trías, 2010). Considerar la profundidad del mundo que nos rodea y del cual somos parte, implica la posesión de recursos que muchas veces no están dentro de la reflexión crítica o del análisis científico. Necesitamos del alcance diferenciado que brinda la metáfora verbal, sonora o visual para reconocer el misterio que se haya al interior de lo que somos y del lugar en dónde estamos.

Ciertamente podemos responder a la pregunta, ¿qué es el ser humano?, desde diversas disciplinas u orientaciones académicas, legales o religiosas. Pues los marcos de reflexión y de estudio que nos hemos proveído son lo suficientemente amplios para este fin. Sin embargo, más allá de las respuestas previstas desde estos supuestos a priori, la condición humana posee una realidad profunda, que difícilmente comprenderemos en su total magnitud pues ésta se encuentra en constante movimiento como lo atestigua el abundante saber que hemos elaborado sobre nosotros. Más aún, cuando observamos esta condición dentro de la trama de su historicidad, en la integración entre el tiempo y la evolución conceptual acerca del modo cómo hemos entendido dicha condición.

En esta trama histórica inacabada y, muchas veces inasible, emergió hace unas décadas el concepto “transhumanismo”, para significar una situación de tránsito a un nuevo estatus. La evolución natural nos legó al “mono desnudo” (Morris, 2003) y la evolución cultural, que implica la evolución técnica, nos legaría un nuevo humano: el transhumano (Bostrom, 2005). En ese sentido, observando desde nuestra época, pareciera que, de algún modo, la “condición transhumana” estaba prevista desde el momento en que fuimos conscientes del peso que adquirió la tecnología sobre el desarrollo de nuestros procesos históricos. Es decir, al introducirse el patrón científico-tecnológico en nuestra civilización, aprendimos a dirigir, de alguna manera, los futuros del devenir humano, reduciendo la aleatoriedad de las evoluciones naturales y culturales. Así, bajo este esquema, era

posible desarrollar tecnología que modificara nuestra condición natural y cultural, de tal manera que pudiésemos alterar algo que no estaba previsto en la evolución de nuestra especie, ni en la evolución cultural antes de la Revolución Científica de los siglos XVI al XVIII.

Tomando en cuenta estas consideraciones, el objetivo de este ensayo será reflexionar, de forma especulativa y amplia, sobre la manera cómo la concepción secular del tiempo, forjada durante y después de la revolución científica, favoreció la formación de la idea de que el ser humano podría acelerar su evolución hasta ámbitos insospechados, más allá del proceso evolutivo tradicional. Y cómo aquello que se pretende significar con el concepto de “transhumanismo” también se puede explicar a partir de una concepción de tiempo histórico que se ha secularizado.

### **1. La concepción del tiempo histórico antes de la secularización**

El tiempo como magnitud física se encuentra en estrecha relación con la materia y está expuesto a las singularidades de la misma, en correspondencia con otras magnitudes y dimensiones. De ahí que el tiempo posea una existencia al margen de la presencia de cualquier ser vivo, que podamos especular sobre su naturaleza en términos científicos naturales y que, gracias a cierta tecnología, podamos conocer el modo cómo funciona en diferentes escenarios del macrocosmos y del microcosmos. Sin embargo, el tiempo que la conciencia humana procesa, está inmerso en consideraciones de carácter cultural, que están vinculadas a las formas cognitivas de captación, de apropiación y de organización que nuestro cerebro posee. Es evidente que la conformación cultural del tiempo posee una historia. De ahí que podamos periodizar y historializar las concepciones del tiempo (Bergson, 2018).

Se cree que, en las culturas anteriores a la aparición del estatuto crítico del pensamiento, en Grecia, por ejemplo, las nociones del tiempo se encontraban vinculadas al devenir de los ciclos naturales, como bien apuntó Mircea Eliade en su momento con el concepto metaforológico de “eterno retorno de lo mismo” (Eliade, 2011). En dichas concepciones, no se evidenciaba una idea de tiempo hacia un progreso lineal ascendente, concebido como una realidad externa a nosotros. Si no, más bien, un sentido del tiempo orgánico que seguía la línea de la vida humana: nacimiento-crecimiento-muerte. Y, en la regeneración, un nuevo nacimiento. En estas nociones precríticas del tiempo, se le entendía como algo intrínseco a la vida comunitaria, que asistía a sus ciclos a partir de diversas ritualizaciones profesadas como pasos notables de tránsito.

Ciertamente que, con la aparición de la filosofía vinculada a la indagación sobre lo humano, como ocurrió en Atenas desde el siglo V a.C., surgió una nueva idea del tiempo, como se observa en las obras de Platón y de Aristóteles, asociándolas a abstracciones y especulaciones éticas y políticas. En ese sentido:

autores como Platón y Aristóteles (pero no sólo ellos, sino también Heráclito y los sofistas, a guisa de ejemplo) poseían concepciones globales de la realidad, entendida ésta como totalidad: de la *physis*, del hombre, de la evolución histórica, de los acontecimientos, de las realizaciones políticas (Alegre, 2013, p. 21)

Ya sea al modo platónico, como ideales arquetípicos del deber ser republicano o, al modo aristotélico, como oposición entre la pureza e impureza de las formas de gobiernos (Alegre, 2013). En estos casos de reflexión emblemáticos, la divergencia entre una situación real política y su posibilidad ideal o superior, se fue abriendo una nueva forma de entender el tiempo de la *polis*, asociándola a un devenir abstracto que se distanciaba de la conciencia acrítica y circular del tiempo de las generaciones precedentes. Así, la temporalidad fue asociada a la posibilidad abstracta de “lo mejor”, pero aun dentro de una concepción que no concebía ni conocía la línea ascendente del tiempo histórico.

Con la cristianización de occidente, la idea de un Dios que desde la eternidad define la historia de la salvación de su pueblo, se abrió la puerta a la concepción del tiempo lineal y creciente, que se inicia con la caída del ser humano y que terminará con la instauración del “reino de Dios”. De este modo, señala Valdeón:

en esa concepción escatológica el proceso histórico cobraba un nuevo significado. El pasado y el presente sólo podían entenderse desde ese *eschaton* que actuaba como el foco central de la historia. Ésta era simplemente una ruta que transitaban los seres humanos en su peregrinar hacia el gran objetivo que deseaban alcanzar. El curso de la historia semejaba los eslabones de una cadena que conducía a los humanos a su destino final, el reino de Dios. (Valdeón, 2013, p. 47)

Esta concepción escatológica de la historia subordinó el pensamiento sobre la misma a la fundamentación teológica, teocéntrica y teocrática, haciendo que la función crítica se limite a identificar los signos de la presencia divina en el tiempo y en la “ciudad de Dios”: la cristiandad. Al mismo momento que se reformulará, en clave mística, el misterio de la temporalidad divina en una serie de autores como Eusebio de Cesárea, Joaquín da Fiori, entre otros. De este modo, en la “*civitate Dei*”, en la cosmopolis teocrático-monárquica, no era posible que emergiera una conciencia crítica respecto a la organización del poder, porque la legitimación del mismo estaba en la esfera de lo sobrenatural. Tampoco era posible que surgiera una conciencia crítica respecto a los procesos políticos situados en el tiempo, debido a la “*praedeterminatio temporis Dei*”. Es decir, el sentido teodiceico que predefine la sucesión de los hechos temporales desde una eternidad atemporal. Criticar los sucesos del tiempo histórico es imposible, pues sería cuestionar y contradecir la obra institucional de Dios para su pueblo. Esta visión, se va a mantener, aunque pocos lo recuerden, hasta el siglo XVIII e, incluso, inicios del siglo XIX, coexistiendo con la cosmovisión secular de la ilustración.

## 2. El quiebre del tiempo histórico secularizador

La primera gran crisis del paradigma escatológico-teológico de la historia se desarrolló con el advenimiento de la crítica política durante el humanismo renacentista y el racionalismo que le siguió. Así, con Maquiavelo y con Hobbes, se redescubre, en clave secular, la condición de la sociedad al margen del deber ser ético del mundo clásico. Se puede deducir que, en el realismo político de ambos autores, se advertía una noción de la historia que se afirmaba en el aquí y ahora, en una lucha entre el desorden del estado de naturaleza y el orden logrado por la fuerza y el terror, ya sea bajo el dominio del príncipe o del Leviatán. Simultáneamente a esta concepción atomista y desencantada de la finalidad social y política, la revolución científica fue formando la noción de un orden progresivo de descubrimientos, es decir, una sucesión de logros epistemológicos, que van desde el heliocentrismo copernicano a la formulación del orden mecánico universal newtoniano.

Al observar el devenir de saber científico natural en clave de evolución, los pensadores de la ilustración como Rousseau, Kant o Condorcet, trataron de transcribir dichos logros en clave social y política. Las sociedades y sus instituciones se despliegan en el tiempo, pasando de formas coercitivas e imperativas a manifestaciones donde la conciencia autónoma va observando y considerando su propia libertad, ya sea en “clave cosmopolita” (Kant) o como “progreso ilimitado” por la razón (Condorcet). A finales del Siglo de Las Luces, por lo menos los intelectuales y el público moderno

ilustrado, asumían que no hay un Dios detrás de la historia y que es la acción humana la que define el curso de la misma. Nos encontrábamos ante la segunda crisis del paradigma escatológico-teológico de la historia. En ese sentido, José Sevilla (2013), sintetiza el progresismo secularizador:

La secularización supone por tanto la emancipación de los distintos órdenes de la cultura, la filosofía, la ciencia y la política, y por supuesto de la historia, de su jurisdicción teológica y de la tutela religiosa. Dentro de este proceso, la filosofía de la historia se conceptúa con una nueva racionalidad (la secularización constituye un proceso continuado de realización histórica); a la par que despliega un modo de ser nuevo y de enfocar las relaciones: del hombre con la naturaleza (progreso científico, matematización de la realidad, emancipación de la naturaleza y apropiación del mundo); del hombre con Dios (reforma religiosa protestante, *desteologización* de la realidad, religión natural y deísmo, historización de la religión); y del hombre consigo mismo (antropologismo, conciencia histórica y filosofía de la historia, creencia en el progreso de la humanidad hacia mejor, la Ilustración como actitud intelectual y los ideales, el pensamiento social y político, y la fundamentación de la moral). (Sevilla, 2013, p. 68)

La emancipación secularizada de la historia, respecto a la escatología teocéntrica, ha sido, probablemente, uno de los hitos culturales más importantes de los últimos doscientos cincuenta años en occidente y en sus espacios de influencia. Porque creó las condiciones intelectuales para la emergencia de una conciencia crítica de los procesos institucionales en el tiempo y la conciencia del juicio secular respecto a los hechos y procesos. El positivismo cientificista, el materialismo histórico, entre otros, se inscriben dentro de ese primer descubrimiento del tiempo secular y creó las bases para comprender los procesos históricos en clave crítica.

### **3. La revolución científica, la ilustración y el tiempo secularizado**

Como se ha señalado en múltiples momentos, la revolución científica trajo, entre otras consideraciones, el cambio del lugar del ser humano respecto a su lugar en el cosmos: de ser centro de la creación a tornarse en una pequeñísima parte de un planeta perdido en la inmensidad del cosmos. (Reale y Antiseri, 1994, p. 172). Pero no sólo se trató, como sabemos, de un simple cambio

de lugar. Se adquirió una forma de conocimiento sustentada en la observación pensada del mundo, en la que se extraía saber objetivo de la experiencia directa con los hechos, fenómenos y procesos. Este conocimiento demostrado desde axiomas teóricos permitió, a pesar de las limitaciones, elaborar un esquema predictivo de los procesos naturales con un razonable margen de incertidumbre. Sin necesidad de recurrir a saberes precríticos y sobrenaturales, desde el tiempo presente se pudo establecer matemáticamente el ciclo de las regularidades naturales.

La imagen acabada del universo newtoniano, concebido como un gran mecanismo predictivo, se constituye el triunfo de esa razón científica que aprende a adelantarse a los fenómenos. De ahí que este conocimiento se constituya en una fuente de poder. Es decir que el poder que otorga la ciencia provenga de su capacidad predictiva:

La ciencia pretende saber cómo es y qué sucede en el universo, buscando para ello leyes – cuanto más generales mejor – a las que obedecen los fenómenos que tienen lugar en él; leyes eso sí, con capacidad predictiva (un sistema que no es capaz de efectuar predicciones que se puedan, de una manera u otra, comprobar, no es científico). Precisamente, por su capacidad de hallar esas leyes, la ciencia da poder: el poder de utilizar los fenómenos naturales en beneficio propio. Es, por consiguiente, legítimo hablar, en ese sentido, “el poder de la ciencia”. (Sánchez Ron, 2010, pp. 12 y 13)

Pero el reconocimiento del poder que proviene de la ciencia no fue un descubrimiento del siglo XX. En plena revolución científica, Francis Bacon ya había ponderado su valor como se puede recordar al volver a leer el *Novum Organum*:

La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo...En verdad, no es posible vencer la naturaleza más que obediéndola y lo que en la contemplación tiene el valor de causa viene a tener en la operación el valor de regla” (Bacon, 2011, p. 57)

Es decir, según el filósofo inglés, el conocimiento de las regularidades del mundo natural es lo que permite ampliar el dominio humano sobre el mismo, como también escribió en la *Novum*

*Atlantis* (1627), pues, al reconocer el funcionamiento sistemático de la naturaleza, se puede desarrollar una tecnología que replique dicha articulación.

La “*Casa de Salomón*”, ensoñada en la utopía baconiana, sirvió de inspiración institucional para la creación de la “*La Sociedad Real de Londres para la promoción de los conocimientos naturales*”, en 1645, que fue refrendada en 1662 por el rey Carlos II. Una vez formada, la razón de ser la “Royal Society” fue:

redactar «informes fidedignos de todas las obras de la naturaleza» y redactarlos en un lenguaje austero y natural, un lenguaje de «expresiones positivas» y con «significados claros». La Sociedad quería un lenguaje que se acercase al de «los artesanos, los campesinos, los comerciantes», más que al de los «filósofos». Un lenguaje de esta clase era, lógicamente, el lenguaje de las ciencias: la matemática, la anatomía, el magnetismo, la mecánica o la fisiología... El fundamento de la ciencia no reside en la autoridad de un pensador, sino únicamente en las pruebas de los hechos: y «contra los hechos y los experimentos —dijo Newton— no se puede discutir. (Antiseri y Reale, 1994, p. 280)

La cultura occidental interiorizó la noción del poder de la ciencia a lo largo del siglo XVIII, no sólo desde una perspectiva técnico instrumental, si no, también, desde la dimensión práctica de la racionalidad. En ese sentido, la especulación racional fue acogiendo la estrategia instrumentalizadora de la ciencia y, poco a poco, dicha racionalidad —fundamentalmente teórico— descubrió las posibilidades de la acción, es decir, de una razón que puede transformar el mundo social y cultural. De ahí que no es raro observar cómo, década tras década, el discurso político fue cada vez más activo y proclive a la transformación de la estructura societal.

Pero el discurso de la acción transformadora del mundo no implicó la negación de la trama lineal de la historia, de raíz cristiana. Más bien se trató de su secularización. En efecto, la noción cristiana de la historia conlleva la idea de progreso, desde la caída del ser humano hasta su redención final tras el apocalipsis. Pero, después de la revolución científica y de la introducción de la tecnología en la producción económica, la noción del progreso de los tiempos adquirió una dimensión productora. Es decir, el tiempo futuro se encarnaba en las innovaciones técnicas.

A ese respecto Reinhart Koselleck, vinculó dos conceptos e ideas dominantes en la modernidad. Por un lado, la noción de progreso ascendentes de los tiempos, de origen cristiano, y la presencia de la tecnología como resultado de una revolución en el conocimiento. Ambas, al entrelazarse, modificaron la concepción de historia en occidente, entendida ya no solo como progreso sin más, si no como un progreso acelerado tangible, propio de la ilustración. La promesa cristiana de un mundo mejor, perdió el aura sobrenatural, pero se mantuvo el anhelo de un mundo perfectible, ahora intramundano:

Ciertamente, también en la ilustración se ha teñido el futuro de una promesa cuasi religiosa, pues debería traer la felicidad y la libertad frente a cualquier forma de dominación, y ambas tendrían que alcanzarse de manera acelerada mediante la acción humana. Pero todas estas determinaciones de la aceleración fueron fundadas de modo puramente intramundano. Luego nos encontramos aquí ante un tipo de secularización que, con arreglo a nuestros criterios analíticos, se distanciaba del cristianismo. Sin embargo, no se puede poner en duda que también la herencia cristiana continúa estando presente: en la medida en que la *mundanización* de las metas escatológicas permitía en general definir la futura Jerusalén— como un objetivo histórico inmanente. (Koselleck, 2003, pp. 60 y 61)

Según Koselleck, el impulso de la aceleración tecnológica que se observó desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, poseía una dimensión “salvífica” de origen cristiano, pero que se han disuelto con la nueva forma racionalidad, secularizando las expectativas de salvación. Así “La experiencia primaria ya no está constituida por la expectativa de salvación con tintes religiosos, sino por la del éxito técnico, que integra la red comunicativa humana y eleva la productividad en intervalos temporales cada vez más reducidos” (Koselleck, 2003, p. 61). De este modo, según el historiador alemán, la técnica científico industrial modificó la noción de progreso cristiano y la convierte en ley de aceleración histórica.

#### **4. Lo humano acelerado desde la técnica y desde la máquina**

La cultura occidental fue interiorizando, desde el siglo XIX, la noción de aceleración del tiempo, en una perspectiva progresiva y ascendente. Y como una forma de verificar esta condición

progresista, se empleó como evidencia la evolución incesante de las diversas tecnologías. La incorporación de mecanismos técnicos, producto de la investigación científica aplicada en el ámbito económico industrial, amplió las posibilidades productivas como en ningún otro periodo de la historia humana. La constante innovación tecnológica, ocasionó enormes transformaciones en la esfera social y en el modo cómo operaba el conocimiento aplicado. Asimismo, estas oleadas de innovación tecnológica tenían una repercusión directa sobre el mundo del trabajo. Es decir, los procesos de invención ocasionaban una transformación laboral y, por extensión, social. Sin embargo, durante el siglo XIX y parte del XX, se conocía muy poco sobre dicho funcionamiento causal. Como bien recuerda Peter Watson, el economista Robert Solow, premio nobel de economía de 1987, fue:

el primer teórico que determinó de forma exacta ese funcionamiento. (Solow) era de la opinión de que el crecimiento de la productividad se debe a la innovación tecnológica, lo que hoy se conoce como el *residuo de Solow*...En esencia, éste consistía en que el crecimiento estaba impulsado por la innovación tecnológica, en que nadie podía predecir cuándo surgiría dicha innovación y en que los beneficios obtenidos serían siempre temporales, por cuanto un aumento de la prosperidad se vería siempre seguido de un descenso. (Watson, 2010, pp. 694 y 695)

De este modo, se podía determinar de qué manera el progreso, entendido como aumento de bienestar material, estaba condicionado por la innovación tecnológica. Y, asimismo, cómo la ausencia de invenciones científico-tecnológicas, eventualmente, podría ocasionar un estancamiento del crecimiento y, también, el descenso. La *teoría de residuo de Solow* fue la última confirmación de una noción e intuición largamente manifestada en la historia de las ideas: el poder, la riqueza y el bienestar, están asociados al aumento y evolución de los conocimientos, y al uso técnico de los mismos.

Reiteramos que el saber que hoy en día poseemos sobre cómo se articulan la innovación tecnológica, la educación especializada, el incremento del bienestar material con la idea de progreso, no se tenía en el siglo XIX y en parte del XX. Se podía verificar que, década tras décadas, se vivía una oleada de innovación tecnológica que, a su vez, modificaba las relaciones sociales al poner a disposición del consumo masivo una gran cantidad de nuevos bienes. Lo que hizo que se asociara la

innovación tecnológica y la demanda creciente, con bienestar y progreso. Estos procesos de cambios, fue prefigurando un desconocido escenario para las manifestaciones humanas y, al mismo tiempo, una asombrada mirada frente a lo nuevo. Robert Hughes (2000), describió la atmósfera de la cultura occidental de esa “era de progreso mecánico”, en términos elocuentes y efectivos:

En 1913 el escritor francés Charles Péguy comentaba que "el mundo ha cambiado más en los últimos treinta años que desde los tiempos de Jesucristo". Se refería a todas las condiciones de la sociedad occidental capitalista: su idea de sí misma, su noción de la historia, sus convicciones, sus devociones, su modo de producción y su arte... La máquina significaba la conquista del proceso, y solamente espectáculos muy excepcionales, como el lanzamiento de un cohete, pueden proporcionarnos una emoción similar a la que experimentaban nuestros antepasados en los años ochenta del siglo XIX cuando contemplaban la maquinaria pesada: para ellos, el "idilio" con la tecnología parecía mucho más difuso y optimista, actuando públicamente sobre una amplia gama de objetos, de lo que nos parece hoy. (Hughes, 2000, p. 9 y 11)

En estas transformaciones escenográficas, las máquinas empezaban a ser vistas como objetos de un valor positivo y no como enemigas del trabajo humano, como a inicios de la revolución industrial. Por el contrario, eran ponderadas como el triunfo una civilización secular y tecnológica y como la puerta de entrada a una era de progreso ilimitado. Es decir, mientras más sofisticadas eran las creaciones tangibles de la tecnología de consumo y, se adquirían a través de un mercado cada vez más eficiente, se afianzaba la creencia que se estaba en camino hacia un futuro promisorio.

Así, lo venidero se vinculó al ideal de la evolución tecnológica; ideal que se fue retroalimentando a partir de nuevos conocimientos científicos, sobre todo en el ámbito de la biología y de la matemática informática, hacia la segunda mitad del siglo XX. En efecto, reconocer que existe un lenguaje informático en la vida, permitió desarrollar tecnologías que puedan afectar los patrones de la evolución natural y alterarlos en función de las necesidades humanas. La manipulación genética ha sido uno de los hitos tecnológicos de las ciencias biológicas, pues puso a disposición del sistema del conocimiento y del sistema productivo, la posibilidad de producir nuevas mutaciones, bajo intervención tecnológica, de las diversas líneas evolutivas de la vida: la humana, la animal y la vegetal. Abriéndose grandes posibilidades para el *poder-hacer* en sociedades que poseen

este tipo de saberes. Paralelamente al conocimiento biotecnológico, se desarrollaron y se adquirieron saberes en el ámbito de la cibernética y en lenguajes y tecnologías de información autónomas. El descomunal desarrollo de las ciencias y tecnologías computacionales, desde los años setenta del siglo XX, junto al desarrollo biotecnológico, fueron la base de la “tercera revolución industrial”. La misma que ocasionó mayores divergencias entre las naciones, pues es la fundamento del actual poder y de la “cuarta revolución industrial”, la que se sostiene en la inteligencia artificial autónoma y auto replicante.

Si observamos el vasto desarrollo científico-tecnológico desde los años cincuenta del siglo XX y su utilización en los diversos ámbitos sociales y culturales, nos formaremos un conjunto de ideas vinculadas a la aceleración de los procesos, y al poder que otorga controlar las posibilidades de estas aceleraciones. La conciencia del incremento de la velocidad con la que se han formado diversas tecnologías y la reducción considerable de la velocidad de la producción de bienes y servicios, ocasionó una modificación de nuestras expectativas del tiempo. ¿Es el tiempo el que transcurre más rápido o son las cosas, las relaciones humanas y los procesos los que duran menos tiempo?

En el libro de conversaciones, *El amanecer crepuscular*, entre el pensador Paul Virilio y el crítico literario Sylvère Lotringer, el arquitecto y filósofo francés reflexionó sobre el modo cómo las tecnologías de transporte y de comunicación han ocasionado una contracción de nuestra experiencia del tiempo y, por extensión, del espacio. La consecuencia de una reducción espaciotemporal, ocasiona, entre otras cosas, una perspectiva de encierro general:

Estamos frente a un fenómeno de encarcelamiento, el gran encierro. Cuando Foucault habla del gran encierro, se refiere al siglo dieciocho y al encierro en los hospitales, a la política disciplinaria del Gran Encierro. Pero el Gran Encierro no quedó atrás con el panóptico de Bentham, sino que está delante de nosotros con la globalización. Yo lo llamaría la ecología gris, es eso. Más allá de la ecología de las sustancias, la ecología verde, hay una ecología de las distancias. La contracción telúrica de las distancias, la polución de las distancias, como la llamé. La polución ya no de la naturaleza, sino de la escala natural, va a hacer que la Tierra se vuelva inhabitable. La gente va a sufrir claustrofobia en la Tierra, en la inmensidad de su planeta... De manera que el mundo va a *implotar* en el alma de la humanidad, que se va a ver totalmente atrapada y totalmente asfixiada por el estrechamiento del mundo provocado por el tiempo y la velocidad. (Virilio, 2003, p. 66 y 67)

La experiencia del enclaustramiento debido a la contracción del tiempo y del espacio, tiene que ver no solo con las posibilidades de movilidad física. También con la velocidad con la que todo lo que somos y nos rodea se torna breve o instantáneo. En estas contracciones del tiempo, la experiencia humana también ha ido sufriendo una serie de contracciones. De ahí que exista la tentación o “se pretende deshacerse de la humanidad para reemplazarla por superhombres” (Virilio, 2003, p. 68). Así, las posibilidades de exploración de nuevas formas de lo humano o de un *alter humanidad*, estarían dadas, a nuestro juicio, por las derivaciones culturales de nuestra experiencia del tiempo y de su aceleración tras la secularización.

### **5. Deshistorización de la conciencia humana y el transhumanismo**

Una de las cuestiones que caracterizó a la modernidad surgida durante y tras la ilustración, fue la idea de que la conciencia, subjetiva o colectiva, podía asumir y organizar la magnitud del tiempo que se ha vivido, que se vive y se vivirá. En aquel momento fundamental “de los occidentes”, el hilo de la razón histórica dejó de pertenecer a Dios, la sucesión del tiempo perdió su designio y rastro divino, y empezó a ser humana. Esta humanización del tiempo generó, entre otras cosas, dos esquemas contrarios sobre la misma. Por un lado, la certeza de que las decisiones y las acciones del presente podrían modificar o dirigir el futuro. Y, por el otro, que el futuro está abierto a la indeterminación. En el primer caso, desde el presente, se podría construir el futuro de lo humano, como Karl Marx consideró en su muy conocida “undécima tesis sobre Feuerbach” (Marx, 1970). En la segunda perspectiva, aun cuando el tiempo se ha humanizado, carecemos de los medios para determinar el futuro de lo humano. Pues, como planteó Karl Popper:

el curso de la historia humana está fuertemente influenciado por el crecimiento de los conocimientos humanos... (así) no podemos predecir, por medios racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos...por tanto, no podemos predecir el curso futuro de la historia humana. (Popper, 1987, p. 12)

Sin embargo, ambas perspectivas acerca del futuro, la “constructivista” y la “indeterminista”, fueron posibles porque la conciencia del tiempo se había emancipado de la perspectiva escatológica de la historia cristiana.

Si la conciencia de la historia se emancipa del hilo de la razón religiosa, el pasado deja de ser asumido como experiencia aleccionadora, y se convierte en escrutinio crítico, ya sea identificando procesos causales o intentando interpretar las elaboraciones culturales de los agentes de dichos procesos. El resultado de este saber histórico secularizado, fue poder identificar regularidades sistémicas al interior de los periodos y de los estratos del tiempo. Al humanizarse la historia, también aumentaron los estímulos científico-tecnológicos de dirigirla hacia fines inmanentes de lo humano: el poder, la riqueza, el bienestar material y social, etc. Y también, por lo tanto, acelerar el ritmo de las transformaciones culturales y, claro está, ampliar los alcances de nuestra condición humana desde diversas formas de experimentación de la misma. No sólo podíamos modificar la naturaleza, también a nosotros mismos. Pues liberados de la sujeción teocéntrica, nos adentrábamos en umbrales desconocidos. De ahí la necesidad de “revolucionar” constantemente todos los órdenes que nos rodean y que nos constituyen.

A lo largo de este proceso, el concepto “revolución”, como metáfora de la modernidad, fue adquiriendo cada vez mayores significaciones. Primero referido al orden cósmico. Luego, vinculado al ámbito del conocimiento. También se le asoció a las transformaciones del mundo político. Y, finalmente, en el espacio de la producción. Como recuerda Koselleck alrededor del devenir de esta palabra y sus diversos usos:

El significado natural subyacente, que impregna metafóricamente el concepto de revolución, todavía tuvo más efectos. No sólo la circularidad de movimiento, también su necesaria sucesión inmanente posibilitó la formulación de enunciados en el ámbito de la teoría de la historia. Forma parte de la experiencia de toda revolución la sensación de que en ella los acontecimientos se agolpan, de que se aceleran. Esta experiencia elemental se ha convertido actualmente en un conocimiento fundamentado en la teoría de la historia mediante el concepto de una revolución que se acelera. (Koselleck, 2012, p. 167)

De ahí que la experiencia “revolucionaria” genere la sensación de que la totalidad está envuelta en un vórtice de aceleración que no cesa. Al reflexionar sobre estas cuestiones, nos surgen una serie de interrogantes, entre otras, ¿cómo afecta la aceleración integral la percepción de lo que hemos entendido como humano? Y, sobre todo, ¿podemos revolucionar la condición humana?

Como es sabido, el arte es uno de los espacios de representación más interesantes para tomar conocimiento del modo cómo la experiencia estética formal procesa el desarrollo de la cultura. Es decir, desde una perspectiva historicista, el arte es u permite entender la experiencia revolucionaria de la modernidad. Al inicio de su *Teoría estética* (Adorno, 1983), Theodore Adorno, consideró que un rasgo importante del devenir artístico de las vanguardias fue, que, tras la incesante revolución de las formas, el concepto de “arte” había perdido su sentido y finalidad. De ese modo, la pulsión revolucionaria en las artes, había liquidado su propia historia, quedando dos caminos: asumir su fin o intentar un retorno a formas de elaboración del pasado, bajo las nuevas tecnologías de representación. Pero más allá de las salidas, la praxis había disuelto el concepto.

Años después, Paul Virilio, identificando arte, metáfora y realidad, llegó a pensar que las experiencias bélicas de la primera y de la segunda guerra mundial, y las catástrofes medioambientales derivadas del descontrol tecnológico, habían influenciado en la formación de un imaginario estético integral, que había superado las formas más radicales de expresión artísticas. La crueldad del campo de exterminio de Auschwitz, los confinamientos en los Gulag, las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, el accidente de Chernóbil, etc., abrieron las puertas a la representación de expresiones inimaginadas como las del “accionismo vienés”, “fluxus”, el “body art”, entre otras manifestaciones. De este modo, lo que más identificaría la contemporaneidad del “arte contemporáneo” sería la trasgresión, el horror y la crueldad. Así, en clave interrogativa, el arquitecto y pensador galo se expresaba:

nuestra interrogación partirá entonces desde allí: si el terror nazi ha perdido la guerra, ¿no ha ganado acaso finalmente la paz? Esta paz de "el equilibrio del terror" no sólo entre el Este y el Oeste, sino también entre las formas, las figuras de una estética de la desaparición que podrá ilustrar íntegramente este fin de siglo. Si "humanizarse es universalizarse interiormente" ¿el universalismo de la exterminación de los cuerpos como el del ambiente, desde AUSCHWITZ hasta CHERNOBIL, no ha logrado acaso deshumanizar el exterior en

nosotros, trastornando nuestros puntos de referencia éticos y estéticos, la percepción misma de nuestro medio? (Virilio, 2001, p. 48)

Según Virilio, bajo una perspectiva bastante determinista, los eventos bélicos, ideológicos y catastróficos del siglo XX habrían prefigurado la ecología sensorial de la representación de lo humano, haciendo inevitable la mutación de lo que hemos sido, pues en la estética y la moral ya hemos trasgredido todos los umbrales:

Si, de acuerdo con Nietzsche, Dios ha muerto en el siglo XIX, apostemos a que la víctima del siglo XX bien podría ser *el creador*, el autor, esa herejía del materialismo histórico del siglo de las máquinas... (Por lo tanto) es imposible, en efecto, avizorar el arte de este siglo, sin estimar la amenaza de la cual él es representación, una amenaza sorda pero visible, incluso engeguedora. Después de la contracultura, ¿acaso no estamos en el alba de una cultura, de un arte contra natura? (Virilio, 2001, p. 58 y 68)

Más allá de los enérgicos y fatalistas juicios de Virilio, éstos son útiles para tomar en cuenta una cuestión fundamental si queremos reflexionar sobre la contemporaneidad temática del transhumanismo. Pues consideramos que la apuesta teórica para definir el futuro transhumano se entiende mejor si lo hacemos a la luz del desarrollo del proceso de secularización del tiempo y la aceleración de la dinámica histórica que este conlleva.

Pensar o concebir la transhumanidad, implicaría haber superado el estadio de la conciencia histórica moderna y el deseo de construir el futuro aboliendo incesantemente el pasado. Puesto que en lo humano todo habría sido hecho, entonces sería necesario iniciar una nueva condición que cancele la situación previa. En el *extremis* de la aceleración, se estaría llegando a un punto donde la humanidad, natural y cultural, ya ha experimentado y realizado lo suficiente. ¿Qué quedaría? Según la enunciación transhumanista, dar el siguiente paso. Esto es, aceptar que hoy en día contamos (o podremos contar a lo largo de este siglo) con los medios tecnológicos que permiten fusionarnos con máquinas inteligentes, la prolongación de la vida natural de forma indefinida, la garantía de la existencia de un yo computacional dentro de un soporte virtual que posibilite eliminar la muerte física y, al mismo tiempo, viajes espaciales de duración indeterminada, etc. Según Nick Bostrom

(2011), está es una situación de hecho, que debemos asumir con realismo y, a mismo tiempo, como una evidente posibilidad. Según Bostrom (2011), la historia humana podría ser observada como “la empresa de trascender nuestros límites naturales”, la misma que “ha sido vista con ambivalencia desde hace mucho” (p. 158). Es decir, como una lucha entre quienes ha planteado o ensoñado la superación de los linderos tradicionales de lo humano, contra las ideas coercitivas (políticas, religiosas e intelectuales) que establecieron diversos sistemas sociales y culturales. Siendo la última de encarnación de estos “enemigos del progreso transhumanista”, el llamado “bioconservadurismo”, que “que se opone al uso de la tecnología para expandir las capacidades humanas o para modificar aspectos de nuestra naturaleza biológica” (p. 183). Es cierto que el mismo Bostrom entienda que, en algunos aspectos, los “bioconservadores” pueden tener sospechas justificadas frente a la inminencia transhumanista. Sobre todo, de cierto “transhumanismo conservador” de corte “popular” –como el de Raymond Kurzweil o Peter Diamandis– que asume las premisas transhumanistas como un credo místico, que crisa a la oposición bioconservadora, sobre todo, de corte religioso y ecologista (p. 186).

Por otro lado, resulta interesante observar que Bostrom no considere dentro de su marco crítico de exposición, elementos hermenéuticos contextuales ni históricos conceptuales. Bajo sus interesantes y osadas premisas, la oposición a las aspiraciones y ensoñaciones transhumanistas de siempre, se ha dado por negación y no por imposibilidad. Es decir, los sistemas socioculturales y sus sistemas de conocimiento se habrían negado a admitir la posibilidad transhumanista por una decisión *ex profesa*. El filósofo sueco no toma en cuenta –al menos hasta donde hemos podido indagar– que, en esos marcos de formación intelectual-conceptual, no emergieron las nociones que admitieran la superación de lo humano. Consideremos que, incluso, en la mentalidad moderna de los siglos XIX y parte del XX, el humanismo secular, a pesar su “drama” como juzgaba el teólogo Henri de Lubac, se asumía a si mismo como un logro civilizatorio. La humanidad como concepto y condición filosófica antropológica debía ser cautelada desde una ética práctica de fundamento también secular. De este modo, no era posible que surja una mentalidad proclive y receptiva a la superación de lo humano.

En nuestros días, la idea transhumanista es o puede ser admisible en términos intelectuales y se puede debatir y reflexionar en torno a ella en dichos términos. Ciertamente aún no hay realidades tangibles —“transhumanas”— que puedan ser organizadas y reconocidas bajo determinados conceptos fundamentales. E incluso, en el terreno de la ética práctica aún carecemos de léxico o

vocabulario crítico para referirnos a la inmensidad de problemáticas que conlleva trascender la “humanidad natural”. Intuimos que ello ocurrirá cuando se supere plenamente la conciencia y la concepción secular del tiempo, de raigambre científico ilustrada, y la aceleración vertiginosa de la misma nos haya conducido a la abolición de la idea dominante de la historia de la modernidad. Consideramos que en esa “condición posthistórica” sí podríamos estar ante una supuesta “transhumanidad”.

Reinhard Koselleck (2012), nos hizo recordar en términos kantianos que se “necesita de conceptos a fin de poder tener o acumular experiencias e incorporarlas vitalmente” (p. 29). En ese sentido, como hemos visto, la experiencia fáctica de los sucesos o situaciones que pueden agrupados bajo el amplio y término de “transhumanismo”, están en proceso de gestación o de desarrollo. Y para ese escenario, carecemos de palabras y de conceptos fundamentales. Estamos ante una conceptualización y teorización abierta, probable de ser construida y ampliada.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (1983). *Teoría estética*. Orbis.
- Alegre, A. (2013) El mundo griego: tiempo e historia. En M. Reyes (Ed), *Filosofía de la historia*. Editorial Trotta.
- Antiseri G. y Reale, D. (1995). *Historia del pensamiento, filosófico y científico. T. II: del Humanismo a Kant*. Herder.
- Bacon, F. (2011). *La gran instauración*. Tecnos.
- Bergson, H. (2018) *Historia de la idea de tiempo*. Paidós.
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. En F. Adams (Ed), *Ethical issues for the twenty-first century* (pp. 3-14). Philosophy Documentation Center.
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 14, 157-191
- Eliade, M. (1988). *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial.
- Hughes, R. (2000). *El impacto de lo nuevo. El arte del siglo XX*. Galaxia de Gutenberg/Círculo de Lectores
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-textos.
- Le Grange, H. (2018) *Mahler*. Akal
- Marx, K. (1970). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Grijalbo
- Morris, D. (2003). *El mono desnudo*. De Bolsillo
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Popper, K. (1987). *Miseria del Historicismo*. Alianza Editorial.
- Sevilla, J. (2013). El concepto de filosofía de la historia en la modernidad. En M. Reyes (Ed), *Filosofía de la historia*. Editorial Trotta.
- Sánchez Ron, J. M. (2010). *Ciencia, política y poder*. Fundación BBVA.
- Taylor, Ch. (2014). *La era secular*. Gedisa.

- Trías, E. (2010). *La imaginación sonora: argumentos musicales*. Galaxia de Gutenberg/Círculo de Lectores.
- Valdeón, J. (2013). El mundo cristiano: antiguo y medieval. En M. Reyes (Ed), *Filosofía de la historia*. Editorial Trotta.
- Virilio, P. (2001). *El procedimiento del silencio*. Paidós.
- Virilio, P y Lotringer, S. (2002). *El amanecer crepuscular*. Fondo de Cultura Económica.
- Watson, P. (2002). *Historia intelectual del siglo XX*. Crítica.

¿Es el transhumanismo un humanismo? ‘Autoafirmación’ y ‘*animal laborans*’ en el desarrollo del proyecto (post)moderno

Is Transhumanism a Humanism? ‘Self-affirmation’ and ‘*animal laborans*’ at the Rise of the (post)modern Project

**Guillermo Torroglosa Giner**

Graduado en Derecho y Criminología y Máster en Estudios Avanzados en Filosofía

Universidad de Salamanca, [guillermo.t.giner@gmail.com](mailto:guillermo.t.giner@gmail.com)

### RESUMEN

Partiendo de las categorías de ‘autoafirmación’ y ‘*animal laborans*’ propuestas por H. Blumenberg y H. Arendt, se dirime el tipo de relación entre transhumanismo y humanismo moderno. Su contextualización permite encuadrar este movimiento dentro de la lógica del capitalismo de consumo, y definirlo como un paso más hacia la mercantilización de las distintas esferas de la vida. Se concluye que el transhumanismo es efectivamente un *más allá del humanismo*, si atendemos a las condiciones culturales y existenciales heredadas del proyecto emancipatorio moderno y sus consecuencias en el desarrollo e innovación tecnológicos.

*Palabras clave:* humanismo; transhumanismo; autoafirmación; animal laborans; modernidad.

### ABSTRACT

From the categories of ‘self-affirmation’ and ‘*animal laborans*’ suggested by H. Blumenberg and H. Arendt, we guess if transhumanism is somehow related to modern humanism. Its contextualization allows us to place this movement inside the logic of consumer capitalism and also define it as one more step into the commoditization of different spheres of life. We conclude that transhumanism indeed means something *beyond humanism*, if we consider the cultural and existential conditions inherited from the emancipatory modern project and its consequences in technological development and innovation.

*Keywords:* humanism; transhumanism; self-affirmation; animal laborans; modernity.



## Introducción

El transhumanismo, junto con su proyección posthumanista<sup>1</sup>, se ha hecho un indudable hueco en el debate intelectual de las primeras dos décadas de nuestro siglo. Desde hace ya algunos años, y sobre todo tras la desgarradora experiencia del 2020, resuenan los ecos de un discurso que pone la tecnología al frente de la toma de cualquier decisión política. Es el ariete por antonomasia en la conquista de la libertad, que supuestamente nos ayudará a escapar y sortear los baches de un universo que nos pone trabas y nos demuestra —como ha quedado claro— que somos vulnerables.

Hablamos de tecnología respecto a las ya bien conocidas TICs, las telecomunicaciones y el surgimiento de sistemas e instrumentos informáticos que se han alzado como una de las mayores herramientas creadas por el ser humano en su historia. Y este avance no ha cesado, hasta el punto de que hoy ya podemos hablar de una cuarta revolución industrial, una auténtica ‘revolución bio-artefactual’. Como expone J. Linares, en tanto que la relación del ser humano con la naturaleza ha alcanzado niveles completamente insospechados:

Esta es la gran transformación biotecnológica y bioinformática que podemos esperar en la *era de la bioartefactualidad*, pues se caracteriza por la nueva y poderosa capacidad técnica de transmutar la materia viva, así como por introducir cambios sustanciales en las representaciones sociales y concepciones teóricas sobre la naturaleza, los seres vivos y nuestra propia naturaleza humana (2019, p. 16)

Hoy no sólo tratamos con los insumos del medio natural para fabricar una amplia gama de productos, ni simplemente nos servimos de determinadas fuentes de energía para establecer sistemas de producción y de (tele)comunicaciones que transmiten información y medios por todo el globo a velocidades nunca imaginadas. Hoy hablamos, también, de la posibilidad de crear auténticos *bioartefactos*, en el sentido de híbridos entre natural y artificial, con una inmensa variedad de aplicaciones. Son las nuevas y conocidas *NBIC* —nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y la comunicación, y la ciencia cognitiva que engloba la robótica y las inteligencias

---

<sup>1</sup> Aunque transhumanismo y posthumanismo hagan referencia a dos concepciones distintas, entendemos que una puede concebirse como extensión de la otra. Si el transhumanismo hace referencia a la progresiva hibridación entre humanos y tecnología, el posthumanismo puede definirse como “una expresión fuerte de los límites de la prospectiva transhumanista” (Hottois, 2013, p. 180) que culminaría en la ya famosa ‘singularidad’ propuesta por Raymond Kurzweil. En adelante, cuando nos refiramos al transhumanismo, lo haremos pensando en estas dos proyecciones o estadios.

artificiales— sumadas a la polémica biología sintética, la ingeniería genética y sus innumerables aplicaciones en agricultura, ganadería, industria, etc.

Con este panorama tan reciente en la historia del ser humano, las tesis transhumanistas pueden —y muy probablemente lo harán— afianzarse en el ideario de las investigaciones, y de la academia en general, todavía con más fuerza tras la desnuda incertidumbre en la que el COVID-19 nos ha dejado. Se hace, por tanto, urgente reflexionar sobre los orígenes e implicaciones de este movimiento, que se está expandiendo sobre el ideario común en una multitud indefinible de formas y microconcepciones, pero que, si se observa, todas comparten y tienden hacia un objetivo claro: cambiar, huir, escapar, superar... hacer algo distinto con el ser humano. Lo cierto es que, dentro de la diversidad de variantes argumentativas, el transhumanismo es capaz de justificar el concepto de “mejora” independientemente de la noción de naturaleza humana desde la que partamos. En términos de A. Marcos:

En última instancia, si la naturaleza humana es plenamente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente (2018, p. 111)

No está claro el qué se quiere inventar concretamente, pero en cualquier caso sí que podemos constatar la creciente demanda de un mundo con más tecnología, con más herramientas, que liderarían ese cambio hacia algo “mejor” a todos los niveles, justificado siempre y en cualquiera de los escenarios posibles. El trans- y post-humanismo viene así pregonándose como bandera de la nación tecnófila, que avanza ocupando territorios de conocimiento por todo el globo, sin más límite que su propia imaginación.

Sin embargo, algunas preguntas surgen de todos estos planteamientos: ¿Es el transhumanismo un proyecto emancipador del ser humano? ¿Se alza como nueva —o no tan nueva— concepción antropológica que opere como marco teórico bajo el cual toda la humanidad se desarrolle hacia un objetivo común? ¿Podemos decir, en suma, que el transhumanismo es un humanismo? ¿Es un proyecto antropológico equiparable al acaecido durante la Modernidad ilustrada? Para abordar esta cuestión recurrimos a las propuestas de dos autores conocidos, H. Blumenberg y H. Arendt, cuyas categorías histórico-fenomenológicas desgranar y analizan las

condiciones políticas y existenciales del ser humano desde la Modernidad. Es en esta época donde, *a priori*, podemos encontrar respuestas a las lagunas y demás arcanos que el transhumanismo deja entrever en sus muchas y muy variadas manifestaciones. Rastrear la génesis del transhumanismo en el movimiento emancipatorio moderno nos permitirá entender mejor el sentido y propósitos de esta “ideología”, sobre todo en lo que atañe a sus repercusiones sociales y ecológicas.

Lo que se pretende, en definitiva, es sentar las bases de una crítica que no parta únicamente de un cuestionamiento moralista acerca de la conveniencia o no de la tecnología, rozando el ludismo. No podemos pretender criticar el transhumanismo con el propósito de encajar otros discursos de corte conservador, reduccionista, o excesivamente escéptico, pasando de la tecnofilia excesiva a la injustificada tecnofobia.

## 2. Hans Blumenberg y el proceso de tecnificación moderno.

¿Qué ocurrió en la Modernidad? ¿Cuál fue el salto que dio paso a eso que conocemos como Humanismo, el Proyecto Ilustrado y la gran época de las máquinas y la Industrialización? ¿Qué ocurrió para que el ser humano, casi de súbito, pasara de estar sometido a los designios divinos a hacerse con el control de su propia existencia? De la noche a la mañana, el ser humano se atrevió a *crear*, y se lanzó a inventar nuevos aparatos y técnicas que le ayudarían en la consecución de sus objetivos, ahora más personales que nunca.

El historiador y filósofo alemán H. Blumenberg, en su compilación de textos traducida como *Historia del espíritu de la técnica*<sup>2</sup>, observa que en la época moderna acaece un proceso de tecnificación desmesurado en comparación con épocas anteriores. Ese proceso va de la mano, como es sabido, de una concepción antropocéntrica que sitúa al ser humano como eje central de todas las ideas, sucesos y cosmovisiones. Ciertamente, la época moderna siempre se definió a sí misma como antagónica y contraria a las grandes concepciones reinantes de la Edad Media, que usualmente se ha percibido como un periodo de retraimiento y minusvaloración de lo humano. Pero H. Blumenberg sospecha de esto. Para el historiador no era suficiente aquella tesis de que la sobrevaloración del ser humano

---

<sup>2</sup> Tenemos en cuenta a todo lo largo del análisis que este libro es una compilación de escritos, no un texto uniforme, encontrados en una carpeta con las siglas *GT* mencionadas en la portada. Además, la traducción exacta del término referiría más bien a una ‘historia cultural de la técnica’ y no tanto a una ‘historia del espíritu’, término que puede inducir consideraciones equivocadas respecto a las ideas del autor.

moderno hubiese surgido de la nada, o simplemente como antítesis de una sumisión sistemática a lo divino y a la naturaleza propias de la época anterior<sup>3</sup>.

Blumenberg entiende que el proceso de tecnificación moderna va de la mano de otro proceso histórico, *espiritual* si quiere llamarse, que él denomina ‘autoafirmación’. Esta consiste en:

Un programa existencial bajo el cual el hombre arma su existencia histórica y en el cual el propio hombre se bosqueja a sí mismo cómo quiere tomar la realidad que le salga al encuentro y cómo quiere asumir sus posibilidades (Blumenberg, 2013, p. 109)

La autoafirmación vendría a ser una categoría histórica que hace referencia, en primer lugar, a un *periodo de transición*, de crisis, que tiene unas particularidades propias y a través del cual se fue definiendo una nueva concepción del ser humano y su proyecto vital en la historia. Insistimos en que esa autoafirmación, como fase de búsqueda de una autodefinition, propia de los inicios de la Modernidad, sería consecuencia de una *merma de orden* que el autor califica como una “crisis, que hace época, determinante de la impronta espiritual de la Edad Moderna” (Blumenberg, 2013, p 113). La autoafirmación vendría a ser la herramienta conceptual de la cual este autor se sirve para explicar y comprender la génesis de las condiciones antropológicas y existenciales de ese periodo de transición crítica que transcurre entre la Edad Media y la Edad Moderna.

Sin embargo, H. Blumenberg sabe que este periodo de crisis no es el único en la historia. También puede considerarse como un episodio de merma de orden aquel acaecido durante el periodo helenístico de la Antigüedad, donde igualmente encontramos un replanteamiento de posturas antropológicas respecto al otrora venerado *kosmos* griego. Ante la constatación de ciertas similitudes entre el periodo helenístico y el tardomedieval que dio paso a la Modernidad, acude al análisis comparativo de dos tradiciones filosóficas clave de cada época, para identificar sus diferencias y comprender por qué esa autoafirmación de la que nos habla es tan característica de esta última. Procede, por tanto, a la comparativa entre ‘epicureísmo’ y ‘nominalismo’.

En términos acotados, para el autor, desde el epicureísmo no se da una *indigencia antropológica* con respecto a un orden cósmico estable, como sí se dio en el nominalismo; para los primeros, ese

---

<sup>3</sup> La época moderna derivó “su legitimidad histórica de su anexión a la Antigüedad, presuntamente interrumpida por el medieval. En cambio yo intento mostrar que la Edad Moderna no se formó como antagónica a la Edad Media, sino como una réplica de las discusiones inmanentes a la misma” (Blumenberg, 2013, p. 138).

cosmos se mantenía estable y finito a pesar de no poder ser enteramente conocido. H. Blumenberg entiende que Epicuro no quiso escudriñar las implicaciones de un cosmos incontrolable, porque lo que realmente le interesaba era subordinar su Física al objetivo de *neutralizar* la pregunta por la verdad, mostrar indiferencia y rehuir de cualquier explicación teórica sobre lo que es o no el mundo<sup>4</sup>. Sin embargo, en el nominalismo tardomedieval encontramos un cuestionamiento más radical.

Las reflexiones sobre la relación del hombre con Dios nos condujeron al ‘absolutismo teológico’, que bajó al ser humano del pedestal cósmico en el que concepciones de otras tradiciones, como la cristología o el isomorfismo de los dioses griegos, le habían puesto. En el periodo tardomedieval, Dios comienza a verse como un poder absoluto, tan inmenso que ni siquiera el ser humano puede compararse con él; conduciendo por tanto a una inquietud, indignancia, desarraigo y desasosiego que devinieron en un problema existencial en toda regla. Ni el mundo ni el hombre estaban tan hechos a imagen y semejanza de Dios, y eso puso a los nominalistas al filo de una navaja en la que necesitaban desesperadamente un punto de apoyo<sup>5</sup>.

H. Blumenberg resume este dilema al mencionar que a partir de la actitud helenística de neutralización de la verdad no surgió ninguna preocupación por las certidumbres; tan sólo por la mejor manera de vivir con uno mismo. Por su parte, en las propuestas nominalistas empezaron a observarse empeñados esfuerzos por *objetivar* una realidad mínimamente cognoscible, que permitiera superar esa indignancia ontológica y existencial respecto al Dios creador. Surgió entonces una *obsesión de corroboración*, –y no de verdad–, que puede resumirse mediante la diferencia entre la ‘alétheia’ griega y la ‘veritas’ latina.

La conexión entre ‘autoafirmación’ y ‘tecnificación’ sólo se entiende si complementamos este análisis que hace H. Blumenberg sobre el epicureísmo y el nominalismo con las consecuencias que aquella crisis existencial trajo para la relación entre el hombre y la naturaleza. Ante semejante estado de indiferencia del universo, los modernos se vieron en la necesidad de invertir su relación para con el mundo natural, y la autoafirmación surge así, en segundo lugar, como *respuesta existencial intramundana* –respuesta que obvia o decide ignorar el aspecto teológico– mediante la cual Occidente

<sup>4</sup> La *ataraxia* epicúrea encontraría en este componente de indiferencia y neutralización de la verdad ciertas similitudes con la *epojé* de los escépticos. (Blumenberg, 2013, pp. 130-131).

<sup>5</sup> La idea de *imago dei* garantizaba la semejanza del hombre con Dios, complementada con la encarnación de este en Cristo. Según Blumenberg, en la Alta Escolástica este planteamiento se invierte al considerar que Dios creó el mundo, no para el hombre, sino para sí mismo. Esto puede verse ya en la doctrina de la predestinación de Duns Escoto: el hombre estaba predestinado a salvarse desde el comienzo de los tiempos, no quedando espacio para la redención que le unía con Dios (Blumenberg, 2013, pp. 126-128; 132-134).

decide volcarse sobre la propia naturaleza, que ya no está sujeta a las prescripciones de Dios, para comprenderla, examinarla, tratarla y, en fin, dominarla. Si el orden cosmológico abandona al hombre en la inmensidad de lo desconocido, entonces la única salida es apropiarse de lo que nos rodea:

(...) se traducía así en una actitud igualmente indiferente y desconsiderada con ella –la naturaleza– por parte de un ser humano acuciado por la necesidad de escrutarla y dominarla para salvaguardar sus posibilidades existenciales (Hernández Marcos, 2014, p. 17)

No se entiende la crisis existencial nominalista sin este giro antropológico que corresponde a la autoafirmación como respuesta intramundana, que justificaría el dominio y posesión técnicos de la naturaleza circundante. Ese interés teórico-práctico será lo que dé lugar a la bien conocida ‘ciencia natural’ moderna.

La autoafirmación, como nuevo paradigma cultural, permite comprender tanto la concepción teórica del hombre moderno sobre el mundo –paso de la indigencia y el desasosiego a la exaltación y reconocimiento humano– como la actitud práctica por la que opta para relacionarse con él –indiferencia para con lo natural que da paso a una voluntad de dominio y sometimiento. La ‘técnica’, en todo este proceso histórico singular, es el medio por el cual el hombre moderno va a realizar su pretensión de autoafirmación, construyendo un estilo de vida científico-técnico y sirviéndose de una razón puramente instrumental, ya completamente despreocupada de lo que se entiende o no por verdad. Blumenberg era consciente de que el relato extendido en y por la propia Modernidad de que esta era una época de liberación, desarrollo y exaltación del ser humano no era del todo convincente. En la génesis de la época moderna se gestaba una crisis existencial que puede explicarse desde otras instancias diferentes a la propia técnica en sí. El relato aquí descrito clava sus garras en las raíces más profundas de las actitudes para con la naturaleza y la técnica desde los comienzos de la Modernidad. Es necesario comprender esto para comprender lo que vino después, cuando ese progreso técnico ya iniciado nos llevó hacia la Revolución Industrial y el surgimiento de lo que hoy llamamos ‘tecnología’.

### **3. El surgimiento del *animal laborans* en la época industrial**

Una autora conocida que parece navegar en líneas similares a H. Blumenberg es H. Arendt. Ella supo ver que el pensamiento y la razón emancipadora propios de la Ilustración se deben más a una crisis que a una revaloración de lo humano, surgida de la nada. En su caso sitúa esta crisis, no en una concepción filosófico-existencial, sino en la aparición de un nuevo invento: el telescopio<sup>6</sup>. Con este, la verdad ya no supone algo que está dado y que puede ser desvelado, o que se presente a los sentidos de forma inequívoca y sublime. Ahora queda demostrado que sólo a través de la técnica puede el hombre hacerse con una idea del mundo.

El telescopio supone una revolución y un cambio en la concepción que el ser humano tenía de sí mismo en la Modernidad: si no puedo conocer los objetos directamente a través de los sentidos, de lo único que estoy seguro es de que dudo, luego *dubito ergo sum*<sup>7</sup>. La invención del telescopio y la duda cartesiana son las que propician una inversión de la *vita activa*, que pasa a valorarse más que la *vita contemplativa*, pues la razón técnico-práctica es la única que demuestra ser efectiva para conocer y tratar con el mundo. Esta propuesta bien puede ser complementada con la de Blumenberg, y afirmar que el telescopio no hizo sino confirmar las sospechas que desde el nominalismo se tenían: la indigencia del ser humano ante un cosmos inescrutable, y el papel de la técnica como único medio de emancipación, que se revela como posibilidad de dominio y sometimiento del entorno natural. H. Arendt sabía que con esta racionalidad llegó la humanidad hasta la primera Revolución Industrial, en donde esos avances técnicos alcanzaron otra escala cualitativa y cuantitativa de desarrollo. Su fenomenología política pone de manifiesto las repercusiones de este proceso desde el punto de vista de las relaciones interpersonales, es decir, de las organizaciones sociales, y es así como analiza el concepto de ‘*animal laborans*’.

H. Arendt critica que a lo largo de la historia no se ha hecho una distinción apropiada entre ‘labor’ y ‘trabajo’. Ella las distingue según los frutos de cada actividad: hablamos de labor si se dirigen a la mera satisfacción de necesidades básicas para la vida, encaminadas al mantenimiento y perpetuación de la misma —un pan—. Por el contrario, si se orientan a la creación de productos que vayan más allá de la mera existencia, que pretendan pervivir y durar en el tiempo, dejando herencia de lo que el ser humano *hace* en el mundo, entonces hablamos de trabajo —una mesa—. Lo que

---

<sup>6</sup> “No era la razón, sino un aparato construido por el hombre, el telescopio, el que cambiaba el punto de vista sobre el mundo físico; no eran la contemplación, la observación y la especulación las que llevaban al nuevo conocimiento, sino la intervención activa del *homo faber*, su capacidad de fabricar.” (Arendt, 2020, p. 302).

<sup>7</sup> El famoso *cogito ergo sum* no proviene de una certeza sobre el pensamiento, sino de la duda. Arendt sabe que Descartes hizo una generalización (por lo pronto, no muy justificada) al creer que de la duda se desprenden unos procesos cognoscitivos que tienen certeza por sí mismos. (Arendt, 2020, pp. 304-306; 354).

diferencia los productos del trabajo de los bienes de la labor es la ‘mundanidad’: las cosas fabricadas por medio del trabajo crean un mundo de útiles a nuestro alrededor, que trasciende la existencia individual

Considerados como parte del mundo, los productos del trabajo –y no los de la labor– garantizan la permanencia y *durabilidad*, sin las que no sería posible el mundo. Dentro de este mundo de cosas duraderas encontramos los bienes de consumo que aseguran a la vida los medios para su propia supervivencia. Necesarias para nuestro cuerpo y producidas por su laborar, pero sin propia estabilidad, estas cosas de incesante consumo aparecen y desaparecen en un medio ambiente de objetos que no se consumen sino que se usan (...). Lo que los bienes de consumo son para la vida, los objetos de uso son para el mundo. (Arendt, 2020, pp. 107-108)

La autora nos dice, entonces, que con la industrialización lo que se da no es una división del trabajo, sino de la labor:

La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de productos del trabajo destinados a usarlos. (2020, pp. 133-134)

La producción industrial es la producción del *animal laborans*. Tras la inversión de la *vita activa* sobre la contemplativa y el descubrimiento de que el mundo no encuentra su fundamento en ningún trascendental, al animal laborante ya no le interesa cuidar de él por medio de útiles que trasciendan su existencia. Los únicos frutos del trabajo de los que el ser humano industrializado dispone son las propias máquinas, que le permiten sumergirse en ese incesante proceso cíclico de labor en las fábricas. Por lo demás, todos los bienes que allí se crean no son más que objetos de consumo: volátiles, perecederos, aniquilables en cuanto salen al mercado. La técnica industrial es por tanto una técnica de consumo, de lo inmediato, pues precisamente lo que hace es *acortar las mediaciones* entre el ser humano y la naturaleza de la que se sirve para fabricar productos, despojándolos de todo

significado, experiencia, trato o cuidado con el que tradicionalmente se habían producido *mundanamente* las cosas. El obrero laborante se encuentra mucho más cerca técnicamente de las cosas que el artesano trabajador, precisamente porque los bienes industriales le sirven mejor para satisfacer sus necesidades vitales. Sin embargo, H. Arendt sabía que el mundo de útiles del trabajo es lo que media en la esfera pública, y que algo ocurría con el tipo de técnica industrial que estaba afectando a las relaciones del ser humano consigo mismo y con ese mundo:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. (Arendt, 2020, p. 62)

#### **4. Transhumanismo y Humanismo tecno-científico: el producto esperado de una lógica consumista**

Si atendemos a los orígenes del proyecto moderno hasta aquí expuestos, podemos observar que la concepción de la técnica como única forma de adquisición de conocimiento sigue vigente, solo que llevada al extremo. Podemos decir que el movimiento trans- y post-humanista continúa promoviendo la razón tecno-científica del humanismo moderno: una razón instrumental en la que la ciencia se ve reducida al desarrollo de técnicas que permitan una mayor posibilidad de actuación. Ahora ocurre que esas técnicas se pretenden aplicar al cuerpo humano, dando lugar a las ‘antropotecnias’, destinadas a la mejora humana (Marcos, 2017, pp. 115-121). Sin embargo, ahondando más en las condiciones existenciales heredadas del proyecto moderno, observamos que el ideal del transhumano, igual que el ideal de abundancia y consumo moderno, parece haber interiorizado profundamente las pesadillas cartesianas (Palomar, 2010, pp. 355-356). Nos encontramos entonces con un sujeto que está alienado del mundo porque cree que lo único real es su propia conciencia. La diferencia es que ahora, gracias a la tecnociencia, esa conciencia se revela igual de maleable, controlable, computable y transferible que la propia naturaleza, dando cabida a más posibilidades de conocimiento introspectivo. En estos términos, el transhumano no está alienado de sí mismo —no es que no conozca la realidad de su propio cuerpo—, sino que está *disperso*: focalizando en los infinitos procesos de su red neuronal, cree que ésta es la única realidad

virtual en una ilusión de irrealidades físicas y biológicas, y que dentro de ella podrá moverse por un espacio ilimitado, completamente sometido a su voluntad.

Llevado al aspecto político, vemos también que el transhumanismo es producto y consecuencia esperada del sistema social y económico en que el aquel humanismo ha derivado. Diremos, por ende, que este movimiento es un producto completamente coherente con la lógica capitalista de consumo iniciada desde la gestación de la conciencia autoafirmativa moderna: una lógica que explota al ser humano y a su medio ambiente en nombre de una supuesta libertad mal definida (Latouche, 2019, p. 36). Mediante la exaltación de las tecnociencias como el mayor invento jamás ideado en la historia de la humanidad, se nos propone lanzarnos a un futuro incierto, completamente suelto de riendas, que se regulará solo, tal y como supuestamente lo hace el mercado. Ocurre, sin embargo, que aquel *cyborg* posthumano no será nada más allá del humano, sino que se convertirá en un producto como todo lo demás. Su ‘pastiche’ (Jameson, 2006, pp. 168-175) de partes robóticas conformará una mercancía que se mostrará al mundo como algo original, exótico y genuino, pero que en el fondo no estará haciendo otra cosa que participar de un sistema que deifica la libertad individual, sin tener en cuenta nada del mundo que rodea y constituye al ser humano.

En este mundo transhumano consumista, la esfera pública, la de los frutos del trabajo, ha sido colmada por una multidimensionalidad de esferas privadas, una red de pantallas y otros bienes fútiles y obsoletos que conectan cada micro realidad con una (ir)realidad virtual global. El capitalismo fruto de aquella racionalidad tecno-científica ha ido paulatinamente invadiendo esferas de la vida humana: desde el tiempo de trabajo en la sociedad industrial de K. Marx al tiempo de ocio en el capitalismo de consumo del *animal laborans* que describe H. Arendt (García Ferrer, 2019, pp. 137-138). No sería insensato pensar que las tesis transhumanistas culminarán, o al menos, darán un paso más allá en la expansión del mismo, pudiendo hablar ahora de una *invasión del tiempo de pensamiento*. Esto se ha venido a identificar como un ‘capitalismo de ficción’ (Espinosa, 2007, p. 13), en donde el objeto de mercancía ya no son los bienes, sino las sensaciones y el bienestar psicológico. Se trata, en fin, de una auténtica ‘psicopolítica’, en la que ya no cuenta el esfuerzo por construir un espacio común, sino el juego y la manipulación de las sensaciones percibidas inmediatamente por los sentidos, a un nivel prerreflexivo (Han, 2014, pp. 65-75).

Así es como en nuestro tiempo se expanden y se reproducen los objetos de mercancía hasta alcanzar el nivel psico-biológico, con la consecuente explotación de una aparente libertad que se entiende como infinitas posibilidades de identidad. Sin embargo, ocurre que esa libertad no escapará

nunca de la lógica fetichista del producto que es fabricado para inmediatamente ser aniquilado. Elegir el ADN que uno quiere para escapar de la lotería genética no es un ejercicio de libertad que la tecnología nos permite; es una maquinación absurda de un ideal de felicidad humana, completamente ingenuo y desentendido de la contingencia inherente al simple hecho de existir. Lo que hará con ello será propiciar hasta el extremo un sistema de acumulación individualista, de explotación y consumo desmesurados en el que el propio cuerpo en su totalidad se convierta en mercancía. En una sociedad transhumanista, por tanto, el cuerpo humano perdería su completa utilidad, no porque pertenezca a una forma de *homo* involucionada, sino porque bajo la lógica capitalista se convertiría en un fútil y banal objeto de consumo. En este sistema los sujetos podrán librarse de su sustrato biológico, sí, pero posiblemente no puedan deshacerse nunca de las cadenas del ciclo incesante de la vida del *animal laborans* tardomoderno, ese que labora y consume, y que no puede saborear la verdadera libertad de construir algo más trascendente que la simple satisfacción de sus necesidades vitales.

## 5. Conclusiones: definir, criticar y construir

Respondiendo a la pregunta inicial, podríamos decir que el transhumanismo no es exactamente lo contrario a un humanismo, pero tampoco su igual. En esencia lo que busca es su prolongación hasta tal extremo que pueda superar aquella naturaleza que los modernos, con su ímpetu autoafirmativo, querían alcanzar. Ahora comprendemos de dónde proviene ese espíritu identitario tan propio de este movimiento, y es que en su génesis no ha habido cambios significativos respecto a las condiciones culturales y existenciales del proyecto moderno: seguimos sintiéndonos solos y desamparados, y en esa búsqueda de un punto de apoyo decidimos lanzarnos ciegamente a lo desconocido, con la esperanza de convertirnos en algo mejor, algo *más humano*. Es por todo esto que consideramos acertada la referencia a algo *más allá del humanismo*: el transhumanismo es una superación del proyecto humanista, y algo que viene después, siendo así que la definición del concepto coincide con el uso de sus prefijos. Únicamente recalcamos que el sentido de ese “trascender” los límites de la herencia moderna no siempre se hace explícito en los discursos de sus principales exponentes –como la utopía de la ‘singularidad’ orquestada por Raymond Kurzweil, o la posibilidad de una ‘mejora humana’, ya mentadas anteriormente– que se venden como propuestas y proyectos antropológicos novedosos basados en nuevos descubrimientos y aportaciones de las tecnociencias. Precisamos de análisis más rigurosos que nos permitan encuadrar

y contextualizar los distintos enfoques del transhumanismo. Las categorías de ‘autoafirmación’ y ‘*animal laborans*’ nos permiten ahondar mejor en su génesis y explorar una perspectiva crítica de sus implicaciones y objetivos, observando que la propuesta transhumanista no es tan novedosa como parece, ni tan propia de nuestro siglo XXI.

No obstante, debemos aclarar que lo expuesto en estas líneas no pretende aludir a una respuesta tecnófoba ante el imparable desarrollo tecnológico que movimientos como el transhumanismo abanderan. Al contrario, su origen radica precisamente en una preocupación sobre el uso irresponsable de la tecnología, así como las consecuencias que esto pueda tener en las sociedades humanas y su entorno natural. Una crítica al transhumanismo es escasamente fructífera si tiene la intención de retomar, sin revisión alguna, los valores del humanismo ilustrado, de otro tiempo y claramente desfasados, ignorando con ello el desafío de complejidad e incertidumbre que las nuevas tecnologías nos plantean (Espinosa, 2010, pp. 19-20). Precisamente, esta época histórica de cuestionamiento de relatos y discursos –desde la Modernidad hasta lo que ahora identificamos como Post- o Tardo- modernidad destaca por la capacidad de asimilar y discutir una posible naturaleza humana más abierta, indefinida, compleja y contingente. Sin embargo, vemos también que ciertas ideas como las del transhumanismo se sirven de esa indeterminación de la naturaleza, así como del juego con los límites de lo que entendemos por *humano*, para inyectar un discurso elitista, nada interesado en solucionar los grandes problemas que atañen a la humanidad. Se están sacralizando los avances en tecnología para utilizarla, no como herramienta encaminada al bienestar, sino como ídolo y objeto de devoción que nos proporcionará la salvación en un futuro completamente ajeno a nuestra voluntad –abandonada, eso sí, a los caprichos y designios del mercado y sus grandes magnates.

Debemos estudiar, criticar e inmiscuirnos en un debate con estas propuestas si queremos dar un paso más en el desarrollo de una sociedad humana que, cada vez más y conforme se van sucediendo los acontecimientos, adquiere el carácter de *planetaria* (Morin y Kern, 1993, pp. 15-43). Es por esto que hoy se hace necesaria la promulgación de un uso sensato de la tecnología, una *innovación responsable* que no esté sujeta a los designios de unas élites político-económicas que buscan las mejores estrategias para garantizar su acumulación de capital. Para ello se muestra necesaria, no sólo la generación de conciencia crítica, sino el fomento de estilos de vida que rompan con esta dinámica narcisista antes de que las brechas y conflictos sociales se hagan más patentes e insalvables –empezando, como no puede ser de otro modo, por la crisis ecológica derivada del *Antropoceno*–.

Lo que se ha llamado una ‘ciencia bien ordenada’ (Diéguez, 2013, pp. 76-79) requiere fundamentalmente la incorporación de esferas donde se fomente el debate político, ético, sociológico e incluso antropológico. Se trata, retomando a H. Arendt, de recuperar esos espacios para la acción que permitan el diálogo y el discurso, en una esfera pública donde los seres humanos compartan los logros de su trabajo, tomen conciencia de lo que es común —ahora, en muchos aspectos, relativo a la humanidad— y dejen de sacralizar la individualidad como garante de una supuesta libertad de elección ilimitada.

Queda demostrado, entonces, que el tipo de tecnología que propicia el transhumanismo no permite el establecimiento de adecuadas mediaciones entre el ser humano, su entorno, ni consigo mismo, como para que un cambio de paradigma pueda emerger. Por su parte, propuestas derivadas del ecologismo y movimientos de transición eco-social, como las de J. Riechmann y su principio de ‘biomimesis’ —imitación, o más bien asimilación, de la naturaleza y su complejidad inherente en el diseño y fabricación de cualquier tecnología (Riechmann, 2014, pp. 165-189)—, abren la puerta a nuevos marcos teóricos más sustentables y con mayor fundamento científico. El problema estriba en hacerlos efectivos y abordar una acción política y social en el sentido aquí remarcado: ese tipo de tecnología *inmediadora* que aquí rechazamos proviene de la lógica consumista del capitalismo moderno. Por tanto, el primer paso para reformular su producción es cuestionar la forma en que la consumimos.

Esta toma de conciencia podría comenzar, por ejemplo, con el derribo de aquel muro infranqueable que divide las ciencias y las humanidades en Occidente, estableciendo puntos de conexión, cada vez más evidentes, que permitan un avanzar cauteloso hacia el futuro y hacia la construcción de un proyecto humano que, si bien es completamente incierto y se resiste a falaces generalizaciones, al menos podrá estudiarse y deliberarse en aquellos aspectos que permitan una organización intercomunitaria. Sería interesante comenzar por analizar ese clásico concepto de *naturaleza* —humana o no-humana— y ver qué complejidades presenta para orientar el progreso técnico y social, más allá de las simples ensoñaciones de unos cuantos gurús y magnates tecnócratas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (2020). *La condición humana*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2013). *Historia del espíritu de la técnica*. Pre-Textos.
- Diéguez, A. (2013). Biología sintética, transhumanismo y ciencia bien ordenada. *Viento Sur*, 131, 71-80.
- Espinosa Rubio, L. (2007). El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica. *Agora. Papeles de filosofía*, 26(2), 79-101.
- Espinosa Rubio, L. (2010). El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías). En Aullón, P. (coord.), *Teoría del humanismo* (Vol. 3, pp. 583-615). Verbum.
- García Ferrer, B. (2019). La metamorfosis del capitalismo. Una aproximación histórica a las técnicas de poder contemporáneas. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 23, 135-144.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Herder.
- Hernández Marcos, M. (2014). Teocentrismo, naturaleza inhóspita y autoafirmación humana. La génesis del estilo de vida moderno según H. Blumenberg. *Mundo Nuevo. Caracas, Venezuela, Año VI*(14), 107-135.
- Hottois, G. (2013). Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo. *Universidad El Bosque. Revista Colombiana de Bioética*, 8(2), 167-192.
- Jameson, F. (2006). Posmodernismo y sociedad de consumo. En Foster, H. *La posmodernidad* (pp. 165-187). Kairós.
- Latouche, S. (2019). *La décroissance*. Que sais-je?. Humensis.
- Linares, J. E. (2019). *Adiós a la naturaleza. La revolución bioartefactual*. Plaza y Valdés.
- Marcos, A. (2017). Antropotecnias y naturaleza humana. En Sanmartín, J. y Gutiérrez, R., *Técnica y ser humano* (pp. 101-130). Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, 7(2), 107-125.
- Morin, E., & Kern, A. B. (1993). *Tierra Patria*. Kairós.

Palomar Torralbo, A. (2010). Conformismo, banalidad y pensamiento: Figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 349-358.

Riechmann, J. (2014). *Un buen encaje en los ecosistemas. Segunda edición (revisada) de Biomímesis*. Los libros de la catarata.

¿Es precipitado aún hablar del impacto e implicancias éticas del transhumanismo para la Psicología?

Is it too early to talk about the impact and ethical implications of transhumanism for psychology?

**Manuel Pérez-Ayala**

Magíster en Bioética

Escuela de Psicología, Universidad Autónoma de Chile, [mperezayala@gmail.com](mailto:mperezayala@gmail.com)

### RESUMEN

Este artículo propone una revisión crítica sobre los alcances del transhumanismo en la esfera de la Psicología. Para ello, se expondrán antecedentes y se definirá lo que se entiende por transhumanismo y el resultado de éste, denominado poshumanismo. A través de características humanas tan básicas y diversas como la cognición, el sufrimiento y la identidad, se discute sobre los inéditos cambios que la ejecución y logro de las propuestas transhumanistas significarían para la sociedad, el cómo la psicología podría prever y anticipar un escenario así de radical, y la necesidad y urgencia de nuevas teorías éticas que ayuden a comprender los fenómenos en cuestión.

*Palabras clave:* psicología; transhumanismo; ética; mejoramiento; posthumanismo

### ABSTRACT

This article proposes a critical review of the scope of transhumanism in the field of psychology. To this end, background information will be presented, and a definition will be given of what is understood by transhumanism and its result, called poshumanism. Through such basic and diverse human characteristics as cognition, suffering and identity, we discuss the unprecedented changes that the implementation and achievement of transhumanist proposals would mean for society, how psychology could foresee and anticipate such a radical scenario, and the need and urgency of new ethical theories that help to understand the phenomena in question.

*Keywords:* psychology; transhumanism; ethics; enhancement; posthumanism



## Introducción

El transhumanismo, en tanto corriente filosófica, está emparentada con el desarrollo científico-tecnológico aplicado a la biología y psicología humana (González, 2013). Como los avances tecno-científicos vertiginosos plantean interrogantes a todas las disciplinas cuyo centro de estudio se vincule con lo humano, se plantea aproximar a la psicología a los nuevos escenarios incumbentes, anticipando los retos que serán ineludibles en el futuro próximo.

Exponiendo una breve definición y descripción de la idea transhumanista que devendría poshumanismo, el presente texto tiene el propósito de establecer una invitación a revisar los cuestionamientos éticos que surgen desde los marcos comprensivos de la psicología respecto del progreso técnico científico y sus posibilidades de transformar la naturaleza humana, de modo que provea una próxima toma de posición al respecto, basada en la investigación filosófica-ética.

## Antecedentes del transhumanismo y proyecciones poshumanistas

“*Os enseñó al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado*” (2011, p. 11), decía Nietzsche en boca de Zarathustra, luego que este decidiera bajar de la montaña y predicar. Según el filósofo sueco Nick Bostrom (2005), uno de los principales referentes mundiales del transhumanismo<sup>1</sup>, la idea valorativa y propositiva de *Übermensch* (Nietzsche, 2013) del filósofo alemán no es el único cimiento ideológico del transhumanismo.

Iniciando con la epopeya sumeria de Gilgamesh, considerada la obra literaria más antigua hasta ahora conocida y que trata sobre el soberano de Uruk y su búsqueda de inmortalidad (Cifuentes, 2000), Bostrom reconoce al deseo de que el ser humano sea algo más que humano albergado desde hace siglos en diferentes culturas, algo que posteriormente en occidente adquiere el carácter de empresa obligatoria.

Más allá de los mitos y anhelos de extender ilimitadamente la potencia humana derivados desde eventos y procesos históricos, socio-culturales y económicos, estas intenciones se comienzan a transformar en influencias filosóficas con la idea de hombre-máquina del Médico y Filósofo francés Julien Offray de la Mettrie (1709-1751), pasando por los nuevos límites y posibilidades de la razón que propone el empirismo del filósofo escocés David Hume (1711-1776), el concepto de libertad

---

<sup>1</sup> Nick Bostrom junto al filósofo inglés David Pearce en 1998 cofundó la Asociación Transhumanista Mundial (World Transhumanist Association), organización internacional no gubernamental que trabaja por el reconocimiento del transhumanismo como un objeto legítimo de la investigación científica y la política.

individual planteado por el filósofo utilitarista inglés John Stuart Mill (1806-1873), hasta la perspectiva evolutiva de selección y adaptabilidad del naturista inglés Charles Darwin (1809-1882). A cada idea que sirve como semilla, durante el siglo veinte se suma el factor clave: la posibilidad cierta de consecución de ese logro que permite el avance tecnocientífico (Habermas, 2001).

El transhumanismo como tal busca mejorar la naturaleza humana, incluso desde su concepción (Sorgner, 2014), superando las que denomina sus limitaciones y prolongando la existencia a través de la razón, sirviéndose de la ciencia y la tecnología. En ese afán transita por una etapa intermedia, que identifican como transhumano y simbolizan humano +, hasta llegar al poshumano, simbolizado humano ++ (Gonzalez-Melado, 2010). Para lograrlo, principalmente proponen: a) que las tecnologías para el “*mejoramiento*” (enhancement) humano estén ampliamente disponibles; 2) que los individuos tengan el derecho a transformar sus propios cuerpos como ellos deseen; y 3) que quiénes sean padres puedan acceder al derecho a elegir qué tecnologías usan al decidir tener niños (Jotterand, 2010).

Como se aprecia, el transhumanismo aboga por rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros como el envejecimiento, la limitación del intelecto, las manifestaciones psicológicas indeseables y la abolición de cualquier tipo de sufrimiento, mientras defiende el surgimiento de un humano mejorado tecnológicamente e inmune a muchos efectos colaterales (Henry, 2014), los mismos que incluso como especie hemos generado. Por esto, considera que la actual esfera orgánica en la que se encuentra la humanidad es solo una fase de lo que podría en un futuro mejorarse biotécnicamente, posibilitado bajo cuatro coordenadas: nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y la comunicación (TIC), y tecnologías cognitivas (Cardozo y Meneses, 2014).

Para Romañach (2016), el transhumanismo, más que un deseo posible o corriente de pensamiento, es una nueva postura filosófica, quizá aún, dos décadas después de su formalización, poco extendida y conocida, pero erigida a través de planteamientos racionales, y que conviene considerar en una proyección en que la tecnociencia no sólo adquiere terreno de manera vertiginosa, sino que cada vez más prestigio. Advierte el mismo autor que el transhumanismo, como posibilidad, no debe menospreciarse si se quiere mantener una visión crítica de lo que ocurre en el mundo moderno, y de la influencia en la futura construcción identitaria social. En esa línea argumentativa, Hottois (2013) sostiene que el transhumanismo bien comprendido es el humanismo progresista capaz de integrar revoluciones tecnocientíficas de manera teórica y también práctica.

Ahora bien, no se desconoce que el transhumanismo como movimiento o incipiente corriente de pensamiento se origina a partir de los presupuestos económicos y sociales del mundo anglosajón, por lo que muchos de sus postulados centrales reflejan en varios sentidos los ideales de liberalismo económico, así como la ética utilitarista propuesta por Bentham y Mill (2014). Sin embargo, tampoco se niega que el ideal de progreso científico y mejora tecnológica-humana subyace en la mayoría de las disciplinas y posturas vanguardistas actuales, porque cada vez son más los países que invierten en la investigación tecno-científica relacionada con la innovación y el diseño, como forma de crear progreso económico o avance social (Vaccari, 2013).

El hecho de que el ser humano pueda soñar en modificarse artificialmente para mejorar sus capacidades es una noción propia de la filosofía de la tecnología y de la filosofía de la ciencia, y ha llevado a los teóricos transhumanistas a suponer que la especie humana no es el fin sino el comienzo de una nueva fase dentro de la evolución. Bajo este planteamiento, los humanos actuales no somos la cúspide de la evolución biológica en virtud del desarrollo de la conciencia, pues la esencia humana no sería sino un conjunto de características mejorables y modificables, y no definitivas, fijas o constantes; es decir, no tendría configuración única, dada de una vez y para siempre (Velázquez, 2009). Impedir la mejora de las condiciones biológicas humanas sería tanto como oponerse a salvar vidas o evitar enfermedades físicas o intelectuales; sobre todo porque las prácticas de la biotecnología corregirían la especie y la llevarían hacia estadios existenciales más avanzados. Para los transhumanistas (Bostrom, 2005b) no tiene sentido, de poseer el conocimiento y poder de intervención, mantener una naturaleza humana de postración y precariedad —como sería la actual—, sujeta a enfermedades, limitaciones físicas y tareas sociales que podrían ser transformadas y así rectificadas hacia una vida más larga, de mejor calidad y salud, que incluso se extienda por tiempo indefinido.

Esto implica considerar los inéditos límites entre la naturaleza que somos y lo que podemos otorgarnos como especie, dada la superioridad técnica que se ha alcanzado, y el incierto dominio y alcance que se proyecta, por lo que el transhumanismo sería incluso solo la antesala de un denominado poshumanismo, en relación con la posibilidad de reformación y/o auto modificación de la condición humana hasta ahora conocida, gracias al desarrollo y poderío tecnocientífico. Ferry (2017) lo resume en que el sueño de “*hacerse a sí mismo*” está cada vez más cerca; lo más cercano a “*editarnos*” es próximo: extraigo algo que no me agrada, y lo reemplazo por algo distinto; mejor.

Bajo esta lógica, la actual realidad de lo humano comienza a vislumbrarse como algo que es necesario dejar atrás o superar, debido a su carácter imperfecto y fallido (Villarreal, 2015), perfilando a lo esencialmente humano como una mera fase transitoria y necesariamente superable de la existencia humana, tal como hasta ahora es entendida. Lo que para algunos es antinatural e incluso aberrante, para otros no sólo es necesario, sino que constituye un deber, y de este proceso transicional resultarían ya no individuos humanos como hasta ahora se conocen, sino que *poshumanos*. La humanidad, que a través de su historia ha enfrentado innumerables debates socioculturales, políticos y económicos, sorteados con mayor o menor éxito, nunca se ha visto interpelada como lo hace con la proyección del paradigma poshumanista emancipatorio (Aznar y Burguete, 2020), y el debate al que dará inicio. En esta controversia aparecen, por ahora, más incertidumbres que certezas, y, cómo tal, la psicología como ciencia que estudia la cognición y comportamiento no queda ajena a esa discusión.

### **La situación transhumanista y el escenario ético para la Psicología**

La psicología es una práctica relativamente reciente, de poco más de un siglo desde su configuración como tal. Sus diversas áreas se interesan por explorar y comprender el pensar y actuar humano, así como preocuparse por su cuidado y bienestar. Independiente del enfoque, es precisamente ese el eje central de sus investigaciones y estudios: el ser humano.

Como ciencia, la psicología se desarrolla desde el deseo por comprender la mente y la conducta. Su fundación científica ha debido atravesar por procesos a veces confusos para poder determinar cuál es su objeto de estudio y cuál es la metodología más apropiada para abordarlo (Ramos, 2014). Aunque aún se debate sobre cuánto de disciplina hay en su concepción y práctica, es innegable el afán cientificista que la psicología persigue, a través de sus distintas corrientes (Iso-Ahola, 2017). Y es que tanto el interés, objeto de estudio y las técnicas desarrolladas vinculan al ejercicio general de la psicología con las propuestas transhumanistas. Particularmente, la concepción de la psicología como ciencia de la mente y la conducta que incurre en el dualismo revestido de conceptos y metáforas actuales como procesamiento, computación, almacenamiento, función ejecutiva (Pérez-Álvarez, 2018), entre varios otros.

Al examinar sus propuestas, es evidente que el transhumanismo promueve principalmente modificaciones tales como abolir el sufrimiento propio de las enfermedades —por medio de neuro tecnología—, ralentizar el proceso de la vejez o el prolongamiento de la vida. Estas *mejoras* podrían

ser vistas como algo bueno en sí mismas, sin importar el contexto, ya que no son algo positivo basado en la comparación de un ideal o un modelo, sino que su beneficio radica en la potenciación de características que no ocupan una valoración subjetiva. Privar de sufrimiento la existencia humana puede ser más que una seductora propuesta, al establecerse como uno de los tópicos generalmente anhelados por cada individuo. Si se plantean como interrogantes, las respuestas pueden parecer obvias: ¿A quién no le gustaría no enfermarse nunca? O ¿no sentir dolores físicos?, se pregunta Piedra (2016). Sin embargo, el sufrir psíquico no es tan sólo una oportunidad formativa en el proyecto existencial de cada persona, sino que dota de un aprendizaje imponderable e insustituible desde el plano experiencial y de constitución moral de cada uno/a. Es decir, extraería precisamente lo que de humano hay en nosotros/as<sup>2</sup>.

A partir de las posiciones transhumanistas sobre el cuerpo y la psiquis, es claro que algunas de las principales críticas que puede afrontar provienen no solo desde el ámbito ético o psicológico, sino desde los enfoques epistemológicos que subyacen en buena parte de estas posturas. Se devela cuando se arroga la mejora tecnológica humana desde un determinismo no cuestionado en su fondo, sino aceptado de forma *a priori*. Esto se debe, en parte, a que el relato transhumanista se ha dado a conocer enfatizando su argumentación en los posibles resultados de la aplicación de una mejora tecnológica del ser humano, pero se muestra precario en cuestionar sus propias concepciones epistemológicas. Por ejemplo, una polémica sería que las ideas transhumanistas se acerquen a la patologización de la capacidad cerebral normal, encarando lo que hoy se considera como diversidad, con un alto riesgo de estigma y discriminación. Y lo que es más concerniente a la psicología, las cualidades que cada persona considera como sus rasgos exclusivos de personalidad y esencia identitaria única (Walker y Postigo, 2015).

Y es que el proyecto transhumanista promete el incremento del potencial humano natural: una mejor salud, una vida más larga, un intelecto mejorado, enriquecimiento de las emociones y seguramente una felicidad indescriptible, o al menos no conocida por los parámetros actuales (Missa, 2013), lo que también significaría una profunda alteración de los componentes y dimensiones de la identidad humana, en el sentido de tener cualidades morales distintivas y conocer sus límites (Hopster y Klenk, 2020), incluso si ese humano ya comienza a ser cuestionado en su origen y sentido

---

<sup>2</sup> El sufrir como fenómeno humano podría ser ampliamente revisado y abordado en otro escrito exclusivo al tema, considerando la posibilidad de un *mejoramiento del sufrimiento* en clave transhumanista, y lo que esto podría significar. Al respecto, surgen interrogantes tales como *¿será posible la abolición del sufrimiento?; ¿la eliminación del sufrimiento será la condición definitiva para la superación de lo humano?*

biológico, porque si los seres humanos no se vuelven más *morales*, la civilización toda se ve amenazada (Personn y Saluvescu, 2010). Así, pareciera que el esfuerzo por trascender lo humano implicaría una transgresión de lo humano (Bishop, 2010).

Además, entre las mejoras o *enhancements* por las que aboga el transhumanismo, se encuentran la del mejoramiento cognitivo. Éste puede ser definido como la amplificación o extensión de capacidades básicas de la mente a través de la optimización o aumento de los sistemas de procesamiento de información internos y externos con la expresa búsqueda de alcanzar una *superinteligencia*, que pueda a su vez por sí sola crear otras *superinteligencias* en un proceso recursivo (Mohamed y Sahakian, 2012). Si bien esto está aún lejos de concretarse, la expectativa es avanzar gradualmente mediante el desarrollo de la psicofarmacología, en un contexto actual en donde ingerir estimulantes cognitivos para mejorar el rendimiento académico y/o laboral es ya una práctica habitual.

Incluso el desarrollo de una ciencia ligada a la psicología como la Inteligencia Artificial (Miller, 2019), cuyo objetivo sería emular algunas de las facultades intelectuales humanas en sistemas artificiales, supone uso y manipulación en neuro-ciencia al explorar la existencia de procesos mentales como la conciencia, la empatía o la creatividad, que estén intrínsecamente ligados a la realidad biofísica del sistema nervioso humano y sean por tanto inaccesibles, por ahora, a un sistema artificial (Benítez, Escudero y Kannan, 2017). Este mencionado uso y manipulación bien puede decantar en la creación de paradigmas artificiales que pretendan reducir la psique humana a una *imitación* del funcionamiento de la psique humana, y esa reducción manipulada operaría como un desvirtuamiento del entramado psicológico que cada uno/a de nosotros/as posee.

Con todo, es relevante tener en cuenta que el conocimiento actual sobre el objeto de la psicología no es sólo resultado de los métodos que se le aplican, sino de todo un proceso histórico de conformación de la disciplina sin cuyo conocimiento no pueden ejercerse juicios sobre la validez de esos conocimientos (Rosa, 2008), por lo que es vital que la psicología contemporánea vislumbre y dialogue con la práctica de la psicología que se avecina. Por ahora, la discusión devela la escasa o precaria preparación de quienes ejercen la psicología en general sobre temáticas como las que ahora se abordan (González, 2006). Aunque, como se pregunta Pérez-Álvarez (2018b), ¿quién sabe si la inteligencia artificial y los algoritmos terminen por constituirse en el nuevo objeto de la psicología? Toda esa extensión de las capacidades humanas converge en un punto de análisis que hace perentorio evaluar sus implicaciones y distinguir su uso o manipulación, del abuso e

instrumentalización antropológica, tal como señala Fagioli (2022) o antropotécnica, en el sentido de la arbitrariedad e indiscriminación que refiere Marcos (2018).

Al parecer, se presencia la antesala en la que desaparece la frontera entre la salud terapéutica y el mejoramiento desde las efectuaciones psicológicas por las tecnologías de gestión sobre la vida humana (Torres, 2021): ya no sólo se puede curar, sino potenciar y perfeccionar sin mediar para aquello la necesidad o justificación de una alteración, trastorno o patología, entendido desde el concepto de ethopolítica planteado por Rose (2007), en cuanto al impacto de que una serie de procedimientos técnicos tienen sobre el pensar y actuar humano. Si bien se busca refinar la práctica de la psicología en sus áreas, ante todo la experimental (Prado-Abril, Sánchez-Reales y Inchausti, 2017), aún no se advierten con claridad los límites a los que pueden aspirar los avances (García, 2020), ni se mensuran las transgresiones éticas que eso podría significar, o que tan contraproducente a la humanidad podría resultar. Lo que sí se contempla indiscutible, es la imperiosa necesidad de renovar las teorías éticas que comprendan este sofisticado proceso y sustenten cualquier decisión al respecto.

## Conclusiones

La transformación tecnocientífica del ser humano parece inevitable, casi ineludible. El transhumanismo es una utopía tecnocientífica progresiva, fundada desde la promesa de la remodelación de la naturaleza y de lo humano tal como es conocido hasta el presente. Uno de los primeros resultados del efectivo despliegue transhumanista podría ser profundizar la brecha de desigualdad entre seres humanos, considerando la actual dificultad para erradicarla (Feito, 2010). Desde el plano ético, eso significaría la riesgosa posibilidad de la instalación y validación de una denominada arbitrariedad moral (McNamee y Edwards, 2006), al aplicarse de manera simplista, ciega, insensible y conducir al mundo poshumano no a una nueva humanidad, sino que en inhumanidad (y a una inédita barbarie, comparada con los antecedentes históricos).

Aún con esto, es probable que los cambios revolucionarios que traiga consigo la implementación del transhumanismo puedan aparejar positividad a la condición humana integral. Sin embargo, hay interrogantes mínimas que conviene plantearse: ¿a qué apunta este mejoramiento/perfeccionamiento continuo? ¿hacia un pleno bienestar o a la felicidad? ¿a quiénes beneficiaría esta mejora/perfeccionamiento? ¿Es el perfeccionamiento continuo el camino hacia ese pleno bienestar o felicidad? ¿O solo se realiza porque se posee el conocimiento y poderío técnico

para hacerlo? ¿se transita, con esto, hacia perpetuar un modelo dominante e incuestionable? Si esto fuese así, la psicología podría enfrentar el alto —y quizá irreversible— riesgo de convertirse en un instrumento del transhumanismo, vaciada de la capacidad crítica de cuestionar cómo realmente aportar al bienestar humano.

La intencionalidad que subyace a este texto no es enunciar ni formular una perspectiva catastrófica, sombría o pesimista, sino que una lectura crítica, sopesando los peligros que pueda significar a la ya frágil vulnerabilidad psíquica y física humana. Los inusitados cambios que se avizoran sin duda no estarán disponibles para toda la especie, pero le afectará a toda ella. Se encara una discusión necesaria que no se debe banalizar; por el contrario, debe realizarse para renovar y fortalecer el compromiso ético que vele por comprender y mantener la singular complejidad del ser humano mientras se preserva su subjetividad y dignidad.

Por su parte, la psicología, en sus décadas de historia, ha demostrado una increíble plasticidad que le ha permitido no sólo adaptarse a las demandas y exigencias de cada contexto, sino que además dar cuenta efectiva de los distintos fenómenos que ha estudiado. Si bien aún no se especifica cuáles serán las áreas más afectadas de la psicología —experimental y clínica en la conjetura preliminar—, es esperable que sepa enfrentar los desafíos, muchos de ellos aún ignorados, que el transhumanismo trae consigo, aunque esta vez con una diferencia feroz: la deconstrucción ontológica del ser humano de una manera incluso más radical que la que supuso el acontecimiento de la posmodernidad. Para ello, la formación y práctica de la psicología en este futuro escenario representa todo un reto, porque devela el desajuste y rezago existente, desde las mallas curriculares de formación universitaria, hasta la preparación en competencias ético-profesionales que, con directrices y acciones lo más claras posibles, anticipen las demandas tecnocientíficas que requerirá la sociedad.

Así como es altamente probable que nuevos escenarios y nuevas prácticas surgirán para la psicología, nuevas teorías éticas que le cuestionen y le regulen se harán imprescindibles. Conviene tener en consideración las lecciones del pasado, resumido en el llamado de Jonas (1995), sobre la importancia de reflexionar y diferenciar con prudencia, sobre cuando una promesa se convierte en amenaza. Finalmente, respondiendo a la interrogante planteada a modo título, no es precipitado comenzar a plantearse interrogantes sobre un futuro cada vez más cercano, menos si este se anticipa en un cambio socio-económico-político y cultural como no hay parangón similar en la historia conocida.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aznar, J., & Burguete, E. (2020). From *Australopithecus* to cyborgs. Are we facing the end of human evolution? *Acta Bioethica*, 26(2), 165-177. <http://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2020000200165>
- Benítez, R., Escudero, G. y Kannan, S. (2017). *Inteligencia artificial avanzada*. Editorial UOC
- Bishop, J. (2010). Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God. *Journal of Medicine and Philosophy*, 35(6), 700-720. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhq047>
- Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1-25.
- Bostrom N. (2005b). Transhumanist values. *Journal of Philosophical Research*, 30, 3-14. [https://doi.org/10.5840/jpr\\_2005\\_26](https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26).
- Cardozo, J., y Meneses, T. (2014). Transhumanismo: concepciones, alcances y tendencias. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 64(84), 63-88. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2014.0084.04>
- Cifuentes, D. (2000). La Epopeya de Gilgamesh y la definición de los límites humanos. *Daimon, Revista de Filosofía*, (20), 25-34
- Fagioli, L. (2022). El problema de la agencia material. Un desafío para el pensamiento posthumanista contemporáneo. *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, (85), 177-188. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.410941>
- Feito, L. (2010). Hacia una mejor comprensión del papel de la naturaleza en los debates bioéticos. *Veritas*, (23), 111-129
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista*. Alianza Editorial
- García, J. (2020). Las ideas de Michael Sandel contra la visión transhumanista del perfeccionamiento de seres humanos. *Journal of Negative and No Positive Results*, 5(7), 674-682. <http://dx.doi.org/10.19230/jonnpr.3597>
- González, C. (2006). Interacción con seres simulados. Nuevas herramientas en psicología experimental. En A. Fernández-Caballero, M. Manzano, E. Alonso, & S. Miguel (Eds.), *Una perspectiva de la Inteligencia Artificial en su 50 aniversario*. (pp. 438-449). Universidad de Castilla-La Mancha.

- González, F. (27-30 de noviembre de 2013). *Cuerpos sin mentes y mentes sin cuerpos. Reflexiones sobre Psicología y Transhumanismo*. [Resumen de presentación de la conferencia] V Congreso Internacional de investigación y práctica profesional en Psicología; XX Jornadas de investigación; IX Encuentro de investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología; Universidad de Buenos Aires, Argentina. <https://www.academica.org/000-054/71>
- Gonzalez-Melado, F. (2010). Transhumanismo (humanity+). La ideología que nos viene. *Pax et Emerita*, 6(6), 205-228.
- Habermas, J. (2001). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.
- Henry, B. (2014). Human Enhancement and the Post-Human; the Converging and Diverging Pathways of Human, Hybrid and Artificial Anthropoids. *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies*, 7(26), 59-77.
- Hopster, J. y Klenk, M. (2020). Why Methaethics needs Empirical Moral Psychology. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Psicología*, 52(155), 27-54. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2020.1193>.
- Hottois, G. (2013). Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo. *Revista colombiana de bioética*, 8(2), 167-192. <https://doi.org/10.18270/rcb.v8i2.797>.
- Iso-Ahola, S. (2017). Reproducibility in psychological science: When do psychological phenomena exist? *Frontiers in Psychology*, 8. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.00879>.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Jotterand, F. (2010). Human dignity and transhumanism: do anthro-technological devices have moral status? *Am J Bioeth*, 10(7), 45-52. <https://doi.org/10.1080/15265161003728795>.
- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, 7(2), 107-125. <https://doi.org/10.14201/art201872107125>.
- McNamee, M. y Edwards, S. (2006). Transhumanism, medical technology and slippery slopes. *Journal of Medical Ethics*, 32, 513-518. <http://dx.doi.org/10.1136/jme.2005.013789>
- Mill, J. (2014). *El utilitarismo*. Alianza Editorial.
- Miller, T. (2019). Explanation in artificial intelligence: Insights from the social sciences. *Artificial Intelligence*, 267, 1-38. <https://doi.org/10.1016/j.artint.2018.07.007>

- Missa, J. (2013). Biodiversidad, filosofía transhumanista y el futuro del hombre. *Revista Colombiana de Bioética*, 8(1), 65-76. <https://doi.org/10.18270/rcb.v8i1.784>.
- Mohamed A. y Sahakian B. (2012). The ethics of elective psychopharmacology. *Int J Neuropsychopharmacol*, 15(4): 559-571. <https://dx.doi.org/10.1017%2FS146114571100037X>.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Agebé.
- Nietzsche, F. (2013). *Genealogía de la moral*. Agebé.
- Pérez-Álvarez, M. (2018). Psychology as a science of subject and comporment, beyond the mind and behavior. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 52(1), 25–51. <https://doi.org/10.1007/s12124-017-9408-4>.
- Pérez-Álvarez, M. (2018b). Para pensar la Psicología más allá de la mente y el cerebro: un enfoque transteórico. *Papeles del Psicólogo*, 39(3), 161-173. <http://doi.org/10.23923/pap.psicol2018.2875>.
- Personn, I. y Saluvescu, J. (2010). Moral Transhumanism. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 35(6), 656-669. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhq052>.
- Piedra, J. (2016). Transhumanismo: hacia un nuevo cuerpo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 489-495. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270011>.
- Prado-Abril, J., Sánchez-Reales, S. y Inchausti, F. (2017). En busca de nuestra mejor versión: Pericia y excelencia en Psicología Clínica. *Ansiedad y Estrés*, 23(2-3), 110-117. <https://doi.org/10.1016/j.anyes.2017.06.001>.
- Ramos, L. (2014). Psicología cognitiva e inteligencia artificial: mitos y verdades. *Avances En Psicología*, 22(1), 21-27. <https://doi.org/10.33539/avpsicol.2014.v22n1.270>.
- Romañach, J. (2016). Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo y los derechos humanos. *Universitas*, (24), 2-38. <http://dx.doi.org/10.20318/universitas.2016.3175>.
- Rosa, A. (2008). El inútil combate entre la Psicología y su Historia. *Revista de Historia de la Psicología*, 29(1), 31-66.
- Rose, N. (2007). *The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton University.

- Sorgner, S. (2014). Is there a “Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life”? *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies*, 7(26), 199-212.
- Torres, I. (2021). Modulación ethopolítica de la existencia: una arqueología de lo político y la vida ética en Michel Foucault. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 10(18), 87-97.
- Vaccari, A. (2013). La idea más peligrosa del mundo: Hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología y Sociedad*, 1(2), 39-59.
- Velázquez, H. (2009). Transhumanismo, libertad e identidad humana. *Thémata. Revista de Filosofía*, (41), 577-590.
- Villarreal, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, 177-190.
- Walker, J. y Postigo, E. (2015). Transhumanismo, neuroética y persona humana. *Revista Bioética*, 23(3), 505-512. <http://dx.doi.org/10.1590/1983-80422015233087>



La disputa por la naturaleza humana. Comentarios sobre el concepto de naturaleza humana en el contexto del transhumanismo y las mejoras biotecnológicas.

The dispute about human nature. Comments on the concept of human nature in the context of transhumanism and biotechnological enhancements

**Rodrigo Lagos Berríos**

Doctor (c) Filosofía

Universität Wien, [rodrigo.lagos.x@gmail.com](mailto:rodrigo.lagos.x@gmail.com)

### RESUMEN

El avance de las biotecnologías, la ingeniería genética, y la biología sintética ha permitido alterar y modificar las capacidades de los seres humanos a voluntad. En este contexto, surge un debate entre transhumanistas y bioconservadores sobre si la mejora del ser humano a través de las biotecnologías es deseable o si la llamada naturaleza humana debe ser protegida como la base de derechos, valores, y preceptos morales. El siguiente artículo se ocupa de analizar el concepto de naturaleza humana, que está en el centro de esta discusión, y se pregunta si es un criterio adecuado para extraer indicaciones morales para restringir las mejoras biotecnológicas en los seres humanos.

*Palabras clave:* naturaleza humana; transhumanismo; mejoramiento; tecnología; medicina

### ABSTRACT

The advance of biotechnologies, genetic engineering, and synthetic biology has made it possible to alter and modify the capabilities of human beings at will. In this context, a debate arises between transhumanists and bioconservatives as to whether the enhancement of human beings through biotechnologies is desirable or whether so-called human nature should be protected as the basis of rights, values, and moral precepts. The following paper is concerned with analyzing the concept of human nature, which is at the center of this discussion, and asks whether it is an adequate criterion for drawing moral indications for restricting biotechnological improvements in human beings.

*Keywords:* human nature; transhumanism; enhancement; technology; medicine



## 1. Introducción

La naturaleza humana como nunca antes en la historia de la humanidad ha estado tan disponible para su manipulación científico-tecnológica como en la época contemporánea. El creciente desarrollo de la biotecnología, la inteligencia artificial, la ingeniería genética y la biología sintética han desplegado un sinnúmero de posibilidades, que antes solo eran soñadas por el cine y la literatura de ciencia ficción. La aplicación de estas nuevas biotecnologías en la medicina ha conducido a intervenir progresivamente la condición biológica del ser humano para mejorar ahora sus capacidades “normales”, con la promesa de librar al ser humano de su cuerpo orgánico y limitado. En este contexto, surge un debate que en la actualidad enfrenta a dos posturas contrarias con respecto al empleo y los lineamientos éticos de estas biotecnologías en medicina y el llamado “Mejoramiento humano”. Por un lado, los denominados transhumanistas que abogan por el uso libre de estas biotecnologías para mejorar principalmente las capacidades físicas y cognitivas de los seres humanos. Para, de este modo, liberarlos finalmente del influjo y de las limitaciones de la herencia genética.

En otras palabras, los transhumanistas buscan erradicar a través de la aplicación directa de la tecnología aquellos rasgos no deseados propios de la condición humana tales como; el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento o incluso los transhumanistas más radicales hablan de superar la condición mortal del ser humano. También, algunos transhumanistas plantean la posibilidad de la colonización espacial y de mejorar genéticamente al ser humano para hacerlo resistente a sobrevivir a otros planetas lejanos con diferentes condiciones atmosféricas.

Por otro lado, se encuentran los llamados bioconservadores que se oponen a intervenir la condición biológica del ser humano, porque consideran que las biotecnologías podrían deshumanizar al ser humano o atentar contra nuestras concepciones tradiciones de la vida, la familia, el trabajo, etc. Para algunos bioconservadores una intervención directa en la naturaleza humana por la vía tecnológica, supondría modificar radicalmente lo que somos como especie homo sapiens, lo que a su vez tendría consecuencias nocivas para los derechos humanos, los regímenes políticos, y la dignidad humana que se sustentan en este concepto de naturaleza humana.

En suma, mientras los transhumanistas ven en la incorporación progresiva de las nuevas biotecnologías en la medicina la oportunidad de transformar por completo al ser humano y de mejorar sus habilidades físicas y mentales, para trascender sus limitaciones biológicas actuales. Los bioconservadores ven en estas biotecnologías un peligro inminente que amenaza con destruir la

integridad de la humanidad y sus fundamentos morales. Para los bioconservadores el uso deliberado de las biotecnologías llevaría a alterar la naturaleza humana que es la que funciona como portadora de preceptos morales, derechos, y valores en la sociedad. Algunos bioconservadores como George Annas sostienen incluso que modificar algunos seres humanos podría ocasionar que en un futuro existan seres humanos por así decirlo de primera categoría (aquellos modificados genéticamente y con mejores capacidades) y seres humanos de segunda categoría (aquellos no mejorados genéticamente y con capacidades normales). Es decir, el transhumanismo estaría convirtiendo como señalan los críticos las mal llamadas clases sociales ahora en términos de clases biológicas, al fomentar estas intervenciones biotecnológicas en los seres humanos. En este contexto, en el cual se aboga por estas mejoras biotecnológicas, es fundamental preguntarse qué pasaría en tales casos con conceptos como el de igualdad entre todos los seres humanos, o el concepto de libertad en el lugar de aquellos seres humanos que han sido mejorados genéticamente antes de nacer.

Ahora bien, el concepto que subyace en este debate que tiene enfrentados a transhumanistas y bioconservadores es el de naturaleza humana, ya que este concepto es el que se emplea en el contexto del Mejoramiento humano, ya sea como criterio para restringir las mejoras en los seres humanos o bien para impulsarlas. Pero, ¿qué entendemos por naturaleza humana?, ¿es la naturaleza humana un criterio suficiente por sí solo para limitar y evaluar las posibles intervenciones biotecnológicas en los seres humanos?, ¿es un concepto filosóficamente adecuado?

## 2. Mejoramiento humano y la pregunta por la naturaleza humana

El denominado “Mejoramiento humano” (traducido del inglés *Human Enhancement*) hace referencia a aquellas intervenciones médicas o biotecnológicas cuyo objetivo no es principalmente terapéutico o preventivo, sino más bien una mejora de las características no patológicas (Biller-Adorno y Salathé, 2013, p. 168). En la literatura científica, médica, y bioética el término Mejoramiento humano se emplea para nombrar las mejoras que se hacen al cuerpo humano y sus capacidades por medio de las biotecnologías en general y, en particular, de la ingeniería genética. Entre las definiciones más frecuentes que se suelen citar para definir el Mejoramiento (Enhancement) se encuentra la de Eric Juengst, que afirma que estas mejoras son: “intervenciones diseñadas para mejorar la forma o el funcionamiento humanos más allá de lo necesario para mantener o restaurar la buena salud” (Juengst, 1998, p. 29). En otras palabras, estas intervenciones biotecnológicas en los seres humanos no responden a una indicación terapéutica o médica, sino que

se enfocan en mejorar rasgos y/o capacidades consideradas normales.<sup>1</sup> El Mejoramiento humano recurre principalmente a medios artificiales como la tecnología y los psicofármacos para mejorar características humanas que no son patológicas. En este sentido, estas mejoras biotecnológicas que se realizan en los seres humanos no persiguen la curación de una enfermedad o ayudar en el tratamiento de una discapacidad, porque su foco son los individuos sanos. Desde la visión transhumanista, estas intervenciones buscan explotar el potencial de los seres humanos que es apenas aprovechado como reclaman los transhumanistas, y a través de las biotecnologías trascender la naturaleza de los seres humanos en sus limitaciones actuales. Por ejemplo, en la *Declaración Transhumanista* se afirma lo siguiente: “Creemos que el potencial de la humanidad está todavía en su mayor parte sin realizar. Hay escenarios posibles que conducen a condiciones humanas mejoradas maravillosas y muy valiosas” (Humanity+, 2022). Para los transhumanistas el estado actual de la humanidad no es un estado definitivo, sino más bien transitorio que debe ser superado para alcanzar el siguiente nivel en la escala evolutiva por medio de la tecnología.

Ahora bien, podemos señalar tres tipos de intervenciones que consideran los transhumanistas para mejorar al ser humano. En primer lugar, 1) el mejoramiento químico o farmacológico que consiste en usar medicamentos no con una finalidad terapéutica, sino para potenciar ciertas capacidades específicas como la atención, la memoria, el rendimiento sexual, etc. En segundo lugar, 2) el mejoramiento cibernético o digital asociado a la idea del cyborg o la fusión del hombre con la máquina.<sup>2</sup> Por último, 3) el mejoramiento genético por medio de la ingeniería genética para modificar los genes de la línea germinal, y de esto modo manipular a voluntad el genoma humano. Por lo tanto, todas estas intervenciones biotecnológicas tienen como propósito mejorar y/o potenciar las capacidades físicas (como la resistencia, la fuerza o la longevidad), las capacidades mentales (memoria, concentración, estados de ánimo, etc.) y también las capacidades morales del ser humano.<sup>3</sup> El fin último que está detrás de los transhumanistas que promueven y

---

<sup>1</sup> Nick Bostrom (2005b) plantea la diferencia entre mejoras que solo ofrecen ventajas posicionales (por ejemplo, un incremento de la altura) en cuanto solo representa una ventaja porque otros carecen de ella y las mejoras que proporcionan beneficios intrínsecos o externalidades positivas netas (por ejemplo, un mejor sistema inmunitario). En este sentido, para Bostrom es importante impulsar las mejoras del segundo tipo y no solo las posicionales

<sup>2</sup> El concepto de cibernético fue introducido en 1960 por Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline en una conferencia presentada en el simposio de Aspectos Psicofisiológicos de los Viajes Espaciales de la NASA. El concepto se utilizó para referirse a un ser humano mejorado que pudiera sobrevivir a una atmósfera extraterrestre: “Para el complejo organizativo ampliado exógenamente que funciona como un sistema homeostático integrado inconscientemente, proponemos el término Cyborg” (Clynes y Kline, 1960, p. 27).

<sup>3</sup> Lenk (2015) afirma que las diferentes concepciones de la salud y la enfermedad son fundamentales en los debates sobre las intervenciones de mejora. En este sentido, para Lenk el discurso sobre el Mejoramiento humano implica una noción implícita de normalidad o promedio del cuerpo y la psique (p. 82). Lo que significa que solo cuando hay una normalidad

defienden este Mejoramiento humano, es conseguir un mayor bienestar y una mejor calidad de vida para la sociedad por medio de la implementación de la tecnología.<sup>4</sup>

Sin embargo, una de las críticas recurrentes a esto es que un aumento puramente subjetivo del bienestar no sería suficiente o deseable, o bien que las mejoras biotecnológicas no necesariamente nos conducirán a una mejor sociedad en términos morales o más justa en cuanto a la distribución de recursos. Además, otro aspecto fuertemente discutido es si tales intervenciones médicas estarían reguladas por la intervención del Estado o si estarían en manos de empresas y farmacéuticas privadas, lo que a largo plazo aumentaría aún más la desigualdad en el acceso a tratamiento médicos entre las personas que viven en países donde hay un Estado de Bienestar débil.

### 3. Transhumanismo y Mejoramiento humano

Entre los principales defensores del Mejoramiento humano como ya señalamos, se encuentra el movimiento transhumanista, que promueve la idea que el ser humano debe utilizar la tecnología disponible para mejorar las capacidades naturales típicas de la especie y trascender sus límites en pos de un estado mejorado y superior deseable (Humanity + 2022). El filósofo Nick Bostrom, uno de los principales representantes de este movimiento y afirma que el transhumanismo “promueve un enfoque interdisciplinario para comprender y evaluar las oportunidades de mejorar la condición humana y el organismo humano que se abren con el avance de la tecnología” (Bostrom, 2005a, p. 3). De este modo, el transhumanismo tiene la pretensión de transformar la especie humana a través de la aplicación directa de las nuevas biotecnologías sobre el propio ser humano. Esta transformación puede oscilar entre una mejora determinada en el caso de los transhumanistas más conservadores, o en el caso de los más radicales una mejora completa del ser humano. En este segundo caso, esto nos llevaría a crear una especie posthumana que dejaría obsoletos a los antiguos humanos no mejorados.

Las nuevas tecnologías ponen ante nosotros la posibilidad de una evolución diseñada en la que el ser humano puede tomar en sus manos su evolución y, según los transhumanistas, él tendría el deber moral de hacerlo. Esto significa, como sostiene el filósofo Julian Savulescu, que los padres tienen la obligación moral de mejorar la biología de sus hijos: “En la forma en que tenemos el

---

previamente definida es posible hablar de mejorar ciertas capacidades o funciones específicas del cuerpo humano. Por lo tanto, solo en una concepción de la salud entendida como funcionamiento típico de la especie (como la Teoría Bioestadística de la Salud de Christopher Boorse) puede existir una clara delimitación del Mejoramiento (Enhancement).

<sup>4</sup> En la Declaración Transhumanista se afirma: “Abogamos por el bienestar de toda la sensibilidad, incluidos los seres humanos, los animales no humanos y cualquier futuro intelecto artificial, forma de vida modificada u otras inteligencias a las que puedan dar lugar los avances tecnológicos y científicos” (Humanity +, 2022).

derecho a tratar las enfermedades de nuestros hijos, tenemos la obligación de mejorar su biología” (Ranisch y Savulescu, 2009, p. 36). Lo que significa en concreto utilizar la biotecnología para seleccionar los embriones con mejores oportunidades de vida, mejor salud, mejores capacidades, mayor inteligencia, etc. Al igual como Savulescu reclama *el principio de beneficencia procreativa* para que los padres puedan seleccionar el mejor hijo posible. Adam Sandberg, por su parte, defiende *el derecho de libertad morfológica* sobre el cuerpo, esto es, a que las personas puedan disponer libremente de su cuerpo (o su mente) para lo que deseen y que además puedan exigir a las instituciones públicas y privadas de salud que ayuden a consumir este deseo (Sandberg y Diéguez, 2015).

Las nuevas posibilidades científicas y tecnológicas le permiten al ser humano moldearse a sí mismo y tomar su evolución en sus propias manos para alcanzar el siguiente nivel en la escala evolutiva. La meta de los transhumanistas es poder reorientar la evolución biológica hacia una evolución guiada ahora por la tecnología. En este sentido, John Harris argumenta que la evolución darwiniana basada en la selección natural ahora será reemplazada por una *evolución de mejora*, en la que deliberadamente podremos hacernos cargo de diseñar nuestra evolución por medio de la tecnología:

Esta posibilidad de una nueva fase de la evolución en la que la evolución darwiniana, por selección natural, será reemplazada por un proceso de selección deliberado, cuyos resultados, en lugar de tener que esperar los millones de años en los que se ha producido el cambio evolutivo darwiniano, se verán y sentirán casi inmediatamente. Este nuevo proceso de cambio evolutivo sustituirá la selección natural por la selección deliberada, la evolución darwiniana por la “evolución de mejora” (Harris, 2007, pp. 3-4)

De esta manera, los transhumanistas buscan posicionar al ser humano en el camino de una condición posthumana en la que la tecnología se entiende como el motor de la evolución (Singer, 2015, p. 51). Para el transhumanista Raymond Kurzweil se trata de continuar la evolución biológica pero ahora con otros medios, a saber, los medios tecnológicos: “La evolución de la tecnología ha sido una continuación del proceso evolutivo que nos dio origen a las especies creadoras de tecnología en primer lugar” (Kurzweil, 2008, p. 22). La evolución tecnológica se entiende desde la mirada de Kurzweil como una consecuencia y continuación de la evolución biológica.

Sin embargo, como explica la filósofa de la tecnología Monika Singer los transhumanistas malinterpretan la medicina, porque esta siempre ha sido a lo largo de su historia una empresa técnica en la que confluyen el conocimiento científico y la técnica para reparar los cuerpos. De este modo, la tecnología siempre ha sido más bien la adversaria u opositora de la evolución (Singer, 2020, p.13). Lo anterior, resulta bastante claro si comparamos como se produce el proceso de transmisión de información en los organismos biológicos y el desarrollo de las innovaciones tecnológicas. En la biología, por ejemplo, la información genética está fijada por leyes físicas y químicas regulares que transmiten esta información programada de un organismo a otro. Mientras que, en el caso de las innovaciones tecnológicas, estas son transmitidas mediante un proceso flexible de aprendizaje e imitación consciente (Rapp, 1981, p. 157). En este sentido, el lema transhumanista de una *evolución dirigida* ahora mediante la tecnología es muy cuestionable y frágil, porque muchas de estas intervenciones biotecnológicas no promueven, por ejemplo, el éxito reproductivo y la supervivencia de la especie, o no son simplemente mejoras heredables por las siguientes generaciones. Más bien, lo que hace la medicina en unión con las nuevas biotecnologías es contrarrestar las leyes darwinianas de la condición humana en lugar de continuar la evolución (Singer, 2020, p. 13). Dicho de otro modo, las innovaciones tecnológicas no pueden ser interpretadas en términos de fenómenos biológicos, sino como fenómenos culturales, porque estos inventos tecnológicos cambian y se adaptan, de igual modo como lo hacen las instituciones, las normas de comportamiento, y las concepciones valóricas que tiene una sociedad determinada. Por lo tanto, el leitmotiv transhumanista de una *evolución dirigida* deja de ser algo plausible desde la perspectiva evolutiva y también desde los análisis filosófico-técnicos.

En oposición al movimiento transhumanista, ha surgido un planteamiento crítico así llamado bioconservador que argumenta contra el uso de las biotecnologías para modificar la condición biológica del ser humano o para mejorar sus capacidades, si esto no responde a un objetivo exclusivamente terapéutico o a una indicación médica. Entre los más prominentes bioconservadores se incluyen autores como Leon Kass, Francis Fukuyama, George Annas o incluso Jürgen Habermas. Para los bioconservadores una de las preocupaciones centrales es que las biotecnologías podrían llegar a “deshumanizar” al ser humano y que su intervención en la naturaleza humana podría minar algunos de los valores o concepciones tradicionales del ciclo de la vida, el sexo, o el trabajo (Bostrom, 2005b, p. 24). Otro de los argumentos frecuentes de los bioconservadores, como señala Fukuyama en su libro *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, es que el uso de las biotecnologías que promueven los transhumanistas ponen en peligro los fundamentos del sentido

moral proporcionado por la naturaleza humana y con ello, nuestras nociones de dignidad humana y derechos humanos:

La naturaleza humana da forma y limita los posibles tipos de regímenes políticos, por lo que una tecnología lo suficientemente poderosa como para remodelar lo que somos tendrá posiblemente consecuencias malignas para la democracia liberal y la naturaleza de la propia política (Fukuyama, 2002, p. 16)

A raíz de lo anterior, surge el cuestionamiento de si es deseable o no una mejora completa del ser humano amparada del progreso de la medicina y la biotecnología. En este sentido, el concepto de naturaleza humana parece jugar un rol fundamental, porque proporciona un criterio para evaluar las posibles intervenciones biotecnológicas, pero bajo la premisa suficiente de que *hay una demarcación clara entre lo que es y no es natural en el ser humano*.

Desde la visión transhumanista, por ejemplo, la naturaleza humana es simplemente negada o al menos no se le concede un valor absoluto y normativo, como lo hacen sus adversarios para restringir las mejoras biotecnológicas en los seres humanos. Para los transhumanistas es claro que los seres humanos desde los inicios de la historia de la humanidad han estado en la búsqueda del camino por modificar su cuerpo, ya sea por medio del deporte, hábitos, alimentación o ciertas prácticas antiguas como la magia o la alquimia. De este modo, para los transhumanistas el deseo de ampliar los límites de la existencia humana, sería algo tan antiguo como la especie humana misma (Bostrom, 2005b).

Ahora bien, si el ser humano no posee un lugar fijo en la creación como señala por ejemplo Pico della Mirandola (citado también por Bostrom), su esencia consiste precisamente en no tener una esencia inmutable y poder darse forma él mismo. La posibilidad entonces de intervenir tecnológicamente la constitución biológica del ser humano no significa su fin, sino solo su comienzo en la medida en que ahora el ser humano corresponde a este mandato de autotransformación. Desde esta perspectiva emancipadora, las nuevas biotecnologías solo continúan el programa clásico de la Ilustración que equiparaba la liberación del ser humano con el dominio de la naturaleza, solo que ahora no solo está disponible el medio ambiente, sino también la naturaleza externa e interna del ser humano mismo.

Por el contrario, para los bioconservadores la naturaleza humana posee un valor inherente y autónomo por lo que debe recibir un estatus moral específico para poder contrarrestar la tendencia hacia el desarrollo tecnológico, y la tecnificación del ser humano. Para Habermas, por ejemplo, la intervención en el equipo biológico de los seres humanos modifica la autocomprensión ética de la especie:

Esta perspectiva da lugar inevitablemente a la pregunta de si la instrumentalización de la naturaleza humana cambia la autocomprensión ética de la especie de tal manera que ya no podemos vernos como seres éticamente libres y moralmente iguales guiados por normas y razones (Habermas, 2003, p. 41)

En este sentido, la principal crítica de Habermas es que una modificación del equipo biológico de los seres humanos podría subvertir la democracia liberal y atentar contra la libertad individual, ya que los seres humanos modificados genéticamente no podrían concebirse a sí mismos como únicos autores de sus proyectos vitales. Por ello, los bioconservadores atribuyen a la naturaleza humana un estatus moral específico para limitar la tendencia al desarrollo tecnológico.

Los transhumanistas, aunque muchas veces se nieguen a aceptarlo poseen en cierto modo una concepción implícita de la naturaleza humana, de la que emana el impulso por mejorar al ser humano y el deber moral de hacerlo. Para ellos, la naturaleza humana se puede entender como una especie de trabajo en progreso, una obra que nos desafía a su rediseño y reforma conforme a este antiguo deseo de autotransformación que siempre ha estado presente en la historia de la humanidad (Villarreal, 2015, p. 179). Los bioconservadores, por su parte, conciben la naturaleza humana como algo fijo e inmutable que es inmune a los cambios del tiempo, y de la que extraen además una función normativa que impone límites éticos de lo que se puede hacer con ella. En suma, el conflicto entre transhumanistas y bioconservadores no sería la simple negación o afirmación de la naturaleza humana, sino más bien como señala Hauskeller (2013) se trata de dos concepciones contrapuestas de la naturaleza humana: una estática y esencialista, y otra sujeta al perfeccionamiento y al cambio.

#### 4. La naturaleza humana: ¿Ambigüedad?

El mantenimiento o el cambio de la naturaleza humana es desde algunos años objeto de un gran y vehemente debate en el que se enfrentan las visiones contrapuestas de los transhumanistas y de los bioconservadores, mostrando que todas ellas se fundan parcialmente en diferentes concepciones de la naturaleza humana. Por un lado, como ya señalamos los bioconservadores ven la naturaleza humana como algo fijo y esencialista y, por otro lado, los transhumanistas la entienden como algo cambiante y sujeto a perfeccionamiento. Por esto, es importante preguntarse en este debate: ¿qué entendemos por naturaleza humana?, ¿es la naturaleza humana un criterio válido y suficiente para limitar las mejoras biotecnológicas en el ser humano? ¿es un concepto filosóficamente adecuado?

Antes de introducirnos en el concepto de naturaleza humana es importante analizar a que nos referimos cuando hablamos de naturaleza en un sentido general, para luego trasladarnos al ámbito específico de la naturaleza del ser humano.<sup>5</sup> Un posible modelo para entender el significado del concepto de naturaleza puede ser el propuesto por John Stuart Mill en *Tres ensayos sobre la religión*, en el que distingue los diferentes significados del concepto camaleónico de naturaleza y sus posibles sentidos. Mill diferenció principalmente entre dos sentidos del concepto de naturaleza. En primer lugar, Mill señala lo siguiente:

naturaleza significa la suma de todos los fenómenos, junto con las causas que los producen; incluyendo no solo todo lo que pasa, sino todo lo que es susceptible de pasar; las capacidades sin usar de las causas formando parte de la idea de Naturaleza tanto como aquellas que se ejecutan (Mill, 2014, p. 56)

La naturaleza en esta primera acepción se refiere a un concepto que engloba el conjunto de hechos, fenómenos actuales, y posibles o un modo por el que todas las cosas ocurren (naturaleza como *physis* en el sentido griego). En segundo lugar, Mill argumenta que en otro sentido naturaleza: “significa no todo lo que pasa, sino únicamente lo que tiene lugar sin la intervención del hombre, o sin su intervención voluntaria e intencional” (Mill, 2014, p. 58). La naturaleza aquí se entiende a

---

<sup>5</sup> Para el filósofo contemporáneo de la tecnología Langdon Winner es evidente que la naturaleza es un concepto contradictorio y señala lo siguiente: “Quienquiera que examine la variedad de significados que se han atribuido a la «naturaleza» en la historia occidental, saldrá impresionado por su número, diversidad e implicaciones notoriamente contradictorias” (Winner, 2008, p. 128).

partir de la distinción natural y artificial, esto es, naturaleza como la cosa que es independiente de los efectos y voluntad del ser humano. Por lo tanto, como se evidencia en el análisis de Mill el concepto de naturaleza no posee un sentido único y tampoco se deja agotar en estas dos acepciones que él menciona su ensayo. En esta misma línea, Aristóteles en *La Metafísica* distinguió al menos cinco significados diferentes del concepto de naturaleza o *physis*. De igual forma, podemos encontrar que sucede algo similar con el concepto de naturaleza humana y sus diferentes sentidos.

Para empezar, hay que señalar que el concepto de naturaleza humana se utiliza para referirse indistintamente a aspectos diferentes del ser humano. El filósofo alemán Dieter Birnbacher argumenta, por qué el concepto de naturaleza humana no puede ser un límite o una señal de alto para las intervenciones tecnológicas en los seres humanos. Birnbacher distingue al menos tres formas diferentes en la que puede ser entendida la naturaleza humana. En primer lugar, la naturaleza humana indica todo hecho real y los comportamientos fácticos de los individuos (Birnbacher, 2009, p. 222). En este sentido, la naturaleza significa la realidad y los hechos sólidos en contraste con las imágenes ideales o posiblemente irreales del ser humano. En segundo lugar, la naturaleza humana se refiere exclusivamente al estado físico y al comportamiento del ser humano condicionado como especie y producto de la evolución (Birnbacher, 2009, p. 222). En esta segunda acepción, todo lo que no es debido al resultado de factores culturales, tecnológicos, o médicos es considerado parte de la naturaleza humana. Siguiendo este mismo sentido, Fukuyama va a definir la naturaleza como: “la suma de los comportamientos y las características propias de la especie humana, que surgen de factores genéticos y no ambientales” (Fukuyama, 2002, p. 141). De este modo, es parte de la naturaleza de los seres humanos tener una temperatura corporal de 37°C o tener 23 pares de cromosomas. Sin embargo, intentar trazar una demarcación clara entre lo natural y lo cultural en el ser humano es un tanto azaroso, porque los seres humanos han tenido factores biológicos y culturales integrados en sus formas de vida desde el principio de los tiempos. Pensemos, por ejemplo, en la elección de los alimentos, el tratamiento de las enfermedades, las normas matrimoniales, regulación de nacimientos, etc.

En un tercer lugar, la naturaleza humana se entiende en términos de lo que llamamos la esencia del ser humano, es decir, de aquellos rasgos que lo distinguen y caracterizan de manera particular de otras especies y seres vivos (Birnbacher, 2009, p. 224). En esta tercera acepción, la naturaleza humana denota la complejidad de las características específicas que le dan su carácter propio. Ahora bien, en el caso del ser humano es difícil establecer una distinción taxativa entre

aquellas características supuestamente naturales, y las que dependen de su cultura. Para los griegos, la característica distintiva del ser humano por antonomasia era el *logos* (posteriormente identificado con el concepto de razón) que lo diferenciaba de los demás seres vivos. Aristóteles afirma en la *Política* lo siguiente:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza como decimos no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene la palabra (1253a 10)

Para Aristóteles, lo que distingue al ser humano de los demás animales es que está dotado de *logos* o lenguaje, esto es, el ser humano posee una capacidad comunicativa y reflexiva que le permite vivir en comunidad como un animal político. Estas características, como la capacidad de lenguaje, reflexión, o la moralidad son identificadas frecuentemente en la historia de la filosofía con el concepto de naturaleza humana. No obstante, muchas de estas características que pertenecen a la naturaleza humana o a su esencia se sitúan en el ámbito en el que lo natural y lo cultural se entrelazan, como es el caso de la capacidad de lingüística del ser humano (Beorlegui, 2006, p. 140). De este modo, estas características que se supone que pertenecen a su esencia serían relativamente intuitivas y, en muchos casos, no exclusivas de él.

Fukuyama, por ejemplo, recurre a un nuevo criterio como la emocionalidad para redibujar la frontera entre el hombre y la máquina, lo natural y lo artificial, sustituyendo ahora el viejo concepto de razón que sirvió a la filosofía occidental para diferenciar a los seres humanos de los animales:

Aunque muchos enumerarían la razón humana y la elección moral humana como las características humanas únicas más importantes que dan dignidad a nuestra especie, yo diría que la posesión de toda la gama emocional humana es al menos tan importante, si no más (Fukuyama, 2002, p. 182)

El concepto de razón parece haber sido sustituido por el de inteligencia, pero la inteligencia ya no cuenta como marca distintiva si las máquinas inteligentes pueden “pensar” como los antiguos humanos. Lo interesante de lo anterior, es que la naturaleza humana como criterio para restringir el

Mejoramiento humano se rearma ahora para los bioconservadores a partir de la categoría de la emocionalidad. En este sentido, la emocionalidad como nuevo rasgo o categoría que diferencia al ser humano de las máquinas, fue provocada por los mismos desarrollos tecnológicos que ellos intentaban detener (Singer, 2015, p. 53). En otras palabras, la emocionalidad se transforma para los bioconservadores en un rasgo distintivo propiamente humano porque, en el contexto del desarrollo de las máquinas inteligentes se requieren nuevas demarcaciones para preservar el lugar privilegiado del ser humano en la creación.

Pero, si estas supuestas características atribuidas a la naturaleza humana se han desarrollado debido a la evolución, es razonable pensar que ellas han ido cambiando con el tiempo. Por lo tanto, no es posible suponer que los rasgos o características actuales de los seres humanos hayan sido siempre las mismas a la manera de una naturaleza fija o acabada. Por el contrario, estas serían variables y contingentes, ya que están sujetas a los procesos evolutivos y adaptativos:

Por mucho que se quiera interpretar las especies biológicas como tipos naturales caracterizados por algún tipo de “esencias” o “naturalezas”, esas distribuciones multimodales simplemente no sirven. Para complicar aún más las cosas, estos grupos de propiedades, ya sean uni o multimodales, cambian con el tiempo (Hull, 1986, p. 3)

Desde la perspectiva evolutiva, una especie no puede considerarse una clase natural definida por un conjunto de propiedades esenciales. El concepto de una naturaleza humana esencialista tal como lo postulan los bioconservadores no es compatible con la noción actual de especie en la biología evolutiva, porque las especies evolucionan y sus rasgos cambian con el tiempo. Además, los rasgos en una especie también pueden ser compartidos por otras especies y no son excluyentes, ya que los límites biológicos son siempre imprecisos. Para Diéguez (2017b), por ejemplo, desde el punto de vista evolutivo actual para ser un *homo sapiens* no es vital el conjunto de características compartidas, sino la pertenencia a un linaje filogenético concreto, es decir, la relación ancestro-descendiente (p.86). Dicho de otro modo, para considerar a alguien de la especie *homo sapiens*, es necesario haber nacido de otro ser humano y no tener un conjunto de características específicas de naturaleza humana como defienden los bioconservadores.

## 5. Comentarios finales

A partir lo expuesto anteriormente se puede concluir que la naturaleza humana no es un concepto adecuado para limitar y detener al menos por completo las posibles mejoras biotecnológicas que alteran la condición biológica del ser humano. Como ya señalamos, la naturaleza humana se muestra principalmente como un concepto ambiguo y contradictorio, que por sí solo no ofrece una base segura que permita distinguir entre aquellas mejoras biotecnológicas posibles y no posibles de efectuar en los seres humanos.

La naturaleza humana puede entenderse de diferentes maneras según el enfoque que se adopte, y también puede utilizarse para nombrar aspectos diferentes del ser humano. Por un lado, desde la visión transhumanista, la esencia de la naturaleza humana interpretada como algo abierto y perfectible, radica precisamente en la superación de esta naturaleza, porque el ser humano al no poseer un lugar fijo en la creación puede trascender su existencia y modificarse con la ayuda de la tecnología. Por otro lado, los bioconservadores entienden la naturaleza humana como algo fijo e inmutable, inmune a los cambios contingentes de la realidad y de la que emanan preceptos morales para frenar las intervenciones biotecnológicas en los seres humanos. En este sentido, la naturaleza humana resulta ser un concepto altamente cuestionable, porque puede ser utilizada tanto como para promover el uso de las biotecnologías para mejorar a los seres humano (como hacen los transhumanistas), o bien, para extraer indicaciones morales y normativas que delimiten el uso de estas mismas biotecnologías (como hacen los bioconservadores). Por lo tanto, centrar el debate únicamente en el concepto de naturaleza humana parece infructuoso y un callejón sin salida, cuando vemos cómo los transhumanistas y los bioconservadores mantienen concepciones contrapuestas del mismo concepto, como bien señala Hauskeller, o cómo los bioconservadores afirman la existencia de la naturaleza humana mientras los transhumanistas simplemente la niegan.

Ahora bien, si le concediéramos este valor inherente a la naturaleza humana como argumentan los bioconservadores, esto no significa que sea el único valor que debemos aceptar *per se*. Para el sentido moral común de las personas, la naturaleza humana está llena de valor, pero de ninguna manera, como sostienen algunos bioconservadores, como si fuera algo sacrosanto e inviolable. Pensemos, por ejemplo, en el caso de algunas intervenciones médicas profundas, como la quimioterapia contra el cáncer, que son legítimas de aplicar para evitar la posible metástasis del cáncer, u otras intervenciones médicas que evitan el sufrimiento humano. En este sentido, el valor de la integridad de la naturaleza humana está subordinado al valor de la salud y a la reducción del

dolor del ser humano. Por lo tanto, un supuesto valor intrínseco de la naturaleza humana no podría ser por sí solo una barrera legítima absoluta para justificar la acción médica, como sí podría serlo a través de otros valores (Bayertz, 2009). De este modo, el principio básico de la ética médica hipocrática “primero es no hacer daño” (*primum non nocere*) adquiere un sentido fundamental para que el médico evalúe siempre teniendo en consideración la voluntad del paciente, la aplicación de posibles mejoras individuales que no pongan en peligro la salud del paciente.

Como señala Pico, el ser humano al no tener un lugar fijo y establecido en la naturaleza, puede elegir, y éste es también un valor que debe ser protegido, a saber: su libertad. El regreso a una fuerte normatividad de la naturaleza humana traería consigo muchas restricciones en todos los planos de la acción humana. Además, un concepto fuerte de individualidad y libertad no es compatible con un concepto fuerte de naturaleza humana. La apelación a un concepto fuerte de naturaleza humana como lo plantean los bioconservadores, es aún más problemático cuando hablamos de sociedades pluralistas en las que coexisten diferentes posiciones valóricas y proyectos de vida. Por esto, extraer indicaciones normativas y morales de la naturaleza humana incurriría, como la llamó Hume, en la famosa falacia naturalista. Sin embargo, esto no quiere decir que debemos caer en una *tecnofilia ciega* que no nos permita establecer ningún límite o regulación al uso de las biotecnologías. Lo que tampoco significa que debemos caer en una *tecnofobia acrítica* que descarte de antemano cualquier intervención biotecnológica en el ser humano, porque altera la supuesta naturaleza humana. Sobre todo, si en el futuro estas biotecnologías se utilizan para eliminar algún defecto genético o prevenir alguna posible enfermedad hereditaria.

En resumen, el concepto de naturaleza humana tiene determinaciones ambiguas porque no se utiliza en un único sentido en el debate sobre la Mejoramiento humano. La naturaleza humana como criterio normativo para limitar las intervenciones biotecnológicas es inviable, si opera bajo la premisa de que hay una distinción clara entre lo natural y lo cultural en el ser humano. Como hemos visto anteriormente ambos aspectos están entrelazados en muchos de los rasgos o características del ser humano.

El cuerpo humano mismo tiene que ser visto como el resultado de la evolución y de los procesos culturales en los que el ser humano participa activamente. Por lo tanto, si algo que pertenece a esta naturaleza humana es su variabilidad cultural y su apertura a nuevas redefiniciones, porque la naturaleza del ser humano está en constante cambio en términos evolutivos, históricos y culturales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1988). *Política*. Manuela García Valdés (Trad.). Editorial Gredos.
- Bayertz, K. (2009). Hat der Mensch eine «Natur»? Und ist sie wertvoll?. En M. Weiß (Ed.). *Bios und Zoe. Die Menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. (pp. 191-218). Suhrkamp.
- Beorlegui, C. (2006). La capacidad lingüística del ser humano: una diferencia cualitativa. *Thémata*, 37, 139-168.
- Biller-Andorno, N. y Salathé, M. (2013). Human Enhancement: Einführung und Definition. *Schweizerische Ärztezeitung (SÄZ)*, 94(5), 168-172.
- Birnbacher, D. (2009). Wieweit lassen sich moralische Normen mit der »Natur des Menschen« begründen?. En M. Weiß (Ed.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. (pp. 219-239). Suhrkamp.
- Bostrom, N. (2005a). Transhumanist values. *Review of Contemporary Philosophy*, 4, 3-14.
- Bostrom, N. (2005b). A history of transhumanist thought. *Journal of evolution and technology*, 14(1).
- Clynes, M. E. Kline, N. S. (1960). Cyborgs and Space. *Astronautics*, 14(9), 26-27.
- Della Mirandola, P. (1956). *Oration on the dignity of man*. Gateway Edition.
- Diéguez, A. (2017b). Concepto fuerte de naturaleza humana y biomejoramiento humano. En J. Sanmartín y R. Gutiérrez (Eds.), *Técnica y ser humano* (pp. 81-99). Centro Lombardo Toledano.
- Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*. Profile Books.
- Habermas, J. (2003). *The future of human nature*. Polity Press.
- Harris, J. (2007). *Enhancing evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton University Press.
- Hauskeller, M. (2013). *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*. Acumen.
- Hull, D. (1986). On human nature. En *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* (2), 3-13.
- Humanity+. (2022). The Transhumanist Declaration. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>

- Juengst, E. (1998). What Does Enhancement Mean? En E. Parens (Ed.), *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. (pp. 29-47). Georgetown University Press.
- Lenk, C. (2015). Enhancement vor dem Hintergrund verschiedener Konzepte von Gesundheit und Krankheit. En W. Viehöver y P. Wehling (Eds.), *Entgrenzung der Medizin: Von der Heilkunst zur Verbesserung des Menschen?*. (pp. 67-88). Transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839413197-003>
- Kurzweil, R. (2008). The Coming Merging of Mind and Machine. *Scientific American Sp*, 18, 20-25. <http://dx.doi.org/10.1038/scientificamerican0208-20sp>
- Mill, J. S. (2014). *Tres ensayos sobre la religión*. Editorial Trotta.
- Nietzsche, F. (2018). *Jenseits von Gut und Böse*. Tegernsee: Boer Verlag.
- Rapp, F. (1981). Technik als Fortsetzung der Evolution?. En F. Rapp (Ed.), *Naturverständnis und Naturbeherrschung*. (pp. 145–160). Wilhelm Fink Verlag.
- Ranisch, R., y Savulescu, J. (2009). Ethik und Enhancement, in Knoepffler, N., Savulescu, J. (Hg.). *Der neue Mensch? Enhancement und Genetik*. (pp. 21-54). Verlag Karl Alber.
- Sandberg, A., y Diéguez, A. (2015). Una mirada al futuro de la tecnología y del ser humano. Entrevista con Anders Sandberg. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 20(2).
- Singer, M. (2015). Und was sagt Eva? Warum die Feministin keine Transhumanistin sein will, Posthumanistin dagegen schon. *Wespennest. zeitschrift für brauchbare texte und bilder*, 169, 50-54.
- Singer, M. (2020). Was vom Transhumanismus übrigbleibt. Virus, Naturbeherrschung und Technikphilosophie. *Medien & Zeit*, (2), 5–19.
- Viehöver, W. y Wehling, P. (2015). *Entgrenzung der Medizin: Von der Heilkunst zur Verbesserung des Menschen?*. transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839413197>
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del Transhumanismo: El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de filosofía*, 71, 177-190. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>



Los sueños de la inmortalidad engendran máquinas:  
Desesperación, ciberprometeísmo y transhumanismo\*  
The Dreams of Immortality beget Machines:  
Despair, Cyberprometheism and Transhumanism

**Ricardo Andrade**

Licenciado en Letras

Universidad de Buenos Aires, [andrader218@gmail.com](mailto:andrader218@gmail.com)

**RESUMEN**

La conciencia de la muerte determina nuestra proyección hacia el mundo. Esta determinación es la que permite pensar simbólicamente la existencia, es decir, elabora arquitecturas conceptuales que se abren hacia el futuro a partir de lo ya vivido. La finitud, a raíz de esto, se vuelve el eje central del sujeto. Frente a esta conciencia, el transhumanismo postula una superación de los límites a través de la tecnología. Lo tecnológico impulsa los sueños de la inmortalidad. En este sentido, el presente artículo busca ahondar en el debate entre las filosofías de la finitud y los proyectos de mejoramiento humano.

*Palabras claves:* Transhumanismo; Ciberprometeo; Mito; Finitud; Realismo especulativo

**ABSTRACT**

The consciousness of death determines our projection towards the world. This determination is what allows us to think symbolically about existence, that is, it creates conceptual architectures that open towards the future from what has already been lived. The finitude, as a result of this, becomes the central axis of the subject. Faced with this awareness, transhumanism postulates an overcoming of limits through technology. Technology impulse dreams of immortality. In this sense, this article seeks to delve into the debate between the philosophies of finitude and human improvement projects.

*Keywords:* Transhumanism; Cyberprometheus; Myth; Finitude; Speculative realism

---

\* Una versión de este artículo fue expuesta en las Jornadas «Transhumanismo y Latinoamérica: Perspectivas Académicas para el Siglo XXI» organizadas por ALECT.



## 1. Introducción

Abrirse a la finitud implica asumir riesgos, entre ellos el de la conciencia de perecer. Esta conciencia arroja al sujeto a la agonía de verse a sí mismo como un ente cuya existencia está sujeta a los límites del cuerpo. El límite y la agonía devienen en estadios ontológicos que determinan la tarea del ser humano, desde su individualidad hasta sus aspiraciones sociales. Esta determinación es la raíz del malestar frente al cuerpo y es el origen de los sueños quiméricos que buscan anular el tiempo. El intento por anular el tiempo revela, por una parte, la obsolescencia del ser humano; por otra parte, el frenesí por reconstruir la noción de experiencia a través de dispositivos técnicos que permitan alargar la vida y, si es posible, alcanzar la inmortalidad. Al luchar contra el tiempo, el ser humano se abre al prometeísmo, es decir, a la desventura de la técnica. La contemporaneidad está íntimamente anudada a esta desventura, cuya máxima concreción es el colapso de otras formas vivientes en aras del sueño de la inmortalidad alimentado por el capitalismo digital y el espíritu de la desregularización. En este punto, dos lógicas convergen y chocan entre sí: la finitud (no solo de la existencia humana, sino también de la naturaleza) se ve asediada por una lógica productiva alimentada por la infinitud. Este choque, que volatiliza la objetividad y la representación, da origen a la angustia y la enfermedad como modos de vida intrínsecos a un yo que se percibe plenamente desgarrado. La primera parte del presente artículo busca dar cuenta de estas crisis a través de una lectura de las filosofías de Søren Kierkegaard y Ludwig Feuerbach en relación con los problemas tecnológicos y filosóficos del transhumanismo. A partir de las reflexiones suscitadas en esta primera parte, emerge una figura central dentro del pensamiento transhumanista que será revisada con detenimiento: el ciberprometeo. Esta figura, cuya relevancia se estudiará en la segunda parte, será analizada desde algunos presupuestos del materialismo especulativo de Quentin Meillassoux para explorar su radicalidad filosófica, al mismo tiempo que sus límites. En la tercera parte, se ofrece una conclusión que integra los problemas analizados para ofrecer nuevas claves de lectura del movimiento transhumanista.

## 2. La finitud desintegrada: para una crítica del transhumanismo

Un breve esbozo de las ideas más centrales del transhumanismo permite situarlo en el contexto de este trabajo. En esta corriente filosófica la primacía del mejoramiento del ser humano a través de las tecnologías (nanotecnología, ingeniería genética, imbricación del cuerpo

y la mente humana con productos robóticos-cibernéticos) es clave para comprender la aspiración por abolir una ontología basada en los presupuestos humanistas o bioconservadores. Un ejemplo específico de esto se halla en la idea del *uploading*. Para Nick Bostrom:

Otra tecnología hipotética que tendría impactos revolucionarios es la “subida” (*uploading*), la transferencia de una mente humana a un ordenador. Esto implica tres pasos: primero, crear una imagen lo suficientemente detallada del cerebro humano particular, tal vez deconstruyéndolo con nanobots o introduciendo cortes finos de tejido cerebral en potentes microscopios para un análisis automático a imagen. Segundo, de esta imagen, reconstruir la red neuronal que el cerebro desarrolló y combinarla con modelos computacionales de los diferentes tipos de neuronas. Tercero, emular la estructura computacional completa en un poderoso superordenador. Si tiene éxito, el procedimiento desembocaría con la mente original, con la memoria y la personalidad intactas, siendo transferida al ordenador, donde existiría entonces como software y podría, o *habitar un cuerpo robótico*, o *vivir en una realidad virtual* (Bostrom, 2011, pp. 169-170. Las cursivas son de nosotros)

Una revisión detalla de esta noción conlleva a asumir, en una primera instancia, la destrucción del cuerpo humano, es decir, la abolición de la existencia mediada por los sentidos arraigados en los aspectos concretos de la biología. La propia palabra “subida” (*uploading*) designa un entramado religioso: el ordenador-software concretiza el desapego del mundo material en pos de una virtualidad transformada en espacio divino. En este sentido, el software es un vínculo hacia la inmortalidad y el acceso hacia formas más puras del conocimiento. Esta suerte de *gnosticismo digital* diluye la centralidad que tienen nociones como la identidad, la persona, el tiempo y el espacio y abre las puertas hacia la deconstrucción radical del yo<sup>1</sup>. Con

---

<sup>1</sup> Se debe comprender el yo, en este contexto, desde una base social y psicológica. Al ser diluidos los conceptos tradicionales de persona e identidad (atravesados esto por las formas objetivas e ideológicas de la sociedad) a raíz del mundo digital, se pone en evidencia las constantes transformaciones que sufre. Esta indeterminación hecha determinación es lo que origina la angustia y la idea de una orfandad ontológica que habilita formas de pensar que buscan recrear un nuevo sentido de lo que es un sujeto. En el caso del transhumanismo, esta recreación de un nuevo sujeto está mediado por la tecnología.

respecto a esta imbricación entre gnosticismo y transhumanismo, cabe destacar la siguiente reflexión de Jeffrey C. Pugh:

Even with the goods of enhancement transhumanism, like Gnosticism reflects an alienation from the *eros* of the sensuous world. Once life enters artificiality, it risks coming loose from the world itself. The counterfeit of reality is a negation of being. This sounds, perhaps, too much like nostalgia for the time when we knew our place in the universe and the hidden God, *deus absconditus*, resided in heaven, working all things out according to divine providence (Pugh, 2017, p. 7)<sup>2</sup>

Este yo se determina a través de lo que el autor denomina como alienación del *eros* del mundo sensible, al mismo tiempo que arrastra consigo la mitificación de la técnica y, con ello, el rechazo a la idea de autopreservación<sup>3</sup>. Si el Eros designa lo corporal mediado por el deseo y la entrega el yo, al transformarse en algoritmos, desarticula el *contacto de los afectos*. En este sentido, el ser-algoritmo secuencia la extinción de las esferas éticas y estéticas del ser humano obsoleto, dando paso a una nueva realidad en donde ni el dolor, ni la desesperación ni la conciencia nacida de los afectos tiene un lugar. La “subida”, bajo estas perspectivas, elimina toda determinación gracias a una nueva idea del más allá. Es interesante, en este punto, evocar una reflexión de Feuerbach enmarcada en sus razonamientos sobre la inmortalidad personal cuando señala que

un más allá desconocido es una quimera ridícula; el más allá no es más que la realidad de una idea conocida, la satisfacción de una exigencia, el cumplimiento de un deseo; es

---

<sup>2</sup> Incluso con los bienes de mejora del transhumanismo, al igual que el gnosticismo, refleja una alienación del *eros* del mundo sensible. Una vez que la vida entra en la artificialidad, corre el riesgo de soltarse del mundo mismo. La falsificación de la realidad es una negación del ser. Esto suena, quizás, demasiado a nostalgia por el tiempo en que sabíamos nuestro lugar en el universo y el Dios oculto, *deus absconditus*, residía en el cielo, obrando todas las cosas según la divina providencia.

<sup>3</sup> Con respecto al uso de la palabra *mito*, se debe entender este complejo término, en una primera instancia, desde su origen etimológico: *relato*. A la luz de esto, el transhumanismo adquiere una particularidad llamativa, ya que relata el nacimiento de un nuevo sujeto. Otra instancia de lectura, en el contexto del presente trabajo, tiene relación con el mito como manifestación de una violencia sagrada y como elemento transgresor de la civilización. Tanto el transhumanismo como la técnica llevan en sí ambas expresiones de la desmesura a través de un concepto de racionalidad difuso. Es difuso en la medida en que está íntimamente ligado con concepciones religiosas.

simplemente la eliminación de las barreras que obstaculizan la realidad de la idea (Feuerbach, 2009, pp. 221-222)

Si se toma en consideración esta reflexión, ¿qué exigencia y deseo se realizan en la destrucción del cuerpo a través de la “subida” (uploading)? En una primera instancia, la “subida” (uploading) concretiza el deseo del sujeto contemporáneo de arrojarse a la muerte. A diferencia de la muerte vista como conciencia del ser y su límite, la *exigencia de perecer* contiene en sí una teleología negativa, es decir, un proyecto donde el límite es socavado en pos del prometeísmo tecnológico. En este sentido, el deber bajo los presupuestos de esta postura transhumanista es un *deber para la inexistencia*. Sin embargo, esta inexistencia es problematizada gracias a la idea de virtualidad.

Si se parte de la antropología feuerbachiana, el más allá es la manifestación y concreción de una idea en la realidad. Esta idea no solo es el deseo de la inexistencia, sino también el reconocimiento de que los presupuestos religiosos forman parte del sujeto y no de algo ajeno a él. Al asumir esto, el ser humano adquiere elementos prometeicos, lo cual implica concebir una nueva noción de virtud. La palabra virtualidad emana, justamente, del árbol de significados de *virtus*. Lo aparente se transforma en valor, dando paso a la simulación como condición existencial característica del ser-algoritmo. El software simula la vida. De ahí que el concepto de realidad virtual cobre un sentido especial: en este espacio las esferas éticas, estéticas y religiosas confluyen para la creación de un mundo nuevo basado en una noción de la libertad sin límites. En este sentido, el ser-algoritmo se puede entender como la manifestación de lo absoluto, entendiendo este último concepto desde una mirada teológica. Interesante resulta, en este sentido, rescatar la siguiente reflexión de Feuerbach:

Como base de la creencia en la inmortalidad personal está la creencia según la cual la distinción sexual es solamente un matiz exterior a la individualidad, puesto que en sí mismo el individuo es un ser asexual, perfecto y absoluto por sí mismo. Pero quién no pertenece a ningún sexo, no pertenece a ningún género -la diferencia de sexo es el cordón umbilical que une la individualidad al género- y quién no pertenece a ningún género es un ser que se pertenece solo a sí mismo, constituye un ser absolutamente

autárquico, divino, absoluto. Solo allí donde el género desaparece de la conciencia, alcanza certidumbre la vida celestial (Feuerbach, 2009, p. 214)

La anulación del rasgo sexual distintivo en el *uploading* destruye toda perspectiva de situar al ser-algoritmo en una tradición corporal de raigambre humanista. La negación del género no solo implica transformar el cordón umbilical en una red de cables, sino también niega toda posibilidad de comulgar con Dios, es decir, con todo un aparato político y simbólico que se halla tanto en la idea del Estado como de la comunidad. El ser-algoritmo es demiurgo de la abolición de las estructuras sociales y su primer ataque va dirigido hacia la distinción entre lo femenino y lo masculino. Esta pertenencia a sí mismo, rasgo que remarca el carácter asexual de este ser, lo imbuye de una conciencia que genera sus propias leyes y que socavan el conocimiento existente sobre las relaciones intersubjetivas. Que el género desaparezca de la conciencia abre las puertas a ese otro mundo que ya señalaba Bostrom: el del cuerpo robótico, es decir, el *cyborg*. La vida celestial, desde una postura transhumanista, está ceñida por la aceleración y el despojamiento de todo rasgo humano, lo cual hace del *cyborg* la imbricación, aparentemente contradictoria, entre tecnología y mitología. Sin embargo, este despojamiento y esta aceleración se dan en el marco de la angustia del sujeto contemporáneo en torno a la muerte. En este sentido

“The figure of the cyborg encapsulates many contemporary anxieties about the encounter of the natural and the artificial and the idea that there are no clear divisions between the non-human and the human, the technological and the biological, the original and the copy. In doing so, it simultaneously questions many conventional assumptions and boundaries (Cavallaro, 2000, p. 44)<sup>4</sup>

La ansiedad ante la negación de cualquier principio de individuación claro deviene en desesperación al verse el sujeto contemporáneo asediado por la fragmentación de la realidad y la posibilidad de sumergirse en la virtualidad. Esta desesperación se acrecienta por dos

---

<sup>4</sup> La figura del cyborg encapsula muchas ansiedades contemporáneas sobre el encuentro de lo natural y lo artificial y la idea de que no hay divisiones claras entre lo no humano y lo humano, lo tecnológico y lo biológico, el original y la copia. Al hacerlo, cuestiona simultáneamente muchas suposiciones y límites convencionales.

motivos. El primero tiene que ver con el verbo que usa Cavallaro para expresar las ansiedades producidas por el *cyborg*: encapsular. El verbo remite a una condición de *enfermedad* que, en este contexto, está relacionado no solo con la unión entre lo artificial y lo biológico, sino también con la idea de abolir la muerte, de manera que lo patológico se anuda a rasgos utópicos mediados por la mitificación. El segundo motivo, la posibilidad de que la identidad sea una mera copia impulsada por la virtualidad o la vida simulada. La desesperación, a la luz de estas perspectivas, revela la ausencia de la libertad o, si se quiere, demuestra una libertad negativa en donde la carencia de determinaciones humanas arroja al sujeto a un sueño tecnonihilista. El encapsulamiento, en este sentido, denota la patología de la libertad transhumanista, al mismo tiempo que acelera las escisiones de la conciencia reflexiva al volatilizar nociones centrales como la pregunta por la verdad o el lugar del sujeto en relación con la realidad. Teniendo en consideración esto, las palabras de Kierkegaard sobre la desesperación y la muerte cobran una singular certeza en el mundo tecnológico contemporáneo cuando menciona que:

Ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo de la muerte. Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir; basta que se viva la muerte un solo momento para que la viva eternamente. Para que el hombre muriera de desesperación, como muerte de otra enfermedad cualquiera, sería necesario que lo eterno en él —el yo— pudiese morir en el mismo sentido que el cuerpo muere a causa de la enfermedad. Pero esto es imposible. El morir de la desesperación se transmuta constantemente en una vida. El desesperado no puede morir. “Así como el puñal no puede matar el pensamiento”, así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible, puede devorar lo eterno —el yo— que es el fundamento en que aquélla radica. No obstante, la desesperación es precisamente una autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere (Kierkegaard, 2008, p. 39)

*Vivir en la muerte eternamente*: tanto la realidad virtual como el cyborg encarnan esta contradicción. El ser-algoritmo, codificado para perecer y renacer a través de las actualizaciones del software, cobra conciencia de sí a través de la desesperación, ya que la formación de un yo se disipa. La conciencia humana que habita en ambos espacios se

autodestruye en la medida en que reconoce que la única forma de existir es a través de la desventura. Esta desesperación autodestructiva impulsa, si se quiere, el anhelo y la búsqueda de un yo no-humano: la inteligencia artificial nace, bajo esta luz, como un proyecto dirigido hacia la abolición de la desesperación y de cualquier contenido que impida la posibilidad de un futuro no automatizado y codificado. Lo que subyace detrás de esta desesperación por superar la inteligencia (y, por ende, los afectos y la propia razón) humana es lo que Kasper Lysemose, en relación con la desesperación y la muerte en Kierkegaard, llama una “identidad escatológica” (Lysemose, 2017, p. 159). La realidad virtual, el cyborg y la inteligencia artificial son manifestaciones de una escatología tecnológica que, mediada por la desesperación y el vivir en la muerte eternamente, vaticinan el colapso de una idea tradicional de ser humano. En este colapso, la identidad juega un papel central, ya que ella es salvada y redimida de la obsolescencia a través de la virtualidad, de manera que no solamente lo corporal y lo artificial se enlazan, sino también el yo eterno de Kierkegaard pasa a formar parte de esa síntesis a través de una tecnosociabilidad marcada por el presentimiento del fin de una época y sus paradigmas de pensamiento. El comienzo de este fin lo encarna esta nueva identidad, cuyo nombre es el *ciberprometeo*.

### 3. Aproximaciones críticas al ciberprometeo transhumanista

El ciberprometeo expresa la rebelión y, al mismo tiempo, la utopía (o distopía) del yo desesperado contemporáneo. En la línea cultural del cyborg, el ciberprometeo lleva hasta sus últimas consecuencias el anhelo por la inmaterialidad. Como bien señala Cuervo Prados en su definición de este nuevo ser:

Lo virtual como un espejo mágico nos ha dado un poder instrumental inédito y fascinante sobre el mundo, y una posibilidad de evasión de lo real; desde un universo paralelo o cibermundo que implica una apropiación privada. Así, como Prometeo fue el retador de las órdenes, el CiberPrometeo lo hace ya no desde el fuego sino desde la tecnociencia, la tecnología digital y la manipulación genética (Cuervo Prados, 2016, pp. 214-215)

Central en esta reflexión es el peso que le otorga la autora a la virtualidad en la creación de este nuevo mito del siglo XXI. La configuración del poder instrumental se torna *absoluto* por estar mediado por el hábito de la mitificación. Esta absolutización de lo instrumental revela la insatisfacción no solo con la idea de la corporalidad, sino también con las categorías histórico-existenciales que determinan la pregunta por el ser humano. El mito clásico de Prometeo aun contiene en sí la consciencia del dolor y, por ende, una idea de humanidad arraigada en el límite. Al ser condenado a padecer el eterno sufrimiento a través del castigo, Prometeo porta en sí la esperanza y el horror de los sujetos cuando se enfrentan a sus propias acciones en el plano ético o especulativo. El ciberprometeo no sufre por estar encadenado y ser desgarrado: padece porque reconoce su obsolescencia y trata de destruirla a través de la aceleración de la contradicción de vivir en la muerte. Esta forma de vivir escatológica revela, además, que el sujeto tecnológico contemporáneo está inmerso en *fantasmagorías*, es decir, en entes que oscilan entre una vida afianzada en la materialidad etérea y la inmortalidad. El ciberprometeo, en este sentido, es un fantasma que se concretiza en la realidad a través de la expansión de la virtualidad. Al tener en consideración este punto, el sujeto vive una escisión: por una parte, un yo de carne y hueso que busca aniquilarse constantemente y del cual no puede desprenderse; por otra parte, expandirse hasta el infinito en detrimento de una noción central para la vida humana en general como es la de autopreservación. Lo finito y lo infinito pugnan entre sí, transformando el anhelo de trascender en una enfermedad del yo. A su vez, este *quiebre ontológico* que el ciberprometeo ocasiona a través de esta enfermedad da pie a un pensamiento plenamente radical: a través de la virtualidad comienza a resquebrajarse las nociones filosóficas de representación, sujeto-objeto y de ser-pensamiento. En este sentido, el ciberprometeo erosiona la idea de un pensamiento centrado en el correlacionismo. Este término acuñado por Quentin Meillassoux designa, en líneas generales, la primacía del sujeto en la elaboración de toda especulación de raigambre científico-filosófica<sup>5</sup>. Una definición de este *cogito* la ofrece el propio filósofo francés al oponerlo al *cogito* cartesiano:

---

<sup>5</sup> La propuesta filosófica de Quentin Meillassoux está vinculada a lo que se conoce, de manera general, como *realismo especulativo*. Si bien este término fue acuñado en un principio por Ray Brassier (otro filósofo ligado al movimiento), el propio Meillassoux definió su pensamiento como *materialismo especulativo*. Esta acepción primigenia resulta poderosamente útil en el contexto de este artículo ya que, como se ha podido observar, el transhumanismo se caracteriza por la hipóstasis del inmaterialismo. Como se verá más adelante, la figura del ciberprometeo es particularmente compleja ya que, a través de dicha inmaterialidad, se realiza una crítica a la postura filosófica que

(1) El *cogito* correaccional no se identifica necesariamente con una metafísica de la representación, porque puede remitir a una concepción de la correlación ser-pensamiento diferente de la del sujeto y el objeto (como la co-apropiación heideggeriana del ser y el hombre). 2) No se trata de un *cogito* solipsista en sentido estricto sino más bien de un “*cogitamus*”, porque funda la verdad objetiva de la ciencia en el acuerdo intersubjetivo entre conciencias. El *cogito* correlacional, sin embargo, instituye él también un cierto tipo de solipsismo que podríamos denominar “de la especie” o “de la comunidad”: *porque consagra la imposibilidad de pensar una realidad anterior, o incluso posterior, a la comunidad de seres pensantes. Esta comunidad solo tiene que vérselas consigo mismo y con el mundo que les contemporáneo*. Sustraerse de ese “solipsismo comunitario”, o “solipsismo de la intersubjetividad” supone acceder a un Gran Afuera (Meillassoux, 2015, pp. 87-88. Las cursivas son nuestras)

La profundidad de esta reflexión amerita detenerse en algunos puntos claves. La primera consiste en el solipsismo de la especie y de la comunidad que todo pensamiento correlacional lleva consigo. Para que este solipsismo exista, el sujeto es hipostasiado hasta el extremo de negar la posibilidad de un pensar *fuera de este mundo*. Lo absoluto, en este punto, se torna en plena negatividad, ya que esta mediado por la mitificación del yo. En este sentido, la noción de comunidad y de especie están sometidas continuamente a una erosión de sus propios cimientos: la manifestación político-económica de ello son las distintas facetas del capitalismo, en donde el solipsismo se reproduce de forma tentacular, desde la cotidianidad alienante hasta la aceptación de un *status quo* que permite y alienta la propia destrucción de la humanidad. Meillassoux, de manera aguda, señala que estas formas tentaculares se hallan ya arraigadas en el plano ontológico (especie) y en el plano de la organización social de la existencia (comunidad). La consagración de la imposibilidad de pensar realidades anteriores o posteriores a la humana tiene que ver, justamente, con una objetivación negativa (de la verdad, de la idea unilateral de la realidad) que conlleva a la anulación de todo pensamiento que no involucre al sujeto como ente supremo. La figura del ciberprometeo rompe con el solipsismo

---

lo sostiene, al mismo tiempo que se ve limitada por la hipótesis. Para observar de manera más concreta este límite, el materialismo especulativo de Meillassoux puede ofrecer ideas claves.

al anhelar la inmaterialidad absoluta ligada a la virtualidad. En el espacio infinito de los datos, la necesidad de ser se diluye en la contingencia. Al ser abolida la necesidad como presupuesto ontológico, lo contingente aparece en toda su radicalidad al abrir el horizonte del multiverso. En este sentido, el ciberprometeo diluye la noción de especie y de comunidad al no existir propiamente *un sujeto* que pueda elaborar esas categorías o al cual se le demande aceptarlas como ideas “centrales” de la vida humana. La desaparición de estas dos ideas implica asumir el riesgo del devenir absoluto, ya que

Lo virtual es el devenir puro, esencialmente libre, que puede crear cualquier posibilidad; es la oportunidad abierta de la innovación, de la creación de la novedad en el universo en un sentido extremo (Ramírez 2016, p. 42)

Al aceptar que el devenir absoluto introduce el caos como un impulso ontológico-divino, el ciberprometeo se configura como un demiurgo: la llegada del Dios virtual implica el comienzo del Gran Afuera. Sin embargo, y a pesar del elemento tecnoutópico que descansa en este arribo, este Dios virtual está sujeto a la desesperación y la digitalización dirigida por el capitalismo, de forma que la libertad absoluta de la inmaterialidad está mediada por un Gran Afuera contaminado por la infinitud negativa, es decir, por el delirio. En este sentido el ciberprometeo, al desprenderse de la obsolescencia que define al ser humano y adentrándose en el devenir absoluto del caos, debe asumir su propia contingencia, es decir, *su propia aniquilación*.

A pesar de esto, la compleja figura del ciberprometeo puede entenderse como la expresión última de lo que se denomina, dentro de algunas manifestaciones del transhumanismo, como “singularidad tecnológica”. Este término popularizado por Raymond Kurzweil (director de ingeniería de Google) designa, en sus elementos principales, el advenimiento irrefrenable de una explosión de la inteligencia artificial que obligará al ser humano a integrarse plenamente con lo maquínico-virtual para poder avanzar junto a estos desarrollos tecnológicos desregularizados. Esta “singularidad tecnológica”, vista desde esta perspectiva, potencia los elementos milenaristas y escatológicos del ciberprometeo. Es interesante destacar que, en este punto, el transhumanismo empieza a transformarse en un antihumanismo mitificado, en donde la aniquilación comienza a tomar un papel preponderante

en nombre del espíritu científico-tecnológico: la *violencia sagrada* que define al mundo mítico antiguo se actualiza bajo proyectos tecnológicos de fuerte raigambre ilustrada<sup>6</sup>. El ciberprometeo, como Dios virtual, demanda sacrificios en el orden simbólico. De ahí que el deber de la inexistencia se materialice como una nueva utopía, en donde el devenir absoluto abre las puertas a la innovación en las formas de desintegrar todo proyecto que se pretenda antropocéntrico. En relación con la singularidad transhumanista y su sustrato escatológico-mítico cabe destacar la siguiente reflexión de Egil Asprem:

This apocalyptic vision and the combined views of history, evolution, and human potential is perhaps the most intriguing aspect for our purposes. At first sight, it may look as if transhumanism is just another attempt to “immanentize the eschaton”, in Eric Voegelin’s sense: transhumanists, like political and religious utopians before them, seek “trascendental fulfilment” *within* history and y material means. But this reading does not carry all the way: the Singularity is imagined to lead to a genuinely transcendent eschatological event. In fact, its eschatology resonates with premillennialism and dispensationalism – eschatological theologies that have been strongly influential also on modern esotericism, from Theosophy and Thelema to the New Age. Singularitarian transhumanism belongs to this same theological neighbourhood. Moreover, the macrohistorical outlook of transhumanist spirituality implies an evolutionary “theology of emergence”, which it shares with much esoteric thought since the early twentieth century (Asprem, 2020, pp. 407-408)<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Las raíces del antihumanismo, como movimiento filosófico, se hallan primeramente en la filosofía de Nietzsche, en especial en sus ideas del *Übermensch* y la muerte de Dios. Sin embargo, es el movimiento (post)estructuralista quien lleva hasta sus últimas consecuencias estas nociones y postulan la “muerte del hombre”. Un ejemplo de ello, en el ámbito de la teoría literaria, es la famosa aseveración de Roland Barthes sobre la “muerte del autor”. Con la muerte del autor y del hombre, la deconstrucción de nociones como individuo, sujeto, entre otros, alcanza una dimensión que, en el marco de la tecnología, cobra una singular vigencia.

<sup>7</sup> Esta visión apocalíptica y los puntos de vista combinados de la historia, la evolución y el potencial humano es quizás el aspecto más intrigante para nuestros propósitos. A primera vista, puede parecer que el transhumanismo es simplemente otro intento de “inmanentizar el eschaton”, en el sentido de Eric Voegelin: los transhumanistas, como los utópicos políticos y religiosos antes que ellos, buscan la “realización trascendental” dentro de la historia y los medios materiales. Pero esta lectura no llega hasta el final: se imagina la Singularidad para conducir a un acontecimiento escatológico genuinamente trascendente. De hecho, su escatología resuena con el premilenialismo y el dispensacionalismo, teologías escatológicas que también han tenido una gran influencia en el esoterismo moderno, desde la Teosofía y Thelema hasta la Nueva Era. El transhumanismo singularitario pertenece a este mismo barrio teológico. Además, la perspectiva macrohistórica de la espiritualidad transhumanista implica una “teología de la emergencia” evolutiva, que comparte con gran parte del pensamiento esotérico desde principios del siglo XX.

El “cumplimiento trascendental” que señala Asprem como proyecto último del transhumanismo cobra una dimensión contradictoria en la figura del ciberprometo. Si se acepta la premisa de una ontología cibernética, esta está mediada por la contingencia, es decir, por la abolición de la trascendencia en cuanto hipóstasis, ya sea del sujeto o de un ente divino. Bajo esta perspectiva, si se mantiene la idea de trascendencia es a partir de la negatividad que, en este punto, significa pensar radicalmente un mundo-otro a partir de la inexistencia. Trascender, en el contexto transhumanista, implica acelerar el proceso de mitificación de una existencia cuya definición ya no se da en el orden de lo simbólico-humano, sino en el devenir caótico. En este devenir, lo que se cumple no es ya el propósito de trascender en el sentido tradicional del término, sino la posibilidad de que el absoluto haga aparición como una realidad despojada de la exacerbación antropocéntrica. A través de este caos de la realidad virtual (en donde la noción misma de definir a través del lenguaje *puede llegar a ser vana*) emerge la “teología de la emergencia”. Esta lógica prometeica que desarticula la realidad unilateral y el correlacionismo *aparece* en una dimensión en donde la renuncia a los paradigmas filosóficos basados en el sujeto se transforma en una nueva manera de encarar la existencia desintegrada. El abandono de estos paradigmas que se sustentan en la modernidad es clave para comprender la lógica tecnodivina que se origina en la realidad virtual. Si la *relación* que el sujeto busca a través de las representaciones es lo que permite pensar en la primacía de lo humano (ya que ellas unen la mente con lo exterior), en la dimensión tecnodivina dichas representaciones dejan de tener una importancia central: en el devenir caótico el verbo *representar* se volatiliza. Esta volatilización lleva consecuentemente a la pregunta sobre el lugar del lenguaje en el marco de las aspiraciones tecnológicas del transhumanismo, ya que a través del correlacionismo puede sostenerse plenamente. Ahora, el transhumanismo radicaliza esta volatilización de la representación en base a la ciencia y la tecnología, de manera que ambas terminan por formar parte de lo que podemos llamar el *colapso escatológico*. Esta inminencia de la catástrofe alimenta los sueños de un antihumanismo que abre las puertas a paradigmas radicales de pensamiento basados en la desesperación, al mismo tiempo que plantean un futuro en donde el deber de perecer y la transformación tecnológica (el *update*) legitiman la desaparición de la muerte, eliminando de este modo una de las determinaciones ontológicas fundamentales del ser humano.

Si la contingencia habilita la existencia y, al mismo tiempo, la inexistencia del Dios virtual (ciberprometeo), el problema de la inmortalidad cobra un peso distintivo. En el devenir absoluto el vivir en la muerte eternamente de Kierkegaard se expresa de manera irresoluble y violenta, al mismo tiempo que desnuda al ser humano y lo sitúa en la carencia. Esta carencia, que es una categoría existencial que evidencia el límite como sustrato ontológico, es la base desde la cual el ciberprometeo sueña con desintegrarse en la virtualidad. En este sueño es donde se extrema la contradicción de la libertad transhumanista, ya que la materialidad del cuerpo funciona como un límite no solo biológico, sino también filosófico. Por ello cabe destacar la siguiente reflexión que problematiza la visión transhumanista del cuerpo:

El ser-defectuoso se proyecta desde un punto de vista evolutivo. La corporalidad, por lo tanto, también es vista desde un funcionalismo clásico, de clara influencia darwiniana. A partir de esto, es claro que la estructura o composición del cuerpo está supeditada a las funciones de este, por lo que se podría inferir que si las modificaciones corporales aumentan esta funcionalidad son, ergo, deseables. El cuerpo va a ser descrito según un ¿para qué? De igual forma los sistemas cognitivos (*the cognitive sphere*) vendrán a ser descritos como sistemas funcionales (Piedra Alegría, 2017, p. 56)

El problema que ofrece este razonamiento descansa en que la infinitud (y, con ello, la inmortalidad) del ciberprometeo está mediada por dos elementos: el darwinismo tecnológico y la primacía pragmática de la funcionalidad. Ambas formas de concebir lo infinito nacen, bajo esta perspectiva, de un deseo de apropiación total de toda forma de pensar que involucre este y otros mundos por parte de las lógicas del capitalismo digital. La emancipación que otorga el Dios virtual deviene en ilusión en cuanto esta está sometida a las “leyes naturales” de una totalidad que aboga por una metafísica del rendimiento.

En este sentido, el cogito correlacional se despliega no solo al entramado comunitario y de la especie, sino también a la economía, haciendo de esta última un sujeto fuera del sujeto consciente humano. Este sujeto (que es una ramificación del ser algorítmico) instaura como necesidad la producción irracional, la explotación de los sistemas cognitivos y la aceleración del antihumanismo. En este sentido, la pregunta con que finaliza el párrafo citado es esclarecedora: ¿para qué del cuerpo? El *para qué* esconde dos expresiones. Por un lado, evidencia su carácter

obsoleto (la superación de ello se halla en el *uploading*, elemento central del inmaterialismo, la realidad virtual y del ciberprometeo); por otra parte, las finalidades económicas que aún puede generar a través de las tecnologías del mejoramiento. El entrecruzamiento entre el darwinismo tecnológico y la funcionalidad pragmática cierran la posibilidad de pensar en un Gran Afuera en un mundo por venir. Esto implica que el futuro, bajo esta perspectiva, es anulado por el colapso escatológico: esta negación de la posteridad por medio de una metafísica del rendimiento y de la ruina implica no solo la disolución del tiempo (otra determinación fundamental de lo humano), sino la hipóstasis del nihilismo. La inmortalidad, al verse mediada por este nihilismo, se vuelve *spectral*. El milagro de los espectros es la resurrección de los muertos y la postergación de la vida con fines específicamente económicos, transformando el vivir eternamente en la muerte kierkegaardiano en una distopía milenarista en donde lo maquínico-virtual deviene en formas de reproducción de lo monstruoso. Resulta llamativo destacar, en este punto, una breve reflexión de Meillassoux sobre el Dios contingente que, a la luz de lo expuesto, sirve como una crítica aguda al ciberprometeo:

Debemos decir del dios que buscamos que no solamente debe ser planteado como inexistente y posible, sino que también que solo puede ser concebido como contingente e incontrolable. Este Dios, en efecto, no puede ser planteado más que como contingente en el sentido de que, si su pensabilidad supone que nada prohíbe su advenimiento, a la inversa, ninguna ley final se puede suponer para garantizar su emergencia, pues tal suposición permanecerá siempre como teóricamente exorbitante. Debe poder ser, pero nada puede ser pensado que le obligue a ser. Y este dios no puede ser más incontrolable en su advenimiento, en el sentido de que debe exceder toda *voluntad fantásica* de dominación absoluta de la naturaleza por el hombre. *Ni el prometeísmo de la muerte vencida, ni el providencialismo del dios por venir —) que no son más que dos versiones exacerbadas del ateísmo y de lo religioso confrontadas con el dilema spectral— pueden fundar la esperanza de una solución* (Meillassoux, 2016, p. 108. Las cursivas son de nosotros)

El hecho de que la contingencia del Dios que propone Meillassoux nazca como una crítica hacia la *voluntad fantásica* de dominación es la clave que permite ver en el ciberprometeo

la continuación de un proyecto exacerbado de la racionalidad capitalista. El rechazo al *deber ser* propio de esta racionalidad (y que el transhumanismo encarna) se contrapone al *poder ser*, es decir, a las posibilidades infinitas que no están atadas a ninguna ley en específico. Ahora, ¿en qué consiste ese dilema espectral que atraviesa al prometeísmo y al providencialismo? El mismo tiene que ver con el problema de la muerte y la incapacidad de hacer un *duelo histórico* por aquellos que abandonaron el mundo. Tanto el prometeísmo (para precisarlo aún más, el ciberprometeísmo) y el providencialismo de raíces escatológicas buscan una superación de la espectralidad de la historia a través del *olvido* y el deber ser. Ambas voluntades, al concebirse a sí mismas como el trayecto hacia el *fin de la historia*, subsumen a los espectros a través de la resurrección del dolor y de la imposibilidad del poder ser. Al “superar” la historia, ambas manifestaciones entran en la intemporalidad, es decir, en la negatividad del mito que abole la finitud. Esta abolición atenta contra el duelo como manifestación esencial que resarce a los que han partido, ya que lo finito es el ámbito desde donde se reflexiona acerca del tiempo, elemento que determina a los espectros. Al mismo tiempo, la ya mencionada abolición abre las puertas a un nihilismo particular<sup>8</sup>. La particularidad estriba en que este nihilismo apuesta a la infinitud a través de la nada, entendida esta última como la exacerbación del impulso escatológico que ve en la materialidad de los entes un impedimento para la utopía tecnocelstial. En dicha utopía, el dilema espectral es olvidado por la nada acelerada. Sin embargo, la potencialidad del mundo virtual ofrece una solución partiendo de la reflexión de Meillassoux, ya que lo *incontrolable* caracteriza este espacio. Así como el ciberprometeo *puede aparecer como Dios*, también existe la posibilidad de que el Dios contingente asuma su posición dentro de la cibercivilización.

Con esta reflexión en el horizonte, se puede observar que la propia contingencia que ofrece el mundo virtual deviene en una crítica radical al darwinismo tecnológico y la funcionalidad pragmática. El transhumanismo, en un mundo por venir, es la manifestación palpable de una *voluntad fantástica* que domina todos los aspectos de la existencia y que, precisamente por reconocerse como heredero del proyecto de la Ilustración, contiene en sí el proceso ciego de destrucción del futuro que dice anhelar, ya que obvia toda crítica a la

---

<sup>8</sup> La larga tradición del concepto *nihilismo* es amplia y versátil. En este contexto, se debe entenderlo como la negación filosófica de la realidad y de la materialidad, por ende, de la finitud y de la historia. El *nihilismo inmaterialista* de ambas voluntades divergen de manera sutil en que, para el transhumanismo ciberprometeico “ateo”, la materialidad es un problema (un obstáculo por su carácter obsoleto) que debe ser superado mediante la tecnología; para el providencialismo “teológico”, la carne debe ser superada a través de la entrega absoluta de la razón a la providencia.

voluntad de instrumentalizar, someter y homogeneizar que la tecnología producida por el capitalismo expresa como sujeto sin control. Precisamente por esto el transhumanismo deja a un lado, en líneas generales y como un ejemplo de lo ya mencionado, los problemas asociados a la crisis ambiental que atraviesa la época del tecnoceno: el *colapso escatológico* no solo se refiere al ser humano, sino también a la totalidad de los entes que habitan la tierra. La visión escatológica del transhumanismo expresa esas dos voluntades (la atea y la providencial) en tanto se alimenta de una razón nihilista con fuertes bases en el mito y en la ciencia. Esta razón busca en la inmaterialidad del *uploading* la superación de los conflictos humanos a través de una *inexistencia programada*: el algoritmo se transforma, en este modo, en la cumbre del *eschaton*. En el fin de la historia que la figura del ciberprometeo encarna la redención es equiparable a la exacerbación de la alienación, entendida esta en su dimensión marxiana y feurbachtiana. Es en este punto donde la *dialéctica de la secularización* irrumpe, ya que los procesos tecnológicos buscan emanciparse de los mitologemas que crea, aunque en sus intentos fracasen y den espacio a una racionalidad amparada en la plena negatividad, lo cual significa que se encuentra en el desamparo y la impotencia de no poder salir del solipsismo. Si bien el ciberprometeo es una figura que lleva hasta sus últimas consecuencias los paradigmas de la filosofía y la ciencia, las mediaciones ideológicas que lo sostienen impiden que sea una forma de escape del solipsismo, de manera que su potencial emancipador queda vedado por la inexistencia programada que caracteriza al capitalismo digital.

#### 4. Conclusiones

El transhumanismo, como postura político-filosófica, ofrece una redención sujeta a los avances tecnológicos actuales. La anulación de la muerte, el mejoramiento genético, la posibilidad de la transferencia de la consciencia a las computadoras, la realidad virtual y la vida transformada en software forman parte de un proyecto que, apariencia, expresan los anhelos de una utopía negada por la historia. En este sentido, estos elementos (que están atravesados por la lógica del capitalismo) apuestan por difuminar el tiempo y, con ello, la propia idea de finitud. En la finitud, la historia cobra un sentido especial: ella no solo narra acontecimientos pasados, sino también provee el sustrato reflexivo y existencial para elaborar una ética y una praxis a partir de la certeza de la muerte. La consciencia del perecer, bajo esta perspectiva, es la que permite establecer categorías cuya finalidad son la de *delimitar* al ser humano frente al

abismo (del cosmos, de la propia cotidianidad). Por ello, una teoría crítica sobre el transhumanismo debe partir de una problematización sobre la noción misma de tiempo. La recuperación de las filosofías de la finitud de Kierkegaard y Feuerbach en el marco de este debate son importantes, ya que ambos filósofos lidian, entre otras cosas, con el problema de la religiosidad en el proceso de secularización del pensamiento occidental. Este proceso de secularización viene acompañado, al mismo tiempo, por una angustia ante los problemas relacionados no solo con la ontología, sino también con la historia y con la antropología. En ambos pensadores se desarrollan ya algunas líneas de reflexión que marcan al siglo XX y, por ende, a una tradición aún vigente que pugna con las nuevas perspectivas que el transhumanismo consolida. Por ello, volver a algunos de sus planteamientos en torno al problema de la religión y la inmortalidad cobran un singular valor vistos desde una filosofía que lleva hasta sus últimas consecuencias el entramado entre las pulsiones míticas que anidan en los sueños de la cultura capitalista y una razón plenamente tecnificada que construye tecnologías para llevarlos a cabo.

Al tener en consideración esto, el transhumanismo se apropia del carácter utópico en el contexto de lo que se ha denominado en el presente artículo como la *metafísica del rendimiento y la ruina*. Como señala agudamente Andrés Vaccari:

El transhumanismo es un síntoma de la privatización de la utopía, y de la apropiación de la imaginación utópica como un ala del marketing y la publicidad. Representa la retirada a un paraíso individual en el que la acción colectiva y el cuidado del yo se mantiene. En las palabras de Tom Koch, el transhumanismo nos presenta la posibilidad de una “utopía sin trabajo duro”, un proyecto “profundamente individualista en su construcción y en sus fundamentos impulsado mayormente por el mercado”. En este sentido, el imaginario transhumanista apropia las pasiones de la utopía de un modo cínico y con ánimos mercantilistas, redirigiendo las pasiones colectivistas de la utopía clásica a la esfera del individuo (Vaccari, 2016, pp. 315-316)

Esta reflexión demuestra la impronta solipsista que el transhumanismo crea a través de los usos capitalistas de la tecnología. Las predicaciones tecnoutópicas del movimiento son, en realidad, formas tentaculares de dominio no solo de la razón, sino también de los sueños

colectivos que, a la larga, terminan por desvanecerse. El *eschaton* transhumanista, en este sentido, hace colapsar la emancipación social y la transforma en un mero producto ligado a las mejoras sin límites de lo individual. El principio de individuación está mediado, bajo esta perspectiva, por una negatividad que culmina en la angustia y en la satisfacción de los deseos del mercado. Sin embargo, como se pudo observar en la figura del ciberprometeo, el transhumanismo también posee una potencialidad radical que demanda replantear el lugar de la filosofía en la vida digital. La imbricación que se realizó entre esta figura y algunos presupuestos del llamado realismo especulativo (en particular de Quentin Meillassoux) están orientados a tratar este problema central. El ciberprometeo, como expresión última de la singularidad transhumanista, es capaz de romper con el propio solipsismo en que descansa gracias a la realidad virtual. Al abolir la noción de sujeto, esta figura contiene en sí el impulso para plantear un nuevo *cogito* que vaya más allá del correlacionismo y abra la posibilidad de pensar en nuevos mundos, en un más allá por el cual la filosofía debe pensar y preguntar. En este más allá se cifra la oportunidad de recuperar la tecnología fuera del marco de producción capitalista y, por ende, de la mercantilización y el antihumanismo. Al mismo tiempo que el presente artículo se detuvo en las potencialidades emancipatorias de esta figura, también buscó ahondar en sus limitaciones gracias al orden económico-político en el que está inmerso como en su afán de una metafísica prometeica. Al explorar las contradicciones del transhumanismo, se puede visualizar con más nitidez el desarrollo político y filosófico de la tecnología en el siglo XXI. Los sujetos, sumergidos en esta paradoja de una tecnología mítica y seducidos por la inmortalidad, se encuentran en la encrucijada del colapso (ecológico, económico y psíquico) y las oportunidades de pensar una vida basada en una nueva ética: una *ética digital* donde el devenir absoluto implique vivir la finitud no como obsolescencia, sino como una apuesta radical en donde la contingencia signifique sentir a los otros en su mortalidad y su fragilidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asprem, E. (2020). The Magus of Silicon Valley: Immortality, Apocalypse, and God Making in Ray Kurzweil's Transhumanism. En E. Voss (Ed.), *Mediality on Trial: Testing and Contesting Trance and other Media Techniques* (pp. 397-412). De Gruyter.
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. (Traducción de Antonio Calleja López). *Argumentos de razón técnica*, (14), 157-191.
- Cavallaro, D. (2000). *Cyberpunk and cyberculture. Science Fiction and the work of William Gibson*. The Athlone Press.
- Cuervo Prados, M. (2016). De Prometeo al Ciberprometeo. *Revista Nexus Comunicación*, (20), pp. 188-223.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Editorial Trotta.
- Lysemose, K. (2017). Immortality and Despair. Situating Kierkegaard in the Texture of Modernity as a Step toward Responsive Anthropology. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, (38), 149-172.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra Editora.
- Meillassoux, Q. (2015). Duelo por venir, dios por venir. En M.T. Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 101-111). Siglo XXI editores.
- Piedra Alegría, J. (2017). Transhumanismo: un debate filosófico. *Praxis. Revista de Filosofía*, (75), 47-61.
- Pugh, C.J. (2017). The Disappearing Human: Gnostic Dreams in a Transhumanist World. *Religions*, 8(81), 1-10.
- Ramírez, M.T. (2016). Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze. *Signos filosóficos*, XVIII (35), 32-51.
- Vaccari, A. (2016). Aporías transhumanistas. Ideologías de la tecnología en el proyecto del auto-diseño humano. *Quadranti. Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, IV(1-2), 286-320

África, China y el sentido de los datos digitales

Africa, China, and the Meaning of Digital Data

**Stefan Lorenz Sorgner**

Doctor en Filosofía

John Cabot University Rome, [ssorgner@johncabot.edu](mailto:ssorgner@johncabot.edu)

### RESUMEN

Los transhumanistas de silicio hablan mucho sobre las implicaciones de la digitalización, a través de la cual temas como la transferencia mental, una conciencia digital y también el argumento de la simulación se discuten frecuentemente. Desde una perspectiva pragmática ninguno de estos temas tiene alguna relevancia. Me parece que la siguiente pregunta es la más importante: ¿Cómo podemos recolectar y utilizar los datos digitales de una manera digital, puesto que los datos digitales son el nuevo petróleo? Desde hace tiempo que hemos observado una lucha global por los datos digitales. China parece tener las estrategias más prometedoras para recopilar datos digitales. Dado el enorme interés de China en determinados países africanos, es necesario analizar si este desarrollo beneficiaría a largo plazo a estos países. A diferencia de otros análisis que destacan los aspectos neocoloniales de este desarrollo, este artículo expone algunas razones por las que esta cooperación también podría ser de interés para los países mencionados.

*Palabras Clave:* digitalización; datos; China; África; Transhumanismo

### ABSTRACT

Silicon-based transhumanists talk a lot about the implications of digitalization, whereby topics like mind-uploading, a digital consciousness, as well as the simulation argument are discussed most often. From a pragmatic perspective none of these issues is of any relevance. It seems to me that the following question is the most central one: How can we collect and use digital data in a democratic manner, as digital data are the new oil? For quite some time, we have seen global fights for digital data. China seems to have the most promising strategies for gathering digital data. Given the enormous interest of China in selected African countries, it needs to be analysed whether this development is in the long-term interest of these countries. In contrast to other analyses who primarily stress the neo-colonial aspects of this development, this article reveals some reasons why this cooperation also could be in the interest of the countries mentioned.

*Keywords:* digitalization; data; China; Africa; transhumanism



Data are the new oil. This is not quite the case. Digital data are intellectual property, while oil is a natural resource. However, both entities are connected with financial gain, influence, and power. For quite some time, we have seen global fights for digital data. China seems to have the most promising strategies for gathering digital data. China created a digital firewall, which has destroyed the internet as a global entity. Inside China, China has the political right to gather all digital information, and they use it for their social credit system. Outside of China, digital data can be collected by means of Huawei, Ali Baba and Tik Tok. Digital data is relevant for financial, scientific, as well as technical flourishing. If digital data is the new oil, then it is difficult to imagine how any nation can stop China from becoming the economically most flourishing nation worldwide. Economic flourishing also plays a role for political influence, which goes along with military power.

This analysis has various implications. The salaries go up in China, and products can no longer be produced as cheaply, as it used to be the case, when China was still extremely poor, only a few decades ago. However, they focussed on innovation and the latest technologies, and were able to realize an enormous economic growth. Now, cheaper workers are needed in Chinese companies, lower energy costs, as well as reduced expenses for logistical purposes. All these goals can be realized in various African countries. The salaries are cheaper, the sun light can be used as an energy source, and the costs for transporting good to Europe are much lower than from China. In addition, many African countries have important natural resources to offer, too:

Over a third of China's oil comes from Africa, as does 20% of the country's cotton. Africa has roughly half of the world's stock of manganese, an essential ingredient for steel production, and the Democratic Republic of the Congo on its own possesses half of the planet's cobalt. Africa also has significant amounts of coltan, which is needed for electronics, as well as [half of the world's known supply of carbonatites](#), a rock formation that's the primary source of rare earths (Shepard, 2019)

It is a widely shared conception that the natural resources are the prime Chinese motivation when it comes to their interest in Africa, and again it is simply another story of

colonialism and exploitation. However, the issue is much more complex. The following insight needs to be noted:

the proportion of Chinese FDI<sup>1</sup> into mining (21 percent in 2020) is far lower than that of other countries such as U.K., France, and the U.S. (43 percent, 43 percent, and 37 percent in 2019 respectively) (Fu, 2021)

It is not the case that the natural resources do not play any role, but the other factors mentioned before, like cheaper work forces, play an at least as important role as the natural resources, if not a significantly more important one. To build and run companies, and to produce goods what is also needed is a developed infrastructure, and a high level of education. China is involved in many related projects:

The central players in many of Africa's biggest ticket infrastructure projects — including the \$12 billion Coastal Railway in Nigeria, the \$4.5 billion Addis Ababa–Djibouti Railway, and the \$11 billion megaport and economic zone at Bagamoyo — are being developed via Chinese partnerships (Shepard, 2019)

Education is another field which does not remain untouched by China. For a long time, it has been the case that “China also supported African countries that opted for communism and positioned itself as a global, moral role model” (Fredua-Kwarteng, 2020). Yet, it also needs to be noted that “since 2000 China's graduate scholarships and grants to Africans to study in its tertiary institutions have increased to about 61,000” (Fredua-Kwarteng, 2020).

Over the same period, China has increasingly made its presence in Africa more visible by establishing more than 54 Confucius Institutes (CIs) and 27 Confucius Classrooms (CCs) across the African continent, according to the 2018 edition of *Quartz Africa*. Both CIs and CCs are major instruments designed to promote Mandarin and Chinese culture in Africa.

---

<sup>1</sup> Foreign direct investment.

The *South China Morning Post* reports that China has been highly successful in creating a cultural footprint across Africa, the world's fastest growing continent, through its Confucius Institutes. (Fredua-Kwarteng, 2020)

Furthermore, recent studies also support the judgement that the aspect of cheap renewable energy is also relevant for the Chinese to investing in various African countries:

One peculiarity of Africa's renewable-energy sector is the rapid increase and likely future growth of Chinese involvement in large-scale renewable-energy infrastructure projects. Insights from other infrastructure, utility and resource-extraction sectors in sub-Saharan Africa suggest that China is pursuing a specific Chinese model of investments characterised by enclave characteristics and including finance, turnkey project development and the importation of labour and equipment from China (Lema et al., 2021)

All the previously mentioned insights reveal a double-edged sword. On the one hand, what gets imported is the Chinese culture which implies hierarchical and paternalistic structures. The right of morphological freedom does not seem to receive any consideration within Chinese cultural structures. On the other hand, what seems to be promoted are a sustainable renewable energy sector, a functioning infrastructure which can bring about lasting changes, and most importantly an increased level of educational options. The realization of these changes might have a significantly stronger and lasting impact than the various development aid projects which Western countries have implemented in previous decades. If a complex infrastructure with a sustainable renewable energy sector can be realized, the foundation for a productive environment was realized. Due to the relevance of this sector for central global challenges like climate change, the options for exporting these technologies and further growth are enormous. Given the initial implementation of companies with the support of China, the possibility of local spin-offs can be realized, in particular if the educational sector

gets promoted further such that human resources are available which can bring about such projects and put together successful spin-off companies.

A challenge which remains is that of a cultural and financial dependency from China. Various African countries have already reacted to specific attempts of creating such dependencies, e.g.:

“It all started in July 2020 when a Kenyan high court ordered the cancellation of a USD 3.2 billion contract between Kenya and China for the construction of the Standard Gauge Railway, saying the project was “illegal” because the state-run Kenya railways failed to comply with the country’s procurement laws.

Also, Ghana last year scrapped a USD 236 million contract with Beijing Everyway Traffic and Lighting Tech company to develop an intelligent traffic management system, and the Democratic Republic of Congo is reviewing a USD 6 billion mining deal with Chinese investors, Reuters [reported](#) last month.” (International Institute for Sustainable Development, 2021)

At the same time, it must also be noted that a better infrastructure, a higher quality education, as well as functioning renewable energy sector would also go along with some social prerequisites which are of an enormous relevance for most human beings, e.g., a well-functioning health care sector. Most human beings identify an increased healthspan either intrinsically, or instrumentally with a better quality of life. It is actually the health sector in which there has already been a long-standing cooperation between China and various African countries:

“Health’ is one of the oldest forms of engagement between China and Africa, dating back to the 1960s, when the first Chinese Medical Teams arrived on the continent to provide direct care to African people, build local capacity, train healthcare personnel, and construct hospitals, ultimately serving as a **tangible expression of solidarity among developing countries** against colonial and imperialist powers. Health cooperation, at that stage, fed into China’s anti-imperialist discourse, helping Beijing to

consolidate its network of regional partners. When the first Forum on China-Africa Cooperation took place in 2000, showcasing China-Africa relations to the rest of the world, 'health' appeared in both the FOCAC Declaration and Action Plan (the two official documents issued after each FOCAC). Though the focus on the health sector appeared **rather limited in content and relatively low in the priority list** (the last of a 10-point statement), its **soft power dimension** - i.e., China's long-held solidarity towards Africa - was **crucial in counterbalancing the rise of a new, perhaps less benevolent, logic of interaction based on economic interests**, and achieving the associated foreign policy objectives." (Procopio & Sciorati, 2021)

This development has even been intensified in more recent times:

"Beijing managed to achieve a number of objectives during the Covid-19 pandemic, somehow reinforcing its health strategy. The distribution of vaccines exemplifies this: donations of Chinese vaccines to Africa are significantly [lower than commercial sales](#) (6.7 million donations versus 47.5 million vaccine purchases), but Africa remains the **second largest recipient of Chinese Covid-19 vaccine donations worldwide** (after the Asia Pacific region, which takes up to 65% of the total share), showing Beijing's commitment to help the continent. At the same time, out of the 33 million doses delivered to Africa thus far, half have gone to China's strategic allies, Morocco (16.5 million), followed by Zimbabwe (4.4), Egypt (4.1), and Algeria (1.8), with the delivery gaining momentum over the last few weeks." (Procopio & Sciorati, 2021)

By mentioning the vaccinations, I merely stress the Chinese interest in being connected to the African countries mentioned, the entanglement between China and Morocco and some other countries. It should not be much of a surprise that China is interested in Morocco, given the geopolitical importance of this country. It is connected to the Mediterranean Sea, as well as the Atlantic Ocean. If goods get produced there, or they arrive there from other African countries, they can easily be shipped further either to one of the Mediterranean countries or the Netherlands, the UK, and the Scandinavian countries. The goods can be produced cheaper due to lower salaries, renewable energies, as well as cheaper logistical costs. It makes an

enormous difference whether you have to transport tablets and smartphones from China to Europe or from Morocco.

From what we have realized in these reflections, there is a complex entanglement between China and various African countries which has been intensified significantly in most recent times. It is closely related to ethical, political and cultural issues concerning emerging technologies. There are several serious challenges which go along with these developments, which have to do with paternalistic structures. These are serious issues. Yet, it depends upon the force, and relevance of these structures on how problematic they are. However, given the relevance of technological innovations for the economic, political, and entrepreneurial flourishing of a country, an enormous potential for sustainable changes have to be noticed, too. Given the enormous relevance of digital data, and the variety of industries which are related to the processing of digital data, all these developments might promise a flourishing future for the countries in which these innovations get implemented.

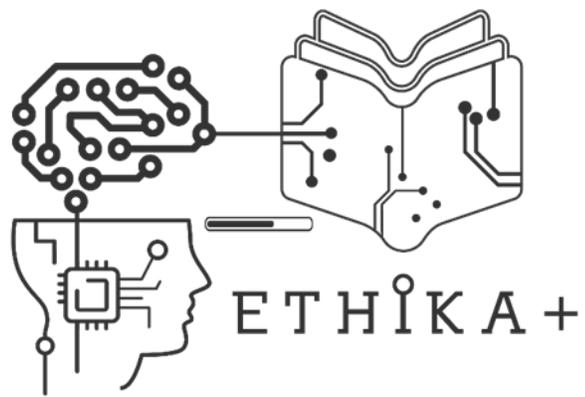
Digital data are power, and the countries which manage to collect the data most efficiently seem to have the most promising outlook for a flourishing future. Silicon-based transhumanists talk a lot about the implications of digitalization, whereby topics like mind-uploading, a digital consciousness, as well as the simulation argument are discussed most often. All these topics are fun to talk about, and they can enable intellectuals to get a clearer understanding of who we are and how we relate to others. However, from a pragmatic perspective none of these issues is of any relevance. If one takes the issue that a sufficiently developed general AI will put humans into a zoo too seriously, it distracts us from being focussed on the philosophical issues which are of an enormous pressing relevance. It seems to me that the following question is the most central one: How can we collect and use digital data in a democratic manner, as digital data are the new oil? Data are of central relevance for scientific, technological, as well as political endeavours. It is already the case that Chinese scientists publish more peer-reviewed articles than US-American scholars (Tollefson, 2018). This is no surprise, as data are needed for studies in social sciences, the natural sciences, as well as engineering. China can collect data within China as well as outside of China. US American companies cannot collect the data so easily, as they cannot simply legally force people to share their data with them. This is the reason, why the financial, scientific, as well as political flourishing of China seems to be extremely likely in forthcoming times. Given the enormous

interest of China in selected African countries, it seems likely that it will have some promising spill-over effects for these countries concerning education, infrastructure as well as employment. These developments also seem to be sustainable as they are related to some long-term decisions, changes, and investments. Will this be in the long-term interest of these countries? This issue is a separate challenge, which is related to the question which interest is most relevant? Is it freedom or financial well-being? How successfully will China manage to import their own cultural structures into the above-mentioned African countries? Concerning educations, infrastructure, sustainable energy, healthcare, employment and related issues, the Chinese investments seem to be in the interest of the countries mentioned. A question which still needs to be analysed is the following: What will be the implications concerning the political and cultural structures which get imported at the same time?

**BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES**

- Fredua-Kwarteng, E. (21 November 2020). What is China's higher education agenda in Africa? *University World News*.  
<https://www.universityworldnews.com/post.php?story=20201120110117700>
- Fu, Y. (22 November 2021). The Quiet China-Africa Revolution: Chinese Investment. *The Diplomat*. <https://thediplomat.com/2021/11/the-quiet-china-africa-revolution-chinese-investment/>
- International Institute for Sustainable Development. (4 March 2022). Chinese investment in Africa rises as project values and bilateral trade decline.  
<https://www.iisd.org/articles/chinese-investment-africa-bilateral-trade-decline>
- Lema, R., Bhamidipati, P. L., Gregersen, C., Hansen, U. E., & Kirchherr, J. (2021). China's investments in renewable energy in Africa: Creating co-benefits or just cashing-in? *World Development*, 141(105365), 105365.  
<https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2020.105365>
- Procopio, M. & Sciorati, G. (29 July 2021). The Long Trail of China-Africa Health Cooperation: Aid, Trade and High Politics. *ISPI. Italian Institute for International Political Studies*. <https://www.ispionline.it/en/publicazione/long-trail-china-africa-health-cooperation-aid-trade-and-high-politics-31275>
- Shepard, W. (03 October 2019). What China Is Really Up To In Africa. *Forbes*.  
<https://www.forbes.com/sites/wadeshepard/2019/10/03/what-china-is-really-up-to-in-africa/?sh=3d6176e65930>
- Tollefson, J. (18 January 2018). China declared world's largest producer of scientific articles. *nature*. <https://www.nature.com/articles/d41586-018-00927-4>





TRADUCCIONES



Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New  
Materialism: Differences and Relations

**Francesca Ferrando**

New York University

Posthumanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos  
materialismos: diferencias y relaciones

Traducción de **Javier Ignacio Brito Ledesma**

Universidad de Chile, [javierbrito@ug.uchile.cl](mailto:javierbrito@ug.uchile.cl)

Se presenta una traducción del artículo originalmente publicado como: Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations. *Existenz, An international Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, 8(2), 26-32.

Mi más sincera gratitud a Francesca Ferrando, la autora original de este artículo y Helmut Wautischer, Editor Jefe de la revista *Existenz* por brindar el apoyo y la autorización para realizar esta traducción.

Se han realizado algunas modificaciones respecto a las referencias bibliográficas con la finalidad de actualizarlas al formato de la revista *ETHIKA+*. Además, se han agregado referencias a obras actualmente traducidas al español. Más allá de esto, todo el contenido se mantiene lo más fiel posible al manuscrito original de la autora.



## POSTHUMANISMO, TRANSHUMANISMO, ANTIHUMANISMO, METAHUMANISMO Y NUEVOS MATERIALISMOS: DIFERENCIAS Y RELACIONES

### RESUMEN

“Posthumano” se ha convertido en un término paraguas para referirse a una variedad de movimientos y escuelas de pensamiento diferentes, incluyendo el posthumanismo filosófico, cultural y crítico; el transhumanismo (en sus variantes de extropianismo, transhumanismo liberal y democrático, entre otras); el enfoque feminista de los nuevos materialismos; el paisaje heterogéneo del antihumanismo, metahumanismo, metahumanidades y posthumanidades. Este uso genérico y global del término ha creado confusión metodológica y teórica entre expertos y no expertos. Este ensayo explorará las diferencias entre estos movimientos, centrándose en particular en las áreas de significación que comparten el posthumanismo y el transhumanismo. Al presentar estas dos filosofías independientes, aunque relacionadas, el posthumanismo puede resultar un punto de vista más completo para reflexionar sobre posibles futuros.

*Palabras clave:* Posthumanismo; transhumanismo; antihumanismo, metahumanismo; nuevos materialismos, tecnología, futuro, posthumano, transhumano; cibernético.

### ABSTRACT

“Posthuman” has become an umbrella term to refer to a variety of different movements and schools of thought, including philosophical, cultural, and critical posthumanism; transhumanism (in its variations of extropianism, liberal and democratic transhumanism, among others); the feminist approach of new materialisms; the heterogeneous landscape of antihumanism, metahumanism, metahumanities, and posthumanities. Such a generic and all-inclusive use of the term has created methodological and theoretical confusion between experts and non-experts alike. This essay will explore the differences between these movements, focusing in particular on the areas of signification shared by posthumanism and transhumanism. In presenting these two independent, yet related philosophies, posthumanism may prove a more comprehensive standpoint to reflect upon possible futures.

*Keywords:* Posthumanism; transhumanism; antihumanism; metahumanism; new materialism; technology; future; posthuman; transhuman; Cyborg.

## Introducción

En el debate académico contemporáneo, “posthumano” se ha convertido en un término clave para hacer frente a la urgencia de una redefinición integral de la noción de lo humano, tras los desarrollos onto-epistemológicos, así como científicos y biotecnológicos de los siglos veinte y veintiuno. El panorama filosófico que se ha desarrollado desde entonces incluye varios movimientos y escuelas de pensamiento. La etiqueta “posthumano” es a menudo evocada de forma genérica y omnicomprendensiva, para indicar cualquiera de estas diferentes perspectivas, creando confusión metodológica y teórica entre expertos y no expertos. “Posthumano” se ha convertido en un término paraguas que incluye el posthumanismo (filosófico, cultural y crítico), el transhumanismo (en sus variantes como extropianismo, el transhumanismo liberal y democrático, entre otras corrientes), los nuevos materialismos (un desarrollo feminista específico dentro del marco posthumanista) y los heterogéneos paisajes del antihumanismo, posthumanidades y metahumanidades. Las áreas de significación más confusas son las que comparten el posthumanismo y el transhumanismo. Hay diferentes razones para esta confusión. Ambos movimientos surgieron más concretamente a finales de los Ochenta y principios de los Noventa<sup>1</sup>, con intereses en torno a temas similares. Comparten una percepción común de lo humano como una condición no fija y mutable, pero en general no comparten las mismas raíces y perspectivas. Además, dentro del debate transhumanista, el propio concepto del posthumanismo se interpreta de una manera específicamente transhumanista, lo que provoca una mayor confusión en la comprensión general de lo posthumano: para algunos transhumanistas, los seres humanos pueden llegar a transformarse tan radicalmente como para convertirse en posthumanos, una condición que se espera que siga a la actual era transhumana. Esa visión de lo posthumano no debe confundirse con el enfoque post-antropocéntrico y postdualista del posthumanismo (filosófico, cultural y crítico). Este ensayo aclara algunas de las diferencias entre estos dos movimientos independientes, aunque relacionados, y sugiere que el posthumanismo, en su radical resignificación onto-existencial de la noción de lo humano, puede ofrecer un enfoque más completo.

---

<sup>1</sup> Debo aclarar que ambos movimientos pueden remontarse a épocas anteriores. La referencia más cercana al transhumanismo como actitud filosófica actual se encuentra en Huxley, J. (1957). Transhumanism. En J. Huxley, *New bottles for New Wine: Essays* (pp. 13-17). Chatto & Windus. En la literatura posmoderna, los términos “posthumano” y “posthumanismo” aparecieron por primera vez en Hassan, I. H. (1977). Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?, *The Georgia Review*, 31(4), 830-850; y Hassan, I. H. (1987). *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Ohio State University Press.

## Transhumanismo

El movimiento del transhumanismo problematiza la comprensión actual de lo humano, no necesariamente a través de sus legados pasados y presentes, sino a través de las posibilidades inscritas en sus posibles evoluciones biológicas y tecnológicas. La mejora humana es una noción crucial para la reflexión transhumanista; las principales claves para acceder a dicho objetivo se identifican en la ciencia y la tecnología<sup>2</sup>, en todas sus variables, como marcos existentes, emergentes y especulativos - desde la medicina regenerativa hasta la nanotecnología, la extensión radical de la vida, la transferencia mental, la criónica, entre otros campos. En el transhumanismo coexisten distintas corrientes tales como: el transhumanismo libertario, el transhumanismo democrático y el extropianismo. La ciencia y la tecnología son los principales activos de interés para cada una de estas posiciones, pero con diferentes énfasis. El transhumanismo libertario defiende el libre mercado como el mejor garante del derecho a la mejora humana<sup>3</sup>. El transhumanismo democrático aboga por un acceso igualitario a las mejoras tecnológicas, que de otro modo podrían estar limitadas a ciertas clases sociopolíticas y relacionadas con el poder económico, codificando en consecuencia la política racial y sexual<sup>4</sup>. Los principios del extropianismo han sido delineados por su fundador Max More como: progreso perpetuo, autotransformación, optimismo práctico, tecnología inteligente, sociedad abierta (información y democracia), autodirección y pensamiento racional<sup>5</sup>. El énfasis en nociones como racionalidad, progreso y optimismo está en consonancia con el hecho de que filosóficamente, el transhumanismo tiene sus raíces en la Ilustración<sup>6</sup>, por lo que no expropia el humanismo racional.

---

<sup>2</sup> Un grupo internacional de autores elaboró la Declaración Transhumanista en 1998, que ahora se encuentra en <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>. Los dos primeros de los ocho preámbulos dicen “(1) La humanidad se verá profundamente afectada por la ciencia y la tecnología en el futuro. Prevedemos la posibilidad de ampliar el potencial humano superando el envejecimiento, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento en el planeta Tierra. (2) Creemos que el potencial de la humanidad está todavía en su mayor parte sin realizar. Hay escenarios posibles que conducen a condiciones humanas mejoradas maravillosas y sumamente valiosas”. Último acceso noviembre de 2013.

<sup>3</sup> Véase Bailey, R. (2005) *Liberation Biology: The scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*. Prometheus Books.

<sup>4</sup> Véase Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why democratic societies Must Respond to the Redesigning Human of the Future*. Westview Press.

<sup>5</sup> More, M. (2003) *Principles of Extropy*, Version 3. <http://www.extropy.org/principles.htm>. Consultado por última vez el 14 de noviembre de 2013. [En adelante citado como PE]. [N. T.: a la fecha de esta traducción el enlace ofrecido por la autora no se encuentra en línea. Sin embargo, el mismo archivo puede encontrarse en: <https://web.archive.org/web/20130312071354/http://www.extropy.org/principles.htm>]

<sup>6</sup> James Hughes ve en la Declaración Transhumanista el momento en que se afirmó explícitamente el legado con la Ilustración: “Con la declaración los transhumanistas estaban abrazando su continuidad con la Ilustración, con la Democracia y el Humanismo” (CC 178). Del mismo modo, Max More explica: “Al igual que los humanistas, los transhumanistas están a favor de la razón, el progreso, y los valores centrados en nuestro bienestar más que en una autoridad religiosa externa. Los transhumanistas llevan el humanismo más allá, desafiando los límites humanos por medio de la ciencia y la tecnología combinadas con el pensamiento crítico y creativo” (PE). [Una cantidad considerable de literatura transhumanista se publica en línea, por lo que, como en este caso, no se puede enumerar el número de página específico de las referencias].

Al llevar el humanismo más allá, el transhumanismo puede definirse como “ultrahumanismo”<sup>7</sup>. Esta ubicación teórica debilita la reflexión transhumanista, como se argumenta más adelante.

En occidente, lo humano se ha planteado históricamente en una escala jerárquica, respecto al reino no humano. Dicha estructura simbólica, basada en un excepcionalismo humano bien representado en la Gran Cadena Ontológica<sup>8</sup>, no solo ha sostenido la primicia de los humanos sobre los animales no humanos, sino que también ha (in)formado el propio reino humano, con presunciones sexistas, racistas, clasistas, homófobas, y etnocéntricas. En otras palabras, no todos los seres humanos han sido considerados como tales: las mujeres, los descendientes afroamericanos, los gay y lesbianas, las personas con capacidades diferentes, entre otros, han representado los márgenes de lo que se consideraría humano. Por ejemplo, en el caso de la esclavitud, los esclavos eran tratados propiedad personal, de un propietario, para ser comprados y vendidos. Y aun así, las reflexiones transhumanistas en su empeño “ultrahumanista”, no se comprometen plenamente con un relato crítico e histórico de lo humano, que a menudo se presenta de forma genérica y “apta para todos”<sup>9</sup>.

Además, la perseverancia transhumanista en reconocer a la ciencia y la tecnología como principales bazas de reformulación de lo humano corre el riesgo del tecno-reduccionismo: la tecnología se convierte en un proyecto jerarquizado, basado en el pensamiento racional, impulsado hacia la progresión. Teniendo en cuenta que un gran número de la población mundial sigue ocupada con la mera supervivencia, si la reflexión sobre los futuros deseables se redujera a una sobreestimación del parentesco tecnológico de lo humano revisado en sus resultados técnicos específicos, tal preferencia la confinaría a un movimiento clasista y tecno-céntrico<sup>10</sup>.

Por estas razones, aunque ofrece puntos de vista inspiradores sobre la actual interacción entre el ámbito biológico y el tecnológico, el transhumanismo está arraigado en tradiciones de

<sup>7</sup> Onishi, B. (2011). Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman. *Sophia*, 50(1), 101-112. <https://doi.org/10.1007/s11841-010-0214-4>

<sup>8</sup> Arraigada en Platón, Aristóteles y el Antiguo Testamento, La Gran Cadena Ontológica describía una estructura jerárquica de toda la materia y la vida (incluso en sus formas hipotéticas, como los ángeles y demonios), partiendo de Dios. Este modelo, con diferencias contextuales y especificidades continuo en su interpretación cristiana a lo largo de la Edad Media, el Renacimiento hasta el siglo XVIII. Un estudio clásico sobre este tema es el de Lovejoy, A. (1936). *The Great Chain of Being: A study of the History of an Idea*. Harvard University Press.

<sup>9</sup> Ferrando, F. (2014). The Body. En R. Ranish y S. Sorgner (eds.), *Post- and Transhumanism: An introduction*. Vol. 1 de *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism* (pp. 213-216). Peter Lang Publisher.

<sup>10</sup> Véase Hayles, N. K. (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press 1999, p. 20: “Los treinta millones de estadounidenses que están conectados a Internet participan cada vez más en experiencias virtuales que promulgan una división entre el cuerpo material que sale, por un lado de la pantalla y los simulacros informáticos que parecen crear un espacio dentro de la pantalla. Sin embargo, para otros millones, la virtualidad no es siquiera una nube en el horizonte de sus mundos cotidianos. En un contexto global, la experiencia de la virtualidad se vuelve más exótica, en varios órdenes de magnitud. Es un correctivo útil recordad que el 70% de la población mundial nunca ha hecho una llamada telefónica” (1999, p. 20).

pensamiento que plantean restricciones irredimibles a sus perspectivas. Su dependencia de la tecnología y la ciencia debería investigarse desde un ángulo más amplio; un enfoque menos centralizado y más integrado enriquecería profundamente el debate. En este sentido, el posthumanismo puede ofrecer un punto de partida más adecuado.

### **Tecnologías posthumanistas**

Si el posthumanismo y el transhumanismo comparten un interés común por la tecnología, la forma en que reflexionan sobre esta noción es estructuralmente diferente. La dimensión histórica y ontológica de la tecnología es una cuestión crucial, cuando se trata de comprender adecuadamente la agenda posthumana; aun así, el posthumanismo no convierte la tecnología en su foco principal, lo que reduciría su propio intento teórico a una forma de esencialismo y tecno-reduccionismo. La tecnología no es el “otro” al que hay que temer y contra el que hay que rebelarse (en una especie de actitud neoludita), ni sostiene las características casi divinas que algunos transhumanistas le atribuyen (por ejemplo, al abordar la tecnología como una fuente externa que podría garantizar a la humanidad un lugar en los futuros post-biológicos). Lo que comparten el transhumanismo y el posthumanismo es la noción de tecnogénesis<sup>11</sup>. La tecnología es un rasgo del ser humano. Más que una herramienta funcional para obtener (energía; tecnología más sofisticada; o incluso inmortalidad), la tecnología llega al debate posthumanista a través de la mediación del feminismo, en particular a través del cibernético de Donna Haraway y su desmantelamiento del dualismo y límites estrictos<sup>12</sup>, como los que existe entre los humanos y los animales no-humanos, los organismos biológicos y las máquinas, el reino físico y el no físico; y en última instancia, el límite entre la tecnología y el yo.

La no separación entre el reino humano y el tecnológico será investigada no solo como una cuestión antropológica<sup>13</sup> y paleontológica<sup>14</sup>, sino también ontológica. La tecnología dentro de un marco posthumanista se puede recoger a través de la obra de Martin Heidegger, concretamente en su ensayo “La pregunta por la Técnica”, donde afirmaba: “La técnica no es, pues, simplemente un

---

<sup>11</sup> Véase Hayles, N. H. (2011). Wrestling with Transhumanism. En G. R. Hansell y W. Grassie, *H+: Transhumanism and its Critics*. (pp. 215-226). Metanexus Institute.

<sup>12</sup> Haraway, D. (1999) “A manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist-Feminism in the 1980’s.”. En F. Hovenden, G. Kirkup, L. Janes, K. Woodward (eds.), *The Gender Cyborg. A Reader* (pp. 50-57). Routledge.

<sup>13</sup> Véase Gehlen, A. (1980). *Man in the Age of Technology* (Trad. Patricia Lipscomb. Columbia University Press. [Trabajo original publicado en 1957].

<sup>14</sup> Véase Leroi-Gourhan, A. (1943). *L'Homme et la Matière*. Albin Michel; también Leroi-Gourhan, A. (1993). *Gesture and speech* (Trad. Anna Bostock Berger). MIT Press. (Trabajo original publicado en 1964).

medio. La técnica es un modo del desocultar<sup>15</sup>. El posthumanismo investiga la tecnología precisamente como un modo de revelación, re-accediendo así a su significado ontológico en un entorno contemporáneo en el que la tecnología se ha reducido principalmente a sus esfuerzos técnicos. Otros aspectos relevantes que hay que mencionar en relación con el posthumanismo, son las tecnologías del yo, tal y como las define Michel Foucault<sup>16</sup>. Las tecnologías del yo dismantelan la separación yo/otros a través de una ontología relacional<sup>17</sup>, cumpliendo un rol sustancial en el proceso de revelación existencial y abriendo el debate a las éticas posthumanas y filosofía aplicada. El posthumanismo es una praxis. Las formas en que se conciben e imaginan los futuros no están desconectadas de sus promulgaciones actuales: en el enfoque posthumano, postdualista el “que” es el “cómo”. Por ejemplo, el posthumanismo tiene en cuenta la migración espacial, pero en sus raíces postmodernas y postcoloniales, no puede apoyar la colonización del espacio, un concepto que se encuentra a menudo en la literatura transhumanista. Este es un buen ejemplo de cómo el transhumanismo y el posthumanismo pueden abordar el mismo tema desde puntos de vista y legados teóricos diferentes.

### Posthumanismo

Aunque las raíces del posthumanismo pueden rastrearse ya en la primera oleada del postmodernismo, el giro posthumano fue promulgado plenamente por las teóricas feministas en los años Noventa, dentro del campo de la crítica literaria, lo que más tarde se definirá como posthumanismo crítico. Simultáneamente, los estudios culturales también lo adoptaron, produciendo una postura específica que se ha denominado posthumanismo cultural<sup>18</sup>. A finales de la década de los 90, el posthumanismo (crítico y cultural) se convirtió en una investigación más centrada en la filosofía (que ahora se denomina posthumanismo filosófico), en un intento global de volver a acceder a cada campo de investigación filosófica a través de una nueva conciencia de los límites de

<sup>15</sup> Heidegger, M. (1997) *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Trad. William Lovitt). Harper Torchbooks, p.12. (Trabajo publicado originalmente en 1953). Hay traducción en español: Heidegger, M. (2017). *La pregunta por la técnica*. Editorial Universitaria

<sup>16</sup> Michel Foucault introdujo esta noción en su obra posterior. Poco antes de su fallecimiento en 1984, mencionó la idea de trabajar en un libro sobre las tecnologías del yo. En 1988, se publicó post-mortem su ensayo *Technologies of the Self*, basado en su seminario la Universidad de Vermont en 1982: Foucault, M., Luther H, M., Hutman, H., Hutton, P. (Eds). (1988). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*; University of Massachusetts Press. pp. 16-49.

<sup>17</sup> Véase Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.

<sup>18</sup> Para un relato histórico y teórico sobre el posthumanismo cultural, véase: Halberstam, J. y Livingstone, I. (eds). (1995). *Posthuman Bodies*. Indiana University Press; Badmington, N (ed.) (2000). *Posthumanism*. Palgrave; Miah, A. (2008). *Posthumanism in Cultural Theory*. En B. Gordijn y R. Chadwick, *Medical Enhancement and Posthumanity* (pp. 71-94). Springer 2008.

los supuestos antropocéntricos y humanistas anteriores. El posthumanismo suele definirse como un posthumanismo y un post-antropocentrismo:<sup>19</sup> el “post” al concepto de lo humano y a la ocurrencia histórica del humanismo, ambos basados, como hemos visto anteriormente, en las construcciones sociales jerárquicas y en supuestos antropocéntricos. El especismo se ha convertido en un aspecto integral del enfoque crítico posthumano. Sin embargo, la superación posthumana de la primacía humana no debe ser sustituida por otro tipo de primacías (como la de las máquinas). El posthumanismo puede verse como un postexclusivismo: una filosofía empírica de la mediación que ofrece una reconciliación de la existencia en sus significados más amplios. El posthumanismo no emplea ningún dualismo frontal o antítesis, desmitificando cualquier polarización ontológica mediante la práctica postmoderna de la deconstrucción.

Sin la obsesión de probar la originalidad de su propia propuesta, el posthumanismo también puede verse como un postexcepcionalismo. Esto implica una asimilación de “la disolución de lo nuevo”, que Gianni Vattimo identifica como un rasgo específico de lo postmoderno<sup>20</sup>. Para postular lo “nuevo” hay que situar el centro del discurso, de modo que se responda a la pregunta “¿Nuevo para qué?”. Pero la novedad del pensamiento humano es relativa y situada: Lo que es considerado nuevo en una sociedad, puede ser de dominio público en otra<sup>21</sup>. Además, las perspectivas hegemónicas no reconocen explícitamente todos los puntos de vista resistentes que coexisten dentro de cada paradigma cultural-histórico específico, por lo que no reconocen las discontinuidades incrustadas en cualquier formación discursiva. Lo que el posthumanismo pone en juego no es solo la identidad del centro tradicional del discurso occidental - que ya ha sido radicalmente deconstruido por sus propias periferias (feministas, críticos de la raza, queer y teóricos postcoloniales, por nombrar algunos). El posthumanismo es un postcentralizador, en el sentido de que reconoce no uno, sino muchos centros de interés específicos; descarta la centralidad de centro en su forma singular, tanto en sus modos hegemónicos como en los resistentes<sup>22</sup>. El posthumanismo puede reconocer centros de interés; sus centros, sin embargo, son mutables, nómadas, efímeros. Sus

<sup>19</sup> Véase Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.

<sup>20</sup> Vattimo, G. (1988). *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* (Trad. J. R. Snyder). The John Hopkins University Press.

<sup>21</sup> En toda civilización, al tiempo que se consigue nueva información, se pierde otra, de modo que la información perdida, una vez recuperada, vuelve a ser nueva. De hecho, el psicoanalista Immanuel Velikovsky definió la especie humana como aquella que pierde constantemente la memoria de sus propios orígenes. Véase Velikovsky, I. (1982). *Mankind in Amnesia*. Doubleday. Además, consideremos los paralelismos entre los descubrimientos espirituales tradicionales orientales trazados, por ejemplo, por el físico Frijof Capra en su influyente obra Capra, F. (1975). *The Tao of Physics: An exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Shambhala.

<sup>22</sup> Ferrando, F. (2012). Towards a Posthumanist Methodology: A statement. *Frame. Journal For Literary Studies*, 25(1), 9-18.

perspectivas tienen que ser pluralistas, de múltiples capas, y tan amplias e inclusivas como sea posible.

A medida que el posthumanismo atrae más atención y se convierte en la corriente principal, surgen nuevos retos. Por ejemplo, algunos pensadores buscan actualmente abarcar la diferencia “exótica” como el robot, las quimeras biotecnológicas, el alienígena, sin tener que lidiar con las diferencias existentes en el reino humano, evitando así los estudios desarrollados desde los “márgenes” humanos, tal como el feminismo o los estudios raciales críticos<sup>23</sup>. Pero el posthumanismo no abala un sistema jerárquico: no hay grados superiores ni inferiores de alteridad, al formular un punto de vista posthumano, de modo que las diferencias no humanas son tan convincentes como las humanas. El posthumanismo es una filosofía que proporciona un modo de partida adecuado para pensar de forma relacional y con múltiples capas, ampliando el enfoque al ámbito no humano en modos postduales y post-jerárquicos, lo que permite prever futuros posthumanos que ampliarán radicalmente los límites de la imaginación humana.

### Nuevos materialismos

Los nuevos materialismos son otro movimiento específico dentro del escenario teórico posthumanista<sup>24</sup>. Diana Coole y Samantha Frost señalan: “los renovados materialismos críticos no son sinónimos de un renacimiento del marxismo”<sup>25</sup>, sino que, más literariamente, reinscriben la materia como un proceso de materialización, en el debate crítico feminista. El énfasis dado al cuerpo por el feminismo corporal<sup>26</sup>, ya rastreable a mediados y finales de los noventa, tal interés feminista redescubierto se volvió más extensamente orientado hacia la materia en la primera década del siglo veintiuno. Los nuevos materialismos surgieron filosóficamente como reacción a las radicalizaciones representacionistas y constructivistas de la postmodernidad tardía, que en cierto modo perdieron de vista el ámbito material. Dicha pérdida postulaba un dualismo interno entre lo que era percibido como manipulado por el acto de observar y describir, como perseguido por los observadores, y una

<sup>23</sup> Véase Hooks, B. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. South End Press.

<sup>24</sup> El término fue acuñado independientemente por Rosi Braidotti y Manuel De Landa a mediados de los años noventa. Véase Dolphijn, R. y Van der Tuin, I. (2012). *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Open Humanities Press. Para la problematización relacionada con el uso del adjetivo “new” en este contexto, véase Lykke, N. (2012). *New Materialism and their Discontents*. En *Entanglements of New Materialism, Third New Materialism Conference, Linköping University, May 25-26, 2012*.

<sup>25</sup> Coole, D. y Frost, S. (2010). *Introducing the New Materialism*. En Coole, D. y Frost, S. (eds.), *New Materialism: Ontology, Agency, and Politics* (pp. 1-45). Duke University Press. En este caso (Coole y Frost, 2010, p. 30).

<sup>26</sup> Véase Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press. Por otra parte, Kirby, V. (1997). *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. Routledge.

realidad externa, que se volvería así inabordable<sup>27</sup>. Aunque las raíces de los nuevos materialismos pueden rastrearse en el postmodernismo, los nuevos materialismos señalan que el rechazo posmoderno del dualismo naturaleza/cultura dio lugar a una clara preferencia por sus aspectos nutricios. Dicha preferencia produjo una multiplicación de relatos genealógicos que investigaban las implicancias constructivistas de cualquier presunción natural<sup>28</sup>, en lo que puede verse como una ola de literatura feminista constructivista radical relacionada con la gran influencia de los trabajos pioneros de Judith Butler<sup>29</sup>. Esta literatura mostró un resultado desequilibrado: Si la cultura no necesitaba ser puesta entre paréntesis, ciertamente la naturaleza sí. En tono irónico, Karen Barad, una de las principales teóricas de los nuevos materialismos, refiriéndose implícitamente al libro de Butler “*Cuerpos que Importan*”<sup>30</sup>, ha afirmado “El lenguaje importa. El discurso importa. La cultura importa. Hay un sentido importante en el que lo único que parece no importar ya es la materia”.<sup>31</sup> Los nuevos materialismos no plantean ninguna división entre lenguaje y materia: la biología está mediada culturalmente tanto como la cultura se construye materialmente. Los nuevos materialismos perciben la materia como un proceso continuo de materialización, reconciliando elegantemente la ciencia y las teorías críticas: la física cuántica con una sensibilidad post-estructuralista y posmoderna. La materia no se ve en modo alguno como algo estático, fijo o pasivo, a la espera de ser moldeada por alguna fuerza externa; sino que se enfatiza como “un proceso de materialización”. Dicho proceso que es dinámico, cambiante, intrínsecamente enredado, difractivo y performativo, no tiene ninguna primacía sobre la materialización, ni esta puede reducirse a sus términos procesuales.

### Antihumanismo, Metahumanismo, Metahumanidades, y Posthumanidades

<sup>27</sup> Uno de los defensores de este tipo de constructivismo radical fue el filósofo Ernst Von Glasersfeld, que elaboró su teoría del conocimiento, entre otros textos, en von Glasersfelds, E. (1995). *Radical Constructivism: A way of Knowing and Learning*. Routledge Falmer.

<sup>28</sup> Para una crítica del constructivismo y el representacionalismo desde una perspectiva posthumanista véase Smith, J. y Jenk, C. (2006). *Qualitative Complexity: Ecology, Cognitive Processes and the Re-Emergence of Structures in Post-Humanist Social Theory*. Routledge. En específico, pp. 47-60.

<sup>29</sup> Véase Vasterling, V. (1999). Butler’s Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment. *Hypatia*, 14(3), 17-38: “Durante la última década, ha surgido un nuevo paradigma en la teoría feminista: El constructivismo radical. La obra de Judith Butler es la más vinculada a este nuevo paradigma. Sobre la base de una apropiación creativa de la teoría postestructuralista y psicoanalítica, Butler elabora una nueva perspectiva sobre el sexo, el género y la sexualidad. Una expresión muy conocida de esta nueva perspectiva es la tesis de Butler en *Bodies that Matter* (1993), de que no solo el género, sino también la materialidad del cuerpo (sexuado) se construye discursivamente. (1999, p. 17).

<sup>30</sup> Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Routledge. [En Adelante citado como BM]

<sup>31</sup> Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-831.

Existen diferencias significativas dentro del escenario posthumano, cada una de las cuales conduce a un foro de discurso especializado. Si la racionalidad moderna, el progreso y el libre albedrío están en el centro del debate transhumanista, una crítica radical de estas mismas presuposiciones es el núcleo del antihumanismo<sup>32</sup>, una posición filosófica que comparte con el posthumanismo sus raíces en la postmodernidad, pero difiere en otros aspectos.<sup>33</sup> La deconstrucción de la noción de lo humano es fundamental para el antihumanismo: éste es uno de sus principales puntos en común con el posthumanismo. Sin embargo, una distinción importante entre los dos movimientos ya está incrustada en sus morfologías, concretamente en su denotación de “post-” y “anti-”. El antihumanismo reconoce plenamente las consecuencias de la “muerte del Hombre”, como ya afirmaron algunos teóricos post-estructuralistas, en particular Michel Foucault.<sup>34</sup> Por otro lado, el posthumanismo no se basa en ninguna muerte simbólica: tal suposición se basaría en el dualismo vivo/muerto, mientras que cualquier forma estricta de dualismo ya ha sido cuestionada por el posthumanismo en su perspectiva procesal-ontológica post-dualista. El posthumanismo al fin y al cabo, es consciente de que las presunciones humanistas jerárquicas no pueden disminuirse o descartarse fácilmente. En este sentido, está más en sintonía con el enfoque deconstructivo de Derrida que con la muerte del hombre de Foucault.<sup>35</sup> Para completar una presentación del escenario posthumano, el metahumanismo es un enfoque reciente estrechamente relacionado con un legado deleuziano<sup>36</sup>; este hace hincapié en el cuerpo como lugar de resignificación amorfa, extendido en relaciones cinéticas como cuerpo-red. No debe confundirse con metahumanidad, un término que apareció en la década de 1980 en las narrativas de los cómics y los juegos de rol<sup>37</sup>, refiriéndose a los superhéroes y los mutantes, y que desde entonces se ha empleado específicamente en el contexto de los estudios culturales. Por último, la noción de posthumanidades ha sido acogida en el mundo académico para enfatizar un cambio interno (de las humanidades a las posthumanidades), ampliando

<sup>32</sup> Es importante notar que el Antihumanismo no es un movimiento homogéneo. En este sentido véase Han-Pile, B. (2010). *The dead of Man: Foucault and Anti-Humanism*. En T. O’Leary y C. Falzon (eds.), *Foucault and Philosophy*. Wiley-Blackwell.

<sup>33</sup> Aquí, me concentraré principalmente en la corriente filosófica desarrollada a partir del legado nietzscheano-foucaultiano. Para un relato sobre la perspectiva antihumanista enraizada en el marxismo y desarrollada por filósofos como Louis Althusser y Gyorgy Lukacs, véase Davies, T. (1997). *Humanism*. Routledge. pp. 57-69.

<sup>34</sup> Foucault, M. (1971). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Trad. Alan Sheridan). Pantheon Books.

<sup>35</sup> Véase Derrida, J. (1976). *Of Grammatology* (Trad. Gayatri Chakravorty Spivak). Johns Hopkins University Press.

<sup>36</sup> de Val, J. y Sorgner, S. (2011). A Metahumanist Manifesto. *The Agonist: A Nietzsche Circle Journal*, 4(2), [http://www.nietzschecircle.com/agonist/2011\\_08/METAHUMAN\\_MANIFESTO.html](http://www.nietzschecircle.com/agonist/2011_08/METAHUMAN_MANIFESTO.html). Último acceso Noviembre 16, 2013. [N.T.: el enlace provisto por la autora está caído, sin embargo, es posible acceder al manuscrito desde el siguiente enlace: <https://metabody.eu/wp-content/uploads/2016/02/ManifiestoMetahumanista-spanish.pdf>].

<sup>37</sup> El término “metahumano” fue utilizado específicamente en la serie de cómics publicada por la editorial DC Comics (New York).

el estudio de la condición humana a lo posthumano; además, también puede referirse a futuras generaciones de seres evolutivamente relacionados con la especie humana.

### Conclusión

El discurso posthumano es un proceso continuo de diferentes puntos de vista y movimientos, que ha florecido como resultado del intento contemporáneo de redefinir la condición humana. El posthumanismo, el transhumanismo, los nuevos materialismos, el antihumanismo, el metahumanismo, la metahumanidad y las posthumanidades ofrecen formas significativas de repensar los posibles resultados existenciales. Este ensayo aclara algunas de las diferencias entre estos movimientos y destaca las similitudes y discrepancias entre el transhumanismo y el posthumanismo, dos ámbitos de reflexión que a menudo se confunden entre sí. El transhumanismo ofrece un debate muy rico sobre el impacto de los desarrollos tecnológicos y científicos en la evolución de la especie humana; y aun así, mantiene una perspectiva humanista y centrada en el ser humano que debilita su punto de vista: es un movimiento de “Humanidad Plus”, cuyo objetivo es “elevar la condición humana”<sup>38</sup>. Por el contrario, el especismo se ha convertido en parte integrante del enfoque posthumanista, formulando sobre una *episteme* postantropocéntrica y posthumanista basada en modos descentralizados y no jerárquicos. Aunque el posthumanismo investiga los ámbitos de la ciencia y la tecnología, no los reconoce como sus principales ejes de reflexión, ni se limita a sus esfuerzos técnicos, sino que amplía su reflexión a las tecnologías de la existencia. El posthumanismo (entendido aquí como posthumanismo crítico, cultural y filosófico, así como los nuevos materialismos) parece apropiado para investigar el tiempo geológico del Antropoceno. Como el Antropoceno marca el alcance del impacto de las actividades humanas a nivel planetario, el posthumano se concentra en descentrar lo humano del foco principal del discurso. En sintonía con el antihumanismo, el posthumanismo subraya la urgencia de que los humanos tomen conciencia de pertenecer a un ecosistema que, cuando es dañado, afecta también negativamente a la condición humana. En ese contexto, el ser humano no se plantea como un agente autónomo, sino que se sitúa dentro de un amplio sistema de relaciones. Los humanos se perciben como nodos materiales del devenir; tales devenires operan como tecnologías de la existencia. El modo en que los humanos habitan este planeta, lo que comen, como se comportan, que relaciones mantienen, crea la red de lo

---

<sup>38</sup> El sitio web Humanity+ (<http://humanityplus.org>), el cual es la principal plataforma online transhumanista afirma: “Humanity+ se dedica a elevar la condición humana. Nuestro objetivo es influir profundamente en una nueva generación de pensadores que se atrevan a imaginar los próximos pasos de la humanidad”

que son y quienes son: no es una red incorpórea, sino (también) material, cuya agencia excede los ámbitos humanos político, social y biológico, como señalan agudamente los pensadores de los nuevos materialismos. En este horizonte ampliado, queda claro que cualquier tipo de esencialismo, reduccionismo, o sesgo intrínseco es un factor limitante a la hora de abordar esas redes multidimensionales. El posthumanismo mantiene un punto de vista crítico y deconstructivo informado por el reconocimiento del pasado, al tiempo que establece una perspectiva comprensiva y generativa para sostener y alimentar alternativas para el presente y para los futuros. Dentro del entorno filosófico actual, el posthumanismo ofrece un equilibrio único entre la agencia, la memoria y la imaginación, con el objetivo de lograr legados armónicos en la ecología evolutiva de la existencia interconectada<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Un agradecimiento especial a Helmut Wautischer y Ellen Delahunty Roby por sus comentarios sobre los primeros borradores de este ensayo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Badmington, N. (2000). *Posthumanism*. Palgrave.
- Bailey, R. (2005). *Liberation Biology: The scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*. Prometheus Books.
- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-831.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Routledge.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. (Trad. A. Bixio). Paidós. (Trabajo original publicado en 1993).
- Capra, F. (1975). *The Tao of Physics: An exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Shambhala Publications.
- Coole, D. y Frost, S. (2010). Introducing the New Materialism. En D, Coole y S.Frost (Eds.), *New Materialism: Ontology, Agency, and Politics* (pp. 1-45). Duke University Press.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology* (Trad. G. Chakravorty). Johns Hopkins University Press. (Trabajo original publicado en 1967).
- Dolphijn, R. y Van der Tuin, I. (2012). *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor.
- Gehlen, A. (1980). *Man in the Age of Technology* (Trad. P. Lipscomb). Columbia University Press. (Trabajo original publicado en 1957).
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press
- Ferrando, F. (2012). Towards a Posthumanist Methodology: A statement. *Journal of Literary Studies*, 25(1), 9-18.
- Ferrando, F. (2014). The Body. En R. Ranish y S. Sorgner (eds.), *Post- and Transhumanism: An introduction*. Vol. 1 de *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism* (pp. 213-216). Peter Lang Publisher.
- Foucault, M. (1971). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Trad. A. Sheridan). Pantheon Books. (Trabajo original publicado en 1966).

- Foucault, M., Luther H, M., Hutman, H., Hutton, P. (Eds). (1988). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. University of Massachusetts Press.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- Habib Hassan, I. (1977). Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?. *The Georgia Review*, 31(4), 830-850
- Habib Hassan, I. (1987). *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. The Ohio State University Press.
- Halberstam, J. y Livingstone I. (Eds). (1995). *Posthuman Bodies*. Indiana University Press.
- Han-Pile, B. (2010). The death of Man: Foucault and Anti-Humanism. En Timothy O’Leary y Christopher Falzo (Eds.), *Foucault and Philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Haraway, D. (1999) “A manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist-Feminism in the 1980’s.”. En F. Hovenden, G. Kirkup, L. Janes, K. Woodward (eds.), *The Gender Cyborg. A Reader* (pp. 50-57). Routledge.
- Hayles, N. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. University of Chicago Press.
- Hayles, N. (2011) Wrestling with Transhumanism. En Hansell. G.R, Grassie. W (Ed.), *H+/-: Transhumanism and its Critics* (pp. 215-226). Metanexus Institute.
- Heidegger, M. (1997). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. (Trad. W. Lovitt). Harper Torchbooks. (Trabajo publicado originalmente en 1953).
- Heidegger, M. (2017). *La pregunta por la técnica*. (Trad. F. Soler). Editorial Universitaria. (Trabajo publicado originalmente en 1953).
- Hooks, B. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. South End Press.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why democratic societies Must Respond to the Redesigning Human of the Future*. Westview Press.
- Humanity+. (Marzo 1998). *The transhumanist Declaration*. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>
- Huxley, J. (1957). *New bottles for New Wine*. Chatto & Windus.
- Kirby, V. (1997). *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. Routledge.
- Leroi-Gourhan, A. (1943). *L’homme et la matière*. Albin Michel.

- Leroi-Gourhan, A. (1993). *Gesture and speech* (Trad. A. Bostock Berger). MIT Press. (Trabajo original publicado en 1964).
- Lovejoy, A. (1936). *The Great Chain of Being: A study of the History of an Idea*. Harvard University Press.
- Lykke, N. (2012). New Materialism and their Discontents. En *Entanglements of New Materialism, Third New Materialism Conference, Linköping University. May 25-26, 2012*.
- Miah, A. (2008). Posthumanism in Cultural Theory. En B. Gordijn y R. Chadwick, *Medical Enhancement and Posthumanity* (pp. 71-94). Springer.
- More, M. (2003). *Principles of Extropy*. Extropy Institute. <https://web.archive.org/web/20130312071354/http://www.extropy.org/principles.htm>
- Onishi B. (2011). Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman. *Sophia*, 50(1), 101-112. <https://doi.org/10.1007/s11841-010-0214-4>
- Smith, J. y Jenk, C. (2006). *Qualitative Complexity: Ecology, Cognitive Processes and the Re-Emergence of Structures in Post-Humanist Social Theory* (pp. 47-60). Routledge.
- del Val, J. y Sorgner, S. L. (2011). *Un Manifiesto Metahumanista*. <https://metabody.eu/wp-content/uploads/2016/02/ManifiestoMetahumanista-spanish.pdf>
- Vasterling, V. (1999). Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment. *Hypatia*, 14(3), 17-38.
- Vattimo, G. (1988). *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* (Trad. J. R. Snyder). The John Hopkins University Press. (Trabajo original publicado en 1985).
- Velikovsky, I. (1982). *Mankind in Amnesia*. Doubleday.
- Von Glasersfeld, E. (1995). *Radical Constructivism: A way of Knowing and Learning*. Routledge Falmer.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO



## 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](mailto:hugo.alarcon.a@ug.uchile.cl) — [diego.ticchione@gmail.com](mailto: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 Transhumanis” (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 esperma sordo para tener a un hijo sordo (Agar, 2004, pp. 12-14). 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 permitiese 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 fijados: 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 Sorgner 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)<sup>1</sup>.

Dado el reciente trabajo en este campo, es probable que el estrés<sup>2</sup>, la educación<sup>3</sup>, 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,

---

<sup>1</sup> “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).

<sup>2</sup> “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).

<sup>3</sup> 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)<sup>4</sup>. 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)

Ellas 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

---

<sup>4</sup> “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 que 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 erguirse 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 Nietzsche<sup>5</sup>.

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

---

<sup>5</sup> 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](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>
- Japlónka, 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, Sexualität, Trauma*. Würzburg. 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 Abrüstung: 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.



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](mailto:nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl) — [cvergarar@enac.cl](mailto: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.nietzschecircle.com/AGONIST/agonist\\_archive.html](http://www.nietzschecircle.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 More<sup>1</sup> 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:

---

<sup>1</sup> 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 Lanier<sup>2</sup>— 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*<sup>3</sup>:

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

---

<sup>2</sup> Véase: Lanier, J. (2010). *You Are Not A Gadget: A Manifesto*. Knopft. 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.

<sup>3</sup> 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. Explicué su crítica a las normas en mi más reciente monografía de Nietzsche *Menschenwürde nach Nietzsche*<sup>4</sup>. 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

---

<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 artículos<sup>6</sup> 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

---

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 inglés<sup>7</sup> en los que consideré la filosofía de Sloterdijk, y uno de ellos fue un tratamiento en profundidad de la *Crítica de la razón cínica*.<sup>8</sup> Sin embargo, considero que su infame conferencia *Normas para el parque humano*<sup>9</sup> 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 naturalista<sup>10</sup>. 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

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Suhrkamp.

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

<sup>10</sup> 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*<sup>11</sup>.

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 transhumanismo<sup>12</sup> (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

---

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

<sup>12</sup> 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 Kuzweil<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> 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>.

<sup>14</sup> 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*,<sup>15</sup> 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.

<sup>15</sup> 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. *¡Yeab!* 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 desees 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 desees 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”<sup>\*</sup>:

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)

---

<sup>\*</sup> 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*<sup>16</sup>:

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 *Zaratustra*, 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 aspirar<sup>17</sup>.

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

---

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

<sup>17</sup> 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 deseas.

## 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 Kass<sup>18</sup>, 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.

---

<sup>18</sup> 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”<sup>19</sup> (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:

---

<sup>19</sup> 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 irreversible<sup>20</sup> (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*

---

<sup>20</sup> 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 crear, 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*<sup>21</sup> 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 enfrente 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*.<sup>22</sup> 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)

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

<sup>22</sup> 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's 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 Rosch<sup>23</sup>. 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,

---

<sup>23</sup> 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”<sup>24</sup> [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*<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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 Sandel<sup>26</sup> (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)

---

<sup>26</sup> 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 mejoramiento<sup>27</sup>, 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

---

<sup>27</sup> “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 IEEET 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*.<sup>28</sup> 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*

---

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

*Gespenserglauben*” (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.<sup>29</sup> En el mismo espíritu, Vattimo presentó una ontología débil mientras cuenta la historia del debilitamiento del ser en la historia.<sup>30</sup> 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,<sup>31</sup> la que considero como implausible. Además, creo presentar una interpretación mucho más verosímil al respecto. En su artículo, Loeb hace énfasis en lo siguiente:

---

<sup>29</sup> Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. 2 volúmenes. Verlag Günther Neske.

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

\* NT: en inglés *superhuman*.

<sup>31</sup> 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 Zaratustra sobre cómo realizar el querer hacia atrás, el cual se conecta con la capacidad de una memoria prospectiva. Esta capacidad, supuestamente, le permite a Zaratustra convertirse en un transhumano, aludiendo así a la existencia de una especie sobrehumana:

Este querer hacia atrás se extiende hacia el presentimiento de Zaratustra 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, Zaratustra 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!”<sup>32</sup> Al mostrar que Zaratustra 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:

---

<sup>32</sup> En un fragmento póstumo de 1885 (KSA 11:25[7]) Nietzsche hace que Zaratustra 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 prospectiva<sup>33</sup> (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

---

<sup>33</sup> 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 Zarathustra 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 Zarathustra 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](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](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>.

## Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism

**Stefan Lorenz Sorgner**

John Cabot University, Italia

## Inmortalidad como utopía y la relevancia del nihilismo

Traducción de **Natalia Bravo Jiménez** y **Nicolás Rojas Cortés\***

Universidad de Chile, [nbravoj@gmail.com](mailto:nbravoj@gmail.com) — [nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl](mailto:nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl)

Publicado originalmente como Sorgner, S. L. (2017). Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 248-261). Cambridge Scholars Publishing.

Este texto ha sido Publicado con la autorización de Cambridge Scholars Publishing. Agradecemos a Stefan Lorenz Sorgner por autorizarnos a realizar la traducción de este texto.

This text has been published with the permission of Cambridge Scholars Publishing. We would like to thank Stefan Lorenz Sorgner for authorizing us to translate this text.

---

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



## INMORTALIDAD COMO UTOPIA Y LA RELEVANCIA DEL NIHILISMO

El diálogo entre la filosofía de Nietzsche y el transhumanismo es relevante por una gran variedad de razones. La razón principal por la que me dedico a este tema es que me permite reflexionar filosóficamente sobre algunos de los más urgentes desafíos contemporáneos, y el transhumanismo se dedica a muchos de los desafíos éticos, políticos, sociales y artísticos más relevantes a los que nos enfrentamos actualmente. Al promover un diálogo entre las intuiciones filosóficas de Nietzsche y las reflexiones transhumanistas es posible desarrollar una forma de pensar más compleja y más filosóficamente informada sobre muchos asuntos contemporáneos que si uno permanecería únicamente dentro de los discursos contemporáneos especializados, por ejemplo, los desafíos éticos relacionados con el mejoramiento farmacológico. En varios artículos y libros he desarrollado aspectos de mi propio Transhumanismo nietzscheano débil<sup>1</sup>. Esta es una forma de pensamiento nietzscheano porque es el resultado de un diálogo permanente con perspectivas nietzscheanas, y yo comparto muchas ideas filosóficas con él, por ejemplo, la relevancia del perspectivismo.

El perspectivismo también es una razón fundamental para referirse a este punto de vista como débil. Debilidad (*Weakness*) es la noción que utiliza Vattimo para referirse a su manera de pensar, pensamiento débil, *pensiero debole*. Es débil porque afirma una versión del perspectivismo de Nietzsche, a saber, que todo juicio filosófico es una interpretación, pero que sea una interpretación no significa que sea falsa, sino simplemente que puede ser falsa. La paradoja del mentiroso no se aplica a esta posición epistemológica porque no es auto contradictoria. El perspectivismo implica que cualquier juicio filosófico puede ser falso. Esta afirmación también es válida para el perspectivismo mismo. Por ello, es una posición plausible pero no es una posición que reclame validez absoluta. Esta intuición filosófica es particularmente fuerte debido a su debilidad, porque ella no afirma algo que no pueda justificar, y promueve una actitud no-violenta tanto en los discursos filosóficos como también con relación a cuestiones éticas. Asimismo, esta posición es plausible porque ella se sigue de la

---

<sup>1</sup> Otra forma de referirme al punto de vista que he desarrollado es como “metahumanista”, porque este yace más allá de una perspectiva humanista que afirma categorías ontológicas duales, y, al mismo tiempo, entre el posthumanismo y el transhumanismo. La filosofía de Nietzsche está estrechamente relacionada con puntos de vista posthumanistas, pero también tiene muchos paralelismos con el transhumanismo. *Meta* significa tanto *más allá* como también *entre*. Consecuentemente, esto captura todos los elementos centrales de esta forma de pensamiento.

intuición de una antropología no-dualista, naturalista y terrenal. Si se comienza desde tal ontología, yo no veo que admitir una teoría de la verdad como correspondencia sea una opción. Esto es lo que sostuve detalladamente en mi monografía *Metaphysics without Truth: On the importance of consistency within Nietzsche's Philosophy* (2007). Más adelante regresaré a este tema, ya que es central para el debate de Nietzsche y el transhumanismo.

Asimismo, la posición que estoy desarrollando es transhumanista, en tanto promuevo el uso de las tecnologías a fin de incrementar la posibilidad de romper los límites humanos tradicionales y, desde mi perspectiva<sup>2</sup>, esto es el núcleo del pensamiento transhumanista. Antes de poder ocuparme con algunas de las afirmaciones centrales que se hicieron en las nuevas contribuciones al debate de Nietzsche y el transhumanismo, necesito referirme brevemente a tres cuestiones exegéticas que también surgieron en estos textos.

En primer lugar, quisiera reconocer la importancia de los problemas que Blackford menciona cuando critica mis observaciones relacionadas a Nietzsche y la salud. Aquí solamente quisiera agregar a las importantes observaciones de Blackford que, aunque Nietzsche no consideró a la salud como un objetivo generalizado, él sí afirmó y argumentó a favor de la importancia de la buena salud para un cierto tipo de humano. Aun así, se necesitaría un análisis más detallado, lo que está fuera del alcance de este artículo, para dar un resumen de opinión de Nietzsche respecto a la salud (véase Sorgner 2010, p. 207).

En segundo lugar, Woodward enfatiza que Nietzsche sostiene que la ciencia “mantiene una fe incuestionable en la verdad” (2017, p. 238). Yo no creo que este sea necesariamente el caso. Aun cuando el juicio de Woodward captura un aspecto importante del pensamiento de Nietzsche, este no considera que “ciencia”, al igual que muchas otras nociones, no está siendo usada de manera ambigua en los escritos de Nietzsche. Como consecuencia de que él no reconoce la pluralidad de sentidos de la noción de ciencia en los escritos de Nietzsche, Woodward afirma que Sorgner “de una manera demasiado simplista lee a Nietzsche como un afirmador de los valores de la ciencia” (Woodward, 2017, p. 231), y sostiene que “la interpretación demasiado simplista de Sorgner en este punto “parece sugerir que para Nietzsche los valores científicos automáticamente significan una afirmación inmanente de la vida” (Woodward, 2017, p. 238). Esto no es correcto, como expuse claramente en mi

---

<sup>2</sup> Véase mi entrevista publicada en la edición especial *Nietzsche* de la edición francesa de la *Philosophie Magazine*. (Posthumain, transhumain. En *Philosophie Magazine hors-série. Nietzsche. L'Antisystème*. 2015, pp. 134-135. Traducida al francés). Véase en particular, Ranisch y Sorgner 2014, pp. 7-28.

monografía *Metaphysics without Truth* (2007). Si Woodward pretende afirmar que Nietzsche identifica la ciencia siempre con una incuestionable fe en la razón, su interpretación es demasiado simplista. No obstante, Woodward está en lo correcto al destacar que Nietzsche mantiene que hay científicos que tienen una fe incuestionable en la verdad. Desde mi perspectiva, Woodward no reconoce apropiadamente que la ciencia en Nietzsche también es usada para enfatizar un distanciamiento de las ontologías dualistas, la afirmación de la vida y el reconocimiento de la relevancia de la sensualidad. Esto se hace evidente cuando Nietzsche habla sobre el cambio desde un espíritu religioso de nuestro tiempo hacia un espíritu de nuestro tiempo más científicamente orientado, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano*:

Pero también en nuestro siglo la metafísica de Schopenhauer ha demostrado que ni siquiera hoy el espíritu científico es bastante fuerte: así, en la doctrina de este filósofo, toda la visión cristiano-medieval del mundo y del hombre, a pesar de la destrucción de todos los dogmas cristianos acontecida ya desde hace mucho, ha podido celebrar una vez más su resurrección (HDM 1, 26)

Aquí las ciencias están siendo afirmadas. En un contexto diferente de los escritos de Nietzsche ellas son criticadas.

En tercer lugar, Steinman afirma que Nietzsche argumenta en contra la posición de que los seres humanos están en proceso de desarrollarse más en un sentido evolutivo. Él se refiere a A3 y A4. No obstante, no es posible llegar a esa conclusión sobre la base de estos pasajes. El foco de estos pasajes no es la cuestión de si los humanos van a evolucionar o no hacia posthumanos o sobrehumanos, sino sobre qué tipo de desarrollo está siendo afirmado por Nietzsche. Además, Nietzsche aquí subraya la importancia de un cambio en el enfoque de la cuestión, desde el futuro de la humanidad hacia el futuro de tipos especiales de humanos. Este cambio es importante para él porque su foco principal es la cuestión de la buena vida para los seres humanos excepcionales. Aun así, teniendo en cuenta estos pasajes, la pregunta sigue siendo: ¿por qué el problema del tipo de humano debería ser importante? La posición de Nietzsche solamente podría ser plenamente entendida si uno toma en serio sus observaciones concernientes a la evolución y la importancia de ver el ser humano como un puente entre el animal y el sobrehumano.

Además, Steinman hace referencia a Goethe como un ejemplo del sobrehumano de Nietzsche. Esto ni siquiera es una lectura plausible, ya que Nietzsche se refiere a él y a figuras similares simplemente como “humanos superiores”. Los “humanos superiores” siguen perteneciendo a la especie humana y han existido antes, mientras que ningún sobrehumano ha existido todavía, según Nietzsche. Nietzsche puede adscribir a las cualidades sobrehumanas de los “seres superiores”, pero ellos no son llamados directamente sobrehumanos por él (Sorgner 2010, 218-232). En A4, Nietzsche habla sobre estos “seres superiores” como un tipo de sobrehumanos en relación con toda la humanidad. De nuevo, Nietzsche solamente habla sobre “seres superiores”, que apenas parecen sobrehumanos, cuando los compara con el resto de la humanidad.

Cuando tratamos con los escritos de Nietzsche, es importante ser un lector lento y cuidadoso (para un análisis más detallado véase Sorgner 2010, pp. 218-232). El propio Nietzsche destaca este punto, y también es particularmente importante para mi propia manera de tratar con cuestiones filosóficas. Ser un lector lento y cuidadoso no significa desacelerar, sino que es un estado mental que también se puede lograr por medio del desarrollo de capacidades especiales, de modo que la mayoría de los retos a los que uno se enfrenta puedan ser percibidos en un estado mental más tranquilo, porque ya sabes cómo tratar con ellos. Es mucho más fácil resolver una multiplicación para un profesor de matemáticas que para un niño de primaria.

Incluso si el asunto de la desaceleración es fascinante, en este artículo me centraré en algunos desafíos filosóficos centrales que fueron planteados en las contribuciones de Bamford, Blackford, Steinman, Tuncel y Woodward a este debate\*.

### **Inmortalidad**

Comenzaré con un asunto que fue planteado por Blackford, Tuncel y Woodward. Todos ellos se ocupan de la cuestión de la inmortalidad. Fue particularmente chocante para mí leer que Blackford destacase que yo “soy demasiado rápido (y demasiado entusiasta) al absolver al transhumanismo de cualquier compromiso por perseguir la inmortalidad física” (Blackford, 2017, p. 203). Él puede estar en lo correcto. Aun así, yo no pienso que este sea el

---

\* NT: Los artículos aquí referenciados solamente se encuentran disponible en la parte III del libro en torno al debate de la relación entre Nietzsche y el Transhumanismo editado por Yunus Tuncel (2017).

caso, porque el naturalismo y la inmortalidad personal simplemente no se llevan bien entre sí, y la mayoría de los transhumanistas son naturalistas. Blackford además agrega que, a diferencia de los transhumanistas, “Nietzsche no se sentía atraído por la idea de la inmortalidad” (Blackford, 2017, p. 197). Esto es tanto correcto como incorrecto, como es el caso con la mayoría de las afirmaciones acerca de la filosofía de Nietzsche.

En primer lugar, Nietzsche estaba interesado en la inmortalidad en la medida en que él considera su concepto del “eterno retorno” como su idea más profunda (Sorgner, 2007, 1.2). Sin embargo, mediante el “eterno retorno” se puede alcanzar un tipo especial de inmortalidad. Este no es un tipo de inmortalidad que implique que una persona no pueda morir o que una persona no tenga que morir, por lo que el concepto de vivir está acompañado de una existencia humana continua.

En segundo lugar, Nietzsche no se sentía atraído por la inmortalidad en la medida en que él hubiera afirmado la posibilidad de una existencia personal continua que ocurra antes del nacimiento y después de la muerte, es decir, una idea que exige que la naturaleza de la persona radique en una entidad inmaterial.

En tercer lugar, es un malentendido afirmar que cualquier transhumanista serio afirme la inmortalidad en cualquier sentido literal, ya que no es el caso que los transhumanistas serios aspiren a la inmortalidad, si la inmortalidad es entendida en el sentido literal de la palabra. Dada la aceptación generalizada de diferentes versiones de una cosmovisión naturalista entre los transhumanistas, la inmortalidad ni siquiera puede ser pensada como una opción realista. Imaginemos que será posible descargar tu personalidad primero en un disco duro y luego de regreso en un cuerpo nuevo, ¿eso significa que puedes ser inmortal? Por supuesto que este no es el caso. Incluso en este caso, vives en un sistema solar que existirá solamente por otros 5 billones de años. Quizás, habremos sido capaces de trasladarnos a otro sistema solar en el que los humanos o transhumanos e incluso los posthumanos, podrían seguir existiendo. Incluso en este caso, tampoco alcanzaríamos la inmortalidad ya que es muy probable que los movimientos del universo, o bien se detengan por completo, o bien, eventualmente, el universo colapse y se produzca un agujero negro de densidad infinita. ¿Cómo podría ser posible para algún humano, trans- o posthumano sobrevivir a tal situación? Por eso, hay muchas razones para afirmar que la inmortalidad en el sentido literal de la palabra no es una opción realista.

Aun así, hay transhumanistas que utilizan la palabra inmortalidad y se refieren a ella como una meta transhumanista. Entonces, ¿cómo deben ser entendidas tales declaraciones? La inmortalidad, en estos casos, necesita ser comprendida como una utopía, y en la mayoría de los casos históricos, las utopías fueron escritas y, por tanto, empleadas, no como metas realistas, sino para destacar la relevancia de cualidades, situaciones o características específicas. En nuestro caso, la relevancia de una vida larga y sana se insinúa a través del uso de la palabra “inmortalidad”. Además, hay que tener en cuenta que en la mayoría de los casos los seres humanos ni siquiera pretenden prolongar su esperanza de vida. A lo que la mayoría de las personas apunta es la prolongación de su esperanza de vida sana, es decir, la duración del tiempo en el que ellos viven una vida saludable.

Al usar la palabra “inmortalidad” aumenta la probabilidad de obtener la atención de los medios de comunicación o de obtener apoyo financiero y de que se hable de esto en diversos círculos sociales y diversas circunstancias, incluso en los departamentos de teología. Si un transhumanista que desea ser tomado en serio emplea la palabra “inmortalidad”, en la mayoría de los casos, lo hace solamente por razones retóricas. Lo mismo ocurre con las declaraciones que afirman que la primera persona de 1000 años ya ha nacido. El mismo Aubrey de Grey reconoce implícitamente que muchas de sus afirmaciones tienen que ser entendidas como una manera de publicitar la relevancia de una prolongada esperanza de vida sana, ya que él también está claramente consciente de que “por supuesto, nosotros aun así moriremos”<sup>3</sup>. Lo que es importante en este contexto no es que la inmortalidad sea una meta realista, sino que la prolongación de la esperanza de vida sana es una meta realista que merece mayor atención y que la prolongación de la vida sana está siendo afirmada por la mayoría de los seres humanos alrededor del mundo. Esto debe ser destacado cuando discutimos sobre inmortalidad y transhumanismo. Algunos transhumanistas hablan sobre inmortalidad para atraer la atención del público y obtener financiamiento para algún evento, pero no porque ellos consideren la inmortalidad como una opción realista.

Aun así, una esperanza de vida sana prolongada es una opción realista y varias tecnologías de mejoramiento nos proveen con varias opciones para promover esta meta. Que nuestra expectativa de vida no es fija resulta claro cuando consideramos diversas expectativas de vida en países alrededor del mundo, las que varían desde menos de los 40 años en algunos

---

<sup>3</sup> <http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk/4003063.stm> (visitado el 22-08-2021).

países en el sur de África hasta más de 80 años en muchos países en Europa, Norteamérica, Japón y Australia. Además, la esperanza de vida global promedio también ha cambiado significativamente en el tiempo, desde los 50 años en 1960 hasta un promedio de 65 años en 2010. Investigaciones históricas también confirman importantes alteraciones relacionadas con la esperanza de vida promedio<sup>4</sup>.

La investigación científica muestra que el incremento de nuestra esperanza de vida se relaciona con la gran multiplicidad de tecnologías de mejoramiento desde la higiene hasta la educación, desde los antibióticos y las vacunas hasta las biotecnologías contemporáneas. Consecuentemente, hay razones para afirmar que las tecnologías han tenido un éxito extremo promoviendo esperanza de vida humana y también nuestra esperanza de vida sana, lo que, nuevamente, nos provee de una razón para esperar que las tecnologías emergentes continúen ayudándonos en este asunto, con el fin de que este desarrollo continúe. Al promover que nuestra investigación científica se enfoque en las cuestiones correctas, se puede esperar que este desarrollo continúe de manera exponencial. Aquí la cuestión central es la siguiente: ¿Cuáles son los mejores tópicos de investigación en este asunto? Aubrey de Grey destaca la relevancia de los siete pecados capitales del envejecimiento (2008). Ray Kurzweil se refiere a la opción de la transferencia mental (2006). Bostrom destaca el potencial de la superinteligencia artificial (2013). Max More está particularmente interesado en la criogenia.<sup>5</sup> Yo estoy particularmente fascinado con la modificación genética, los procedimientos de selección genética luego de la FIV (fertilización in vitro) y el PGD (Diagnóstico genético preimplantacional) y análisis de genes en combinaciones particulares con *BIG GENE DATA* (Sorgner 2015a, pp. 31-48). Aun así, es altamente probable que no haya una única respuesta que sea la correcta, sino que una gran variedad de tecnologías podrá influir y prolongar nuestra expectativa de vida.

Puede ser interesante notar que incluso un bioconservador como Habermas, en el contexto de la discusión sobre ética genética, reconoce la relevancia de la longevidad. En algunos pasajes de su ensayo sobre la eugenesia liberal él habla tanto de medidas preventivas

---

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, los datos facilitados por la OMS: <https://www.who.int/data/gho/data/themes/mortality-and-global-health-estimates>

<sup>5</sup> Nota de los traductores: el enlace presentado por el autor ya no está disponible (<https://www.alcor.org/news/alcor-life-extension-foundation-names-max-more-phd-%20as-chief-executive-officer>). Sin embargo, el sitio web de Alcor sigue presentando a Max More entre sus miembros, véase, por ejemplo: <https://www.alcor.org/about/>

así como también de prolongar la esperanza de vida en el contexto de fines terapéuticos moralmente legítimos de las intervenciones eugenésicas, ya que todas aquellas medidas pueden ser consideradas como “bienes universales” (2001, p. 91)\*. Desafortunadamente, él no es consistente con sus reflexiones, porque un par de páginas después afirma que las intervenciones genéticas solamente pueden ser justificadas para evitar males extremos o enfermedades (2001, p. 109). Al centrarse solamente en sus observaciones anteriores, Habermas podría ser considerado como un pensador transhumanista, al menos con respecto a la importancia de una esperanza de vida sana prolongada. No obstante, tal lectura claramente no está en sintonía con lo que Habermas tiene en mente. Aun así, es necesario destacar que incluso para un pensador bioconservador como Habermas no es descartable que se empleen tecnologías genéticas para prolongar la esperanza de vida humana (human lifespan), lo que revela la extendida importancia de esta meta y el mérito de los transhumanistas que la enfocan correctamente al emplear métodos retóricos especiales, por ejemplo, el uso de palabras como inmortalidad. Esto también es un esfuerzo oportuno, ya que la investigación científica revela que la presencia de ciertos genes en circunstancias específicas parece indicar una gran probabilidad de longevidad, por ejemplo, los genes de la proteína de transferencia de éster de colesterol (*CETP genes*).<sup>6</sup>

Si la longevidad o la esperanza de vida prolongada es considerada o identificada con un bien extendido o incluso universal\*, entonces hay varias razones para permitir el mejoramiento genético a fin de promover estos genes. Hay varias opciones de cómo esto puede hacerse: 1. El mejoramiento genético por modificación: estudios revelan que tal modificación puede realizarse sin que hayan efectos secundarios, y en otro lugar he mostrado que, moralmente, tales modificaciones deben ser evaluadas de la misma manera que la educación parental (Sorgner, 2015a, pp. 31-48); 2. El mejoramiento genético por selección luego de la FIV y el PDG (Sorgner, 2014, pp. 199-212): De nuevo es evidente que este procedimiento ya es

---

\* Nota de los traductores: Sorgner está pensando en la formulación alemana “*hochgeneralisierte Ziele*” de J. Habermas, que traduce como “*all-purpose goal*”. En la traducción al inglés de la editorial Polity Press dice “*Highly generalized goals*” (2003, p. 51), mientras que en la traducción al español dice “objetivos tan generalizados” (2002, p. 73). A nuestro parecer “bienes universales” funciona mejor porque se refiere a un bien que puede ser considerado por muchos como algo a adquirir, lo que se corresponde con la lectura que Sorgner hace posteriormente de la salud como una posesión.

<sup>6</sup> <https://genomics.senescence.info/longevity/gene.php?id=CETP%20> (22-08-2021).  
<https://www.webmd.com/cholesterol-management/news/20141106/longevity-gene-one-key-to-long-life-research-suggests> (22-08-2021).

\* NT: El autor nuevamente se refiere a “*an all-purpose good*”.

confiable, pero también su uso sigue estando prohibido, o al menos radicalmente restringido en muchos países como, por ejemplo, Alemania; 3. Mejoramiento farmacológico, cyborg o morfológico que tienen en cuenta un análisis genético: esta opción es la que puede ganar mayor aceptación debido a la enorme cantidad de información recolectada a través de *big gene data*. El impacto de estas investigaciones y la relevancia de asuntos morales relacionados como la bioprivacidad difícilmente pueden ser subestimados (Sorgner, 2015b, 273-291).

### Salud

Aunque aquí se destaca la relevancia de una duración prolongada de la esperanza de vida sana, inmediatamente es necesario relativizarla una vez más. Un gran porcentaje de los humanos identifican su propia esperanza de vida sana con una buena vida. Sin embargo, para mí es importante destacar que esta conexión no es universalmente válida, y es tanto violento como peligroso no considerar seriamente esta diferencia o hacer afirmaciones universales demasiado atrevidas. El siguiente ejemplo puede ilustrar lo que estoy insinuando.

Tuncel critica a Bostrom afirmando que “nosotros no podemos hacer semejantes afirmaciones vacías sobre la condición humana” (Tuncel, 2017a, p. 225) como las que hizo Bostrom respecto a lo que los humanos desean. Yo mismo no estoy de acuerdo con muchos de los juicios de Bostrom sobre la buena vida, pero hay que reconocer que Bostrom, en el texto al que hace referencia Tuncel, no está haciendo una afirmación ética universalista cuando habla sobre el bien (Bostrom, 2009, pp. 107-137). Él cita estudios empíricos que apoyan su posición y lo hace para destacar la plausibilidad de esta. Sobre la base de los estudios empíricos él afirma que la mayoría o un gran porcentaje de los seres humanos desean prolongar su esperanza de vida sana. Este juicio implica que esas afirmaciones no son universalmente válidas. Los estudios solamente muestran que una esperanza de vida sana incrementada está siendo identificada con una buena vida por un gran porcentaje de seres humanos. ¿Cómo podría Tuncel argumentar en contra de esta afirmación, si esto es lo que él desea hacer? Una opción sería atacar la plausibilidad de los estudios psicológicos en general. Una segunda opción sería proveer referencias a otros estudios empíricos que muestren que las afirmaciones de Bostrom son implausibles y que los estudios psicológicos citados son superiores a los que Bostrom referencia. En este caso, me parece que atacar a Bostrom diciendo que hace declaraciones abiertamente atrevidas fue, en sí misma, una declaración atrevida.

## Nihilismo

La recién mencionada diferencia entre un concepto universalmente válido de bien y un concepto de bien que podría ser plausible para un cierto porcentaje de seres humanos es elemental. Tiene demasiadas consecuencias significativas, por ejemplo, relacionadas con el tópico del nihilismo.

De acuerdo a Tuncel “Nihilismo, en los múltiples sentidos que usa Nietzsche, es algo que debe ser superado” (Tuncel, 2017a, p. 228). Yo estoy en desacuerdo con Tuncel y con Nietzsche en este respecto. Distingo dos tipos de nihilismo (Sorgner, 2013, pp. 55-60). El nihilismo alético (*Alethic nihilism*) y el ético (*ethical nihilism*), y yo sostengo ambos. Las siguientes descripciones breves explican los elementos esenciales de estos dos tipos de nihilismo.

El nihilismo alético afirma que todas las perspectivas filosóficas pueden ser falsas. Esta teoría es tanto filosóficamente plausible, porque no ha habido una filosofía que se haya probado a sí misma como verdadera, como también moralmente útil, porque promueve el evitar la violencia contra entidades psicofisiológicas que afirman una filosofía diferente.

El nihilismo ético afirma que todos los conceptos no-formales de bien están obligados a ser implausibles. Este hallazgo considera que todas las entidades psicofisiológicas difieren la una de la otra, lo que implica que un concepto diferente de bien es válido para cada entidad. Esta reflexión lleva a la afirmación de una radical pluralidad de conceptos de bien. Si esta idea es legalmente reconocida de manera apropiada, se reduce la violencia ejercida sobre entidades psicofisiológicas.

En primer lugar, el nihilismo ético exige que se critique permanentemente a las estructuras totalitarias incrustadas; en segundo lugar, el nihilismo ético rechaza la necesidad de trascender una sociedad nihilista para que se establezca una nueva estructura; en tercer lugar, el nihilismo ético exige promover cambios institucionales para que la pluralidad sea admitida, reconocida y considerada apropiadamente en niveles legales, éticos y sociales. Aunque las observaciones presentadas hasta ahora han sido bastante formales, es posible especificarlas más.

El nihilismo ético también puede ser aplicado a la cuestión de la evaluación de prolongar la esperanza de vida sana, y desde esta perspectiva es necesario notar que la prolongación de la esperanza de vida sana no es necesariamente algo que interesa a todos. Esta perspectiva toma en serio el que un concepto de buena vida esté estrechamente relacionado

con la psicofisiología de alguien. Esta perspectiva implica y toma en serio lo que puede ser un deseo humano auténtico: el desear y querer terminar con su vida. Si alguien desea cometer suicidio, porque considera que su vida no vale la pena vivirla, eso puede ser un deseo auténtico. Criticar a alguien que expresa tal deseo como psicológicamente enfermo no tiene por qué ser una reacción apropiada.

Sin embargo, incluso dado un nihilismo ético, es necesario reconocer que ciertas capacidades son ampliamente identificadas con una buena vida y hay muchos estudios psicológicos que están de acuerdo con que una esperanza de vida sana prolongada, inteligencia, capacidades cognitivas, una buena memoria y una capacidad duradera para concentrarse son cualidades que muchas personas identifican como parte de una buena vida. Esto significa que el sentido común de una buena vida, sugerido por Savulescu, es, de hecho, un concepto ampliamente compartido. No obstante, en contraste a su afirmación, yo indico que no es una posición universalmente válida. La validez universal implica que es realmente válido para todos y que alguien que no esté de acuerdo puede ser juzgado como psicológicamente perturbado. Esto también es válido para la longevidad. Esta es una cualidad ampliamente compartida, pero no universalmente válida, que promete promover la buena vida de muchos seres humanos.

### **Verdad**

Ambos tipos de nihilismos están conectados con una cierta visión de la cuestión de la verdad, y las afirmaciones de Nietzsche sobre la verdad han sido particularmente influyentes, especialmente, en lo que concierne a su influencia como fundador intelectual del postmodernismo. Por otro lado, muchos académicos estadounidenses contemporáneos expertos en Nietzsche se centran principalmente en el naturalismo del filósofo. Ambas tradiciones interpretativas captan un elemento central de su pensamiento. Yo pienso que Nietzsche ha afirmado ambas posiciones y que es consistente al hacerlo (Sorgner, 2007).

Un buen número de comentarios críticos dentro de las nuevas contribuciones a este debate se refieren al asunto de la verdad. El artículo de Tuncel es un excelente ejemplo en cuanto a la cuestión de la verdad, ya que él ataca el sistema filosófico del transhumanismo al decir que este afirma: “el materialismo de la ilustración y su total *fé* en la razón” (2017, p. 227). Él tiene un buen punto. Su crítica vale para muchas filosofías transhumanistas. Sin embargo, debe aclararse que las cualidades que él menciona no son necesariamente constitutivas del

transhumanismo. James Hugues, por ejemplo, afirma una ontología budista y no una materialista<sup>7</sup>.

No obstante, el desafío real de la crítica de Tuncel tiene que ver con el concepto de razón. De hecho, Tuncel está en lo correcto en la medida en que la afirmación de la razón es fuerte en el transhumanismo. El desafío filosófico es analizar lo que se quiere decir cuando se invoca el concepto de razón. Es importante comprender que una comprensión transhumanista de la razón (al menos en la mayoría de los casos) no puede ser identificada con el concepto de la Ilustración en cuanto a su estatus ontológico, porque en este concepto de razón se le atribuye inmaterialidad. Esto es claro en la filosofía de Descartes y Kant. Ambos son pensadores paradigmáticos de la tradición ilustrada (Sorgner, 2010, pp. 82-108). Sin embargo, la mayoría de los transhumanistas afirman una ontología naturalista que excluye la posibilidad de que exista una razón inmaterial. El mismo Tuncel reconoce este punto al afirmar que los transhumanistas son materialistas de mente simple (*simple-minded*). También en este caso una fe incondicionada en la razón, que es esencial para la tradición ilustrada, no sería una posición consistente con un materialismo simple, porque aquí la razón también tendría que ser material y una afirmación material de la razón no puede proveernos de verdad según la teoría de la verdad como correspondencia.

Dadas las diferencias necesarias entre el concepto de razón de la Ilustración y el del transhumanismo, ambos conceptos también deben ser diferenciados respecto a las teorías de la verdad asociadas. Si bien es posible que la concepción de razón de la Ilustración afirme que ella puede proveernos de una verdad en correspondencia con el mundo, esto no es una afirmación que los transhumanistas puedan hacer si quieren ser filosóficamente consistentes. Una explicación evolutiva de la razón debe implicar una posición más modesta de la verdad. Si la razón ha surgido por medio de procesos evolutivos, ella también puede sernos útil para enfrentarnos a los desafíos mundiales, de manera que la razón puede seguir siendo valiosa para nosotros, por ejemplo, una explicación evolutiva de la razón puede afirmar una teoría pragmática de la verdad. Además, una vez que uno se ha alejado de una teoría de la verdad por correspondencia, entonces, al menos, el nihilismo alético necesita ser afirmado.

---

<sup>7</sup> NT: el enlace originalmente citado por el autor ya no está disponible para encontrarlo en la web. Sin embargo, es posible visitarlo en el siguiente sitio web: <https://web.archive.org/web/20130403032702/buddhistgeeks.com/author/james-hughes/>

### **Biomejoramiento moral**

Estoy feliz de decir que no todos los autores se centraron solamente en cuestiones filosóficas abstractas, porque, en particular, cuando lidiamos con asuntos de ética aplicada, el valor y la relevancia de esta comparación entre Nietzsche y el transhumanismo se puede volver particularmente clara. Bamford, por ejemplo, elaboró un gran argumento en el que ella conecta satisfactoriamente la reflexión ética aplicada a la reflexión filosófica general cuando se centra en el biomejoramiento moral; esto ha sido intensamente discutido en los círculos bioéticos durante los años anteriores y me identifico mucho con su análisis del biomejoramiento moral, Nietzsche y el transhumanismo.

Sin embargo, hay algunas observaciones que me gustaría agregar a su análisis, las que podrían aportar una perspectiva adicional sobre el argumento de Persson y Savulescu y su visión sobre el biomejoramiento moral, ya que no pienso que su enfoque pueda resolver los objetivos que se supone puede resolver. Persson y Savulescu subrayan la importancia del biomejoramiento moral para reducir el riesgo de la extinción humana debido al abuso de las tecnologías emergentes (Persson y Savulescu, 2012, pp. 46-59). Aunque no puedo excluir la posibilidad del biomejoramiento moral, la investigación científica actual no nos permite confiar en que este llegue a ser un método fiable dentro de las próximas décadas. Aun así, desde mi punto de vista, esto no tiene que preocuparnos, ya que hay razones para afirmar que existe una correlación entre moralidad y capacidades cognitivas, y que ha habido una progresión no lineal respecto a ambas durante los siglos anteriores. Si conseguimos aumentar nuestras capacidades cognitivas durante las próximas décadas, entonces tenemos razones para esperar que la moralidad incremente de forma análoga. El Efecto Flynn (2012) y los estudios psicológicos de Pinker (2011) son estudios empíricos que proveen cierto soporte científico a la plausibilidad de esta esperanza (Sorgner, 2016, pp. 83-93).

### **La falacia *pars pro toto***

Hubo muchos otros temas importantes que se abordaron en los otros artículos de este debate filosófico. Sin embargo, en bastantes casos me habría visto obligado a usar las mismas ideas como réplica, razón por la cual he decidido referirme a la falacia general que cometieron varios autores: la falacia *pars pro toto*. De esta manera, los autores hacen una afirmación general atrevida sobre X, según la cual Y es correcto para algunos individuos que suscriben X. Sin

embargo, no es correcto para todos los que suscriben X, ya que no es un elemento central de X. Entonces, ellos muestran que Y es una posición altamente problemática. Las siguientes afirmaciones deben entenderse de la manera recién mencionada:

1. Según Steinman, los transhumanistas afirman una “narrativa lineal de progreso que asume que la siguiente versión de los seres humanos serán una continuación y mejora de la especie existente” (Steinmann, 2017, p. 188).
2. Según Woodward, Nietzsche se ocupó y afirmó el uso de “las tecnologías de autodisciplina fisiológica y psicológica” (Woodward, 2017, p. 243) lo que supuestamente no es el caso para los transhumanistas.
3. Según Woodward, Ansell-Person está en lo correcto al sostener que el transhumanismo afirma “distinciones binarias” como la existencia entre lo “natural y lo artificial”.
4. Según Tuncel “es una tendencia humanista implícita el considerar solamente a los seres humanos como dignos de una vida larga” (Tuncel, 2017a, p. 225).

En todos estos casos se aplica la falacia *pars pro toto*. El autor se centra en un ejemplo, asume que eso vale para el fenómeno en general y luego argumenta en contra. Por cierto, la falacia *pars pro toto* no vale para los siguientes dos casos, ya que en estos la afirmación general fue relativizada de nuevo:

1. Según Woodward, Ansell-Pearson está en lo correcto al destacar el “carácter antropomórfico de gran parte del pensamiento transhumano” (Woodward, 2017, p. 241). Ansell-Pearson no afirma que todos los transhumanistas tengan una manera antropomórfica de pensar.
2. Según Tuncel, “la meta del transhumanismo es eliminar el dolor y todas las formas de sufrimiento, incrementando la longevidad humana, y apuntar hacia la inmortalidad humana” (Tuncel, 2017a, p. 224). Esta afirmación contiene una falacia *pars pro toto*. Ahora bien, el propio Tuncel relativiza su propia declaración al afirmar que: “muchos transhumanistas consideran que el dolor es algo malo” (Tuncel, 2017a, p. 224), lo que es correcto.

Es importante darse cuenta de que una crítica general a un movimiento tiene que centrarse en un elemento esencial de ese movimiento. Si deseas criticar al utilitarismo, necesitas decir qué está mal con la maximización de las utilidades en general. Si deseas criticar al

transhumanismo, entonces tienes que centrarte en la esencia del transhumanismo y no en las cualidades que son afirmadas solamente por algunos transhumanistas. Eliminar el sufrimiento no es una característica esencial del transhumanismo. Por otro lado, la afirmación de tecnologías para romper las limitaciones humanas es una característica nuclear del transhumanismo. Al enfocarse en elementos no nucleares, una crítica no es una crítica al transhumanismo, sino solamente una empresa retórica. En este caso, cierta retórica es utilizada para criticar a un movimiento, incluso a pesar de que lo que se critica solamente representa una parte del movimiento, es decir, una falacia *pars pro toto*.

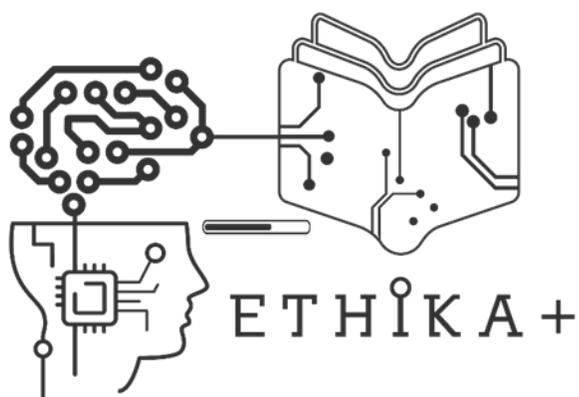
### Conclusiones

Las reflexiones anteriores nos han llevado desde reflexiones abstractas sobre la verdad a través de cuestiones metodológicas y exegéticas hasta cuestiones de éticas aplicadas. Se puede decir que al reflexionar sobre la relación entre Nietzsche y el transhumanismo, los pensadores se enfrentan a muchas variedades de cuestiones filosóficas apremiantes y tradicionales. Si estas reflexiones nos ayudan a tener una mejor comprensión del mundo en el que vivimos, están haciendo un buen trabajo. Personalmente, debo decir que me he beneficiado enormemente de las lecturas de Nietzsche y de la aplicación de su forma de pensar en asuntos contemporáneos. Estas reflexiones me permitieron desarrollar mi propia manera de pensar, el transhumanismo nietzscheano débil.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bamford, R. (2017). Nietzsche on Ethical Transhumanism. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 205-219). Cambridge Scholars Publishing.
- Blackford, R. (2017). Nietzsche, the Übermensch, and Transhumanism: Philosophical Reflections. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 191-205). Cambridge Scholars Publishing.
- Bostrom, N. (2009). The Future of Humanity. En Jan-Kyrre Berg Olsen, Evan Selinger, y Soren Riis (eds.), *New Waves in Philosophy of Technology* (pp. 186-216). Palgrave MacMillan.
- Bostrom, N. (2013). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press.
- De Grey, A. (3 de diciembre de 2004). "We will be able to live 1,000". *BBC NEWS*.  
[http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/4003063.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4003063.stm)
- De Grey, A. (2008). *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*. Griffin.
- Flynn, J. R. (2012). *Are We Getting Smarter? Rising IQ in the Twenty-First Century*. Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer Liberalen Eugenik?* Suhrkamp.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós Ibérica.
- Kurzweil, R. (2006). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. Penguin.
- Nietzsche, F. (2014a). Aurora. En Diego Sanchez Meca (Ed), *Obras Completas III* (pp. 467-694). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014b). Humano, demasiado humano. En Diego Sanchez Meca (Ed), *Obras Completas III* (pp. 67-274). Tecnos.
- Persson, I. y Savulescu, J. (2012). *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford University Press.
- Pinker, S. (2011). *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. Viking Books.
- Ranisch, R. y Sorgner, S. L. (eds.) (2014). *Post- and Transhumanism: An Introduction*. Peter Lang.

- Sorgner, S. L. (2007). *Metaphysics Without Truth: On the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy*. Marquette University Press.
- Sorgner, S. L. (2010). Beyond Humanism – Reflections on Trans- and Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.
- Sorgner, S. L. (2014). Is there a “Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life”? *Humana Mentis: Journal of Philosophical Studies*, 26, 199-212.
- Sorgner, S. L. (2015a). The Future of Education: Genetic Enhancement and Metahumanities. *Journal of Evolution and Technology*, 25(1), 31-48.
- Sorgner, S.L. (2015b). Plädoyer für einen Schwachen Transhumanismus. *Aufklärung und Kritik: Zeitschrift für Freies Denken*, 22(3), 273-291.
- Steinmann, M. (2017). “But what do we matter!” Nietzsche’s Secret Hopes and the Prospects of Transhumanism. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 172-190). Cambridge Scholars Publishing.
- Tuncel, Y. (2017a). The Question of Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 220-230). Cambridge Scholars Publishing.
- Tuncel, Y. (ed.). (2017b). *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?*. Cambridge Scholars Publishing.
- Woodward, A. (2017). Postmodern Reflections on the Nietzsche and Transhumanism Exchange. En Y. Tuncel (ed), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 231-247). Cambridge Scholars Publishing.



RESEÑAS



## “El Pensamiento Ecológico”

Timothy Morton

Martín Bórquez<sup>1</sup>

Estudiante de licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile, [martin.borquez@ug.uchile.cl](mailto:martin.borquez@ug.uchile.cl)

Editorial Paidós

Barcelona, 2018, 205 pp.

ISBN: 978-84-493-3487-0



Timothy Morton, el destacado filósofo y escritor londinense, prosigue en la presente obra: *El Pensamiento Ecológico* (publicada originalmente por Harvard University Press, 2010) sus novedosos ensayos críticos en sintonía con la corriente filosófica de la ‘Ontología orientada a objetos’ (OOO). En línea con lo anterior, es preciso señalar que la mencionada escuela de pensamiento se ha desligado, en gran parte, de su matriz epistémica asentada en el Realismo Especulativo, para crear su propia crítica al antropocentrismo postkantiano; en donde los filósofos angloparlantes: Timothy Morton, Graham Harman y Levi Bryant son sus más destacados

representantes. En efecto, luego del exitoso lanzamiento de *Ecology without Nature* (2007), Morton asume un reconocimiento mediático que lo sitúa como ilustre adalid de la *Ontología orientada a objetos*. Sin embargo, a nuestro entender, Morton, en este trabajo, va más allá de dicha hermenéutica filosófica. De hecho, a lo largo de los tres capítulos que constituyen *El Pensamiento Ecológico*, el académico de la Rice University, no solo acude a la filosofía para esbozar su innovador eclecticismo

---

<sup>1</sup> Diplomado en Filosofía de la Ciencia con Mención en Filosofía de la física en el Instituto de Filosofía y Ciencias de la Complejidad (IFICC).



pluralista, sino que también logra concitar diversos campos gnoseológicos que discurren desde la cultura popular, la ética aplicada o la ecología evolutiva hasta, incluso, el budismo zen. Indudablemente, ser ecléctico y estar abiertos al sincretismo epistémico es condición necesaria a la hora de leer esta simbiótica obra. Como indica el autor: “Pensar el pensamiento ecológico resulta difícil: hay que llegar a ser abiertos, radicalmente abiertos; abrirse para siempre, sin la posibilidad de volver a cerrarse” (p.45). Tal disposición a la apertura es imprescindible para comprender la propuesta heurística de Morton, nos referimos con ello a su autodenominada *ecología oscura*. Una ecología que nos muestra la otra cara de la moneda. La que normalmente no queremos ver. La de ser conscientes de los riesgos: “cuanto más sabemos acerca de los riesgos, tanto más proliferan estos” (p. 44). Esa ecología oscura que nos “devuelve la duda, la incertidumbre, la ironía y la consideración al pensamiento ecológico” (p. 35).

Pues bien, ya en el primer capítulo de la obra, titulado *Pensar a lo grande* Morton nos exige pensar la ecología y sus categorías culturales de manera diferente. Para ello, el autor propone concebir una *ecología sin naturaleza y con más conciencia*. A saber: “una ecología progresiva que fuese grande, no pequeña; (...) no personalizada, sino dislocada” (p. 47). En otras palabras, una ecología que logre salir de la dicotomía reduccionista que preconiza la retórica ambientalista contemporánea. Esa que escinde y cosifica, cartesianamente, la naturaleza de la cultura; como si fueran dos sustancias distintas y alejadas entre sí. Y es que, para nuestro pensador, naturaleza y cultura son predicados de igual extensión, provenientes de una misma matriz ontológica. Entender esto es “darse cuenta de que siempre hay algo más que nuestro punto de vista” (p. 81), lo cual, no es otra cosa que acercarse al *pensamiento ecológico*. En cierto sentido, la ecología mortoniana, nos exhorta a desprendernos de los enquistados términos antropocentristas en los que ha quedado atrapado el pensamiento occidental (el ser humano no ocupa un lugar especial en el mundo). Para lograr tal viraje epistémico, el autor nos brinda dos metaconceptos fundamentales; nos referimos a la de idea de *malla* y la de *extraños forasteros*.

Partiremos, primero, con la no menos controversial y llamativa *malla*, término que versa sobre la interconectividad que subyace tanto a lo orgánico como a lo inorgánico. Para Morton: “todas las formas de vida son la malla, al igual que todas las formas muertas y de igual modo que sus hábitats, que también están compuestos de seres vivos y no vivos” (p. 49). Pensar de esta manera, es decir, a través de la malla, comenta Morton, nos ayuda a comprender que los humanos no ocupamos el primer plano del habitar en la tierra. Muy por el contrario, tan solo somos una ínfima parte de un

intercambio e “interdependencia que se produce en todos los planos” (p. 57). De acuerdo con esto, el autor señala: “cada punto de la malla es tanto el centro como el borde de un sistema de puntos, de modo que no hay ningún centro ni borde absolutos” (p. 49). Ver, comprender e interpretar el mundo de esta manera, es parte de la tarea heurística que propone la ética de la conciencia ecológica mortoniana. Como hemos adelantado, su descentralizada y a veces desconcertante cosmovisión, busca erradicar el caduco antropocentrismo que nos ha llevado a la crisis ecológica actual. Una crisis que, a juicio del autor, “nos hace conscientes de la interdependencia de todas las cosas” (p. 50). Entonces, la idea central aquí es ser conscientes de que, como humanos, no ocupamos ningún lugar privilegiado en la cadena trófica, tan solo somos un organismo más entre muchos otros que cohabitan la tierra. En opinión de Morton: “cuanto más sabemos, menos independientes nos volvemos como seres humanos” (p. 57). Ello supone a su vez “una familiaridad radical con otros seres” (p. 59). Distinción que nos conduce al segundo capítulo del ensayo, apodado sardónicamente *Pensamientos Oscuros*, en donde el filósofo desarrolla, con mayor profundidad, su siguiente gran categoría epistémica: la del *extraño forastero*.

Según el autor, el pensamiento ecológico, a través de la *malla*: “se acerca cuanto puede al extraño forastero, generando cuidado y preocupación respecto a los seres, por muy inseguros que estemos de su identidad, por mucho miedo que nos dé su existencia” (p. 37). Efectivamente, Morton llama *extraños forasteros* a todos los seres vivos que coexisten en la malla, incluyéndonos. Desde organismos unicelulares hasta los diversos metazoos que moran en nuestra variada biocenosis. Bajo esta cosmovisión mortoniana, todos los seres vivos debieran ser tratados y considerados como nuestros pares humanos, aunque no lo sean ni lo parezcan. Tal comprensión de los extraños forasteros, conlleva en sí misma una perspectiva ecológica intrínsecamente ética. De acuerdo al autor, la conciencia ecológica equivale a coexistencia. Esto significa, adoptar una actitud omnicomprendensiva para con el entorno y los extraños forasteros que lo cohabitan. Después de todo, como apostilla el académico de la Rice University: “los entornos coevolucionan con los organismos” (p. 74). Sin embargo, nos advierte el filósofo, esta perspectiva ecológica no debe confundirse con las posiciones organicistas, biocentristas o antropocentristas que propugnan hoy las principales vanguardias ‘verdes’. Todo lo contrario. Lo que busca el pensamiento ecológico, aclara Morton, se encuentra en nosotros mismos; en el uso de la razón y el sentido común que subyace al coexistencialismo evolutivo de raigambre darwiniana. Dicho de otra manera, se podría decir que Morton, nos alienta a lograr una colaboración consciente, altruista y horizontal entre los entornos y los seres (extraños forasteros) que preexisten en la *malla*. Al fin y al cabo, se trata de una

interdependencia cooperativa entre todos los entes del orbe. Como bien ilustra el pensador londinense: “Los seres vivos y <<no vivos>> se convierten en el medio en que viven otros seres. (...) Es una simple cuestión de dependencia, como las plantas del desierto dependen de la humedad” (p. 84).

Tal y como se puede observar, el pensamiento ecológico de Morton, elicitaba el despertar de una conciencia ética que deconstruye las estructuras mentales con las que el ser humano del antropoceno ha codificado la realidad estructurante. Una muestra más de este giro mortoniano, son los controvertidos y desafiantes *hiperobjetos* problematizados por el autor en el tercer y último capítulo de la obra, titulado: *Reflexión Anticipatoria*.

En este último capítulo del libro, el autor se refiere a los hiperobjetos como cosas extensas en el tiempo y el espacio que resultan imposibles de ser observados directamente; ni menos ser aprehendidos en su totalidad. Sin embargo, pueden ser relativamente medidos, estudiados y calculados. De acuerdo con Morton, los hiperobjetos poseen una temporalidad casi impensable para la escala humana. A saber; un hiperobjeto puede ser la biosfera, el internet, el calentamiento global, un agujero negro o el plutonio. Para dimensionar la envergadura de esta propuesta, debemos tener presente, por ejemplo, que “el plutonio seguirá presente durante mucho más tiempo que la historia que llevamos registrada” (p. 164). En este sentido y, a razón del autor, los hiperobjetos rompen nuestros esquemas fijos de pensamientos; obligándonos a enfrentar los problemas ecológicos que hoy dislocan nuestra sobreestimada posición en la comunidad biótica. A fin de cuentas, los hiperobjetos versan acerca de una toma de conciencia que pueda pensarse a largo plazo, haciéndonos responsables de vivir en la tierra, pero sin tener que acudir al ya mercantilizado concepto de naturaleza. Todo lo anterior, es parte de la *ecología oscura* mortoniana y su *ontología orientada a objetos*; la cual nos “conduce hacia niveles más altos de conciencia, lo que implica más estrés, más decepción, menos gratificación (aunque tal vez más satisfacción) y más perplejidad” (p. 169).

Sin lugar a dudas, *El pensamiento Ecológico* es una obra que pide al lector acción ecológica, responsabilidad y conciencia ética. Bástenos aludir a uno de los últimos acápites del libro, donde se nos alecciona que: “Tal vez el sentimiento que buscamos no sea el de podemos porque tenemos una obligación, sino el de tenemos una obligación porque somos”. Esta distinción nos exhorta claramente a que “debemos basar la acción ecológica en la ética” (p. 155). La consecuencia necesaria de esta toma de posición, deviene en alcanzar una conciencia teórico-práctica que implique una ética

de la acción a cada acto de la vida humana, por muy insignificante que parezcan las medidas adoptadas al respecto. Lo principal es comprender que toda acción tiende a un bien práctico que, finalmente, ayudará a la totalidad de seres vivos que conviven, se desarrollan e interaccionan en un determinado biotopo. Después de todo, como agrega nuestro autor: “la sociedad no es un acuerdo entre individuos presociales, sino una totalidad ya existente y de la que somos directamente responsables” (p. 162).

Timothy Morton, representante occidental de la nueva ética ecológica, desarrolla aquí, una crítica irónica, pero no menos vanguardista y elocuente, a las principales problemáticas morales, culturales y ecológicas que hoy ponen en cuestión la permanencia de la especie humana en la tierra. *El pensamiento Ecológico*, sin ser una obra que destaque por su sistematicidad (su variopinto sincretismo se lo impide), nos brinda las claves para entender un desarrollo antropogénico que avanza acéfalo y, que, por lo mismo, necesita ser pensado, reflexionado y reinventado. La lectura crítica de esta obra, simboliza una aproximación temática en lo que respecta a una toma de conciencia global, urgente y necesaria.



## “Metaphysics Without Truth: On the Importance of Consistency Within Nietzsche’s Philosophy”

Stefan Lorenz Sorgner

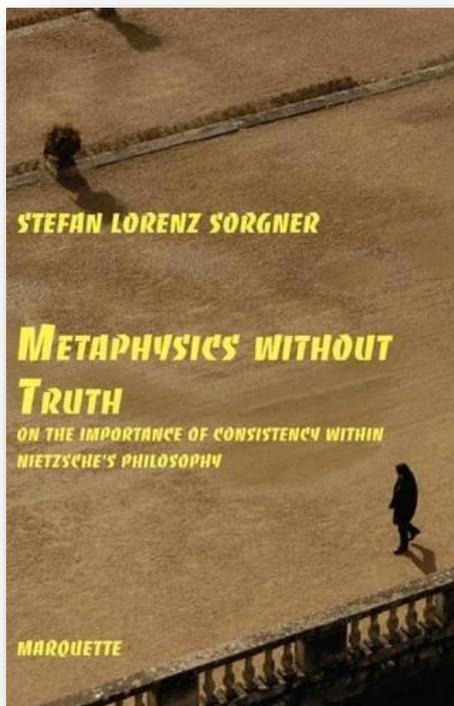
Hugo Alarcon Acuña

Universidad de Chile, [hugo.alarcon.a@ug.uchile.cl](mailto:hugo.alarcon.a@ug.uchile.cl)

Marquette Univ Pr; 2da edición revisada

Milwaukee, Wisconsin, 2007, 173 pp.

ISBN-10: 0874626730



Existen muchísimas maneras de ocuparse de la filosofía de un pensador: analizar sus reflexiones con relación a un problema en específico, evaluar las pretensiones sistemáticas y la validez de los argumentos esgrimidos al interior de su trayectoria intelectual, examinar el desarrollo genético de un pensamiento en vistas de la totalidad de la obra del autor, etc. Sin embargo, *Metaphysics without Truth* de Stefan Sorgner no se circunscribe en esta guisa de esfuerzos exegéticos, al menos no totalmente.

El problema al que Sorgner dedica la totalidad de su libro puede ser formulado de una manera relativamente simple, sin que por ello pierda la complejidad que demanda su tratamiento. En efecto, el autor intenta hacerse cargo de la pregunta ¿cómo es posible que Nietzsche sostenga que no hay verdad y, a la vez, postule una metafísica? aún más, si nos tomamos en serio estas afirmaciones del filósofo, ¿por qué motivos tendríamos que tomar en serio sus afirmaciones metafísicas, dado que no hay verdad y, en consecuencia con ello, su metafísica tampoco sería verdadera? En el fondo, el problema con el que se ocupa el autor apunta directamente a la acusación de inconsistencia de la



Filosofía de Nietzsche, en tanto en cuanto este estaría negando la posibilidad de enunciados cuya verdad pueda ser acreditada y, a la par con ello, postulando un sistema metafísico con pretensiones de verdad.

Uno de los elementos que rigen la aguda exégesis<sup>1</sup> de Sorgner se vincula con el modo de aproximarse a la metafísica de Nietzsche o, si se prefiere, la premisa básica que guía el espíritu de su libro. Ciertamente, el núcleo estriba en apostar por la consistencia de la filosofía nietzscheana. Ahora bien, no es casual que este examen adquiera la forma de un análisis de la metafísica nietzscheana. Sorgner es consciente de que la filosofía inevitablemente hace uso, en su despliegue mismo, de aserciones metafísicas acerca del mundo, de modo tal que un testeo profundo y minucioso de una posición filosófica involucra una consideración acerca de la metafísica subyacente en la posición misma. Evidentemente que, en el caso de Nietzsche, las consideraciones metafísicas no adolecen de un esfuerzo por parte del intérprete de tener extraerlas de textos que no incluyen, al menos de modo temático, reflexiones metafísicas. Al contrario, el corpus nietzscheano que maneja Sorgner, que se dirige principalmente a la obra no publicada, consiste, precisamente, en reflexiones acerca de su metafísica de la voluntad de poder y del eterno retorno.

El libro está articulado principalmente en cinco secciones que están destinadas al problema acerca de la presunta inconsistencia de la filosofía de Nietzsche. La introducción ofrece una atención a la formulación del problema a tratar, i.e., la inconsistencia que se produce al sostener, por un lado, que no hay verdad y una metafísica de la voluntad de poder y del eterno retorno, por otro.

El capítulo que lleva por nombre “Apollo” pretende obtener una consideración sistemática sobre lo que significa “Voluntad de Poder” al atender a los contextos de uso de términos que Nietzsche emplea como sinónimos de “Voluntad de Poder” (vida, organismo, quantum de fuerza, etc.), de suerte que cada consideración de cada término arroja luces sobre los distintos ángulos a partir de los que esta noción está siendo pensada por Nietzsche. También en este capítulo el autor se ocupa de mostrar cómo “Voluntad de Poder” y “Eterno Retorno” están íntimamente vinculados, en la medida en que la relación de ambos opera como un modo de comprender al Ser; “Voluntad de Poder” corresponde a la forma y “Eterno Retorno” remite a su contenido. El núcleo de este capítulo estriba en sostener que la metafísica nietzscheana se enmarca en una explicación acerca del *factum* de

---

<sup>1</sup> Empleo el término “exégesis” en lugar de “interpretación”, por cuanto el segundo término tiene una significación que toca una de las fibras más sensibles al interior del pensamiento nietzscheano con el que, por cierto, Sorgner se ocupa en múltiples ocasiones a lo largo del libro, dedicándole un párrafo de importancia capital en el capítulo intitulado ‘Interpretation’. En efecto, esta noción refiere a la estimación o evaluación que hace un quantum de fuerza de su entorno para poder obtener poder.

que todo cuanto existe busca incrementar su poder al intentar imponerle estabilidad y fijeza al mundo a través de su interpretación de su entorno.

“Dionysios” se ocupa con el perspectivismo de Nietzsche al ofrecer una extensa discusión acerca de la distinción entre “La Verdad” (entendida como una perspectiva interpretativa universal, que aplica para todos los casos específicos de constelaciones de *quanta* y de *quantum* de fuerza) y “verdad” (entendida como una perspectiva interpretativa sin pretensiones universales, que se explica en virtud de las múltiples interacciones entre los *quanta* de fuerza). Es interesante destacar que este capítulo culmina con una consideración sobre el fenómeno del nihilismo, que sirve de pivote para el siguiente capítulo. El quicio de estos párrafos refiere a que el nihilismo constituye un elemento sintomático de la decadencia de ciertos valores que exhibieron una cierta estabilidad durante un periodo de tiempo, pero que ya perdieron su vigor. La lectura de Sorgner entiende que la propuesta metafísica de Nietzsche se enmarca en un intento por promover ideales que fomenten la fuerza y logren preñar de estabilidad al mundo. Ahora bien, es necesario tomar nota de que la consideración que Nietzsche ofrece acerca del nihilismo se enmarca en su concepción de la filosofía de la historia y el carácter dinámico del flujo histórico. Ciertamente que el nihilismo pretende ser superado por Nietzsche, pero el esquema ofrecido por Sorgner da a entender que aún cuando los ideales promovidos por Nietzsche se hayan encarnado en los siglos venideros, hecho que el autor ve documentado en la recepción posmoderna de Nietzsche, estos también caerán en decadencia y dejarán de existir para dar paso a un nuevo acontecimiento.

Por último, el capítulo titulado “Apollo & Dionysios reconciled” ofrece en detalle la solución respectiva de Sorgner al problema acerca de la consistencia en la metafísica de Nietzsche y por qué debería ser tomada en serio. La razón remite a que su metafísica supone una consideración proyectiva con relación al espíritu futuro de los tiempos, con el fin de obtener poder (aspecto constitutivo de su metafísica), y así lograr hacerse cargo de la decadencia implicada en el nihilismo cristiano. En tal sentido, su metafísica no tiene pretensiones universales de verdad, sino que refiere a un marco ontológico que permite la apertura para ideales que promuevan el incremento de la fuerza.

El gran mérito del autor refiere a la consideración de la metafísica como una ontología de mundo que aparece subordinada al problema de los valores. Por decirlo de algún modo, no es el caso de que Nietzsche pretenda una metafísica con el fin de poder promover ciertos valores, sino que toda su problemática metafísica constituye un esfuerzo por hacerse cargo de la decadencia de los valores; la metafísica nietzscheana aparece, entonces, como una respuesta al nihilismo.

En consecuencia, el presente libro constituye un genuino intento por comprender la filosofía nietzscheana a partir de sus directrices metafísicas. La apuesta de Sorgner revela un intento que no se agota en una investigación genética -aunque sí destina párrafos completos al desarrollo genético del pensamiento en el joven Nietzsche- ni tampoco en una consideración de la validez de la filosofía de Nietzsche. Más bien, Sorgner propone comprender a Nietzsche en sus propios términos y *desde* su propia filosofía.

## “On Transhumanism“

Stefan Lorenz Sorgner

Traducido por Spencer Hawkins

Álvaro Urrutia Soto

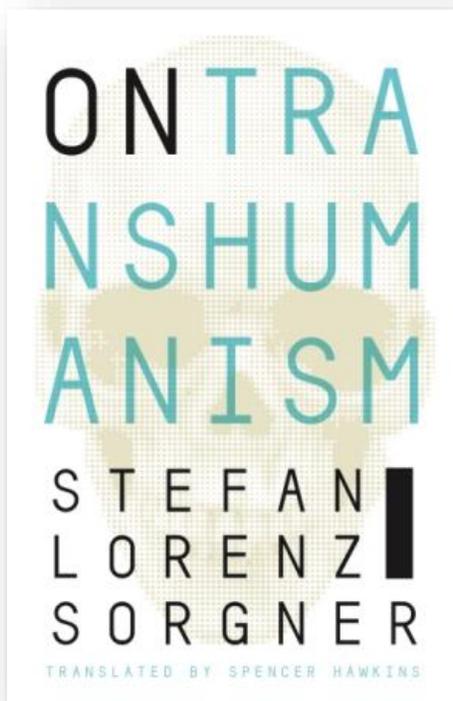
Magíster en Filosofía

Universidad de Chile, [alvaro.urrutia@ug.uchile.cl](mailto:alvaro.urrutia@ug.uchile.cl)

The Pennsylvania State University Press

University Park, PA. 2021, 132 pp.

ISBN 978-0-2710-8792-4



Son muchas las ideas preconcebidas que existen en torno al transhumanismo y a las personas que se posicionan a favor de esta postura filosófica. Generalmente, se caracteriza y caricaturiza la figura del transhumanista como alguien que posee una fe ciega en los avances tecnológicos bajo la esperanza de que en algún punto de la historia la utópica idea de la inmortalidad sea una posibilidad concreta. Asimismo, se suele criticar la falta de una consciencia reflexiva que no alcanza a vislumbrar las consecuencias morales y sociales que implica la propuesta de mejoramiento de las capacidades humanas en base a la intervención tecnológica, motivo por el cual Francis Fukuyama

considera que el transhumanismo es “la idea más peligrosa del mundo”. El trabajo de Sorgner en *On transhumanism* es especialmente esclarecedor para aquellos lectores que conocen el transhumanismo desde una perspectiva *naïve* que tiende a ridiculizar —perspectiva que no sólo tiene lugar en



contextos coloquiales, sino también en entornos filosóficos—, puesto que a lo largo de todo el libro se encuentra presente el esfuerzo por desmitificar dicho punto de vista para así exponer el transhumanismo por lo que realmente es para su autor; esfuerzo que es muy valorado para quien desee introducirse seriamente en esta discusión, pues ya sea que se esté a favor o en contra del transhumanismo, es preciso tener una idea clara de lo que se quiere defender o criticar.

En la búsqueda de establecer el marco adecuado bajo el cual debe ser entendido el transhumanismo, Sorgner formula una interesante caracterización de las convicciones que motivan la propuesta transhumanista, a saber: el transhumanismo ha de ser entendido como la aplicación de la tecnología para incrementar la probabilidad del surgimiento de la posthumanidad. Ya con esta idea en mente, entonces, resulta sencillo comprender que la aspiración del transhumanismo no reside en la búsqueda de la inmortalidad por medio de la biotecnología, sino en hacer uso de ella para prolongar el período de lo que se podría denominar una “buena vida”, i.e., una vida más saludable tanto en términos físicos como mentales (entre las ventajas proporcionadas por la bioética transhumanista podríamos mencionar una memoria más duradera, condición física estable por un período más prolongado, regulación de los estados emocionales, etc.).

El segundo punto que queda más claro luego de la caracterización del transhumanismo hecha por Sorgner es, ya no sólo el objetivo instrumental de la implementación de nuevas tecnologías en el ser humano, sino también su objetivo filosófico-motivacional, a saber: el transhumanista ve al posthumano como el siguiente paso en la evolución al cual se debe aspirar, siendo lo transhumano el punto intermedio entre lo humano y lo posthumano. En otras palabras, Sorgner no concibe a “lo humano” como una esencia que permanece estable en su trascendencia, sino como una entidad fluida que constantemente persigue su perfeccionamiento. Teniendo ya una mayor claridad con respecto a lo que el transhumanismo realmente aspira, se puede trazar un panorama mucho más completo acerca de las ideas contra las cuales combate, de sus influencias y de las consecuencias que podría suponer la puesta en marcha del transhumanismo.

En primer lugar, a la base de su perspectiva evolucionista, el autor debate con la tradición filosófica de corte platónico que suele marcar una escisión entre la esfera de lo mental y la esfera de lo corporal, estableciendo que aquello de lo cual debemos ocuparnos es del alma en tanto que en ella reside lo que más propiamente somos, nuestra entidad trascendente. Según Sorgner esta perspectiva incurre en el error de concebir a la naturaleza humana como algo duradero y estable, por una parte, y como un proyecto que promete su realización en otro plano, por otra. Para el pensador

transhumanista, en cambio, la humanidad es vista como una etapa que ha de ser superada y, su superación misma, a su vez, supone la realización inmanente de aquello a lo cual debemos aspirar. En segundo lugar, el objetivo motivacional establecido por Sorgner ayuda a identificar, a su vez, las influencias que sirvieron de semillero para su punto de vista transhumanista, y es que no sólo señala a Julian Huxley como el reconocido padre del pensamiento transhumanista o a Nick Bostrom como uno de los autores que trabajó el transhumanismo de una manera más sistemática, sino que también reconoce la figura de Friedrich Nietzsche como una influencia bajo el aspecto filosófico-motivacional en la medida en que la postulación del *Übermensch* nietzscheano supone una suerte de antecedente conceptual de la aspiración de alcanzar el estatuto de posthumano. Asimismo, la aspiración de superarse a sí mismo, ya sea mediante la búsqueda de la conservación y aumento del poder en el caso de Nietzsche o mediante la intervención biotecnológica en el caso transhumanista, funciona como un nuevo horizonte de sentido para quienes consideran que la concepción dualista de la naturaleza humana no se cansa de prometer una vía de desarrollo personal que jamás tendrá algún tipo de cumplimiento. Tanto para Nietzsche como para Sorgner la superación de sí mismo es de carácter inmanente y su aplicación depende netamente de nosotros.

Tanto la referencia a la cultura socrático-platónica como a la figura de Nietzsche resultan muy interesantes para enmarcar el transhumanismo en su contexto filosófico bajo la pregunta “¿Qué es lo que somos y a qué aspiramos?” pues, en cierta medida, atiende a la preocupación por la virtud, el desarrollo de la excelencia. Cuando se habla de superación de sí mismo es importante plantearse bajo qué respecto es relevante realizar dicha superación o cuáles son los ámbitos en los que se va a trabajar para propiciarla. Para Platón la respuesta es clara pues, así como lo expone el personaje Sócrates en el *Alcibiades I* (127e-131a), existe una distinción entre ocuparse de sí mismo y ocuparse de las cosas que le pertenecen a uno mismo, i.e., el desarrollo de las tecnologías que hacen mejores a las cosas que me pertenecen no necesariamente me hacen mejor a mí ya que no soy mis pertenencias. Es claro que para Platón el cuerpo es considerado como parte de las cosas que le pertenecen a uno mismo en tanto que es concebido como un instrumento del cual el alma se sirve, siendo esta el objeto real de nuestro cuidado si verdaderamente nos proponemos ocuparnos de nosotros mismos. Sorgner, en cambio, posee una visión naturalista de sí mismo según la cual somos entidades psicofísicas, de manera tal que el mejoramiento del cuerpo es tan importante como el mejoramiento de nuestras capacidades mentales. Para el transhumanismo, la intervención de sí mismo por medio de la biotecnología sería, en términos platónicos, una válida forma de ocuparse de

sí mismo; es más, sería la manera adecuada de ocuparse de sí mismo en tanto que constituiría nuestro siguiente paso evolutivo.

Esta comparativa entre platonismo y transhumanismo nos puede servir para inaugurar otra discusión en torno a la preocupación por la implementación de nuevas tecnologías en el ser humano pues, como podemos apreciar, el “ocuparse de sí mismo” propuesto por Platón alude al cultivo de nuestras capacidades morales en tanto que todos los demás bienes poseen un carácter ambivalente, i.e., sólo son buenos en función de la virtud. Aparentemente, la perspectiva de Sorgner sólo parece hacerse cargo del desarrollo de estos bienes de carácter ambivalente, no obstante, frente a la crítica de los problemas políticos, sociales y morales que podría ocasionar la implementación de estas nuevas tecnologías Sorgner señala, de una manera muy similar a la platónica, que la adquisición de nuevas tecnologías aplicadas al mejoramiento humano son moralmente neutras, sugiriendo así que el desarrollo psicofísico no es incompatible con el desarrollo moral, es más, para que las nuevas implementaciones tecnológicas logren su objetivo con eficacia, el transhumanismo debe hacerse cargo de preocupaciones de carácter ético.

La obra de Sorgner plantea con notable claridad los fundamentos que sostiene el transhumanismo, augurando el ocaso de la concepción humanista inaugurada por Platón, haciéndonos reflexionar acerca de nosotros mismos y sobre los componentes que definen nuestra identidad personal. Por lo tanto, independientemente de la postura que se tenga acerca del transhumanismo la lectura de Stefan Lorenz Sorgner resulta sumamente instructiva para comprender el debate moderno acerca de la apreciación y el futuro que le compete a la humanidad misma.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO





## CONTACTO

### **Director**

Dr. Raúl Villarroel Soto

[rvillarr@uchile.cl](mailto:rvillarr@uchile.cl)

### **Editor**

Dr. Antonio Letelier Soto

[antletelier@u.uchile.cl](mailto:antletelier@u.uchile.cl)

### **Asistente del Editor**

Mg. Nicolás Rojas Cortés

[nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl](mailto:nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl)

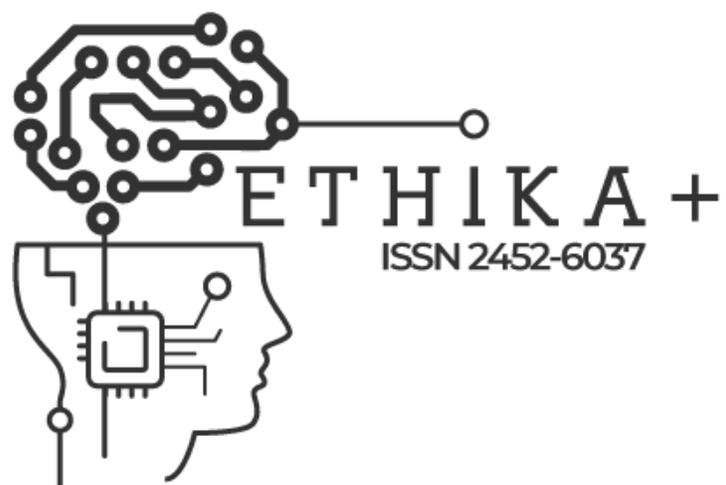
### **Asistente Académica del CEDEA**

Dra. Andrea Hidalgo Vallejos

[coordinacioncedea@u.uchile.cl](mailto:coordinacioncedea@u.uchile.cl)

Para más información del Centro y la revista pueden visitarnos en [nuestro sitio web](#), nuestro [Facebook](#), el Instagram del [Centro](#) y el de la [revista](#) y el [sitio web de la revista](#).

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD DE CHILE



Revista semestral del  
Centro de Estudios de Ética Aplicada