



**UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN**

**DIRECCIÓN DE POSTGRADO**

**FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTE – MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

**TRANS-, POST- y METAHUMANISMO: EN DEFENSA DE UN  
TRANSHUMANISMO NIETZSCHEANO DÉBIL**

**EL IMPACTO DE LA TECNOLOGÍA EN LAS POSIBILIDADES DE  
TRANSFORMACIÓN DE LA ESPECIE HUMANA**

Tesis presentada a la Facultad de Humanidades y Arte de la Universidad de Concepción para  
optar al grado académico de Magíster en Filosofía

**POR:**

Camila Belén Luna Moreno.

**PROFESOR GUÍA:**

Dr. Sergio Montecinos Fabio.

Concepción, Chile, diciembre de 2023

© Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos por cualquier medio o procedimiento,  
incluyendo la cita bibliográfica del documento.

*A mi Padre y a mi Madre*



# TABLA DE CONTENIDOS

<b>RESUMEN.....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>TRANSHUMANISMO Y POSTHUMANISMO: GENEALOGÍAS Y PROPÓSITOS .....</b>	<b>12</b>
1.1 MÁS ALLÁ DEL HUMANISMO .....	12
1.2 TRANSHUMANISMO: CARBONO Y SILICONA .....	14
1.2.1 El posthumano desde una perspectiva transhumanista .....	19
1.3 POSTHUMANISMO: EL FIN DE LAS DICOTOMÍAS .....	21
1.3.1 El posthumano desde una perspectiva posthumanista .....	22
CONSIDERACIONES FINALES.....	23
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>EN DEFENSA DE UN TRANSHUMANISMO NIETZSCHEANO DÉBIL .....</b>	<b>25</b>
2.1 UNA VISIÓN COMPARTIDA.....	25
2.2 EDUCACIÓN CLÁSICA Y MEJORAMIENTO GENÉTICO POR MODIFICACIÓN .....	30
2.3 LA VIDA BUENA: DE LA AUTENTICIDAD.....	32
2.3.1 Tres conceptos de bien.....	34
2.4 PERSPECTIVISMO Y UNA ÉTICA CONTINGENTE .....	38
2.4.1 Un criterio de persona.....	40
2.5 TRANSHUMANISMO ANTI-UTÓPICO: DE LA INMORTALIDAD .....	43
2.6 POLÍTICA .....	46
2.6.1 Algunos riesgos.....	46
2.6.2 Ontología y normatividad .....	49
2.6.3 El Tercer Reich .....	51
2.7 ANTI-LOGOCENTRISMO .....	52
2.8 ¿CUÁNTOS ÁNGELES PUEDEN BAILAR EN LA CABEZA DE UN ALFILER? .....	53
2.9 LA DOCTRINA DEL ETERNO RETORNO: DEL SIGNIFICADO DE LA VIDA .....	54

2.9.1 Una idea ajena al Transhumanismo .....	55
2.9.2 Sobre una memoria prospectiva.....	57
CONSIDERACIONES FINALES.....	61
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>METAHUMANISMO: MÁS ALLÁ DE UNO Y ENTRE DOS.....</b>	<b>62</b>
3.1 POSTHUMANISMO Y TRANSHUMANISMO DÉBILES .....	63
3.2 BREVE DESCRIPCIÓN DEL METAHUMANISMO .....	64
3.3 DE LOS RIESGOS DEL COMUNITARISMO Y LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO ÉTICO.....	69
3.4 UN PUNTO DE INFLEXIÓN.....	72
CONSIDERACIONES FINALES.....	78
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>79</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>84</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>87</b>



## RESUMEN

El Transhumanismo es un movimiento filosófico contemporáneo de carácter tecno-optimista cuyo objetivo es el florecimiento de la especie humana. Este afirma la superación de las limitaciones humanas mediante el uso de la ciencia y la tecnología para eventualmente lograr la posthumanidad, distinguiéndose dos grandes tradiciones dentro del mismo: un transhumanismo *silicon-based* y un transhumanismo *carbon-based*. El Posthumanismo es una corriente de pensamiento filosófica que busca trascender las dualidades ontológicas categóricas heredadas del Humanismo. Ambas tradiciones postulan el Posthumano, aunque presentan diferentes lecturas del mismo. El objetivo de la presente investigación será analizar y fundamentar una versión del Transhumanismo denominada Transhumanismo Nietzscheano débil a partir de las ideas de Stefan Lorenz Sorgner. Con propósito de ello, se examinará una semejanza estructural entre el Posthumano y el *Übermensch*, como también la forma en que algunas de las ideas nietzscheanas dialogan con aquellas transhumanistas, abogando por considerar a Friedrich Nietzsche un precursor del Transhumanismo. Adicionalmente se examinará la propuesta Metahumanista, una prometedora corriente intelectual contemporánea que combina un Posthumanismo continental con un Transhumanismo anglo-americano débiles, así como la complejidad de la filosofía nietzscheana y hermenéutica con la ética analítica, a la vez que pretende ir más allá del Humanismo dualista tradicional. En última instancia se ofrecerá una respuesta a los comentarios emitidos por Jaime Del Val con respecto al Transhumanismo, el cual considera un hiperhumanismo, perspectiva que pasa por alto el compromiso que este guarda con una ética contingente, la norma de libertad negativa y una ontología naturalista.

**PALABRAS CLAVE:** Transhumanismo, Posthumanismo, Metahumanismo, Posthumano, Transhumano, Metahumano, Superhombre, Nietzsche, Sorgner

## **ABSTRACT**

Transhumanism is a contemporary techno-optimistic philosophical movement whose goal is the flourishing of the human species. It affirms the overcoming of human limitations through the use of science and technology to eventually achieve posthumanity, distinguishing two major traditions within it: a silicon-based transhumanism and a carbon-based transhumanism. Posthumanism is a philosophical current of thought that seeks to transcend the categorical ontological dualities inherited from Humanism. Both traditions postulate the Posthuman, although they present different readings of it. The aim of the present research will be to analyze and substantiate a version of Transhumanism called Weak Nietzschean Transhumanism based on the ideas of Stefan Lorenz Sorgner. For this purpose, a structural similarity between the Posthuman and the Übermensch will be examined, as well as the way in which some of the Nietzschean ideas dialogue with those of transhumanism, advocating to consider Friedrich Nietzsche a precursor of Transhumanism. In addition, the Metahumanist proposal will be examined, a promising contemporary intellectual current that combines a continental Posthumanism with a weak anglo-american Transhumanism, as well as the complexity of Nietzschean and hermeneutic philosophy with analytical ethics, while attempting to go beyond traditional dualistic Humanism. Ultimately, a response will be offered to the comments made by Jaime Del Val regarding Transhumanism, which he considers a hyperhumanism, a perspective that overlooks its commitment that it maintains with a contingent ethics, the norm of negative freedom and a naturalistic ontology.

**KEY WORDS:** Transhumanism, Posthumanism, Posthuman, Overhuman, Nietzsche

## INTRODUCCIÓN

El ser humano siempre ha buscado ampliar los límites de su existencia. La prolongación de la vida y el perfeccionamiento de sus capacidades constituyen deseos ampliamente compartidos, metas que pretende alcanzar mediante el empleo de la ciencia y la tecnología. El Transhumanismo está comprometido con estos objetivos, consolidándose como un movimiento filosófico de gran envergadura y aporte, enmarcado por una actitud tecno-optimista. Este defiende la tecnología como medio para incrementar la probabilidad de traer a la existencia al Posthumano. El Posthumanismo, en tanto, comprende un proyecto crítico que busca trascender las dicotomías heredadas del Humanismo, entre ellas el dualismo antropológico como concepción imperante del ser humano. Ambas corrientes de pensamiento guardan un profundo interés por la liberación de la condición humana de sus ataduras, razón por la que atienden a preguntas similares a pesar de poseer orígenes, genealogías y propósitos diferentes. Esto último ha dificultado su oportuna distinción, suscitando extensos debates académicos al respecto.

La relación entre la filosofía de Friedrich Nietzsche y el Transhumanismo es un tema de debate controvertido. Las opiniones vertidas al respecto van desde quienes rechazan vehementemente un vínculo entre ambos pensamientos y quienes consideran este evidente. Esta investigación se centrará en la plausibilidad de una similitud estructural entre algunos de los elementos presentes en la obra filosófica de Nietzsche y las reflexiones transhumanistas. En términos de objetivos, se busca profundizar la comprensión de un Transhumanismo Nietzscheano Débil sobre la base de la obra filosófica de Stefan Lorenz Sorgner. Esta última propuesta conjuga elementos del pensamiento transhumanista, posthumanista y nietzscheano, además de respaldar el carácter evolutivo del *Übermensch* y postular la filosofía de Nietzsche como precedente para el desarrollo de la propuesta transhumanista.

Con propósito de lo anterior será menester la clarificación y distinción entre los movimientos transhumanista y posthumanista, además del examen de sus supuestos, implicaciones y compromisos. De igual manera, se pretende explorar el Metahumanismo, corriente intelectual surgida en 2011, que fusiona la complejidad de la filosofía nietzscheana y hermenéutica con una ética analítica, sosteniendo una ontología dinámica relacional. En última instancia se presentará una respuesta a las críticas sostenidas por Jaime Del Val hacia el Transhumanismo.

En lo que respecta a la estructura de la investigación, el primer capítulo será destinado al examen de los movimientos transhumanista y posthumanista. Primeramente se presentará una breve revisión histórica del Humanismo, tradición cultural y filosófica que ambas corrientes de pensamiento mencionadas buscan trascender. Luego se hará examen del Transhumanismo, atendiendo a algunas lecturas del término de parte de filósofos transhumanistas y no-transhumanistas, como también a la distinción de dos grandes tradiciones transhumanistas: una denominada *silicon-based* y una segunda llamada *carbon-based*. Sumado a ello, se revisará el concepto de ‘Posthumano’ el cual aparece en los discursos de ambos movimientos, no obstante con sentidos diferentes: en tanto para los transhumanistas este puede ser considerado una nueva especie, un *homo sapiens* con alguna capacidad que va más allá de los límites humanos o una entidad cibernética, para los posthumanistas la posthumanidad constituye una nueva narrativa para entendernos a nosotros mismos como entidades no-dualistas, tratándose de un constructo que ya se encuentra aquí.

El segundo capítulo tiene como intención profundizar en un Transhumanismo Nietzscheano débil a partir de las ideas de Sorgner. Con propósito de ello se llevará a cabo un análisis conceptual segmentado en nueve apartados. Una primera sección titulada “Una visión compartida” presentará algunas de las semejanzas estructurales entre el Transhumanismo y la filosofía de Nietzsche, señalando primeramente su visión dinámica de la naturaleza y los valores, como también el que ambas corrientes de pensamiento abrazan una antropología no-dualista. Se señalará además el carácter evolutivo del Superhombre, concepto análogo al Posthumano de la misma manera que los humanos superiores lo son respecto a los transhumanos. El segundo apartado, titulado “Educación clásica y Mejoramiento genético por modificación”, describirá una analogía estructural entre las técnicas mencionadas, la cual constituye una buena razón para considerar que Nietzsche podría haberse mostrado a favor del Transhumanismo. Como tercera sección se presenta “La Vida Buena: De la autenticidad”. En esta se considera el nivel de cercanía de la filosofía de Nietzsche y una ética de la virtud pero sin aspiraciones universalistas. Se revisará también la distinción entre tres conceptos de bien asociados al Transhumanismo: un ideal renacentista, una noción *de sentido común* y un tercero a favor del pluralismo radical. En cuarto lugar se expone el segmento titulado “Perspectivismo: *As-good-as-it-gets-ethics*”, en el cual se describirá una ética ficticia a partir del perspectivismo –el cual afirma que cada juicio se basa en prejuicios personales, representado una perspectiva específica– y una ontología dinámica del

devenir, abogando por una ética contingente que promueve la libertad y rechaza la violencia y el paternalismo. Adicionalmente, se revisará un criterio de persona basado en la capacidad de sufrimiento. En una quinta sección de nombre “Transhumanismo anti-utopiano: De la inmortalidad” se examinará la distinción entre un transhumanismo utopiano y otro anti-utopiano, señalando que toda utopía atenta contra el florecimiento humano y argumentando por un transhumanismo realista, serio y nietzscheano que rechaza la utopía de la inmortalidad, a la vez que afirma la pluralidad, la norma de libertad negativa y la igualdad. El sexto segmento titulado “Política” se subdivide en tres apartados: “Algunos riesgos”, “Ontología y normatividad” y “El Tercer *Reich*”. En el primero de ellos se abordará el riesgo presente en los pensamientos nietzscheano y transhumanista, el cual podría conducir a una sociedad dividida en dos clases. Además, se abordará una política dinámica que preserve la norma de libertad negativa e igualdad. Un segundo punto versará sobre algunos de los problemas derivados de la normatividad vinculada a una determinada ontología, acogiendo el argumento de que una sociedad liberal-democrática no puede tener una base ontológica. Por último, el tercer apartado de este sexto segmento se enfocará en la relación entre la filosofía de Nietzsche y el fascismo del Tercer *Reich*, así como entre este último y el Transhumanismo. Una séptima sección, titulada “Anti-logocentrismo”, se destinada a examinar la crítica dirigida al Transhumanismo al ser considerado un movimiento logocéntrico, seguida por un penúltimo apartado titulado: “¿Cuántos ángeles pueden bailar en la cabeza de un alfiler?”. Este se centrará en la posibilidad de una mente digital viviente, describiendo dicha discusión como poco relevante. Finalmente, el último segmento del capítulo de nombre “La doctrina del eterno retorno: Del significado de la vida”, será dedicado al análisis de la relación entre la doctrina del eterno retorno y el transhumanismo, idea que algunos consideran ajena a este último.

El tercer capítulo de la investigación comprenderá una revisión del Metahumanismo, el cual surge a partir de un trans-y un posthumanismo débiles y que busca ir más allá del Humanismo tradicional. Este capítulo consta de cuatro secciones. Primeramente se examinarán los conceptos mencionados de trans- y posthumanismo débiles, para luego analizar los aspectos principales de la propuesta metahumanista. Además se abordarán los riesgos del comunitarismo, razón por la que el Metahumanismo se declara anti-comunitarista. Finalmente se hará revisión de la perspectiva de Jaime Del Val sobre el Transhumanismo, contrastando sus ideas con las de Sorgner. Se abogará

porque las razones proporcionadas por Del Val a favor de considerar el Transhumanismo un hiperhumanismo resultan insuficientes.



If ever I to the moment shall say:  
Beautiful moment, do not pass away!  
Then you may forge your chains to bind me,  
The I will put my life behind me,  
Then let them hear my death-knell toll,  
Then from your labours you'll be free,  
The clock may stop, the clock-hands fall,  
And time come to an end for me!  
– Johann Wolfgang von Goethe, “Faust”

Yo os muestro al superhombre. El hombre es algo que hay que superar.

¿Qué habéis hecho para superarlo?  
– Friedrich Nietzsche, “Así habló Zaratustra”

# CAPÍTULO I

## TRANSHUMANISMO Y POSTHUMANISMO: GENEALOGÍAS Y PROPÓSITOS

### 1.1 MÁS ALLÁ DEL HUMANISMO

El humanismo renacentista constituye una tradición cultural y filosófica que surge en Europa durante el siglo XV y XVI. Este animó a las personas a confiar en sus propias observaciones y juicios en lugar de dejar el conocimiento en manos de las autoridades religiosas de la época. Así, valores como el libre albedrío, la autonomía, la subjetividad y la superioridad humana a partir de su racionalidad sirvieron como pilar fundamental para este y sus versiones más contemporáneas. El humanismo renacentista creó y promovió el ideal de una persona integral, esto es, una persona altamente desarrollada científica, moral, cultural y espiritualmente (Bostrom, 2005). Más tarde, y en combinación con el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, dio luz al humanismo racional, centrado en las ciencias empíricas y en la razón crítica “como formas de aprender sobre el mundo natural y nuestro lugar dentro de él, y de proporcionar una base para la moralidad.” (Bostrom, 2005, p. 2) Nick Bostrom, fundador de la *World Transhumanist Association*, sostiene que el transhumanismo tiene sus raíces en el humanismo racional, el cual descansa en un mundo constituido a partir de conceptos dualistas: mente-cerebro, materia-espíritu, bien-mal. (Sorgner, 2011, p. 152)

El término ‘humanismo’ se deriva del latín *humanitas* propuesto por Cicerón, que a su vez se encuentra influenciado por el concepto griego de *paideia* (παιδεία). Fue acuñado en 1808 por el teólogo y filósofo alemán Friedrich Niethammer en respuesta al modelo educativo en ciertos condados alemanes de su época. Entre sus diferentes versiones dos han sido especialmente destacadas debido a su incidencia en occidente: el humanismo cristiano y el humanismo kantiano. El humanismo implica la afirmación de dualidades ontológicas categóricas, entre ellas el dualismo antropológico, siendo este último uno de los aspectos más relevantes a tener en consideración para la investigación actual, junto a su aspiración a la universalidad. El humanismo secular, no obstante, rompe con la ontología descrita, sosteniendo una de carácter “secular, naturalista o de este mundo [que] también rechaza un humanismo que afirma tales dualidades y podría clasificarse como más allá del humanismo.” (Deretić, 2016, p. 13)

El humanismo es reactivo contra el presente y emulador de un pasado dueño de valores perennes. Así lo demuestran distintos periodos, movimientos y programas declarados humanistas que, como Friedrich Nietzsche acusa, rechazan lo actual y retornan a lo pretérito. El ámbito axiológico se remonta a la antigüedad “en la cual se habría revelado el sentido de lo humano.” (Duque, 2003, p. 20)

La figura de Prometeo ilustra un tipo de humanismo, ahora heroico. El titán se opone a concebir al ser humano como un mero mediador, como aquel que da la medida antes recibida a todas las cosas, como quien conecta lo terrenal y lo celestial. En consecuencia, roba la técnica a los dioses y se la entrega a los mortales, razón por la que es castigado eternamente. Una de las interpretaciones del castigo de Prometeo es que este simboliza que los seres humanos están sujetos irremediabilmente a su finitud, a mantener la salud de sus cuerpos y envejecer. No obstante, este abismo podría sortearse por medio de la tecnología.

El humanismo heroico es asociado a Friedrich Nietzsche y su concepto de *Übermensch*. Este último se libera de las restricciones morales y culturales del humanismo tradicional, el cual enfatiza la racionalidad, la moralidad convencional y la superioridad humana. El superhombre, movido por su voluntad de poder, busca superarse y hacerse autónomo. Es potencialmente heroico en su búsqueda de significado, trascendiendo las limitaciones establecidas para así lograr un estado de realización auténtico. En lo que respecta a la democracia y en ausencia de valores superiores a los humanos, el atributo que destaca en aquel que gobierna es el de la autarquía, aludiendo nuevamente a Prometeo, hombre superior con tendencia a la autosuficiencia que se da la medida a sí mismo, es medida de todas las cosas además de símbolo de rebelión, libertad, búsqueda de conocimiento y autonomía.

La autosuficiencia es, pues, el ideal de lo *humanun*: *Humanität sei unser ewig Ziel*, “Que la *humanitas* sea nuestra meta”. Así reza su divisa. *Humanität, humanitas* es la ya mentada esencia de lo humano, por ahora encarnada, a duras penas, en el ‘héroe’, en el hombre que se esfuerza por hacer de su propia existencia una obra de arte, brillante como una gema en su ejemplaridad. (Duque, 2003, pp. 79-80)

## 1.2 TRANSHUMANISMO: CARBONO Y SILICONA

El transhumanismo es un movimiento filosófico y cultural que afirma el uso de tecnologías para el mejoramiento humano con miras a la trans- y finalmente a la posthumanidad. Sostiene la transformación radical de las capacidades biológicas –físicas y mentales– y de las condiciones sociales para este propósito. El término fue acuñado originalmente en 1951 por el biólogo inglés Julian Huxley, quien lo describió como “la idea de la humanidad intentando superar sus limitaciones y llegar a una fructificación más plena; es la comprensión de que tanto los desarrollos individuales como los sociales son procesos de autotransformación.” (Huxley, 1951, p. 139) Huxley criticó que, siendo el transhumanismo una filosofía tan amplia, no debería ser entendido como un humanismo dadas ciertas connotaciones insatisfactorias. El biólogo perteneció al círculo de pensadores de las teorías evolutivas, razón por la que dicho movimiento es más cercano a la pregunta por la evolución en comparación al posthumanismo, así como a las ciencias naturales, la bioética analítica y el utilitarismo. El transhumanismo clama el desarrollo de nuestras capacidades desde lo humano, vía el transhumano, hacia el posthumano. Este último término es polémico entre los mismos transhumanistas, puesto que algunos lo consideran un individuo parte de nuestra especie, no obstante, con capacidades que van más allá de la misma, y otros sostienen que constituye una nueva especie distinta a la humana.

El ensayo “*Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*” (1990) de Max More es reconocido por sentar las bases del transhumanismo actual. En este, More declara que el transhumanismo “no se enfoca en un estado externo de perfección actual (como lo imaginamos con nuestras mentes casi primitivas) sino en un proceso internalizado de crecimiento y expansión que nos lleva hacia el futuro.” (p. 4) En el mismo escrito describe la religión como uno de los peores sistemas en contra del progreso hacia la posthumanidad. En contraposición a ella postula la eupraxofía, una filosofía de vida no-religiosa que se opone a cuestiones tales como la fe, el dogmatismo, el autoritarismo ideológico y el estancamiento –del inglés *stagnation*–. More identifica ciertos aspectos comunes entre el humanismo y el transhumanismo, entre ellos “el respeto por la razón y la ciencia, un compromiso con el progreso, y el valor de la existencia humana (o transhumana) en esta vida más que en alguna sobrenatural “vida después de la muerte.” (More, 1990, p.1). No obstante, distingue a ambos en cuanto a su alcance, puesto que el transhumanismo reconoce y anticipa las posibilidades de transformación de nuestra existencia a partir de la ciencia,

la tecnología, la filosofía racional y un sistema de valores, a diferencia del humanismo. Para More el transhumanismo va mucho más allá del humanismo, cuestión que expresa con mayor claridad en su libro recopilatorio *“The transhumanist reader”* (2013). Allí describe el rol de la educación en el humanismo, siendo esta la principal herramienta para pulir la naturaleza humana. El transhumanista, en cambio, se vale de la tecnología para la superación de nuestros límites biológicos. Dedicó también unos párrafos a explicar cómo previamente a la consolidación de la ciencia y la tecnología el ser humano dio explicación a aquellos fenómenos que no comprendía mediante la religión, refiriéndose a aquella búsqueda de sentido que el ser humano emprendió y cuyo vacío llenó al considerarse parte de un plan mayor, un peón de una o varias entidades que él mismo creó. En vez de mirar hacia el exterior, el transhumanismo extropiano –principal versión del transhumanismo– lo hace hacia nuestro interior y más allá de nosotros: “su meta es nuestra expansión y progreso sin fin.” (More, 1990, p. 6) De ahí la noción de optimismo dinámico, el cual es “una motivación generada internamente de progresar [...] hacia un uso completo de nuestra comprensión y habilidades actuales y nos dirige a ir más allá de ellas.” (More, 1990, p. 4)

Algunas propuestas transhumanistas son las realizadas por Nick Bostrom, Jaime Del Val, Robert Ranisch y Stefan Lorenz Sorgner. Bostrom (2005) comprende el transhumanismo como “un movimiento vagamente definido que promueve un enfoque interdisciplinario para comprender y evaluar las oportunidades para mejorar la condición humana y el organismo humano, propiciado por el avance de la tecnología.” (p. 3) Adicionalmente describe la naturaleza humana como un trabajo en proceso. Por otro lado, Jaime Del Val (2020) considera el transhumanismo la evolución de las ideas humanistas, esto es, un hiperhumanismo: “una extensión y radicalización del proyecto colonial del humanismo [...] que está marcando la agenda del cambio digital en el planeta, al extender la voluntad de controlar todos los aspectos del mundo a través de la tecnología.” (p. 1) Ranisch (2014) plantea que “el transhumanismo persigue una humanidad mejorada: la posthumanidad, y adopta y eventualmente amplía los aspectos centrales del pensamiento humanista secular e ilustrado, tales como la creencia en la razón, el individualismo, la ciencia, el progreso, así como la auto-perfección o cultivo.” (p. 8) En tanto Sorgner (2011) sostiene que “los transhumanistas aspiran a mejorar las capacidades cognitivas y fisiológicas, ampliar la duración de la salud humana y promover las facultades emocionales humanas para que aumente la probabilidad de que surja lo posthumano.” (p. 151)

En su ensayo “*Pedigrees*” (2014), Stefan Lorenz Sorgner sugiere la existencia de dos grandes tradiciones transhumanistas: el transhumanismo a base de carbono –*carbon-based*– y el transhumanismo a base de silicio –*silicon-based*–. El primero se centra en técnicas de mejoramiento humano derivadas de la modificación y selección genética, como también de la farmacología. El segundo, en tanto, es frecuentemente asociado con la teoría de transferencia mental, la cual consiste en “descargar la personalidad propia en un computador, tal que esta puede ser multiplicada, ser reintegrada en un nuevo organismo o continuar viviendo en el ciberespacio.” (p. 31) Esta última tradición tiene como punto de partida una antropología que Sorgner describe en dos puntos: (1) parece ser naturalista, en tanto asume que “al tener un escáner cerebral detallado se puede desarrollar un modelo software que luego puede ser ejecutado nuevamente en un hardware diferente” (p. 31); y (2) presupone un dualismo antropológico, a saber, la idea que la mente puede ser separada del cuerpo. La consistencia entre ambas implicaciones es cuestionable. La tradición *silicon-based* es considerada un tipo de hiperhumanismo, además de ser compatible con una teoría funcionalista de la mente. A pesar de que esta no es excluida por Sorgner en términos de posibilidad, declara al transhumanismo *carbon-based* más consistente y cercano al posthumanismo, señalando que “a pesar de que no puedo excluir la posibilidad de la transferencia mental, actualmente no tenemos razón para afirmar que eventualmente seremos capaces de realizarla.” (p. 29) Posteriormente, en su libro “*We have always been cyborgs: Digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*” (2021), profundiza en esta distinción. En este señala la existencia de técnicas compatibles con la tradición *silicon-based* pero que no aspiran lograr la inmortalidad de una mente desencarnada. Con ello se refiere a la tecnología *cyborg* asociada a “la digitalización del mundo vital [del inglés *lifeworld*], ciudades inteligentes, el Internet de las Cosas y la mejora del ser humano mediante chips RFID.” (p. 23)

El transhumanismo ha sido considerado por muchos una corriente de pensamiento dualista como ilustra el transhumanismo *silicon-based*, no obstante, Sorgner (2021) declara que “ellos [los transhumanistas] no consideran plausible pensar a los seres humanos como seres consistentes de un alma inmaterial incorporada en un cuerpo material.” (p. 1) ¿Es acaso esto una contradicción de su parte? No realmente. Lo que este intenta es promover un transhumanismo bien fundamentado que rechace la dualidad mente-cuerpo. A continuación, y a lo largo de la investigación actual, se revisará su propuesta.

La teoría de transferencia mental –del inglés *mind uploading*– es la idea más popular asociada al transhumanismo. Para muchos constituye el punto clave para distinguir a un transhumanista de alguien que no lo es. Sorgner sostiene que este criterio está errado, puesto que en tal caso el propio Huxley no sería un transhumanista; no obstante, sostiene que la transferencia mental es una idea plausible y compatible con famosos argumentos como lo es la hipótesis de la simulación propuesta por Elon Musk. Musk está convencido de que la realidad artificial y la realidad fundamental serán eventualmente indistinguibles en términos de experiencia, lo cual ha quedado en evidencia con las avanzadas tecnologías de inmersión que se aprecian hoy, en particular en algunos videojuegos. Este sostiene que, en verdad, el ser humano se encuentra ya en una simulación. Una de las condiciones para la plausibilidad de su argumento es que necesariamente el ser humano debe estar compuesto de un código binario, esto porque, de lo contrario, le sería posible distinguir entre ambas realidades. Así, Sorgner expone la conexión entre la teoría de transferencia mental y el argumento de la simulación de Musk, y es que este último ofrece variadas razones para afirmar que el ser humano será eventualmente capaz de realizar transferencias mentales exitosas.

El punto de partida de la teoría de transferencia mental es la afirmación de la naturaleza inmaterial de la mente, estatus que desde la antigüedad consagró al humano como un ser excepcional. Esta teoría es compatible con el funcionalismo, en la medida que sostiene que la mente es ontológicamente igual a los procesos digitales: “Ambos tipos de procesos consisten fundamentalmente en el mismo tipo de algo.” (Sorgner, 2021, p. 25) Aquel contenido mental que persiste al reemplazo de todas y cada una de las células del organismo corresponde al mismo que puede ser transferido, quizás, a un *hardware* ontológicamente diferente. No obstante, el autor hace hincapié en un elemento de gran relevancia para la discusión presentada: la vida. De momento no se conocen entidades artificiales que tengan la cualidad de estar vivas, al contrario, parece ser una característica que únicamente puede ser atribuida a entidades orgánicas, no obstante, esta última afirmación se ve comprometida al tener en cuenta el caso de los virus informáticos. La vida ha sido asociada al movimiento autónomo desde la antigüedad, razón por la que los virus informáticos podrían ser considerados entidades vivas, sin embargo, esto no es tal ya que no están compuestos de células y carecen de metabolismo, cualidades por las que incluso los virus orgánicos no son considerados seres vivos. Lo problemático de este criterio es que conduce a una tautología: los virus informáticos no son entidades orgánicas. Pese a todo, “[los virus informáticos] representan

la razón más fuerte para afirmar que la transferencia mental eventualmente será posible” (Sorgner, 2021, p. 27); y es que aquello considerado una transferencia mental exitosa supone el traspaso de la personalidad sin pérdida alguna: “desearíamos permanecer vivos después de una transferencia. Sin estar vivo, también parece imposible imaginar el surgimiento de la conciencia y de la autoconciencia, ya que no conocemos ninguna entidad consciente o autoconsciente que no esté viva.” (Sorgner, 2021, p. 27) Respecto de la existencia de computadores orgánicos, ello incrementaría las posibilidades de una transferencia mental puesto que se daría entre objetos orgánicos, tratándose de un proceso análogo a la renovación celular en nuestros cuerpos cada siete años. Como sea, que los virus informáticos no sean considerados entidades vivas y que, todavía menos, se conozcan seres no-orgánicos vivos, sugiere que no hay razones sólidas para sostener la posibilidad de una transferencia mental.

La mayoría de los transhumanistas defienden una ontología naturalista que implica que todos los aspectos de nuestra experiencia de mundo son empíricamente accesibles. A raíz de ello, para un naturalista el concepto de inmortalidad carece de sentido. Sin importar cuál sea el fin del universo –sea el término de su expansión o su inminente contracción–, los seres humanos, incluso como personalidades virtuales tras el éxito de la transferencia mental, desaparecerán. La posibilidad de otro mundo es una consideración que carece de sentido en esta discusión. La transferencia mental es posible, no así la inmortalidad. Lo que sí tiene cabida en el debate transhumanista es la prolongación de la vida, cuestión principalmente relacionada con la salud. De cualquier modo, Sorgner sostiene que incluso si se logra transferir contenido mental a dispositivos artificiales de mayor resistencia, no existen garantías de que esto mejore nuestras vidas.

Sorgner defiende enfáticamente la importancia de un transhumanismo realista. Incrementar nuestro tiempo de vida es algo que hemos logrado con el pasar de los siglos y el transhumanismo tiene en la mira tecnologías como la eugenesia para promover aquello. “El humano genéticamente nuevo y el nuevo ser humano implantado son opciones realistas para ir más allá de los límites actuales de nuestra existencia, hacia un trans- y eventualmente incluso futuro posthumano.” (Sorgner, 2021, p. 29) El término *‘cyborg’* se traduce como organismo cibernético. Cibernético proviene del griego *kybernetes* que significa timonel, en otras palabras, aquel que maneja el timón. Los *cyborgs* son por definición organismos controlados. La capacidad de control se remonta a aquel momento en que un organismo se hizo humano al volverse capaz de hablar. El lenguaje

fue, por así decirlo, nuestra primera mejora. Dicho control aumenta exponencialmente a medida que integramos nuevas tecnologías a nuestra humanidad. Sorgner declara que esto trae consigo nuevas posibilidades, así como también nuevos desafíos, no obstante, ambas cosas se relacionan con la supervivencia. Menciona entonces los chips de Identificación por Radio Frecuencia (RFID) o tecnología RFID, tecnología que permite identificar objetos mediante ondas de radio. De ser estos dispositivos implantados en el cuerpo humano sería posible hacer mantención de nuestra salud de forma predictiva. (Sorgner, 2021, p. 33)

El ser humano ha entrado a una era en la cual puede ejercer control sobre su proceso evolutivo de la mano de la biotecnología, potenciando aquellas cualidades que considera más relevantes. Por medio de esta es capaz de realizar modificaciones específicas en su genoma e incluso transmitir las a su descendencia. Prácticas como la descrita han traído consigo interesantes debates en el ámbito moral y legal en diversas sociedades, dada la multiplicidad de técnicas y culturas existentes. Desde una perspectiva evolutiva es incierto qué ideal de bien constituye el más óptimo, esto debido a que aquellas cualidades más útiles para la supervivencia están sujetas a un contexto y época específicos. Pese a ello “las innovaciones tecnológicas podrían ser útiles para afrontar el riesgo con éxito o al menos para afrontarlo mejor que sin nuestras innovaciones tecnológicas.” (Sorgner, 2011, p. 147) De ahí el carácter tecno-optimista propio del pensamiento transhumanista. Si bien la tecnología constituye una hoja de doble filo –como ciertos eventos desafortunados en la historia de la humanidad han dejado en evidencia–, el potencial que esta representa para sortear nuevos desafíos es, sin dudas, prometedor. A raíz de esto, lo anterior no supone un motivo para rechazar el progreso científico y tecnológico, ni mucho menos detenerlo.

### **1.2.1 El posthumano desde una perspectiva transhumanista**

Posthumano es un término presente tanto en discursos trans- como posthumanistas, no obstante, este carece de una descripción definitiva. Su significado difiere dependiendo de la corriente de pensamiento que lo invoque y, aún así, existen desacuerdos entre los mismos partidarios de cada una. A continuación se revisarán algunas posiciones al respecto.

El transhumanismo afirma el uso de técnicas para aumentar las probabilidades del advenimiento posthumano. Este último suele entenderse como aquel ser resultante de la evolución tecnológica inducida, sin embargo, qué técnicas son las más prometedoras o a qué refiere realmente

el concepto son cosas que pueden diferir en función de la tradición transhumanista que se pronuncie *–carbon-based* o *silicon-based–*. (Sorgner 2014) Al respecto, tres son las posiciones más compartidas, las cuales describen al posthumano como:

1. Una entidad [*carbon-based*] que todavía pertenece a la especie humana pero que tiene al menos una capacidad que va más allá de las capacidades que poseen los seres humanos actuales;
2. Una entidad basada en carbono que ya no pertenece a la especie humana;
3. Una entidad basada en silicio [*silicon-based*]. (Deretić, 2016, p. 15)

Considerar el posthumano miembro de la especie humana es objeto de debate. Hay quienes niegan esto, en tanto sostienen que este representa a una nueva especie que va más allá de la humana, siendo el transhumano o humano transicional un vínculo entre el humano y el posthumano. Por otro lado, el posthumano puede ser considerado una entidad parte de la especie humana que, no obstante, “tiene al menos una cualidad que va más allá de las que poseen los seres humanos actuales.” (Sorgner, 2014, p. 30) Una tercera opción es la propuesta por el transhumanismo *silicon-based*, la cual plantea la posibilidad de que el posthumano no se trate siquiera de un organismo biológico, sino de una entidad digital sin cuerpo existente en el ciberespacio, a saber, una entidad ciberespacial. Al respecto, Sorgner postula al *cyborg* u organismo cibernético como la más probable de las formas de obtener un posthumano:

El *cyborg* podría ser la forma más probable de realizar un posthumano, ya que los organismos cibernéticos pertenecen tanto al ámbito orgánico como al digital o mecánico de la tecnología, lo que los convierte en una entidad intermedia muy adecuada entre nosotros hoy y un yo posthumano digital. (Sorgner, 2014, p. 30)

En cuanto a técnicas para la producción del posthumano Sorgner clasifica estas en cuatro categorías principales:

1. Mejoramiento Genético (por selección o por modificación);
2. Mejoramiento Morfológico (por ejemplo, cirugía plástica);
3. Mejoramiento Farmacológico (por ejemplo, Ritalin, Modafinil);
4. Mejoramiento Cyborg (por ejemplo, estimulación cerebral profunda; las empresas podrían estar ya trabajando en una “estación de ideas” o un “I-brain”).” (Sorgner, 2014, p. 30)

Cabe mencionar que los transhumanistas no rechazan las técnicas tradicionales ni buscan necesariamente su desplazamiento mediante nuevas tecnologías. Al contrario, estas últimas vienen a complementar y mejorar las técnicas ya existentes, como la educación. Por último y respecto de

las cualidades o capacidades más relevantes para la posthumanidad destacan la súper-inteligencia, una memoria fuerte, una buena salud prolongada en el tiempo, moralidad y una fuerte fisiología.

### 1.3 POSTHUMANISMO: EL FIN DE LAS DICOTOMÍAS

El posthumanismo es una corriente de pensamiento filosófica que busca trascender las dualidades categóricas y ontológicas imperantes, tanto en circunstancias teóricas y prácticas. (Deretić 2016) El término fue acuñado por el filósofo Ihab Hassan en su artículo “*Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture?*” en 1977, siendo considerado un movimiento de carácter más ambicioso que el transhumanista, del cual toma distancia al reconocerlo como un proyecto hiperhumanista. El posthumanismo constituye un intento de ir más allá de una cultura humanista, así como de “deshacerse de las dualidades categóricas dentro de cualquier tipo de juicio, ya que se considera más plausible que así la complejidad del mundo se capte mejor dentro de la forma proposicional.” (Sorgner, 2014, p. 32) El posthumanismo no se halla enmarcado por la verdad, sino por la plausibilidad.

Los posthumanistas rechazan y rompen con los valores y concepciones humanistas, así como con sus respectivas evoluciones transhumanistas, existiendo entre ellos un acuerdo ampliamente compartido de desafiar ciertas dicotomías occidentales como “naturaleza/cultura, hombre/mujer, sujeto/objeto, humano/animal, o cuerpo/mente”. (Ranisch, 2014, p. 8) El posthumanismo es considerado un proyecto crítico que surge en los países ilustrados, siendo asociado con “la filosofía posmoderna y continental, los estudios de ciencia y tecnología, los estudios culturales, teoría y crítica literaria, el feminismo, la teoría crítica y los estudios postcoloniales” (Ranisch, 2014, p. 14), así como a la abolición de visiones antropocentristas o especistas. Su genealogía inicia con el perspectivismo nietzscheano, avanzando a través de diferentes teorías posmodernas de interpretación hacia los discursos actuales, pero “en contraste con el posmodernismo, en el posthumanismo también se encuentra una fuerte afirmación de una ontología no dualista.” (Deretić, 2016, pp. 13-14)

Dentro del movimiento posthumanista se distinguen dos clases: un posthumanismo fuerte y un posthumanismo débil. Ambas categorías asumen que los seres humanos son sólo gradualmente diferentes de otras entidades naturales (Sorgner, 2021, p. 138), no obstante, en el caso del posthumanismo fuerte se plantea que dicha perspectiva debe ser legalmente obligatoria:

“dado que no existe diferencia entre la entidad que somos ni las demás, entonces debería existir una obligación de legislar políticamente teniendo en cuenta esta no-diferencia.” (Rojas, 2022, p. 84) Por otro lado, para el posthumanismo débil esta se trata únicamente de una perspectiva legítima y razonable: “no debería ser jurídicamente imposible pensar y actuar en consecuencia.” (Sorgner, 2021, p. 139)

Otro aspecto relevante del posthumanismo se relaciona con el concepto de verdad. Los posthumanistas no buscan la verdad en el sentido de una teoría correspondentista, únicamente pretenden la plausibilidad, cuestión debida a su conexión inmediata con pensadores postmodernos. (Sorgner 2014) El perspectivismo, a saber, aquella doctrina filosófica que defiende el carácter interpretativo de cada juicio, enmarca la propuesta posthumanista y parece ser, al menos de momento, la propuesta epistemológica más plausible a pesar de ser incapaz de proveer de ningún conocimiento en correspondencia con el mundo. El posthumanismo es considerado una extensión de la postmodernidad, no obstante, y a diferencia de esta última, combina el perspectivismo postmoderno con el naturalismo y el materialismo. Los posthumanistas adoptan la lectura postmoderna de que todas las perspectivas son interpretaciones, incluidas el naturalismo/materialismo, pero que estas últimas son las más plausibles puesto que no dependen de entidades metafísicas. (Grimm 2013)

### **1.3.1 El posthumano desde una perspectiva posthumanista**

El concepto de posthumano constituye un aspecto central en el movimiento posthumanista. Este es descrito como “un intento de proponer una nueva comprensión de los seres humanos” (Sorgner, 2014, p. 32), el cual descansa en una antropología no-dualista –contraria a la propuesta previamente por el humanismo– que encuentra sus orígenes en la filosofía continental. El posthumanismo, como ya se mencionó, busca superar una serie de dualidades categóricas, encontrándose entre ellas la dualidad mente-cuerpo: “mientras el concepto de ser humano en el humanismo implica el concepto de un cuerpo material y un alma o mente inmaterial, ellos [los posthumanistas] sugieren referirse a esta nueva comprensión del ser humano [no dual] como una posthumana.” (Sorgner, 2014, p. 34) Dicho esto, el posthumano no supone una nueva especie como algunos transhumanistas sostienen: un homo sapiens biológicamente inalterado cuenta ya como

un posthumano (Hayles 1999). En este sentido, la posthumanidad no implica el fin del ser humano, sino que se trata de un constructo que ya se encuentra aquí:

Haber sido siempre posthumanos implica que los seres humanos formamos parte de procesos evolutivos graduales que conducen desde los ancestros comunes con los grandes simios actuales hasta el ser humano que vive hoy en día. Como posthumanos, siempre hemos dependido de las tecnologías y no hay una distinción clara entre naturaleza y cultura, influencias genéticas y ambientales o naturaleza y tecnología. (Sorgner, 2014, p. 33)

De acuerdo con el posthumanismo, el término ‘posthumano’ sirve como una etiqueta para una nueva narrativa que reemplaza la de ‘humano’, a diferencia del transhumanismo, donde este refiere a la especie siguiente en el proceso evolutivo del ser humano. El posthumanismo asume la plausibilidad de entendernos a nosotros mismos como entidades no-dualistas, cuestión que ya hemos logrado y, por tanto, nos hemos convertido en posthumanos.

## CONSIDERACIONES FINALES

La hostilidad entre el transhumanismo y el posthumanismo ha quedado en evidencia en múltiples ocasiones. Sorgner atribuye dicha rivalidad a dos factores principales. Primeramente, el lenguaje, estilo y metodología de cada uno es radicalmente diferente. Los transhumanistas se valen de una metodología científica, emplean tecnicismos y su forma de pensar es lineal. En tanto, en los discursos posthumanistas se aplican metáforas, un pensar no-lineal y una metodología hermenéutica. Por otra parte, ambas corrientes de pensamiento poseen orígenes y genealogías diferentes. El transhumanismo se encuentra inserto en la tradición anglosajona y, a raíz de ello, es más cercano a las teorías evolutivas y al utilitarismo. En contraste, el posthumanismo nace en la tradición filosófica continental, en contacto con los estudios culturales y la teoría literaria, siendo caracterizado por poseer un enfoque narrativo y pluralista en cuestiones éticas. (Sorgner, 2014, p. 34) Respecto del humanismo, en tanto el posthumanismo busca romper con él y su entendimiento dual del mundo, el transhumanismo es considerado por muchos un hiperhumanismo, esto debido principalmente a que se le atribuye un carácter logocentrista, además del empleo de métodos racionales. No obstante, cabe aclarar que esto es correcto únicamente en lo que a la tradición transhumanista *silicon-based* refiere, la cual supone una antropología dualista que se sigue del pensamiento humanista. Por otro lado, la tradición transhumanista *carbon-based* rechaza el dualismo antropológico de acuerdo a su carácter naturalista, cuestión que lo vuelve más cercano

al posthumanismo que al humanismo. Cabe mencionar que es esta última posición la predominante entre transhumanistas. A pesar de las diferencias existentes entre un transhumanismo bien fundamentado y el posthumanismo, uno y otro guardan un interés común respecto de la superación del ser humano, además tener un entendimiento no-dualista de este. A partir de estas semejanzas se ha establecido un nuevo enfoque alternativo denominado *Metahumanismo*, el cual será revisado en el capítulo tercero de la presente investigación.



## EN DEFENSA DE UN TRANSHUMANISMO NIETZSCHEANO DÉBIL

La relación entre el Transhumanismo y el pensamiento de Friedrich Nietzsche ha sido objeto de múltiples debates. Aún hoy considerar al filósofo alemán como un precursor del mismo es una idea ciertamente polémica. En el presente capítulo se profundizará en un Transhumanismo Nietzscheano débil. Con propósito de ello se llevará a cabo el análisis de diferentes argumentos a favor y en contra de considerar al *Übermensch* como un ancestro del posthumano transhumanista, así como la revisión de los supuestos, implicaciones y compromisos de la propuesta mencionada.

## 2.1 UNA VISIÓN COMPARTIDA

En su ensayo “*Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism*” (2009), el metahumanista alemán Stefan Lorenz Sorgner analiza la relación entre el pensamiento de Friedrich Nietzsche y el movimiento transhumanista, tomando como punto de partida conceptos fundamentales que enmarcan a este último, tales como la idea de progreso, el cambio y el perfeccionamiento. En base a ello señala una principal semejanza entre ambas perspectivas, siendo esta su visión dinámica sobre la naturaleza y los valores. (Sorgner, 2009)

Nick Bostrom (2005), fundador de la *World Transhumanist Association*, sostiene que los transhumanistas comprenden la naturaleza humana como un *trabajo en proceso*, idea coherente con la visión de Nietzsche, quien propone una metafísica dinámica de la voluntad de poder presente en los humanos y demás seres, la cual implica que las cosas están en constante cambio. Ambas propuestas sugieren una comprensión de la realidad como un continuo devenir. Por otro lado, el perspectivismo de valores de Nietzsche es compartido por el transhumanismo al sostener una reevaluación permanente del sistema ético occidental, tanto a nivel macro –sociedades, culturas– como micro –personal–, y en coherencia con la visión dinámica que sostiene del mundo.

Para Bostrom (2001) el transhumanismo promueve la comprensión de dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos, ante lo cual elementos como el pensamiento crítico, una mente abierta, la investigación científica y la discusión figuran como fundamentales. De igual forma Nietzsche valora la relevancia del pensamiento crítico, además de guardar un profundo respeto por el espíritu científico. Sin embargo, algunos cuestionan esto último debido a comentarios realizados hacia el

padre de la teoría evolutiva, Charles Darwin, quien sostuvo que el ser humano es dominado por una lucha por la vida. Nietzsche no compartía esta idea, aduciendo que la base de cada acto es la voluntad de poder. A pesar de las diferencias entre ambos pensadores en cuanto a la fuente de motivación de los actos humanos, Nietzsche expone la similitud de sus antropologías mediante su crítica hacia Darwin. Lo hace de manera similar a como confrontó a otros pensadores cuyo enfoque difería del suyo, pero que compartían un espíritu similar, realizando una distinción minuciosa y exhaustiva.

La relación entre el proceso evolutivo y las dinámicas de poder es descrita por Nietzsche como estrecha; sin embargo, sostiene que son estas últimas las que subyacen en todo proceso evolutivo. La lucha por la vida o por la existencia representa sólo un tipo marginal de expresión de la voluntad de poder. Al respecto, y en coherencia con lo planteado por Nietzsche, Sorgner (2009) expresa que “todos los organismos vinieron a la existencia porque las condiciones fueron tales que la aparición de los respectivos organismos fue el mejor método para efectuar la lucha por el poder de los organismos predecesores. Eventualmente, los humanos vinieron a la existencia.” (p. 15)

¿Es el *Übermensch* un término evolutivo? ¿Es el uso de tecnologías un medio para su surgimiento? Michael Hauskeller (2010) niega que exista un vínculo entre el superhombre y la teoría evolutiva, esto por varios motivos. Uno de ellos refiere a la ya mencionada y malinterpretada relación entre Nietzsche y Darwin al criticar la idea darwiniana de que el propósito humano corresponde a la lucha por la supervivencia, argumentando que es la voluntad de poder aquello fundamental en todo proceso evolutivo. Sin embargo, esto no es razón suficiente para descartar la naturaleza evolutiva del superhombre. Por otro lado, Nietzsche considera a los seres humanos un nexo entre este y los animales, ante lo cual Sorgner (2010) cuestiona, y con razón, “¿cómo debe entenderse esto, sino en el sentido evolutivo?” (p. 41)

Cuanto más activos son los seres humanos más fuertes se vuelven y se convierten en seres humanos superiores, lo que tiene como consecuencia que la brecha entre seres humanos activos y pasivos se ensancha. Eventualmente, puede ocurrir que el grupo de los seres humanos activos y pasivos representen dos tipos de seres humanos que representan los límites exteriores de lo que el tipo humano puede ser o de lo que puede entenderse como perteneciente a la especie humana. Si se alcanza tal estado, entonces puede ocurrir un paso

evolutivo hacia una nueva especie y el superhombre puede llegar a existir. (Sorgner, 2010, p. 42)

Al igual que la ciencia y la tecnología, el transhumanismo ha requerido valentía para superar los diversos desafíos que han surgido en su camino hacia el progreso. En este sentido, Nietzsche destacó el coraje como una virtud relevante en el camino hacia el superhombre. Los humanos superiores buscan constantemente y con valentía la superación de sí mismos para permitir que el superhombre pueda llegar a existir.

El transhumanismo y la filosofía nietzscheana comparten una misma visión antropológica al comprender al ser humano como "entidades no-dualistas, naturalistas y de este mundo, que solo son gradualmente diferentes de otros animales." (Sorgner, 2021, p. 65) Esto contrasta con la marcada tendencia hacia el dualismo antropológico, el cual se incrusta en el pensamiento occidental desde Platón, siendo potenciado más tarde por el cristianismo, René Descartes e Immanuel Kant.

Conforme a la antropología mencionada, el ser humano es considerado parte de este único mundo natural, el cual surge como consecuencia de una serie de procesos evolutivos y se encuentra en permanente adaptación a su entorno para lograr su supervivencia. Además, es descrito como una entidad transitoria entre los animales y el superhombre. El ser humano, al volverse un humano superior, aumenta la probabilidad de transformarse en un superhumano. Esta idea, en términos transhumanistas, sugiere que al trabajar en sí mismos, los seres humanos pueden llegar a ser transhumanos, incrementando así la probabilidad de que un posthumano pueda existir. Los seres humanos superiores son análogos a los transhumanos, de la misma manera que los superhumanos lo son a los posthumanos.

Un argumento en contra de las similitudes fundamentales entre el superhombre y el posthumano es el expuesto por Bill Hibbard en su ensayo "*Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will Be Real*" (2010), donde apela al estatus ontológico de cada uno, señalando que los posthumanos "serán una realidad, mientras que el superhombre es un límite ideal que nunca podrá alcanzarse." (p. 37), basándose en la 'distancia infinita' proclamada por Nietzsche entre el hombre y el superhombre. En respuesta, Sorgner (2010) sostiene que esta expresión debe

ser entendida metafóricamente, ya que “no hay nada en los escritos de Nietzsche que haga plausible el juicio de que es imposible que los superhombres de Nietzsche lleguen a existir.” (p. 60)

Una segunda objeción por parte de Hibbard (2010) atiende la nula necesidad de mejora por parte del superhombre, quien ya ha alcanzado la satisfacción con la vida (Hibbard, 2010, pp. 37-38) No obstante, esta última afirmación no es del todo acertada. El superhombre no aspira a la satisfacción. Esta tampoco surge de aquel momento descrito en la doctrina del eterno retorno que permite al superhombre afirmar su vida entera. Al contrario, “ellos [los superhombres] desean ser creativos, superarse permanentemente y alcanzar metas creativas más elevadas.” (Sorgner, 2010, p. 60). El deseo de auto-superación no es ajeno al *Übermensch*, sino aquello que lo define.

La ontología de la voluntad de poder postula al superhombre, concepto de carácter evolutivo, al cual se le atribuyen cualidades asociadas a la perfección y que se repiten en los discursos transhumanistas. Nietzsche propone en su obra dos concepciones de perfección: uno de orden ideal y otro de carácter pluralista. Del primero dice que nace del caos y el conflicto permanente, y que el ser humano no tiende a él por su propia naturaleza, sino que hace un esfuerzo constante por refinarse a sí mismo. Por otro lado, la acepción pluralista de perfección está relacionada por Nietzsche con las demandas psicofisiológicas individuales, es decir, las necesidades del cuerpo humano<sup>1</sup>:

Para vivir una vida próspera es necesario seguir las propias demandas psicofisiológicas, y es muy poco probable que cualquier consideración no-formal del bien pueda describir un concepto plausible del bien, porque los impulsos, deseos, fantasías, instintos y esperanzas humanas difieren radicalmente el uno del otro. (Sorgner, 2021, p. 67)

El transhumanismo propone el uso de tecnologías para el mejoramiento humano; no obstante, no pretende imponer su uso. Al contrario, aboga por la libertad del individuo, indicando que él es quien únicamente tiene control de su cuerpo y de sus decisiones. Adicionalmente postula el carácter subjetivo de las concepciones de perfección, idea que se apoya en el reducido historial respecto de la toma de decisiones colectivas en este ámbito. Estas ideas tienen cierta afinidad con los principios del liberalismo. De acuerdo con el perspectivismo de valores nietzscheano, el

---

<sup>1</sup> Esto será revisado en profundidad en la sección 2.3.

contenido del concepto de poder es, al igual que en el caso de los valores, puramente perspectivo y puede cambiar de acuerdo con nuevas experiencias y conocimientos.

Con el propósito de incrementar su poder, cuestión asociada a la supervivencia, el ser humano ha empleado diversas tecnologías a lo largo de su historia y con ello ha mejorado significativamente su calidad de vida. Bostrom, si bien está en lo correcto al señalar que Nietzsche jamás menciona el uso de medios tecnológicos para la superación humana, tampoco excluyó esta posibilidad (Sorgner, 2009, p. 23); la cual parece ser una propuesta coherente con sus ideas. Además, Nietzsche sostiene que eventualmente el espíritu científico gobernará y con ello el dualismo metafísico llegará a su fin, idea consistente con el pensamiento transhumanista.

En su ensayo “The overhuman in the transhuman” (2010), Max More, reconocido por sentar las bases del transhumanismo actual, se muestra a favor de la analogía expuesta por Sorgner entre la filosofía transhumanista y nietzscheana, declarándola altamente plausible y señalando que no hay únicamente paralelos conceptuales entre ambas sino que el transhumanismo se encuentra directamente influenciado por el filósofo alemán, aunque de manera muy selectiva, haciendo referencia a la doctrina del eterno retorno, la cual considera ajena a la propuesta transhumanista<sup>2</sup>. Uno de los motivos que presenta a favor de esta relación es la influencia que la obra nietzscheana tuvo sobre su propio pensamiento. More postula los principios de auto-transformación y auto-dirección propios del extropianismo, su principal versión de transhumanismo, los cuales claramente están influenciados por el pensamiento de Nietzsche. Por esta razón, la conexión entre el transhumanismo y el pensamiento nietzscheano es considerada por More un hecho.

A pesar de que Nietzsche no hizo mención del uso de tecnologías en su obra, es plausible concebir que estas constituyan parte del proceso de auto-superación humana. No obstante, la relación planteada entre el transhumanismo y la filosofía nietzscheana ha sido ampliamente criticada. En su ensayo “*Beyond humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism*” (2010), Sorgner ofrece respuesta a algunas de estas observaciones. A continuación, se abordarán algunas de ellas, profundizando paralelamente en los aspectos que vinculan la filosofía de Nietzsche con el transhumanismo.

---

<sup>2</sup> La relación entre la doctrina del eterno retorno y el transhumanismo será abordada en detalle en la sección 2.9.

## 2.2 EDUCACIÓN CLÁSICA Y MEJORAMIENTO GENÉTICO POR MODIFICACIÓN

Nietzsche no se pronunció sobre el uso de tecnologías para la realización del superhombre, por lo tanto, afirmar que él respaldaría esas prácticas no es necesariamente válido, a pesar de su gran aprecio por las ciencias. En cambio, sí señaló que la educación desempeña un papel protagónico en el surgimiento del mismo. A partir de ello, Sorgner afirma que hay buenas razones para sostener que Nietzsche podría estar a favor de ciertas técnicas vinculadas a la posthumanidad, dado que la educación clásica y el mejoramiento genético por alteración de la composición genética constituyen dos procedimientos estructuralmente análogos. Esto último es postulado en base a los siguientes argumentos: (a) tanto la educación como la modificación genética implican una decisión por parte de los progenitores respecto del desarrollo de su descendencia, así como la incapacidad de deliberación de la misma dado su nivel etario; y (b) la alteración genética es un proceso reversible, contrario a lo planteado por Jürgen Habermas en su crítica a la eugenesia (2002), escrito en el cual califica la tecnología genética con fines terapéuticos como moralmente apropiada, pero moralmente problemática si esta es con propósitos de mejoramiento:

Las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida. [...] Con la decisión irreversible que una persona toma sobre la composición deseada del genoma de otra persona, surge un tipo de relación entre ambas que cuestiona la suposición hasta ahora obvia de autocomprensión moral en personas que actúan y juzgan autónomamente. Una comprensión universalista del derecho y la moral parte de que no hay ningún impedimento principal al orden igualitario de las relaciones interpersonales. [...] Nadie puede depender de otro de una manera que en principio no sea posible invertir. Pero con la programación genética surge una relación asimétrica en varios aspectos: un paternalismo de una clase peculiar. (Habermas, 2002, p. 87-88)

Para respaldar la analogía estructural descrita entre la educación clásica y el mejoramiento genético por alteración Sorgner hace referencia al polémico caso de Sharon Duchesneau y Candace McCullough, pareja de mujeres sordas de nacimiento quienes deseaban tener un hijo con la misma cualidad, solicitando un donante que les permitiera cumplir su objetivo. Finalmente tuvieron a Gauvin, un bebé que tan sólo poseía un leve porcentaje de audición en uno de sus oídos. ¿Es este procedimiento reversible? No a nivel del genoma, pero sí lo es fenotípicamente. Un procedimiento quirúrgico podría permitir al chico escuchar por medio de un implante en un futuro, lo que deja en

evidencia que “las cualidades, que surgen debido a una configuración genética, no son necesariamente irreversibles.” (Sorgner, 2010, p. 46)

En contraposición, los rasgos de personalidad desarrollados por medio de la educación no son completamente reversibles a diferencia de lo sostenido por Habermas:

Frente a nuestro destino por socialización tenemos una libertad fundamentalmente distinta a la que tendríamos frente a la producción prenatal de nuestro genoma. Llega un día en que el menor que crece asume la responsabilidad de su biografía y de lo que él mismo. Puede conducirse reflexivamente respecto a su proceso de formación, desarrollar una autocomprensión revisionaria y hacer la tentativa de compensar retrospectivamente la responsabilidad asimétrica que tienen los padres sobre la educación de sus hijos. Esta posibilidad de una apropiación autocrítica de la historia de la propia formación no se da de la misma manera en disposiciones manipuladas genéticamente. (Habermas, 2002, p. 26)

Esta reversibilidad incompleta en la educación clásica ha sido objeto de investigación médica, psicológica y de desarrollo humano. “Dado que los estados irreversibles de trastornos psicológicos pueden derivarse de acontecimientos o acciones en la infancia, es evidente que pueden producirse otros efectos irreversibles mediante medidas educativas adecuadas.” (Sorgner, 2010, p. 47) Esto último dependerá de la flexibilidad del individuo, la naturaleza de los rasgos en cuestión, así como el nivel etario en que estos sean desarrollados.

En definitiva, los procedimientos genéticos sí pueden ser reversibles, así como algunas consecuencias de la educación pueden no serlo. Con esto en mente, la analogía estructural descrita entre ambos métodos –mejoramiento genético por modificación y educación clásica– brinda razones para considerar plausible que Nietzsche habría respaldado ciertas tecnologías de mejora genética para la realización del superhombre.

Cabe aclarar que la analogía expuesta se aplica a procesos de selección que pueden ocurrir después de procedimientos como la fertilización in vitro (FIV) y el diagnóstico genético preimplantacional (DGP). Esto último constituye una técnica de mejoramiento genético por medio de selección de un ADN ya dado, en contraposición a la técnica de mejora genética por alteración del mismo. La mejora por selección es considerada por Sorgner análoga a la elección de una pareja reproductiva, puesto que durante esta se determina implícitamente la composición genética de la descendencia, constituida de un 50 por ciento de genes propios y otro 50 por ciento proveniente

del segundo progenitor. De manera similar, elegir un óvulo fecundado supone la selección de la composición genética, pero esta vez en un 100 por ciento. Esta diferencia, no obstante, podría ser superada de la mano de técnicas como el silenciamiento de genes mediante interferencia RNA: “molécula que puede ser utilizada para atacar casi todos los genes de interés relacionados con enfermedades.” (Hu et al., 2020, p. 20) y que permite controlar la expresión de genes en el fenotipo. En base a esto, incluso al momento de seleccionar un óvulo fertilizado, únicamente se elige un cierto rango de posibilidades fenomenológicas, lo cual también ocurre cuando se selecciona una pareja con fines reproductivos. (Sorgner, 2011, p. 149)

Una posible objeción a la nueva analogía planteada es que elegir un óvulo fecundado es un procedimiento consciente, a diferencia de la elección de pareja: “normalmente, uno no elige una pareja de acuerdo con su composición genética, de modo que uno tenga genes específicos para su hijo.” (Sorgner, 2011, p. 149) No obstante, como contraargumento Sorgner señala que ambos procedimientos pueden ser no tan conscientes como deseamos creer: “los estándares para elegir pareja y para elegir un óvulo fertilizado pudieran estar fuertemente influenciados por nuestra composición orgánica y herencia evolutiva.” (p. 149)

### **2.3 LA VIDA BUENA: DE LA AUTENTICIDAD**

Este es mi bien; esto es lo que amo; así me gusta, solo así quiero el bien. No lo quiero como el mandamiento de un dios, ni como norma o necesidad de los hombres: no quiero que sea para mí una guía hacia mundos ultraterrenos y paraísos. La virtud a la que amo es una virtud terrena, que tiene poco de razonable y menos aún de razón colectiva. Ese pájaro ha construido su nido en mí; por eso lo quiero lo estrecho en mi regazo. Ahora está incubando en mí sus huevos de oro. (Nietzsche, 2000 [1883], p. 66)

Michael Hauskeller (2010) sostiene que, si bien hay elementos comunes entre el pensamiento transhumanista y la filosofía de Nietzsche, persisten diferencias esenciales entre una y otra propuesta. Primeramente, señala la existencia de un imperativo moral en el centro del movimiento transhumanista: lograr el mejoramiento humano para así tener vidas más felices y satisfactorias. Partiendo en esta idea, critica que “Nietzsche, por el contrario, no tenía más que desprecio por aquellos que buscaron mejorar la condición humana, como John Stuart Mill [quien] seguía creyendo en el bien y el mal (ambos, natural y moral).” (p. 32) Hauskeller no tiene en cuenta el carácter perspectivista del transhumanismo, según el cual lo que el sujeto entiende como mejora

o perfección depende de este mismo. Adicionalmente, si bien la relación entre el utilitarismo y el transhumanismo es cercana, “esto no significa que otras teorías éticas sean irrelevantes a este respecto o tengan que ser incoherentes con el transhumanismo.” (Sorgner, 2010, p. 54)

Nietzsche es considerado distante del utilitarismo y más próximo a una ética de la virtud, aunque sin las aspiraciones universalistas que caracterizan a Platón y Aristóteles y sus virtudes esclavas. Es, en cambio, un perspectivista. Sostiene que no hay una única verdad objetiva, sino que cada juicio es ya una interpretación, siendo lo moral una cuestión de perspectiva:

Han sido los hombres, y nadie más que los hombres, los que han determinado qué es lo bueno y qué es lo malo. No lo recibieron, no lo descubrieron, no les vino de lo alto como si fuera una voz del cielo. Fue el hombre quien, para sobrevivir, empezó a infundir valor a las cosas; él y solo él fue el que confirió sentido a las cosas. Por eso se llama hombre: es decir, el ser que mide y valora. (Nietzsche, 2000[1883], p. 86)

Al respecto, Sorgner (2010) señala que “es posible nombrar virtudes que se aplican a miembros de un determinado tipo, y hay otras virtudes que se aplican a un subtipo, y otras que dependen exclusivamente de la fisiología específica de un individuo.” (p. 54) Tanto para los transhumanistas como para Nietzsche, lo que se entiende por mejoramiento es puramente perspectivo y contingente.

Durante su obra, Nietzsche declara su desprecio hacia aquellas teorías filosóficas que consideran que la felicidad es el fin último del ser humano, destacando entre estas el hedonismo. En este sentido, su principal objeto de crítica es el ideal de felicidad en su versión ilustrada y clásica, encarnada en el carácter del último hombre y que se identifica con una larga y saludable vida. (Hauskeller, 2010) Hauskeller está en lo correcto al relacionar esta última idea con el propósito transhumanista. Ciertamente, al ser esta la concepción dominante de una buena vida, el transhumanismo propone y promueve el uso de la tecnología para lograr una vida como la descrita, sin embargo, la perspectiva de Hauskeller es sesgada al enfocarse únicamente en este aspecto.

“Lo que es importante para todos los organismos es la necesidad de reconocer la necesidad permanente de superarse a sí mismos, y por lo tanto fijarse metas nuevas y más elevadas.” (Sorgner, 2010, p. 56) Nietzsche sostiene que el propósito de los organismos es el poder, un concepto de carácter abierto que puede referir a diferentes cosas dependiendo de la interpretación

de cada individuo. En cuanto al bien, señala que las distintas concepciones de este poseen ciertos aspectos fundamentales en común, entre los cuales se encuentra el valor de la auto-superación.

El ideal clásico de una persona plenamente floreciente con una mente fuerte y creativa, alguien que interpreta el mundo y propone la interpretación de una manera tentadora, es el concepto más elevado de poder que se puede tener. (Sorgner, 2017, p. 57)

Es esto último lo que constituye el bien para Nietzsche, siendo esta interpretación válida únicamente para sí mismo. Sin embargo, podemos identificar una perspectiva de similares características en el pensamiento transhumanista. A continuación, se profundizará en este tema.

### 2.3.1 Tres conceptos de bien

La pregunta por la vida buena es central al hablar de los más importantes asuntos éticos concernientes al transhumanismo. En su libro “*We have always been cyborgs: Digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*” (2021), Sorgner distingue tres diferentes conceptos de vida buena asociados a este: el ideal renacentista, una noción *de sentido común* y un concepto pluralista radical de bien.

De entre estos tres el transhumanismo es relacionado de forma más frecuente con el ideal renacentista. Entre los partidarios de este último se encuentra Nick Bostrom, quien en su artículo “*Transhumanist values*” (2001) sostiene que el transhumanismo adopta de la tradición humanista secular ilustrada, de la cual forma parte, el ideal ampliamente compartido de una personalidad perfeccionada y refinada, propia del genio renacentista. Cabe decir que esta idea es considerada hiperhumanista<sup>3</sup>:

El ideal [renacentista] es caracterizado por la belleza corporal, fuerza y gran salud, excelencia intelectual y cognitiva, enorme sabiduría y conocimiento filosófico, y sensibilidades y capacidades musicales y artísticas, que conviven en una personalidad equilibrada e integrada y acompañan a un cuerpo bello, fuerte y sano. (Sorgner, 2021, p. 131)

---

<sup>3</sup> El término 'hiperhumanista' hace referencia a una radicalización, expansión y evolución de las ideas humanistas, noción que el posthumanismo rechaza completamente.

La noción clásica corresponde a un concepto fuerte de bien que en principio parece contraponerse a los intereses pluralistas del transhumanismo; no obstante, la manera en que ambos conceptos se compatibilizan será revisada en los próximos pasajes.

El concepto *de sentido común* de una vida buena tiene como principal exponente al filósofo bioliberal y utilitarista Julian Savulescu. Esta noción aparenta ser más débil que la renacentista; sin embargo, sigue siendo un concepto fuerte de bien al basarse en consensos indiscutibles sobre qué hace a una vida mejor o peor que otra, lo que implica una idea universalmente válida de bien que, por lo demás, debe ser promovida. De acuerdo con esta perspectiva, es seguro que existe algo como la mejor vida, como también el hecho de que constantemente evaluamos y contrastamos la calidad de estas. Adicionalmente, Savulescu defiende la existencia de un deber moral con respecto al uso de tecnologías de mejoramiento, proponiendo el principio de beneficencia procreativa (PB):

Las parejas (o los reproductores solteros) deben seleccionar, entre los posibles hijos que podrían tener, el hijo que se espera que tenga la mejor vida, o al menos una vida tan buena como los demás, basándose en la información relevante disponible. (Savulescu, 2001, p. 415)

El principio de beneficencia procreativa establece que los progenitores tienen la obligación moral de utilizar las técnicas disponibles de manipulación genética y de reproducción humana asistida únicamente en beneficio de su descendencia, otorgándole a esta la oportunidad de disfrutar de la mejor vida.

Savulescu (2009) señala que la predisposición genética a sufrir de trastornos como la depresión es perjudicial para alcanzar una vida buena. En contraste, gozar de una memoria e inteligencia privilegiadas lo facilita. (Savulescu, 2001) Sorgner cuestiona esto último, señalando que un cerebro brillante no necesariamente hará a un ser humano mejor o dichoso. La definición de ‘discapacidad’ es un asunto polémico en la obra del utilitarista, quien acaba por concluir que una discapacidad necesariamente reduce el bienestar del individuo. En consecuencia, si alguna condición no impacta negativamente en la vida del individuo que está por nacer, esta no debe ser considerada una discapacidad. Por lo tanto, el principio de beneficencia procreativa no presentaría razones morales por las cuales no elegir la sordera al momento de la selección genética.

Así, el concepto de bien propuesto por Savulescu se centra en cinco cualidades necesarias para una vida buena: (1) no estar discapacitado, donde la discapacidad es vista como un cualidad contexto-dependiente; (2) no tener disposición para enfermedades mentales; (3) tener una buena salud; (4) tener buenas capacidades para concentrarse, memorizar y ser empático; (5) tener alta inteligencia. (Sorgner, 2021, p. 135) Este concepto utilitarista de bien se diferencia del ideal renacentista en que este último considera la fuerza, la belleza y la deportividad aspectos necesarios para una buena vida, cuestión que el sentido común no demanda. Sorgner se muestra de acuerdo con este último punto, señalando que “hay varias razones intuitivamente plausibles para sostener que las capacidades físicas mencionadas no son necesarias para vivir una buena vida” (Sorgner, 2021, p. 135), no obstante, señala cierto grado de inconsistencia en la posición de Savulescu, dado que en esta “es posible encontrar un amplio rango de enunciados afirmativos concernientes a la vida buena que son mutuamente incompatibles.” (Sorgner, 2021, p. 134)

Sorgner (2021) critica a Savulescu y al filósofo alemán Jürgen Habermas por no reconocer las implicaciones de un juicio universalmente válido sobre lo que es el bien, sosteniendo que aquello necesario para lograr una vida buena está delimitado por las demandas psicofisiológicas de cada individuo, cada uno radicalmente diferente de los demás. Tales demandas se encuentran sujetas a la cultura, época e idiosincrasia de los mismos sujetos en distintos puntos de sus vidas, y conducirán a diversas decisiones que, en algunos casos, difieren de las de la mayoría. Para ejemplificar esto último, Sorgner señala cinco casos particulares:

(1) persona A deseando morir; (2) persona B deseando que su pierna sana sea removida; (3) persona C deseando comer partes de sí misma; (4) persona D no queriendo ser curada de su depresión maníaca; (5) persona E considerando su sordera como una ventaja pero no como una discapacidad. (Sorgner, 2021, p. 136)

Las circunstancias descritas no deben ser tomadas a la ligera. Si bien son situaciones poco comunes, son también posibles. Ante esto, cabe considerar que si el ideal renacentista de bien o aquel de carácter utilitario fueran universalmente válidos, entonces los deseos citados no podrían ser considerados auténticos, sino meras manifestaciones de una mente enferma. Juzgarlos de esta manera constituye un acto paternalista y violento: “en tanto sus deseos no son reconocidos como suyos, pero es declarado por otros que conocen mejor que uno mismo lo que es de interés propio.”

(Sorgner, 2021, p. 136) Reconocer la otredad en el ámbito de los deseos, estilos de vida e ideales es lo que el pluralismo radical propone respecto del concepto de bien.

La pluralidad no tiene cabida en un concepto utilitarista de bien regido por un imperativo moral. Es por ello que la propuesta de Savulescu es controvertida, además de poseer “algunas consecuencias moralmente problemáticas (podría tener implicaciones totalitarias), si se aplican en un contexto práctico.” (Sorgner, 2011, p. 138) También parece estar en discordia con el ideal renacentista, al cual el transhumanismo es asociado de manera más frecuente. La obra de Nietzsche no es ajena a este problema. Si bien no propone una teoría del bien que considere universalmente válida, postula algunas razones para considerar su posición plausible.

Lo que se considera relevante para vivir una vida próspera, incluyendo los propios deseos, instintos y esperanzas, varían en función de las demandas psicofisiológicas de cada individuo, según Nietzsche. Esto constituye la base del perspectivismo de valores nietzscheano, el cual rechaza la universalidad de los mismos. Nietzsche relaciona un concepto pluralista de bien con las necesidades del cuerpo humano; sin embargo, también abraza la importancia del ideal clásico, asociándolo con una persona fuerte, creativa e interpretante del mundo que le rodea. No obstante, sostiene que el ideal clásico de bien corresponde al propio sujeto y es únicamente válido para sí mismo. De esta manera, ambos conceptos de lo bueno coexisten, pluralista y clásico, complementándose mutuamente: cada individuo, “escuchando a su propias demandas, se da cuenta de la necesidad del ideal clásico para su personalidad.” (Sorgner, 2021, p. 67)

El transhumanismo no presenta una única forma de vivir una vida larga, feliz y saludable. Al contrario, reconoce una amplia gama de actitudes por parte de las personas y, por consiguiente, la individualidad respecto de qué consideran relevante para una vida satisfactoria. Los transhumanistas defienden la legitimidad de otros conceptos de vida buena, aunque estos difieran de las preferencias de la mayoría. Así, cada persona es libre de trabajar y refinar aquellas capacidades que sirvan a su propósito personal.

Por otro lado, si bien Bostrom adopta el ideal renacentista de bien asociado con altas capacidades y una vida saludable y prolongada, nunca sostiene que todas las personas que cumplan con dichas características lleven necesariamente una buena vida. Él simplemente señala, en base a investigación en el campo de la psicología, que hay razones para considerar plausible lo antes

descrito respecto del bien al tratarse de un juicio ampliamente compartido, pero no asume que este sea válido para todos. Tanto el concepto de bien nietzscheano como aquel propuesto por Bostrom logran conciliar el concepto clásico y pluralista de bien. Ambos tienen un estatus epistemológico débil al no declararse universalmente válidos, lo cual implica que dichos conceptos no deben contener deberes morales universales. (Sorgner, 2011, p. 145)

## 2.4 PERSPECTIVISMO Y UNA ÉTICA CONTINGENTE

La mayoría de los transhumanistas consideran que la ontología se agota en lo empírico; no obstante, y a pesar de esta marcada tendencia hacia el naturalismo, el transhumanismo no implica una ontología específica. Un rasgo que sí constituye parte fundamental del movimiento es su carácter tecno-optimista. Este afirma la superación de las limitaciones humanas mediante el uso de la ciencia y la tecnología, con el objetivo de incrementar la probabilidad de llevar una vida buena –sea lo que ello signifique–, lo cual es asociado a la llegada del posthumano.

Una ontología del devenir constante imposibilita una teoría de la correspondencia de la verdad ya que “es imposible que un enunciado proposicional, que consta de palabras inmutables, corresponda a una ontología en continuo devenir.” (Sorgner, 2021, p. 181) De ahí el vínculo entre el transhumanismo y el perspectivismo, doctrina filosófica que sostiene que cada juicio filosófico es una interpretación y, como tal, implica que esta puede ser falsa (no que *deba* serlo).

Diversas interpretaciones del mundo, como las provistas por el catolicismo o por la teoría de la transferencia mental, no pueden demostrarse como falsas. Sin embargo, tampoco hay evidencia a favor de su plausibilidad, por lo que se sugiere evitarlas. De esto se concluye, además, que puede no haber inconsistencias en ser transhumanista y creyente a la vez, ya que el transhumanismo no implica un significado de vida específico, cuestión que será revisada en uno de los apartados siguientes.<sup>4</sup>

Nietzsche sostiene que el nihilismo debe ser superado. Respecto a esta doctrina filosófica, se distinguen dos clases: un nihilismo *alético* y otro de carácter ético. El nihilismo ético declara la inexistencia de códigos éticos universales. Por otro lado, el nihilismo alético o escepticismo

---

<sup>4</sup> Véase sección 2.9.

epistémico niega la posibilidad de obtener conocimiento de mundo de acuerdo con una teoría correspondentista de la verdad, dado que toda perspectiva constituye una interpretación.

El perspectivismo nietzscheano supone un nihilismo alético, en tanto declara que el nihilismo ético debe ser superado. Sorgner considera el nihilismo alético un valioso logro y expresa que es esta posición epistemológica la única a la que adhiere. Su valor radica en que previene la aparición e institucionalización de estructuras paternalistas y violentas. Adicionalmente, describe la superación del nihilismo ético como sumamente problemática<sup>5</sup> debido al riesgo de incurrir en prácticas y actitudes paternalistas, declarando que “hay buenas razones para afirmar ambos tipos de nihilismo, a diferencia de Nietzsche, que espera que sea posible ir más allá del nihilismo ético actualmente dominante y que ve encarnado en el último hombre al que caracteriza tan claramente en *Así Habló Zaratustra*.” (Sorgner, 2010, p. 51)

El castigo a la individualidad constituye parte de la ética universal. La prohibición de actos considerados antinaturales y malignos por parte del fundamentalismo religioso persiste aún hoy en muchas sociedades, así como la humillación y sanción a quienes los cometen. En contraparte, el perspectivismo afirma la pluralidad al postular que cada juicio se basa en prejuicios personales y representa una perspectiva específica, nada más. Es esta ausencia de aspiraciones universales y un enfoque pragmático lo que enmarca la propuesta ética transhumanista.

Si afirmamos el nihilismo alético, ninguna norma es a priori falsa o verdadera y el argumento de que un valor es malo o falso no puede obtener mayor apoyo por medio de referencias a Dios o a la naturaleza. En cambio, es necesario apelar a aspectos más pragmáticos y mundanos, como las consecuencias de una regla o la actitud de alguien que comete el acto correspondiente [...] y no estoy afirmando que haya sólo una forma pragmática de llegar a una decisión adecuada. (Sorgner, 2010, p. 51)

Teniendo en cuenta el carácter perspectivista de cada juicio, abstenerse de universalizar las normas y valores propios se torna más sencillo, así como aceptar la pluralidad en este ámbito. Una ética ficticia puede ser sostenida sobre la base de una ontología del continuo devenir y una epistemología perspectivista. Los criterios aplicados por los transhumanistas para evaluar la moral son de carácter contingente, y se encuentran histórica y culturalmente situados. Sorgner sostiene

---

<sup>5</sup> Esta divergencia entre la propuesta de Sorgner y el pensamiento de Nietzsche será abordada en mayor profundidad en el capítulo III, sección 3.3.

que cuestiones tales como qué es una persona y qué constituye un daño deben ser reconsideradas, especialmente en el contexto de innovación tecnológica actual, la cual ha traído consigo nuevos desafíos éticos y morales. A continuación se hará examen de ello.

### **2.4.1 Un criterio de persona**

La percepción dominante respecto del término persona es puramente antropocéntrica. Las únicas entidades a las que se les considera tal son los seres humanos, a pesar de que desde la teoría evolucionista tal concepción es implausible: “El respeto por las entidades, eso es, ser persona [personhood], debería depender de capacidades moralmente relevantes, y no de la antigua posición especista.” (Sorgner, 2021, p. 147) Considero esto último acertado. De ello se deduce que la capacidad de sufrimiento parece ser un criterio plausible a la hora de determinar si un ente puede ser considerado una persona. No obstante, y pese a su plausibilidad, tal criterio no ha estado exento de críticas.

La primera de ellas constituye una acusación por parte de algunos posthumanistas de poseer un carácter esencialista. Esto no es así. Al contrario, se trata de un criterio contingente y adaptativo con fines pragmáticos basado en un juicio ampliamente compartido respecto de la disminución del dolor como una cuestión deseable. Un segundo argumento de parte del posthumanismo refiere a que la relevancia moral asignada al sufrimiento conduce a una nueva dicotomía. Ante esto, Sorgner (2021) responde que no es el caso “ya que hay muchos grados diferentes de capacidad de sufrimiento” (p. 151), señalando además que en un futuro estos podrían ser determinados empíricamente, lo cual traería consigo una amplia continuidad de conceptos de persona. A propósito de ello, hay quienes cuestionan si acaso diferentes grados de persona no supondría una jerarquía, cuestión que rechazan, y en efecto, lo haría. No obstante, “un mundo no jerárquico ni siquiera puede conceptualizarse de manera convincente en teoría.” (Sorgner, 2021, p. 152) Una tercera crítica guarda relación con el carácter antropocéntrico del concepto transhumanista de persona. Es cierto que algunos transhumanistas sostienen ello, sin embargo, hay muchos otros que defienden una perspectiva no-antropocéntrica y no-logocéntrica de persona, la cual se extiende hasta animales no-humanos, razón por la que tal apreciación no es del todo correcta.

Rápidamente se plantea la cuestión de si la sensibilidad es realmente un criterio apropiado, al considerar a aquellos seres humanos incapaces de experimentar dolor físico. Dado el caso, el

sufrimiento cognitivo podría representar una buena alternativa, empero, una inteligencia artificial encarnada sería, en principio, capaz también de ello. El dolor cognitivo constituye un tipo de dolor que no está asociado a la conciencia. Las personas incapaces de experimentar dolor físico pueden dar cuenta cognitivamente del dolor, reconocerlo y actuar acorde a ello. Por lo demás, la relación entre el dolor cognitivo, fisiológico y emocional representa un campo de estudio cuyos resultados empíricos podrían ser transferidos posteriormente a una inteligencia artificial. Igualmente, la autonomía es relevante al momento de hablar de asuntos morales, dado que un mayor nivel de autonomía supone un grado de cognición mayor, lo cual a la vez implica una capacidad de sufrimiento incrementada. La autonomía se encuentra vinculada a la razón, por ello cabe considerar que una entidad con una autonomía aumentada, es decir, hiper-autónoma y dotada de una súper-razón sería también capaz de reconocer dolor cognitivo. Considerar a estas entidades personas, post-personas o no-personas dependerá de la relación entre el dolor cognitivo y emocional (Sorgner, 2021, pp. 155-156), no obstante, esta discusión es de carácter meramente especulativo, dado que en la actualidad no hay entidades digitales capaces de ello. Sí es necesario, en cambio, desarrollar un medio empírico para investigar la intensidad del sufrimiento y comparar sus diferentes tipos, sea físico, emocional o cognitivo, y así contar con una manera confiable de determinar si una entidad puede ser considerada o no una persona. El estudio empírico con personas incapaces de sentir dolor físico es un buen primer paso hacia ello. (Sorgner, 2021, p. 156)

Un gran número de personas considera el sufrimiento como algo indeseable. A raíz de ello, conceptos como ‘daño’ y ‘violencia’ deben ser revisados y redefinidos. Sorgner propone una ética *as-good-as-it-gets*, de carácter contingente y adaptativo, basada en el juicio ampliamente compartido respecto del dolor. Tal contingencia no supone un defecto, sino una necesidad ante la pluralidad. Conforme a esta ética, el estatus moral de las entidades depende de su capacidad de sufrimiento. Ambas están en una relación tal que si la capacidad de sufrimiento de un ser es más elevada, entonces poseerá un estatus moral más alto. La potencialidad no es moralmente relevante a la hora de determinar esto, en tanto sí lo son ciertas capacidades.

Una ética contingente promueve la libertad y rechaza la violencia al sostener que cada persona tiene el derecho de actuar libremente en medida en que esto no signifique un perjuicio para otros. De igual manera, reconoce la pluralidad de estilos de vida, considerando a cada uno

como legítimo en su idiosincrasia. Defiende también el valor de la norma de libertad negativa tanto a nivel legal, social como moral.

Qué supone un daño y qué un beneficio se halla sujeto a las diferentes circunstancias culturales. Separar el aspecto ontológico del normativo constituye un buen punto de partida para lograr una sociedad democrática y pluralista. Igualmente importante es la toma de decisiones normativas pragmáticas al enfrentar diferentes desafíos éticos. Toda estructura paternalista atenta contra las premisas básicas de una sociedad liberal-democrática. A pesar de ello, aún hoy abundan en muchos países ilustrados, vulnerando la diversidad y la identidad de distintas minorías.

Las innovaciones tecnológicas implican la necesidad de redefinir múltiples conceptos. Un ejemplo de ello es el concepto de familia. No es descabellado imaginar la posibilidad científica de obtener familias constituidas por más de dos progenitores mediante manipulación genética, gracias al progreso de la biotecnología. Ante una situación de estas características, una sociedad partidaria de la libertad procreativa debería permitir a los individuos continuar con los procedimientos pertinentes sin inconvenientes, aunque definitivamente esto supondría un conflicto con aquellos que sostienen un concepto de familia basado en el ideal renacentista. De ahí la necesidad de revisar y actualizar este y varios otros conceptos.

En resumen, una ética contingente toma en cuenta las diversas realidades culturales al enfrentar cuestiones morales. Cada regulación propuesta por esta corresponde a un punto nodal contingente, lo que implica su reevaluación continua. Esta propuesta ética es respaldada por muchos transhumanistas y personalmente la considero acertada y prometedora.

## **2.5 TRANSHUMANISMO ANTI-UTÓPICO: DE LA INMORTALIDAD**

Las utopías ofrecen una manera de lidiar con la muerte y la finitud humana. El transhumanismo no es ajeno a ellas, destacando en su discurso la utopía de la inmortalidad. Al respecto, Sorgner distingue entre dos tipos de transhumanismo dependiendo de su relación con dicho concepto: aquel que afirma una perspectiva utópica como una meta realista –donde encontramos a autores como Nick Bostrom, Nikolai Fyodorov, Robert Ettinger y David Pearce–; y otro de carácter anti-utópico, el cual rechaza esa perspectiva como un objetivo viable. La propuesta anti-utópica difiere de una no-utópica en que esta última abarca aquellas utopías con

resultados negativos, mientras que la primera rechaza cualquier fantasía, sea esta un sueño o una pesadilla.

Los enfoques anti-utópicos incluyen las versiones no-utópicas del transhumanismo, pero tienen implicaciones adicionales en la medida en que también están fuertemente dirigidas contra las utopías, ya que representan un enorme peligro para el florecimiento humano. (Sorgner, 2021, p. 163)

El rechazo hacia toda utopía promueve el florecimiento humano. A pesar de ello, el concepto de inmortalidad se encuentra presente en diferentes escritos transhumanistas. El principal argumento de Sorgner para explicar la presencia de este término en sus discursos es que los autores que lo mencionan no lo utilizan en sentido literal, ya que este y la visión de mundo naturalista dominante en el transhumanismo son cuestiones incompatibles e irreconciliables. En definitiva, “la inmortalidad no puede ser pensada siquiera como una opción realista.” (Sorgner, 2021, p. 164) Incluso lograda la transferencia mental y habiendo obtenido mentes ejecutables en distintos artefactos, sean estos de carácter orgánico o no, ello no supone la inmortalidad, pues ninguna clase de posthumano subsistirá ante el colapso del universo previsto por las ciencias duras.

El término ‘inmortalidad’ es utilizado por algunos transhumanistas únicamente con fines retóricos, refiriéndose con ello a la prolongación de la vida y la salud. Según Sorgner (2021), “[a] utilizar la palabra inmortalidad, aumenta la probabilidad de llamar la atención de los medios, de obtener apoyo financiero y de que se hable de él en muchos círculos y circunstancias sociales diversos.” (p. 165) Es importante destacar que considerar como una meta realista la obtención de un periodo de salud prolongado en el tiempo no supone un concepto fuerte de bien, sino que simplemente alude a aquello que la mayoría valora.

Una inmortalidad naturalista, es decir, aquella que no supone un dualismo ontológico, es altamente implausible a menos que se considere la teoría del eterno retorno como una opción posible, cuestión que se abordará en uno de los apartados siguientes<sup>6</sup>. No obstante, según Sorgner (2021), *a personal this-worldly immortality* no puede ni siquiera conceptualizarse significativamente y no es un pensamiento filosóficamente relevante. (p. 182) En este sentido, y en un intento por descartar a Nietzsche como una inspiración para el transhumanismo, Hauskeller

---

<sup>6</sup> Véase sección 2.9.

(2010) analiza el concepto de inmortalidad presente en la obra transhumanista, señalando que “el superhombre sabe cómo vivir y cómo morir. El transhumanista, en opinión de Nietzsche, no comprende ninguna de las dos cosas.” (p. 35)

¡Yo os muestro al superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: "¡Que el superhombre sea el sentido de la tierra!". Yo os exhorto, hermanos, a que permanezcáis fieles a la tierra y a que no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultraterrenas. Consciente o inconscientemente, esos tales son unos envenenadores. Desprecian la vida, son moribundos y ellos mismos están envenenados. La propia tierra está cansada de ellos. ¡Que se mueran ya de una vez! (Nietzsche, 2000 [1883], p. 44)

Negar la vida o la propia muerte es, en efecto, un signo de enfermedad y decadencia según Nietzsche; sin embargo, el transhumanismo no tiene entre sus objetivos lograr la inmortalidad en su sentido más literal, dado que esta es un concepto incompatible con una ontología naturalista. Por otro lado, al referirse a la inmortalidad, Nietzsche tenía en mente la noción cristiana asociada a la vida ultraterrena de un alma inmaterial. En base a esto, es correcto decir que tanto transhumanistas como Nietzsche aspiran a cierto tipo de inmortalidad, uno que no supone un ámbito trascendental. Ante esto se puede concluir que Hauskeller no comprende el verdadero uso que los transhumanistas le dan a dicho término.

En cuanto a la longevidad, una cuestión ampliamente deseada y, por ende, una de las motivaciones transhumanistas, Nietzsche no considera esta como meta del superhombre. No obstante, Sorgner señala que es importante tener en cuenta que la duda de Nietzsche respecto del valor de la longevidad radica en que cuestiona que la motivación básica del ser humano sea la voluntad de sobrevivir: “Según él, no queremos sobrevivir para sobrevivir, sino vivir para volvernos cada vez más poderosos.” (Sorgner, 2010, p. 61)

Respecto de la religión y el transhumanismo, hay quienes han sostenido la presencia de elementos religiosos en la filosofía transhumanista. Entre ellos destaca la figura de Jürgen Habermas, quien identifica el transhumanismo con un enfoque cuasi-religioso. (Habermas, 2014) Una de las razones que motivan dichas declaraciones es desacreditar su validez o poner al movimiento al mismo nivel de las comunidades religiosas más tradicionales que descansan en la fe, lo cual definitivamente no es el caso del transhumanismo. Otra crítica, esta vez de parte de

posthumanistas, implica acusar al transhumanismo de tener un carácter no-inmanente, puesto que la teoría de transferencia mental supone una antropología dualista similar a la sostenida por múltiples religiones. No obstante, y como ya se revisó párrafos atrás, la versión más consistente del transhumanismo es aquella que niega el dualismo antropológico, denominada *carbon-based*, y que además logra compatibilizar teorías funcionalistas con una antropología naturalista.

“Mediante proyectos utópicos existe el peligro de que se sacrifique el presente por un futuro utópico que nunca sucederá y que podría y probablemente debería verse como una visión que ni siquiera puede conceptualizarse adecuadamente.” (Sorgner, 2021, p. 165) El transhumanismo anti-utópico declara la importancia de la norma de la libertad negativa, la igualdad y la solidaridad, estas dos últimas derivadas de la primera y en permanente diálogo con ella. De igual manera, afirma una cultura de la pluralidad, de la ciencia y la relacionalidad. Sostiene también que una de las razones por las que muchas personas aspiran y desean nuevas utopías es que no han advertido los grandes logros que la humanidad ha alcanzado, tales como la disminución en los niveles de violencia física a nivel global, el hecho de que una porción importante de la población ya no deba luchar por cubrir sus necesidades básicas de supervivencia, o el incremento de la esperanza de vida propiciado por el desarrollo tecnológico, la higiene y la educación.

En síntesis, el florecimiento humano rechaza toda utopía dado el peligro que estas representan para el mismo. En nombre de tales fantasías se han justificado violencia, abusos y actitudes paternalistas en diferentes puntos de la historia. El transhumanista abraza el carácter anti-utópico en el camino hacia la posthumanidad, aspirando a una inmortalidad que no implica un ámbito trascendental. Hay quienes califican esto como “profundamente no-nietzscheano” (Ansell-Pearson, 2011), y tal afirmación es correcta si se asume que el término alude a una vida ultraterrena de las almas o a una existencia infinita. No obstante, como ya se mencionó, esto no forma parte de la agenda transhumanista en absoluto.

## **2.6 POLÍTICA**

Respecto del ámbito político, los transhumanistas son considerados pensadores liberales, quienes afirman la relevancia de la norma de libertad negativa. Entre los mismos existen inclinaciones libertarias (Max More) así como social-democráticas (James Hughes). Julian Savulescu, quien no es un transhumanista pero sí un utilitarista bio-liberal defensor de la libertad

negativa, postula un concepto fuerte de bien el cual implica deberes morales rígidos a pesar de mostrarse a favor de un sistema político como el mencionado: “aunque podría existir el deber moral de seleccionar a un determinado niño, Savulescu no consideraría apropiado que este deber moral se imponga políticamente.” (Sorgner, 2011, p. 137)

A continuación se examinará brevemente el papel de la norma de libertad negativa en el pensamiento transhumanista, su alejamiento de todo sistema totalitario y la relevancia de una política dinámica y adaptativa.

### **2.6.1 Algunos riesgos**

En contraste con Nietzsche, el transhumanismo afirma la trascendencia de la norma de libertad negativa<sup>7</sup>, a saber, la ausencia de coacción o interferencia externa al momento de actuar. A pesar de esta diferencia, ambas posiciones implican un mismo riesgo: conducir a una sociedad dividida en dos clases. En el caso del transhumanismo las innovaciones biotecnológicas pueden provocar una división o jerarquización de carácter genético, cuestión que parece aplicarse especialmente a aquellas versiones libertarias del transhumanismo. Hay quienes incluso sostienen que en el pensamiento transhumanista subyacen motivos totalitarios y que este puede conducir a un nuevo tipo de totalitarismo guiado por las innovaciones tecnológicas y biotecnológicas, enmarcado por la injusticia y el quiebre de la igualdad. Esta preocupación es razonable, no obstante, Sorgner (2011) niega creer que exista una conexión lógica y necesaria entre un sistema totalitario y el transhumanismo. (p. 141) Al respecto, sostiene que la división genética representa un peligro que un transhumanismo de carácter liberal social-democrático puede prevenir, sin embargo, critica que este último “podría no considerar lo suficiente la maravillosa norma de libertad negativa por la cual varios grupos de interés han estado luchando desde la Ilustración para que hoy podamos beneficiarnos de los resultados de estas luchas.” (Sorgner, 2010, p. 53)

---

<sup>7</sup> La distinción entre libertad negativa y positiva fue propuesta por el pensador británico liberal Isaiah Berlin. Ambos conceptos constituyen dos sentidos en los que históricamente se ha entendido la libertad. La libertad política en un sentido negativo es “el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros.” (Berlin, 1958, p. 11) En tanto “el sentido «positivo» de la palabra «libertad» se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño.” (Berlin, 1958, p.22)

Sorgner considera que la libertad negativa constituye un logro que debe preservarse. Ante esto, sugiere una solución dialéctica que parte desde la premisa de que no existe un sistema político ideal que pueda servir hasta el final ni perdurar indefinidamente sin modificaciones: “cualquier sistema plantea desafíos que no pueden resolverse dentro del sistema, pero pueden resolverse alterando el sistema.” (Sorgner, 2010, p. 53) Una política dinámica que implique la interacción entre ambos sistemas políticos, capaz de adaptarse al constante al flujo de demandas sociales y que a la vez proteja y promueva ciertos aspectos estables como la norma de libertad negativa y la norma de igualdad parece ser la solución más plausible. No obstante, es la libertad personal individual, aquello que siempre debe defenderse y preservarse, incluso si ello significa la restricción de la misma libertad negativa. La necesidad de adaptarnos permanentemente ocurre en su nombre. La libertad personal individual corresponde a la capacidad del individuo de tomar decisiones autónomas, además de actuar conforme a sus propias elecciones, valores y preferencias sin interferencia de otros individuos, autoridades o instituciones. Sorgner (2021) describe esta como “un maravilloso logro que no debe ser socavado.” (p. 185)

Como sea, el mismo sugiere considerar una línea de pensamiento diferente, la cual plantea que las innovaciones tecnológicas futuras no tienen por qué conducir a una sociedad de dos clases, presentando el caso de las vacunas, la educación y los teléfonos celulares para ilustrar ello:

Hace treinta años [los teléfonos celulares] sólo estaban disponibles para directivos de alto perfil y su uso era muy caro. Hoy en día, la mayoría de los ciudadanos occidentales tienen un teléfono móvil y pueden utilizarlo debido al bajo coste 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 gradualmente. Si los teléfonos móviles se han desarrollado en esta dirección, es probable que el desarrollo de tecnologías de mejoramiento exitosas tome una ruta similar. (Sorgner, 2011, p. 142)

La crítica relacionada con el ámbito financiero es común cuando se trata de transhumanismo. Es cierto que el acceso a nuevas técnicas biotecnológicas supone un costo, pero algo similar ocurre en la educación y otras formas de mejoramiento humano: “los procesos educativos pueden mejorarse empleando mejores educadores y pagando por mejores métodos educativos, y también puede ser necesario dinero para estos procesos.” (Sorgner, 2011, p. 155) Por otro lado, las vacunas, una técnica de mejora vigente, son un ejemplo de que la adopción de nuevas tecnologías no necesariamente tiene que ser obligatoria. Sumado a esto, su distribución ha

mejorado con el pasar de las décadas, razón por la que se han vuelto más accesibles –incluso gratuitas– para gran parte de la población mundial. De todos modos, hay quienes argumentan que no son pocas las personas que se han visto forzadas implícitamente a utilizar diversas tecnologías, sin embargo, Sorgner argumenta que tal consecuencia no debe ser considerada moralmente problemática, ilustrando esto último con el uso de los computadores:

Hace veinte años no era obligatorio que los estudiantes universitarios entregaran sus trabajos escritos en una computadora con un estilo determinado. Hoy en día ya no está disponible la opción de entregar un trabajo escrito a mano, ya que sería rechazada por la mayoría de profesores universitarios. Por lo tanto, como estudiante te ves obligado a utilizar una computadora. ¿Significa esto que en este caso están en juego tendencias totalitarias moralmente problemáticas? No lo creo. (Sorgner, 2011, p. 142)

A pesar de que el peligro relacionado con cualquier innovación tecnológica constituye una preocupación razonable, Sorgner sostiene que la misma no es motivo para detener la investigación científica y biotecnológica, cuestión con la que me encuentro ampliamente de acuerdo. El progreso logrado de la mano de estos riesgos parece así justificado. La regulación de estas innovaciones compete al ámbito político, cuestión que James Hughes desarrolla en su libro “*Citizen Cyborg*” (2004). De todos modos, el temor antes descrito es considerado por el autor “útil e importante” para un progreso científico cuidadoso.

En relación con las técnicas de mejoramiento genéticas, en su ensayo “*Nietzsche’s Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will Be Real*” (2010), Bill Hibbard sostiene que Sorgner no aborda el problema de la desigualdad radical que podría surgir como consecuencia de la modificación tecnológica de los cerebros y cuerpos humanos. Advierte que esto podría derivar en una carrera armamentista en inteligencia:

Los niveles de inteligencia entre los humanos divergirán hasta el punto de que los menos inteligentes serán incapaces de comprender o aprender los idiomas hablados por los humanos más inteligentes, lo que dará lugar a leyes diferentes para personas de diferente inteligencia. Esto debe tener un efecto destructivo en el sentido de la vida de las personas menos inteligentes. (Hibbard, 2010, p. 40)

En base a esto Hibbard declara la necesidad de nuevas regulaciones para el uso de tecnologías con el objetivo de brindar estabilidad y seguridad a las personas y la posibilidad de

llevar vidas significativas. No obstante, Sorgner considera esto una cuestión secundaria en contraste con otras problemáticas actuales, como lo es el cambio climático <sup>8</sup>:

En lugar de exigir la introducción de nuevas leyes eugenésicas relativas procreación o deshacerse de los seres humanos o regresar a un mundo natural antes del tiempo durante el cual las tecnologías malvadas destruyeron nuestra armoniosa relación con la naturaleza, necesitamos desesperadamente centrarnos en la soluciones tecnológicas para los diversos problemas que pueden estar asociados con el cambio climático, por ejemplo carne in vitro; techos de paneles solares; queso vegano real a base de levadura editada genéticamente; nuevas soluciones arquitectónicas para las condiciones físicas, biológicas, económicas y sociales para soluciones agrícolas exitosas y productivas en entornos urbanos, por ejemplo el *Plantagon*; y nuevos medios de transporte que son mejores para el medio ambiente, como el *hyperloop*. Aquí es donde residen los verdaderos desafíos. En lugar de preguntarse ya sea que estemos viviendo en una simulación por computadora o discutiendo sobre cuántos ángeles pueden bailar sobre la cabeza de un alfiler, necesitamos lidiar con desafíos prácticos de la vida real. (Sorgner, 2021, p. 186)

### **2.6.2 Ontología y normatividad**

Immanuel Kant consideraba que las personas no pueden ser medios, sino únicamente fines. Estas gozan de autonomía y por ello de dignidad, lo cual las hace infinitamente valiosas. Esta idea se encuentra arraigada en múltiples sociedades y constituye parte fundamental de sus leyes. La prohibición moral kantiana, no obstante, supone una distinción ontológica entre personas y cosas, lo cual Sorgner advierte como altamente problemático. Para exponer lo controvertido del asunto utiliza como ejemplo su propio país, Alemania, donde un tercio de los ciudadanos son considerados naturalistas, escépticos o ateos y, sin embargo, son sometidos a un evidente paternalismo de parte de las regulaciones constitucionales que descansan en la antropología kantiana, lo cual atenta contra la libertad negativa en la cual se funda la democracia:

Es necesario preguntarse si una democracia social liberal debería basarse en una premisa que afirma una fuerte antropología metafísica, es decir, una que es más consistente con una antropología que considera que sólo los seres humanos están constituidos por un cuerpo material y un alma inmaterial. Animales, plantas y piedras, por otra parte, se consideran

---

<sup>8</sup> Muchos transhumanistas, contrario a lo que algunos académicos han criticado (véase. Babich 2017), están comprometidos con cuestiones medioambientales, los derechos de las personas no-humanas y el estatus moral de los animales.

objetos y no participan en ningún mundo fuera del naturalista material. (Sorgner, 2021, p. 143)

La investigación biológica actual, de la mano con el naturalismo ontológico, sugiere que entre los seres humanos, grandes simios, plantas e incluso piedras existe únicamente una diferencia gradual. Nietzsche, por su lado, sostuvo una antropología no-dualista según la cual las entidades eran consideradas constelaciones de quantas de poder. Denominó al ser humano un tipo de animal enfermo, un término que no necesariamente tiene una connotación negativa. La enfermedad refiere a la capacidad de no tener que seguir inmediatamente sus instintos. Esta podría ser considerada una facultad conveniente –ya que permite la creación y el desarrollo de la cultura y la tecnología– como también dañina en tanto “separa los actos de la realización inmediata de los instintos, por lo que los instintos en muchos casos son más fiables para el propio interés que las reflexiones intelectuales.” (Sorgner, 2021, p. 143)

Un gran número de transhumanistas poseen un entendimiento naturalista del mundo, razón por la que rechazan el dualismo antropológico al igual que Nietzsche. Aún hoy, y basándose en esa concepción antropológica, varias constituciones consideran únicamente a los seres humanos como merecedores de dignidad, tratando al resto de animales como objetos pese a no ser considerados tal. Esta consecuencia es, por lo menos, absurda.

La cuestión es si sería apropiado reemplazar las regulaciones legales fundamentadas en el dualismo antropológico por otras basadas en una antropología diferente. Sorgner sostiene que no, declarando que la norma básica de una sociedad liberal-democrática no puede tener una base ontológica, “en lugar de tal sustitución, sería más apropiado enfatizar la norma de la libertad negativa siempre que las implicaciones ontológicas de la antropología se vuelvan relevantes.” (Sorgner, 2021, p. 144) Una constitución democrática debe separar el aspecto ontológico del normativo y tomar decisiones normativas pragmáticas al momento de enfrentar desafíos éticos, así como reconocer y respetar la otredad de las minorías. De esto se desprende la implausibilidad de la prohibición legal que impide tratar a una persona como medio dada su connotación ontológica, siendo lo moral una cuestión aparte.

### 2.6.3 El Tercer Reich

Nick Bostrom, fundador de la *World Transhumanist Association* (1998), rechaza a Nietzsche como ancestro del transhumanismo, indicando que entre ambas filosofías hay únicamente similitudes superficiales. (Bostrom, 2005, p. 4) En el apartado “*Nietzsche and the Third Reich*” de su ensayo “*Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism*” (2010), Sorgner propone dilucidar el real motivo de Bostrom al declarar ello, describiendo su decisión como razonable.

Muchas personas e intelectuales continúan asociando a Nietzsche con el fascismo del Tercer Reich, considerándolo un proto-fascista o incluso un Nazi. Esto es absurdo por varios motivos. En primer lugar, si bien en la obra de Nietzsche se encuentran elementos aristocráticos, estos refieren a una aristocracia relacionada a la capacidad de ser un gran creador de cultura, arte y filosofía, siendo la nacionalidad una cuestión irrelevante para este caso. Adicionalmente, en la medida en que Hitler estaba interesado en el poder militar y la dominación alemana del mundo, Nietzsche se enfoca en el poder intelectual, la capacidad de interpretar el mundo y crear arte, así como en una Europa unificada. Nietzsche no era un antisemita, sino un declarado anti-antisemita. Algunos afirman lo contrario, basándose en las duras palabras que dirigió hacia el Judaísmo. Sin embargo, esos ataques fueron similares a los dirigidos al Cristianismo ya que ambas religiones niegan la vida, algo que Nietzsche despreciaba.

A pesar de que la mala reputación del alemán se debe a una serie de malinterpretaciones, siendo considerado un filósofo moralmente problemático e incluso peligroso, esta motivó a Bostrom a desvincular el transhumanismo de su pensamiento. Al respecto, Sorgner (2010) indica como principal motivo que “disociar estas dos formas de pensar es más fácil que deshacerse de prejuicios que existen desde hace bastante tiempo.” (p. 65) El que las personas identifiquen el transhumanismo con ideologías totalitarias constituye un temor razonable por parte de Bostrom. Separar el transhumanismo de cualquier ideología de este tipo es un acto loable, ya que no tienen nada en común. No obstante, bioconservadores como Jürgen Habermas han utilizado esta confusión para desacreditar la propuesta transhumanista, apoyándose en un tipo de retórica que Sorgner declara como bien conocida en Alemania. Este último punto se resume de la siguiente manera: (a) Habermas rechaza cualquier procedimiento de mejoramiento genético, cuestión que

es defendida por los transhumanistas; (b) Habermas identifica a los transhumanistas con los nietzscheanos, asociando a ambos grupos con ideologías fascistas; (c) el transhumanismo pierde aprobación o es cuestionado por ello. Pese a esto, y en base a lo descrito en los pasajes anteriores, es indiscutible que el pensamiento transhumanista no guarda relación alguna con la ideología Nazi, así como tampoco la obra filosófica de Nietzsche.

## 2.7 ANTI-LOGOCENTRISMO

Michael Hauskeller (2010) acusa al transhumanismo de continuar la tradición logocéntrica<sup>9</sup> de la filosofía occidental. Esta es una de las razones por las cuales considera esencialmente diferentes el pensamiento transhumanista y la filosofía de Nietzsche. Niega, por tanto, que este último sea precursor del pensamiento transhumanista debido a su firme oposición a la devaluación del cuerpo y los instintos a lo largo de toda su obra filosófica.

El argumento previo no es completamente preciso. Esto se debe a que, en lo que respecta a la ontología, existe una marcada tendencia por parte de los transhumanistas hacia un entendimiento naturalista del mundo. Por esta razón, la mayoría de estos rechaza la dicotomía mente-cuerpo, así como la existencia de cualquier sustancia no-empírica e inmaterial. Además, Sorgner (2010) critica a Hauskeller argumentando que sus conclusiones se derivan de una lectura selectiva, ya que “aunque Nietzsche se aleja de la tradición logocéntrica, sigue valorando la razón.” (p. 62) Esta razón, aunque no pueda proporcionarnos una verdad en correspondencia con el mundo, es valiosa en tanto “nos ayuda a sobrevivir, y mejora nuestra capacidad para volvernos más poderosos.” (Sorgner, 2010, p. 62) La razón también tiene un origen evolutivo, lo que significa que surge con fines pragmáticos y no debe ser abandonada, sino entendida de manera seria.

Los transhumanistas afirman la razón, pero una versión naturalizada de la razón que implica un tipo de razón con capacidades mucho más limitadas. El uso de la razón todavía puede considerarse útil, pero no porque nos proporcione una verdad en correspondencia con el mundo, sino simplemente un concepto pragmático de la verdad. Por tanto, el transhumanismo está mucho más cerca del posthumanismo de lo que comúnmente se reconoce, en particular, si se toma en consideración el transhumanismo *carbon-based*. (Sorgner, 2014, p. 42)

---

<sup>9</sup> El logocentrismo es un concepto filosófico que se refiere a la creencia en la supremacía del logos (razón) como principio central y fundacional del conocimiento, la verdad y la realidad.

Nietzsche supera el logocentrismo sin negar la relevancia de la razón, al igual que los transhumanistas, rechazando el estatus ontológico diferenciado y conferido a los seres humanos por esta tradición. Ambas filosofías comprenden la razón como una capacidad que está incorporada en el mundo, de manera que la oposición inicial planteada entre el transhumanismo y Nietzsche en cuanto al logocentrismo carece de fundamentos.

## **2.8 ¿CUÁNTOS ÁNGELES PUEDEN BAILAR EN LA CABEZA DE UN ALFILER?**

La transferencia mental y la criogenia –del inglés *cryonics*– son dos tecnologías frecuentemente asociadas al transhumanismo. La criogenia corresponde a la técnica de congelamiento profundo de un cuerpo clínicamente muerto con el propósito de revivirlo en el futuro. En principio, la criogenia no demanda un dualismo antropológico como lo hace la transferencia mental, a menos que se pretenda preservar únicamente la personalidad del individuo una vez descongelado el cuerpo, para luego transferirla a un disco duro.

¿Existen razones para pensar que una mente digital viviente es posible? Para abordar esta pregunta, es necesario examinar qué implica estar vivo. Algunos de los criterios más populares para calificar una entidad como viva incluyen la capacidad de movimiento autónomo, estar compuesta de células y poseer un metabolismo. Sin embargo, los virus informáticos, a pesar de tener movimiento, carecen de una composición celular y no poseen metabolismo alguno, razón por la que no son considerados entidades vivientes, al igual que los virus no-digitales por los mismos motivos.

De todos modos, Sorgner (2010) sostiene que “estar vivo no es siquiera una condición suficiente para la transferencia mental, de modo que pueda ocurrir una transferencia de personalidad sin ninguna pérdida.” (p. 176). A pesar de su implausibilidad, la posibilidad de una transferencia mental no puede ser excluida debido a la creciente expansión de las tecnologías.

La modificación genética o la ciborgización son propuestas más prometedoras para aumentar nuestra esperanza de vida. Sorgner no menosprecia el potencial de las tecnologías digitales, pero señala que todo lo que se dice acerca de ellas evoca el antiguo debate medieval sobre cuántos ángeles pueden bailar en la cabeza de un alfiler, siendo una conversación relevante únicamente dentro del paradigma dominante de la época.

## 2.9 LA DOCTRINA DEL ETERNO RETORNO: DEL SIGNIFICADO DE LA VIDA

La pregunta por el significado de la vida fue abordada por Nietzsche en su obra filosófica, desafiando el cristianismo arraigado en Occidente y su concepto de vida trascendente o eterna como el sentido de la existencia humana. Además del *Übermensch*, otro elemento esencial formó parte de su propuesta: la doctrina del eterno retorno. A través de esta doctrina, Nietzsche aspira erradicar cierto concepto de ‘infinitud’ presente en una importante cantidad de proyectos ontológicos.

En su libro “*We have always been cyborgs: Digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*” (2021), Sorgner expone uno de los argumentos a favor de esta doctrina. Plantea que, al ser la cantidad de energía existente en el universo finita, el número de combinaciones posibles de tal energía también es finito. Por lo tanto, una vez que todas estas posibles combinaciones han ocurrido, el ciclo del eterno retorno debe comenzar de nuevo “y todos los eventos, que han ocurrido antes, necesitan ocurrir otra vez.” (Sorgner, 2021, p. 178)

Profundas son las implicaciones de un concepto de tiempo circular en relación con la cuestión del sentido de la vida, ya que según la doctrina, todo aquello que decidamos hacer es necesario y ocurre de manera infinita. Aunque la mayoría de las personas consideran que tener una vida prolongada y saludable es un objetivo óptimo, Nietzsche sostuvo que un único momento puede justificar la vida entera, tanto aquellos escenarios más dolorosos como los mayores placeres. Este punto marca la brecha entre el último hombre y el superhombre: buscar el momento que dará sentido a su vida es lo que el *Übermensch* hace.

### 2.9.1 Una idea ajena al Transhumanismo

En su ensayo “*Nietzsche’s Transhumanism: Evolution and Eternal Recurrence*” (2011), Paul Loeb describe la relación entre la doctrina del eterno retorno y el transhumanismo como el asunto “más descuidado y mal entendido” en los debates concernientes a Nietzsche y el transhumanismo, indicando que el movimiento transhumanista tiene mucho que aprender del binomio nietzscheano del *Übermensch* y el eterno retorno. (pp. 83-84) En las siguientes líneas, se examinarán sus consideraciones sobre el tema.

Max More (2010) argumenta que si bien el concepto de superhombre sirvió de inspiración al transhumanismo, la doctrina del eterno retorno se percibe como una idea ajena al movimiento, además de advertir posibles inconsistencias dentro del pensamiento nietzscheano. Loeb coincide con More en dos puntos: primero, en que el eterno retorno no se considera parte del debate transhumanista, aunque señala que esto se debe a una selección específica de los transhumanistas; segundo, está de acuerdo en que la doctrina del superhombre y la del eterno retorno son conceptos inseparables. Sin embargo, Loeb sugiere que More no comprende las razones por las cuales Nietzsche pensaba de esta manera, y por lo tanto, no está en condiciones de evaluar adecuadamente las perspectivas del filósofo.

[Max More] (1) sostiene que la doctrina [del eterno retorno] implica una negación del progreso que es incompatible con el transhumanismo, (2) critica la doctrina [del eterno retorno] como una pieza de metafísica extraña e inherentemente inverosímil, y (3) ofrece una hipótesis de por qué Nietzsche, no obstante, estaba apegado a la Doctrina del eterno retorno. (Loeb, 2011, p. 85)

En relación al punto (2), Loeb argumenta que el eterno retorno sí se enmarca dentro de una doctrina de naturaleza metafísica, pero destaca que esto no implica ninguna desacreditación, dado que la metafísica es “una disciplina filosófica próspera y respetada en la actualidad.” (p. 88) Nietzsche, en efecto, mostraba un claro interés por una metafísica inmanente. Además, Loeb hace referencia a las observaciones de Sorgner (2011), quien señala que la teoría del eterno retorno, con su base metafísica y científica, se apoya en los principios de la física contemporánea y puede ser considerada coherente con esta disciplina.

Respecto del punto (1), More argumenta que la doctrina del eterno retorno, la cual niega el progreso, resulta inconsistente con el concepto de superhombre, dado que este último lo afirma. Loeb deduce el razonamiento subyacente que lleva a More a esta conclusión, el cual es que “[d]ado que todo se repite de manera idéntica durante toda la eternidad, cualquier progreso futuro que podamos hacer para crear una especie más fuerte y saludable eventualmente regresará a la situación idéntica en la que nos encontramos ahora.” (p. 89)

De acuerdo con la doctrina del eterno retorno, una vez alcanzado el advenimiento del superhombre, este éxito se repetirá de la misma manera por toda la eternidad. Cada ciclo de repetición constituye una victoria. La principal objeción planteada a esto es que ninguna especie

de superhombres podría permanecer en su apogeo hasta el final de un ciclo particular. Sin embargo, Loeb argumenta que esta observación no constituye una objeción real a la doctrina. (p. 90) Además, sugiere que el eterno retorno “es en realidad necesario para que haya algún progreso transhumanista en primer lugar.” (p. 91)

Cuando el adivino enseña a Zaratustra que todo es lo mismo y que *todo ha sido ya*, este es invadido por una profunda tristeza y melancolía, cansándose de su propio trabajo, ya que “su objetivo del superhombre requiere que rompa decisivamente con la historia humana pasada, supere las deficiencias y accidentes del pasado y cree algo completamente nuevo que nunca antes haya existido.” (pp. 91-92) No obstante, Zaratustra supera este sentimiento y, con ello, deja de ser humano, convirtiéndose en un transhumano, una figura transicional hacia la especie del superhombre. (p. 92) El agobio del protagonista es producto de una falsa concepción del tiempo: “es la concepción tradicional del tiempo como lineal y no-recurrente lo que causa a Zaratustra tanta ansiedad y dudas sobre el significado duradero de su progreso en la creación de lo sobrehumano.” (p. 90) Esta ansiedad se disipa únicamente cuando toma conciencia del carácter circular y cíclico del tiempo, “porque entonces se le asegura el significado eterno de crear el superhombre.” (p. 90)

More, partiendo de la crítica de Nietzsche hacia los sistemas filosóficos, sugiere que para Nietzsche habría sido complicado oponerse a que el transhumanismo adoptara su concepto de superhombre mientras descartaba su doctrina del eterno retorno. Sin embargo, Loeb señala un problema en el argumento de More: el eterno retorno no puede ser considerado simplemente una de las tantas ideas de Nietzsche. De hecho, no puede ser concebido de manera separada del concepto de superhombre.

Nietzsche considera a los seres humanos animales mnemotécnicos, es decir, capaces de suspender su olvido del pasado y recordarlo. En un tiempo circular, la memoria de estos ya no es únicamente retrospectiva, sino prospectiva, o más precisamente, “según Nietzsche, dado que el eterno retorno es verdadero, la memoria humana siempre ha sido prospectiva, pero los seres humanos no han sido lo suficientemente fuertes ni sanos para permitirse suspender el olvido de su futuro.” (Loeb, 2011, p. 93) Es el eterno retorno lo que permite a Nietzsche a concebir al superhombre, posibilitando su existencia.

A raíz de todo lo presentado, Loeb critica duramente a More, declarando además que Nietzsche “se habría opuesto a cualquier movimiento nietzscheano futuro que optara por ignorar su doctrina del eterno retorno.” (p. 86) Esta crítica será dirigida más tarde a Sorgner, como se observará en los pasajes siguientes.

[Max More] Tiene tanta confianza en la filosofía de Nietzsche que decide basar en ella todo un movimiento. Y, sin embargo, es tan escéptico respecto a esta misma filosofía que descarta de plano la idea que el propio Nietzsche dijo que era su descubrimiento más importante. (Loeb, 2011, p. 86)

Estas son, en síntesis, las respuestas que Loeb ofrece a los comentarios de More, quien sostiene que Nietzsche estaba confundido y equivocado al considerar la doctrina del eterno retorno y la doctrina del superhombre como dos cuestiones unidas.

### **2.9.2 Sobre una memoria prospectiva**

Sorgner, en respuesta a More, declara que el eterno retorno y el superhombre no son conceptos lógicamente inseparables. En contraposición, Loeb acusa a Sorgner de no estar “en condiciones de comprender la profunda e inseparable conexión que Nietzsche encuentra entre el eterno retorno y la meta de una especie sobrehumana.” (p. 94)

En su primer ensayo sobre la relación entre Nietzsche y el transhumanismo, Sorgner sostiene que “si no se considera importante la cuestión del sentido de la vida, es posible mantener el resto de las afirmaciones de Nietzsche, si se quiere hacerlo.” (Sorgner, 2010, p. 60) Esto implica que incluso si se considera irrelevante la doctrina del eterno retorno, aún es posible aceptar el resto de las ideas propuestas por Nietzsche. No obstante, según Loeb (2011), Sorgner también afirma que “aún se podrían defender el resto de las afirmaciones de Nietzsche [como la doctrina del eterno retorno] y ver al superhombre simplemente como un paso más en el proceso evolutivo.” (p. 94) Según Sorgner, a pesar de la influencia del *Übermensch* en la búsqueda del siguiente eslabón evolutivo, los transhumanistas se distancian del pensamiento de Nietzsche al justificar el deseo de su llegada a partir de la pregunta por el sentido de la vida. Sin embargo, hay una implicación no declarada en su discurso, señalada por Loeb. Esta sugiere que

los transhumanistas podrían querer aprender de Nietzsche sobre la necesidad de justificar la mejora humana como parte de un proyecto general para afirmar plenamente esta vida y

este mundo—un proyecto cuyo éxito estará determinado por nuestro anhelo de su eterna recurrencia. (Loeb, 2011 p. 94)

A pesar de coincidir con Sorgner en varios puntos, Loeb señala que este no profundiza lo suficiente en la deficiencia mencionada y que el problema, desde la perspectiva de Nietzsche, no es que los transhumanistas no justifiquen su búsqueda del siguiente eslabón evolutivo, sino la creencia de que esta tarea sea posible sin reconsiderar el concepto de tiempo: en tanto mantengan una concepción lineal del mismo jamás podrán escapar de la influencia de la selección natural, gobernada por el azar y orientada a la preservación.

Podríamos inventar planes ambiciosos para crear una nueva especie que ya no sea producto de la selección natural, pero esos planes siempre serán en sí mismos un producto de la selección natural y, por tanto, infructuosos. Además, Nietzsche sostiene al comienzo de *Así habló Zaratustra* que la selección natural no conduce al superhombre, sino al último hombre. (Loeb, 2011, p. 95)

Sorgner considera que hay seres humanos que, por simple azar, gozan de un potencial mayor para convertirse en posthumanos. A partir de esto, Loeb cuestiona si esto no es acaso inconsistente con el carácter intencional que Sorgner enfatiza en el camino hacia la posthumanidad, aludiendo a técnicas de mejoramiento como la educación y la eugenesia: “me parece que este aspecto se ve socavado por los aspectos no intencionales (¿mutaciones genéticas?) al inicio y al final de este supuesto proceso evolutivo.” (Loeb, 2011, p. 96)

La llegada del superhombre, así como del posthumano, no es compatible con una concepción lineal del tiempo. Es por esto que el eterno retorno es un requisito para lograr cualquier progreso transhumanista, puesto que es este el que permite a los seres humanos tomar control de su destino evolutivo. Si bien Sorgner en su ensayo “*Nietzsche and Heraclitus*” (2009) se pronuncia sobre esta doctrina cuando describe la teoría de salvación de Nietzsche, Loeb considera que su interpretación no implica necesariamente la aceptación de una concepción circular del tiempo.

Lo importante respecto a la salvación sobre la base de este concepto [el eterno retorno] es que experimentes un momento que puedas afirmar completamente. Una vez que has tenido ese momento, entonces todos los demás momentos antes y después de éste se justifican por medio de este momento, porque todos los demás momentos han sido y son necesarios para que ese momento ocurra. (Sorgner, 2009, pp. 919-920)

En definitiva, Loeb postula que para alcanzar el control del destino evolutivo, aún en manos de las fuerzas de la selección natural, los transhumanistas deben superar la concepción lineal predominante del tiempo. Adicionalmente, señala que para Nietzsche este deseo de control es motivado por lo que denomina un “espíritu de venganza” –el mismo que continúa arremetiendo contra la existencia inmanente y el cuerpo–, pero que “detrás de la búsqueda transhumanista de control sobre el tiempo se esconde un esfuerzo secreto por la solución que encontró en 1881: la voluntad hacia atrás [retrospectiva] en un tiempo circular.” (Loeb, 2011, p. 98)

En su ensayo “*Zarathustra 2.0 and Beyond – Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism*” (2011), Sorgner responde a algunos de los comentarios de Loeb, no sin antes expresarse mayoritariamente de acuerdo con lo expuesto en su trabajo. Como primera observación, sostiene que el término ‘metafísica’ utilizado por Loeb para referirse a la doctrina del eterno retorno no es adecuado, ya que puede conducir a serios malentendidos. Nietzsche emplea tal concepto para referirse a las teorías de dos mundos –material e inmaterial–, mientras que los intérpretes ingleses lo utilizaban para designar cualquier filosofía dedicada al estudio de las estructuras fundamentales. El uso dado por Nietzsche tuvo especial incidencia en la tradición continental hermenéutica, adoptando la connotación dualista antes descrita, mientras que para referirse a teorías monistas o de un mundo se prefirió el uso del concepto ‘ontología’. En base a lo anterior, Sorgner concluye que sería contradictorio considerar el eterno retorno una teoría metafísica y postula que la designación ‘teoría ontológica’ sería más apropiada. (pp. 159-160)

Un segundo punto conecta la interpretación de Loeb respecto del vínculo entre el superhombre y el eterno retorno, una lectura que Sorgner considera implausible debido a las implicaciones que conlleva. En primer lugar, cuestiona la capacidad de recordar eventos futuros –memoria prospectiva–, ya que esto supondría dos cosas: (1) el acceso a una mente cuasi-global que almacene todos los recuerdos de todas las personas; o (2) “que el quanta de poder responsable de nuestros recuerdos contiene toda la información que han experimentado a lo largo de todos los períodos de tiempo durante el eterno retorno y que es posible tener acceso a toda la información almacenada allí.” (p. 162) La primera opción es problemática, puesto que una mente universal no es una idea muy nietzscheana. La segunda implicación, en cambio, parece más razonable. Sugiere que una memoria prospectiva requiere que los quantas almacenen toda la información recibida en

cada fase del eterno retorno. Sin embargo, dado que un ser humano no está compuesto de todas las quantas de los organismos futuros, su memoria prospectiva sería limitada y solo sería capaz de recordar algunos acontecimientos del mañana, pero no todos. Además, Sorgner señala que si un individuo posee memorias futuras, en principio, también debería ser capaz de recordar experiencias de la quanta que lo constituye. Sin embargo, esto supondría una cantidad exorbitante de información. Ante ello concluye que

Si esta interpretación fuera la explicación correcta de la relación entre el eterno retorno y el superhombre, entonces, en principio, también debería poder tener acceso a toda esta información. Me parece claro que no puedo tener acceso a tales recuerdos, lo cual es una de las razones por las que no considero plausible su interpretación. (Sorgner, 2011, p. 164)

La posición de Loeb, aunque ciertamente posible, es considerada por Sorgner implausible y altamente improbable. Como resultado, Sorgner propone una interpretación diferente que implica la separación lógica del superhombre y el eterno retorno y, como consecuencia, niega que considerar a este último sea una condición necesaria para el progreso transhumanista. Sin embargo, sostiene que “el transhumanismo podría beneficiarse de tomarse en serio el relato de Nietzsche sobre el eterno retorno.” (p. 164), aunque sus razones para sostener aquello difieran de las de Loeb.

Casi al concluir su ensayo, Sorgner se pronuncia brevemente sobre dos últimos puntos. En primer lugar, en cuanto al azar, responde a Loeb que, efectivamente, en su interpretación este continúa siendo un factor relevante en el proceso evolutivo; no obstante, dicha relevancia es menor en contraste con el proceso tradicional de selección natural, del cual este es el único protagonista. A raíz de esto, declara: “mi interpretación puede verse como un alejamiento gradual de la selección natural hacia la selección humana.” (p. 165) Luego, en relación con lo sostenido por Loeb —“esta interpretación [la de Sorgner] del concepto de Nietzsche [el eterno retorno] no requiere en modo alguno la suposición de un tiempo circular y recurrente.” (Loeb, 2011, p. 96)—, Sorgner señala que este está equivocado y que, al contrario,

depende del eterno retorno como teoría cosmológica poder alcanzar la redención, porque de esta manera es posible justificar todos los momentos anteriores y posteriores a aquel momento al que se puede decir “¡Pero yo lo quiero así!”. Sólo si se sostiene también la interpretación cosmológica del eterno retorno, se cree realmente que este momento y, por tanto, también todos los momentos anteriores y posteriores a este momento se repetirán una y otra vez.” (Sorgner, 2011, p. 166)

A diferencia de otros autores que consideran compatibles (1) la llegada de un momento tal que haga declarar “¡Pero yo lo quiero así!” y (2) no sostener el eterno retorno como teoría cosmológica, Sorgner (2009) declara que “estos conceptos están estrechamente relacionados entre sí” (p. 25) y que la creencia en ese momento requiere de la interpretación cosmológica del eterno retorno, pero que ambos son lógicamente separables sin ninguna pérdida grave. Ello implica que “el transhumanismo no tiene que tener en cuenta el eterno retorno para reducir la importancia del azar con respecto a la aparición del posthumano.” (Sorgner, 2011, p. 166)

## **CONSIDERACIONES FINALES**

La relación entre la filosofía de Nietzsche, el posthumanismo europeo y el transhumanismo como objeto de debate ha alcanzado un nivel de relevancia tal que distintos académicos y eruditos nietzscheanos se han pronunciado sobre ella. Esto ha ocasionado un intercambio interesante entre miembros de ambas tradiciones, continental y analítica, el cual considero sumamente prometedor. Motivado por ello, Sorgner propone un enfoque al que denomina *Metahumanismo*. El siguiente capítulo será dedicado al examen de este último.

## **CAPÍTULO**

## **III**

### **METAHUMANISMO: MÁS ALLÁ DE UNO Y ENTRE DOS**

El metahumanismo es una corriente intelectual propuesta en 2011 por el artista español Jaime Del Val y el filósofo alemán Stefan Lorenz Sorgner. Esta surge del reconocimiento de la brecha existente entre las tradiciones filosóficas angloamericanas y continentales con respecto a los desafíos tecnológicos, biológicos y médicos (Sorgner, 2011, p. 166), constituyendo un intento por reducirla. El metahumanismo combina un posthumanismo continental con un transhumanismo anglo-americano débiles, conjugando la complejidad de la filosofía nietzscheana y hermenéutica con la ética analítica, a la vez que pretende ir más allá del humanismo dualista tradicional. De ahí su nombre, el cual se compone del prefijo meta-, que puede traducirse como “entre” y “más allá” al mismo tiempo.

Las ideas plasmadas en el segundo capítulo de la presente investigación constituyen los lineamientos generales del metahumanismo de Sorgner, también llamado “Transhumanismo Nietzscheano débil” –del alemán *schwache[r] Nietzscheanische[r] Transhumanismus*–, el cual nace de su reflexión filosófica sobre la relación entre la filosofía de Friedrich Nietzsche y el pensamiento transhumanista. El metahumanismo propone un nuevo entendimiento del ser humano: el metahumano. Este refiere a seres humanos no-dualistas, de este mundo –del inglés *worldly*– y relacionales. En contraste con el posthumano transhumanista, el cual tiene un carácter materialista, el metahumano representa una imagen del ser humano relacional y no-materialista. (Sorgner, 2020, p. 41)

El punto de inflexión entre el transhumanismo y la filosofía nietzscheana es que el primero “no asume como válidas las lecturas comunitarias de Nietzsche, en la medida en que su ideal de comunidad —conformada por poderosos y débiles— podría llegar a tener implicaciones tan paternalistas como las del humanismo.” (Rojas, 2022, p. 87) Esto motivó a Sorgner a proponer el metahumanismo como “una posición filosófica que bebe y comparte ideas del filósofo alemán, pero que no admite todas sus ideas sin mayor consideración.” (Rojas, 2022, p. 87) Al respecto señala que “muchos otros aspectos de sus ideas son muy plausibles y se puede hacer referencia a ellos y emplearlos en los debates contemporáneos sin necesidad de abrazar toda la filosofía de Nietzsche.” (Sorgner, 2021, p. 115)

Las propuestas metahumanistas de Del Val y Sorgner, sin embargo, presentan diferencias. Según este último, el metahumanismo no se opone al transhumanismo como sí lo hace desde la perspectiva de Del Val. Este, en cambio, descansa entre el trans- y el posthumanismo como un intento por conciliar ambos, a la vez que busca superar el humanismo tradicional y afirmar el perspectivismo o nihilismo alético. Por otro lado, el metahumanismo de Del Val se centra en el inmanentismo, “pero coincidiendo en la lucha por la pluralidad y contra el paternalismo y el totalitarismo a través de un “perspectivismo inmanente.” (Del Val, 2020, p. 7)

A continuación se presentarán cuatro secciones. La primera de ellas será dedicada a clarificar a qué refieren los términos posthumanismo débil y transhumanismo débil. La segunda consistirá en una breve descripción de la corriente metahumanista a partir de los aspectos generales y neologismos expuestos en el “Manifiesto metahumanista” (2011). Una tercera sección abordará

los riesgos del comunitarismo como también de la superación del nihilismo ético, cuestión que hace a Sorgner tomar distancia del pensamiento de Nietzsche en el ámbito cultural y político. Finalmente se llevará a cabo un análisis de las divergencias entre las perspectivas de Del Val y Sorgner en relación al transhumanismo.

### 3.1 POSTHUMANISMO Y TRANSHUMANISMO DÉBILES

El metahumanismo se nutre a la vez que busca diferenciarse del trans- y el posthumanismo, adoptando algunas de las consideraciones propuestas por ambas tradiciones y rechazando otras. Este conjuga una versión débil del transhumanismo anglo-americano y un posthumanismo continental del mismo carácter. A continuación se hará un examen breve de qué implica esta última idea.

El posthumanismo es una corriente filosófica e intelectual que defiende una ontología no-dualista, distinguiéndose dos versiones dentro de la misma: un posthumanismo fuerte y otro de carácter débil. Como fue mencionado previamente<sup>10</sup>, un posthumanismo fuerte sostiene que los seres humanos son sólo gradualmente diferentes de otras entidades naturales, planteando que esta perspectiva debería ser legalmente *obligatoria*. Un posthumanismo débil afirma una misma antropología, no obstante, describe esta perspectiva sólo como legalmente *legítima*, lo que quiere decir que no debería ser legalmente imposible pensar y actuar conforme a ella. En consecuencia, “el metahumanismo no aceptará inmediatamente que deba existir una obligación de legislar inmediatamente asumiendo tal idea, ya que eso podría implicar nuevas estructuras paternalistas para nuestras formas de relacionarnos.” (Rojas, 2022, p. 85)

Respecto al transhumanismo, este se caracteriza por afirmar el uso de la ciencia y la tecnología para aumentar las probabilidades de una existencia posthumana. Se pueden identificar dos tipos de transhumanismo fuertes. Un primer tipo plantea la obligación moral, mas no legal, de emplear tecnologías de mejoramiento, en tanto un segundo sostiene que estas últimas necesariamente promueven la buena vida y que ello debería ser legalmente relevante. Por otro lado, un transhumanismo débil “podría afirmar que las técnicas de mejoramiento aumentan la probabilidad de que muchas personas lleven una buena vida sin que esta percepción implique

---

<sup>10</sup> Vid. supra. p. 22

deberes legales o morales necesarios, pero sí tiene consecuencias respecto de los derechos morales y legales.” (Sorgner, 2014, p. 44)

### 3.2 BREVE DESCRIPCIÓN DEL METAHUMANISMO

En 2011, Jaime Del Val y Stefan Lorenz Sorgner publican “*A metahumanist manifesto*”<sup>11</sup>, escrito en el que se establecen las bases del metahumanismo. Sorgner describe este como un breve poema que resume el trabajo de ambos hasta ese entonces: “era necesario presentarlo porque el estilo y las palabras de otros poemas y cuentos contemporáneos no me hablaban lo suficiente. Sin embargo, necesitaba un poema en el que me sintiera como en casa.” (Sorgner en Tencel, 2011, p. 1) Al respecto, Del Val sostiene que este encarna la línea de pensamiento metahumanista, cuestión que nace de la necesidad compartida de

ir más allá de los paradigmas existentes y crear un nuevo campo provisional, un movimiento más que un territorio. Esto puede parecer contradictorio con la idea de hacer un manifiesto, que puede parecer más bien territorializante, pero creo que no lo es. (Del Val en Tencel, 2011, p. 1)

Del Val señala que el manifiesto presentado no posee un carácter unificador de las “diferentes resonancias y potenciales” que constituyen el metahumanismo para cada uno de ellos, sino un campo abierto de relaciones: “el acto performativo de escribir un manifiesto fue el momento en el que nuestras vagas resonancias se fusionaron en un campo común pero abierto.” (Del Val en Tencel, 2011, p. 2)

Un breve análisis etimológico del término metahumanismo sugiere parcialmente las intenciones del movimiento. Este se compone del prefijo meta-, el cual además de traducirse como “entre” y “más allá”, posee otras lecturas que aportan a su entendimiento. Como bien expresa Del Val, este implica los conceptos de

(1) intermedio, relacionalidad, *mezzo*, medio, *milieu*, *plateau*; (2) más allá, venir después, exceder, también (3) mutación y emergencia o incipiente, devenir, y (4) transversalidad e incrustación, interrelación compleja, donde uno siempre encuentra campos supra o subyacentes o paralelos relacionados con el que es tema de interés. (Del Val, 2020, p. 4)

---

<sup>11</sup> El documento “*A metahumanist manifesto*” puede ser encontrado en la sección de Anexos.

El metahumanismo se establece como una corriente filosófica que se alza críticamente contra las premisas fundamentales del humanismo, integrando algunos elementos de los movimientos transhumanista y posthumanista, así como criticando otros. Este abraza una ontología relacional, ampliando la mirada materialista del posthumanismo. Esto quiere decir que en vez de centrarse en la materia como realidad fundamental, pone énfasis en las conexiones entre elementos para comprender la realidad y su naturaleza. Respecto de la relación entre el meta- y el transhumanismo, Sorgner sostiene que

El metahumanismo está de acuerdo en que no hay nada necesariamente dudoso moralmente en relación con las tecnologías de mejoramiento y que es muy probable que eventualmente surjan transhumanos y posthumanos. Sin embargo, a diferencia del transhumanismo, los transhumanos y posthumanos no se consideran un objetivo principal. (Sorgner en Tencel, 2011, p. 3)

El metahumanismo –o transhumanismo nietzscheano débil para Sorgner– aboga por la pluralidad de conceptos de bien. Por esta razón, no está de acuerdo con que la llegada de la posthumanidad sea algo a lo que todos los seres humanos deban aspirar, aunque sí reconoce que se trata de un ideal ampliamente compartido. Esto último hace referencia al nihilismo ético, proponiendo una ética contingente. Adicionalmente, el metahumanismo sostiene un perspectivismo inmanente a partir de un nihilismo alético. Este sugiere que la verdad yace dentro del mundo, a saber, en uno mismo, pero niega un consenso sobre qué es la verdad, tratándose de una cuestión puramente interpretativa. Del Val describe esta conjunción entre el perspectivismo y el inmanentismo como una en que “toda perspectiva es parte de relaciones inmanentes y nunca absolutamente externa a ningún otro de los campos de fuerzas que constituyen la realidad.” (Del Val en Tencel, 2011, p. 6)

Sorgner señala como elemento central de metahumanismo lo que describe como una actitud procedimental o método metahumanista, aspecto que lo diferencia radicalmente del posthumanismo, arraigado en la tradición de estudios literarios o culturales, describiéndolo de la siguiente manera:

Si hablas con los utilitaristas e inicialmente te adaptas a sus maneras de hablar y sus creencias básicas, pero al mismo tiempo comienzas a introducir el pensamiento dialéctico y los movimientos hermenéuticos, entonces gradualmente puedes socavar y desarrollar aún más sus paradigmas y así poner en práctica el metahumanismo. [...] El metahumanismo

ocurre si uno se incrusta en un discurso estático y establecido y aplica aspectos de la dialéctica negativa y la hermenéutica radical para socavarlo y desarrollarlo aún más de modo que se altere hacia un entorno más fluido y multiperspectivo. (Sorgner en Tencel, 2011, p. 4)

Del Val sostiene que el metahumanismo adopta la crítica posthumanista hacia el humanismo pero haciendo énfasis en el aspecto relacional de la realidad. En base a esto lo denomina un *relacionismo radical* enfocado en el movimiento y el devenir. También describe el metahumanismo como un movimiento anti-utópico y que en contraste el transhumanismo “no ve al metahumano como un futuro, sino como una estrategia en el presente.” (Del Val en Tencel, 2011, p. 6) Además, coincide con la crítica posthumanista que argumenta que ya nos encontramos en una condición posthumana. A diferencia de Sorgner, Del Val rechaza el pensamiento transhumanista al considerar este una evolución de las ideas humanistas, cuestión que será revisada en una próxima sección.<sup>12</sup>

En relación con las especies, el metahumanismo señala que estas están sujetas a una redefinición permanente de sus límites, sin pretender re-fijar estos. El metahumanismo emprende una lucha contra la forma. Al respecto, propone la noción de *amorfogénesis*, la cual se contrapone a la forma aristotélica, el principio que determina la materia, y que “en algún momento puede vincularse con algunas técnicas transhumanistas sin dejar de ser crítico para otras y distante de sus afirmaciones utópicas de universalidad.” (Del Val en Tencel, 2011, p. 6) La amorfogénesis metahumanista no implica un mejoramiento cuantificable en términos positivistas ni de un concepto de bien universal.

En el manifiesto se postula y describe al *metahumano*, marcado por la transformación, la amorfogénesis y el devenir emergente:

El metahumano no es una realidad estable, esencia o identidad, ni una utopía, sino un conjunto abierto de estrategias y movimientos en el presente. Implica la necesidad de desterritorializar estratos de poder y violencia e inducir nuevas formas de relacionalidad encarnada produciendo un cuerpo frontera que opere en los límites existentes y los redefina. (Del Val/Sorgner, 2011, párr. 10)

---

<sup>12</sup> Véase sección 3.4.

El metahumano no es una utopía del futuro, sostiene Del Val. No obstante, tampoco es algo que exista como una entidad estable: es devenir y movimiento. Este desafía el tiempo lineal, negando las ideas de futuro, pasado y presente como un instante entre estos.

El metahumano propone un presente multidimensional y expandido que a su vez genera un espacio multidimensional. [...] La nueva especie que emerge todo el tiempo en el presente al utilizar estas técnicas nunca se define, es un potencial que nunca se actualiza: una *amorfogénesis*.” (Del Val en Tencel, 2011, p. 10)

Sorgner señala que el metahumano existe, pero que “la existencia no debe ser tomada como algo estable e inmutable.” (Sorgner en Tencel, 2011, p. 10)

El metahumano es un conjunto abierto de fuerzas que está en permanente interacción con otros metahumanos sin poder siempre separar a un metahumano de otro. Por lo tanto, en contraste con el trans- y el posthumano de los discursos transhumanistas, el metahumano representa una nueva descripción del antropos como alguien que está permanentemente incrustado en varias capas, fuerzas y relaciones que excluyen la posibilidad de que tenga, posea o sea una identidad leibniziana. (Sorgner en Tencel, 2011, p. 10)

El transhumano es aún un antropos que se halla trascendiendo los límites de lo humano. En este sentido, el metahumano puede ser considerado un transhumano. En contraparte, el posthumano aun no existe, señala Sorgner. Es posible que tras la llegada del posthumano este pertenezca a la especie humana, no obstante, poseería alguna capacidad que va más allá de los límites de la misma. (Sorgner en Tencel, 2011, p. 10) El metahumanismo introduce igualmente el concepto de metacuerpos o cuerpos relacionales. Estos se encuentran “en relación constitutiva y cambiante unos con otros.” (Del Val/Sorgner, 2011, párr. 2) Con esto último pretende superar el dualismo antropológico, “proponiendo una visión de la mente como proceso relacional encarnado y del cuerpo como movimiento relacional, que opera desde lo molecular y bacteriano, a través de lo individual y psíquico hasta lo social, planetario y cósmico y en otras dimensiones de la experiencia.” (Del Val/Sorgner, 2011, párr. 2).

Las metahumanidades constituyen una respuesta de parte del metahumanismo al humanismo en el ámbito de la educación y el mejoramiento genético. (Rojas, 2022, p. 94) Este no distingue esencialmente entre mejora genética y educación clásica. Al respecto, Sorgner presenta tres puntos relevantes para una educación metahumanista:

(1) comprender el mejoramiento genético y la educación como procesos estructuralmente análogos; de lo anterior se seguiría que (2) el análisis genético sería un requisito suplementario para el proceso educativo, ya que con este se podrían reconocer mejor las capacidades de un infante, lo que incluso podría ser beneficioso para la atención médica del infante; y, finalmente (3) llevar la educación no dualista a las aulas, no negando el pensamiento dualista, sino que integrándolo con la finalidad de complementar los planes de estudios existentes. De tal manera, áreas de estudio como la epigenética, la epistemología evolutiva, las ontologías no antropocéntricas, y reflexiones no exclusivamente humanistas sobre lo que entendemos por derecho, dignidad, familia o buena vida, encontrarían su lugar en los diferentes espacios educativos. (Rojas, 2022, pp. 96-97)

Adicionalmente, el metahumanismo aboga por una política radical pluralista que evite su retotalitarización. Postula también una estética de lo amorfo, “considerando la metaformance, el metamedia y la metaformatividad como posibilidades de redefinir permanentemente los órganos sensoriales.” (Del Val/Sorgner, 2011, párr. 5), como también una ética metahumana que prevenga la supremacía de una fuerza sobre las otras, cuestión estrechamente vinculada a su idea de ecología relacional. Igualmente propone la metasexualidad, “un estado productivo de desorientación del deseo que cuestiona categorías de identidad sexual y de género y de orientación sexual.” (Del Val/Sorgner, 2011, párr. 6)

Finalmente, y en términos de influencia, es sabido que el posthumanismo se levanta sobre el legado de Nietzsche. El metahumanismo, en tanto, intenta renovar una filosofía del devenir asociada a los franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes a su vez encontraron inspiración en la obra nietzscheana, aunque tuvieron enfoques diferentes.

Las ideas y conceptos revisados constituyen aspectos claves del metahumanismo, el cual, como bien Grimm (2013) señala, consiste en “una actitud filosófica y artística que va más allá de una versión dualista tradicional del humanismo, pero que también descansa entre el trans- y el posthumanismo.” (p. 14) No obstante, el metahumanismo es un campo marcado por la redefinición. Esto último se hace patente en el carácter del Manifiesto del mismo nombre, el cual “en sí no es una entidad fija sino un cuerpo relacional, un metacuerpo en transformación del que surgirán relaciones aún impensables.” (Del Val en Tencel, 2011, p. 14)

### 3.3 DE LOS RIESGOS DEL COMUNITARISMO Y LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO ÉTICO

Sorgner describe el metahumanismo como un movimiento que promueve un anti-comunitarismo, en contraste con Nietzsche, a quien identifica como un comunitarista<sup>13</sup>. Esta discrepancia constituye uno de los motivos para la consolidación del metahumanismo como una corriente diferenciada que coincide con ciertas ideas de la obra nietzscheana, así como con el transhumanismo y el posthumanismo en mayor o menor medida. Con todo, Sorgner (2021) sostiene que “al desarrollar más la ética de las nobles virtudes de Nietzsche, éste puede utilizarse para apoyar una forma de pensar anti-comunitaria.” (p. 112) Señala también que el comunitarismo nietzscheano no corresponde a uno tradicional puesto que no sostiene un concepto de bien universalmente válido. A continuación se examinará este argumento.

El comunitarismo es una corriente de pensamiento que surge en la década de los 70, en el seno de la academia anglo-americana y en respuesta a las políticas liberales de la época. Este es definido como:

la idea de que las identidades humanas están moldeadas en gran medida por diferentes tipos de comunidades constitutivas (o relaciones sociales) y que esta concepción de la naturaleza humana debería informar nuestros juicios morales y políticos, así como las políticas e instituciones. (Bell, 2023, párr. 1)

Los comunitaristas sostienen que la comunidad cumple un rol fundamental en el desarrollo de los individuos. Igualmente consideran que el bien precede al derecho, afirmando que se pueden sostener juicios significativos respecto del concepto de bien y que estos últimos “deben proporcionar la base de valor de una estructura social porque permiten a todos los ciudadanos de la comunidad respectiva llevar una vida buena y próspera.” (Sorgner, 2021, p. 195) En contraposición, el liberalismo sostiene que el derecho es anterior al bien y considera implausible un concepto de bien determinado dada la pluralidad que enmarca a los individuos. La pregunta por el bien, competente al comunitarismo, busca dar con condiciones universalmente válidas para que todos los seres humanos lleven una buena vida. Los liberales, en tanto, atienden a la pregunta por

---

<sup>13</sup> Sorgner utiliza el término “comunitarismo” en un sentido no-histórico, declarando que referirse a Nietzsche como un pensador comunitarista es anacrónico. Por lo anterior, su uso se enfoca en algunas de las características centrales asociadas al concepto.

el derecho, buscando “leyes morales que sean universalmente válidas, pero sin que estén necesariamente relacionadas con el bien.” (p. 195)

El comunitarismo de Nietzsche se funda en la antropología de la voluntad de poder y su teoría de la virtud, la cual afirma la veracidad como valor radical. (Ninet, 1997) Su ideal de comunidad se constituye por dos clases cuya distinción depende de factores psicofisiológicos en vez del trasfondo social de los individuos. Por un lado, se encuentran los creadores activos de cultura, arte y filosofía, a saber, los amos; y por otro, los trabajadores pasivos o esclavos, quienes proveen de sus necesidades diarias a los primeros. (Sorgner, 2021, p. 111) Nietzsche considera este tipo de organización social superior a las sociedades, esto debido a que las comunidades incrementan las probabilidades del advenimiento del superhombre. Uno de sus principales argumentos a favor del comunitarismo es que en una comunidad los miembros creadores se preocupan por los trabajadores, por lo cual estos últimos gozan de una mayor seguridad y bienestar en comparación con lo que una sociedad liberal democrática puede ofrecer. Una comunidad implica el interés de ambas clases. Por lo demás, Nietzsche sostiene que promover la tensión psicofisiológica o biológica entre seres humanos fuertes y débiles posibilita la evolución hacia el superhombre. En este sentido, el comunitarismo tiene un valor meramente instrumental: el significado del mundo es el *Übermensch*.

Si unos pocos alcanzaran el límite superior de los límites de la especie humana y muchos estuvieran en el extremo inferior de los límites de la especie humana, entonces habría una tensión biológica entre estos grupos de seres humanos. [...] No me refiero a tensiones sociales o políticas entre unos pocos y muchos. Incluso si existe tal tensión biológica, unos pocos y muchos pueden vivir juntos en una comunidad, lo cual es de interés para ambos. (Sorgner, 2021, p. 114)

El esclavo anhela la vida más allá de la muerte, devalúa el cuerpo y declara sus valores como universales. En contraste, el amo vive de acuerdo a sus demandas psicofisiológicas, se afirma a sí mismo y posee cualidades virtuosas como la veracidad y la nobleza y otras como la valentía o la soledad.

Siendo fiel a sí mismo, a sus propios impulsos y también a la propia expresión inmediata de la voluntad de poder, el maestro se da cuenta de lo que es bueno para él. Lo que es bueno para él (o ella) el amo refiere como bueno. Está menos preocupado por todas las demás actividades a las que se refiere como malas. Sin embargo, en ambos casos no afirma que lo que es bueno o malo para él se aplique a nadie más que a él mismo. El tipo esclavo, por

el contrario, es reactivo, débil y poco inclinado a la realización inmediata de sus impulsos. Simplemente se da cuenta de que los amos lo oprimen y lo utilizan para sus propios fines. Como estos actos no permiten que su propia voluntad de poder pueda expresarse inmediatamente, se refiere a estos actos como malos. Sin embargo, no afirma que estos actos sean malos únicamente desde su propia perspectiva, que es como los maestros formulan sus juicios de valor; los esclavos afirman que los actos relacionados son universalmente malos y que se supone que tales juicios de valor se aplican a todos los seres humanos en todo momento, y aquellos que no los cumplan serán castigados en el más allá. El foco principal de la moralidad de los esclavos reside en el mal. Todos los demás actos que no pueden clasificarse como malos pueden denominarse buenos. (Sorgner, 2021, pp. 116-117)

La antropología de Nietzsche es descriptiva, puesto que implica la existencia de dos clases de seres humanos –activos y pasivos–, a la vez que normativa, ya que hace una declaración concerniente al bien según la cual unos gobiernan y crean y otros proveen:

Todos los amos (esclavos) son activos (pasivos) y deben vivir de acuerdo con su ser activo (pasivo) para vivir una buena vida. Por lo tanto, vivir activamente (pasivamente) promueve que vivan una buena vida. La conexión entre su ser activo o pasivo y el juicio normativo de que deben vivir de acuerdo con su personalidad no es una conexión lógicamente necesaria sino, más bien, prudencial. (Sorgner, 2021, pp. 118-119)

Nietzsche, de acuerdo a su propósito de naturalizar la ética y la moral, relaciona la virtud con su ontología de la voluntad de poder. Las virtudes esclavas –como la compasión, el altruismo, la fe, el amor, la esperanza, la humildad y la castidad– son de interés para los seres humanos pasivos porque estas debilitan a los amos, quienes al poseerlas disminuyen su propio poder. La voluntad de poder en ellos se manifiesta de manera indirecta. La voluntad de poder de los amos, en tanto, se despliega de forma inmediata. Cual sea el caso, ambas clases de seres humanos actúan según lo que corresponde a su constitución y demandas psicofisiológicas y, por lo tanto, viven una buena vida sin que exista una tensión social de por medio. La comunidad, por lo demás, “les proporciona un significado a sus vidas al tener una meta que trasciende su propia existencia, es decir, el proceso de aparición de lo sobrehumano.” (Sorgner, 2021, p. 118) De este modo el nihilismo ético es superado.

Nietzsche es un pensador anti-liberal ya que prioriza el bien por sobre el derecho. Este afirma que las comunidades son el tipo de organización social óptimo puesto que promueven la llegada del superhombre. En contraste, una sociedad implica nihilismo, hedonismo y liberalismo.

Con todo, el filósofo alemán no es un comunitarista en un sentido tradicional puesto que no clama un concepto de bien universalmente válido: “los intereses de los seres humanos difieren dependiendo de si tienen un tipo de personalidad de amo o esclavo.” (Sorgner, 2021, p. 119) Por lo demás, sus consideraciones sobre la evolución hacia el superhombre sirven de contraargumento para otros comunitarismos contemporáneos. Sorgner (2021) considera la antropología de voluntad de poder y la teoría de las virtudes magistrales “convincientes y relevantes”, no obstante, la visión cultural y política nietzscheana expuesta en los párrafos anteriores es rechazada, al considerarse “moralmente problemática” debido a sus potenciales implicaciones paternalistas. (p. 128)

### 3.4 UN PUNTO DE INFLEXIÓN

El computador personal se ha convertido en un teléfono inteligente que quedará reducido al tamaño de un pequeño chip mediante el cual nuestros cuerpos se actualizarán hacia su existencia transhumana. (Sorgner, 2021, p. 32)

A pesar de colaborar en la elaboración de la propuesta metahumanista, Stefan Lorenz Sorgner y Jaime Del Val poseen apreciaciones radicalmente diferentes en cuanto al transhumanismo refiere. A continuación se abordarán algunas de sus principales divergencias.

De acuerdo con el pensamiento de Sorgner, el metahumanismo no se opone al transhumanismo como lo hace desde la perspectiva de Del Val, sino que descansa entre el trans- y el posthumanismo como un intento de conciliar ambas corrientes, en la medida que pretende superar el humanismo tradicional y afirmar un perspectivismo a partir del nihilismo alético. En contraste, la propuesta metahumanista de Del Val se enfoca principalmente en el inmanentismo, “pero coincidiendo en la lucha por la pluralidad y contra el paternalismo y el totalitarismo a través de un “perspectivismo inmanente.”” (Del Val, 2020, p. 7), cuestión que dejan en claro en el Manifiesto metahumanista. (2011)

Del Val considera el transhumanismo una forma de hiperhumanismo, a saber, “una extensión y radicalización del proyecto colonial del humanismo [...] que está marcando la agenda del cambio digital en el planeta, al extender la voluntad de controlar todos los aspectos del mundo a través de la tecnología.” (Del Val, 2020, p. 1) Adicionalmente, acusa a este de promover las “quimeras desencarnadas” del cartesianismo que se yerguen en contra del cuerpo. Considero esta última crítica precipitada. Tal observación es plausible únicamente en cuanto al transhumanismo

*silicon-based* se refiere. En contraposición, la tradición *carbon-based* no incurre en lo que Del Val denomina “el sueño parmenídeo incorpóreo de un ser inmóvil que quiere paralizar el movimiento del devenir”, al contrario, la tradición mencionada abraza una ontología dinámica naturalista radicalmente opuesta a la humanista. A mi parecer, antes de criticar el transhumanismo es necesario hacer una distinción clara entre sus varias formas.

El rechazo por parte de Del Val hacia el transhumanismo se manifiesta en varios de sus escritos. En su ensayo “*Metahuman: Post-anatomical bodies, metasex, and the capitalism of affect in post-posthumanism.*” (2016) este sostiene respecto de la noción de posthumano que: “mi punto de partida es una concepción de lo posthumano que se distancia cautelosamente y críticamente de los marcos tecnófilos transhumanistas y evolucionistas de un futuro utópico para la humanidad.” (p. 2) Critica a los transhumanistas por perseguir una realidad desencarnada, la cual asume una antropología dualista. Aunque entiendo los motivos que lo llevan a pensar aquello, puedo sostener con confianza que se equivoca en este respecto. Dentro del pensamiento transhumanista se distinguen dos grandes tradiciones: el transhumanismo *silicon-based* y el transhumanismo *carbon-based*.<sup>14</sup> Ambos afirman el uso de la ciencia y la tecnología para la superación de las limitaciones humanas a modo de incrementar las probabilidades de lograr la posthumanidad, no obstante, suponen antropologías radicalmente diferentes. La tradición *silicon-based* comprende a los seres humanos como entidades dualistas, compuestos de un cuerpo material y de una mente inmaterial. A partir de ello sostienen la plausibilidad de técnicas como la transferencia mental. Por otro lado, el transhumanismo *carbon-based* promueve un entendimiento naturalista del ser humano, razón por la que se enfoca en tecnologías de mejoramiento derivadas de la ingeniería genética y la farmacología. A pesar de que Del Val (2020) también distingue entre clases de transhumanismo, a mi parecer su propuesta es imprecisa. Primeramente señala un transhumanismo *Silicon Valley*, el cual “ya está transformando la sociedad y el planeta hoy.” (p. 2); reconoce también un segundo tipo centrado en la búsqueda de la inmortalidad a través de la transferencia mental; y finalmente sostiene la existencia de una minoría transhumanista la cual describe como “más crítica”. Como sea, según Del Val, las tres categorías citadas se basan en una antropología dualista, excluyendo por completo una versión naturalista del transhumanismo. Aquello que denomina transhumanismo *Silicon Valley* refiere a la tecnología *cyborg*, la cual guarda relación con “la digitalización del

---

<sup>14</sup> Para más detalle de esta distinción véase Sorgner 2021, sección 2 y 3, y Sorgner 2014, sección 1.

mundo vital [del inglés *lifeworld*], ciudades inteligentes, el Internet de las Cosas y la mejora del ser humano mediante chips RFID.” (Sorgner, 2021, p. 23) Esta clase de tecnología, en conjunto con la ingeniería genética y la farmacología –técnicas competentes al transhumanismo *carbon-based*–, podría aumentar significativamente las probabilidades de una vida posthumana. Sin embargo, surge la pregunta sobre en cuál de las dos corrientes transhumanistas debería clasificarse la tecnología *cyborg*. Esta pertenece tanto al plano orgánico como al digital o mecánico, constituyéndose como una tecnología artificial a la vez que encarnada. A raíz de ello, esta supone un tipo de transhumanismo *silicon-based* de carácter naturalista. Al respecto Sorgner sostiene que “tenemos que darnos cuenta de que las ciudades inteligentes necesitan seres humanos mejorados y que el Internet de las cosas necesita integrar el Internet de las cosas corporales.” (Sorgner, 2021, p. 23) En definitiva, el juicio emitido por Del Val aplica únicamente para aquel transhumanismo *silicon-based* dualista, siendo considerado un hiperhumanismo en este aspecto.

En su ensayo “*Metahumanist Manifesto: its genealogy, evolution and relevance 10 years after.*” (2020) Del Val describe el metahumanismo como un movimiento no-dualista, no-antropocentrista y no-falocentrista, rasgos que adopta del posthumanismo, pero que adicionalmente

propone el cambio de la performance al metaformance, del contenido al cuerpo, de la forma/estructura al movimiento, enfatizando el devenir como algo no sujeto a forma, siempre relacional y siempre incipiente, siempre corporal y en movimiento, con una comprensión crítico-creativa de las tecnologías y la posibilidad de *ontohackearlas* y reinventarlas. (Del Val, 2020, pp. 3-4)

El metahumanismo afirma el poder transformador de la ciencia y la tecnología al igual que el transhumanismo, sin embargo, rechaza el propósito hipercolonial, estructural y de control del mismo, afirma Del Val (2020). Este, en cambio, busca infundir una mayor indeterminación en nuestros mundos “mientras desafía nuestras suposiciones ontológicas más profundas con un enfoque en el movimiento y la percepción.” (Del Val, 2020, p. 4) Adicionalmente, y en acuerdo con la causa posthumanista –y con la amplia mayoría de transhumanistas, cabe decir–, busca trascender las dualidades ontológicas imperantes en occidente, pero con un importante énfasis en el devenir.

En cuanto a las diferencias entre el trans-, el post- y el metahumanismo estas son expuestas por Del Val mediante una contraposición de conceptos asociados a cada movimiento.<sup>15</sup> Los términos utilizados para ello en relación al transhumanismo son: (1) universalismo; (2) perspectiva lineal central; (3) individualismo; (4) moralidad; (5) hegemonía paternalista; (6) belleza; (7) desencarnación; (8) linealidad. Por lo demás, lo describe como un proyecto de suposiciones problemáticas, las cuales se dejan entrever

en el sesgo hacia la mejora cuantitativa sobre la transformación cualitativa, en la tendencia a asumir la longevidad del individuo como reclamo primordial, en la tendencia a despreciar el cuerpo "biológico" y querer eliminarlo, o a considerarlo obsoleto y querer ampliar sus capacidades cuantitativas, y en la voluntad relacionada con la iluminación de controlar toda la naturaleza a través de la tecnología. (Del val, 2020, p. 2)

Basándome en lo anterior, considero que su descripción del transhumanismo no es del todo acertada. Primeramente, en tanto el post- y el metahumanismo son relacionados por Del Val con el perspectivismo y el inmanentismo, respectivamente, el transhumanismo se halla vinculado al universalismo. Esto último es, por lo menos, cuestionable. Si bien Nick Bostrom, fundador de la *World Transhumanist Association* y uno de los pensadores transhumanistas más influyentes, sostiene que el transhumanismo adopta de la tradición humanista secular ilustrada el ideal de una personalidad perfeccionada y refinada, propia del genio renacentista, este ideal de bien posee un estatus epistemológico débil al no declararse universalmente válido. De igual modo, el transhumanismo nietzscheano débil defendido por Sorgner promueve una ética de la virtud sin aspiraciones universalistas y que reconoce la pluralidad de deseos y estilos de vida, cuestión derivada del perspectivismo al que adhiere.

Del Val también sostiene que el metahumanismo se distingue del transhumanismo en su carácter no-utópico. Esto puede ser entendido en dos sentidos. El primero de ellos guarda relación con los conceptos metahumano y posthumano; el segundo con el deseo de la inmortalidad y las aspiraciones universalistas del transhumanismo.

El metahumano no constituye una posibilidad futura, sino algo ya presente y en constante interacción con otros metahumanos, a la vez que todos juntos constituyen un mismo conjunto

---

<sup>15</sup> Puede encontrar la matriz comparativa descrita en Del Val 2020, p. 3

abierto de fuerzas. En contraste, el posthumano no ha llegado aún a la existencia –aunque hay quienes sostienen lo contrario, señalando que un homo sapiens biológicamente inalterado cuenta ya como un posthumano (Hayles 1999) y que por tanto la posthumanidad ya se encuentra aquí–. Como sea, considero que Del Val (2016) no es justo con la causa transhumanista al declarar que como punto de partida adopta un concepto de posthumano que “se distancia cautelosamente y críticamente de los marcos tecnófilos transhumanistas y evolucionistas de un futuro utópico para la humanidad.” (p. 2). Algo similar se evidencia en el siguiente comentario “[el metahumanismo] es crítico con los supuestos humanistas sobre el Bien y el individualismo y racionalismo que el transhumanismo asume desde la tradición humanista y del capitalismo como continuación de ambos.” (Del Val en Tencel, 2011, p. 6) Describir al transhumanismo como un movimiento con pretensiones utópicas es, por lo menos, inadecuado. En principio, porque Sorgner (2021), según se vio, distingue entre dos tipos de transhumanismo, uno de carácter utopiano y otro anti-utopiano; no obstante, declara que todo transhumanista que quiera ser tomado en serio no utiliza el término inmortalidad en sentido literal. El florecimiento humano que anhela el transhumanista rechaza toda utopía, pues estas comprometen su cometido. En términos de pretensiones utópicas, esta vez de universalidad, el transhumanismo se halla igualmente alejado al proponer una ética contingente que aboga por la pluralidad de conceptos de bien dada la idiosincrasia de los individuos y las diferentes realidades culturales. Una vida saludable y prolongada es uno de los tantos ideales existentes, aunque uno ampliamente compartido, cabe decir. Por último, respecto del racionalismo mencionado, el transhumanismo si bien no es logocentrista, comprende la razón desde una perspectiva naturalista como una capacidad que está incorporada en el mundo.

Una última crítica de parte de Del Val refiere al deseo transhumanista de hipercontrol de cada aspecto del mundo por medio de la tecnología. En su libro “*We have always been cyborgs: Digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*” (2021) Sorgner atiende este problema, sosteniendo que la vigilancia total, la privacidad y la libertad negativa constituyen los asuntos morales más urgentes respecto de la era digital. De esto concluye la necesidad de “reinterpretar radicalmente la relevancia de la privacidad digital, abrazar la vigilancia total y aceptar la recopilación de datos digitales con un propósito democrático.” (p. 22) A continuación se revisará su argumento.

Uno de los objetivos próximos de la ciencia y la tecnología es la integración de dispositivos en el cuerpo humano que permitan la detección oportuna de enfermedades y, con ello, la prolongación de la vida. Tales dispositivos o chips posibilitarían una recopilación de datos precisa e inmediata, cuestión que supone tanto nuevas posibilidades como desafíos. Entre las primeras destacan prácticas como la monitorización del cuerpo así como la mantención predictiva. Mediante un seguimiento constante las personas podrían ser digitalmente advertidas de algún defecto en su organismo, cuestión que les podría permitir abordar el problema de manera más rápida “y no sólo cuando esté muy avanzado.” (Sorgner, 2021, p. 33) En cuanto a la mantención predictiva de la salud, esto permitiría predecir cuándo una parte específica del organismo presentará algún defecto. Sorgner (2021) sostiene que “cuanto más datos personalizados tengamos sobre las correlaciones entre genes y envejecimiento, elecciones de estilo de vida y bienestar, y genes y bienestar, más fiables serán nuestros datos para la investigación biotecnológica y las intervenciones médicas.” (p. 33) El intercambio de información entre la tecnología genética y la tecnología digital promete aumentar las probabilidades de llevar una vida sana y prolongada, lo cual implica que la recopilación de datos es, al menos, una práctica razonable. No obstante, argumenta que no recopilar tales datos no es siquiera una opción realista para la humanidad. El motivo fundamental para abrazar el panóptico del internet es que vivimos en un mundo globalizado en el cual la información permite el bienestar político, científico y económico, a saber, promueve la calidad de vida. El control, la vigilancia y el sacrificio de la privacidad son, en consecuencia, una necesidad pragmática.

Sorgner (2021) advierte los peligros de toda estructura de vigilancia, siendo el principal de ellos la potencial amenaza que representa para el florecimiento humano. No obstante, considero que está en lo correcto al expresar que “abolir o revertir la digitalización no es una opción. Esto no es posible ni deseable.” (p.39) El desafío principal en el contexto de la digitalización es estructurar un marco cultural que prevenga la retotalitarización de la política. Ante ello, postula como única solución convincente la promoción constante de la norma de libertad negativa a nivel legal, social y cultural o moral:

En términos negativos, esto significa que la norma política de la libertad es particularmente importante en un sistema de vigilancia total, ya que reduce la probabilidad de sanciones inapropiadas. El mismo punto puede y debe formularse positivamente, y esta justificación es al menos tan importante como la anterior. La norma política de la libertad es

particularmente importante en un sistema de vigilancia total, ya que también aumenta la probabilidad de permitir una gran diversidad de buenas vidas. (Sorgner, 2021, p. 41)

Al respecto, Del Val (2021) sostiene que “el metahumanismo lleva el posthumanismo crítico en la dirección de una ontología relacional del devenir que afirma la indeterminación, la pluralidad, la hibridación, el movimiento y el cuerpo contra el control y la dominación” (p. 3), siendo estos dos últimos términos vinculados expresamente al transhumanismo. En relación a ello Sorgner (2021), quien postula un transhumanismo nietzscheano débil, declara con cierto pesar que el control digital debe ser abrazado y, con ello, la privacidad sacrificada, siendo esta la única alternativa para lograr un bienestar político, científico y económico de la humanidad. No obstante, remarca la relevancia de la libertad negativa en favor de la pluralidad.

En definitiva, los argumentos ofrecidos por Del Val para fundamentar su perspectiva sobre el transhumanismo, el cual considera un hiperhumanismo, me parecen insuficientes. La brecha entre este y el humanismo es mucho más amplia de lo que se describe. En comparación, la propuesta metahumanista de Sorgner parece tener una comprensión más amplia al respecto, clasificándola como un transhumanismo nietzscheano débil.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

El metahumanismo promueve una ontología dinámica y relacional. Este hereda de Nietzsche su comprensión inmanente del mundo, su ética naturalista o contingente y la virtud encarnada. No obstante, la filosofía de Nietzsche se ha debilitado debido a las potenciales implicaciones paternalistas que su visión cultural y política conlleva, razón por la cual el metahumanismo se declara una propuesta anti-comunitaria. Este sacrifica el derecho a la privacidad en favor del bienestar, afirmando la importancia de la libertad negativa y el uso democrático de nuestros datos digitales como una necesidad pragmática. Por último, la crítica controvertida hacia el transhumanismo –la cual sostiene que este promueve una hegemonía paternalista asociada al humanismo– es declarada implausible.

## CONCLUSIONES

El presente trabajo de investigación se centró en la revisión y fundamentación del Transhumanismo Nietzscheano débil a partir de las reflexiones de Stefan Lorenz Sorgner. Se abordó el diálogo entre el transhumanismo y las ideas de Nietzsche, así como la forma en que este adopta, ajusta o debilita algunas de las premisas nietzscheanas, o simplemente toma distancia de otras, como su visión política y cultural, al afirmar la trascendencia de la norma de libertad negativa y rechazar el comunitarismo. Se le denomina 'débil' también en un sentido epistemológico, al no tener pretensiones universalistas, y normativo, en la medida que no implica obligaciones legales necesarias, cuestión heredada del trans- y el posthumanismo débiles. Posteriormente, el transhumanismo nietzscheano débil asume el nombre de 'Metahumanismo', propuesta que, en colaboración con Jaime Del Val, ha continuado su evolución, expandiéndose hacia nuevos ámbitos.

La similitud a nivel estructural entre el pensamiento transhumanista y el nietzscheano fue considerada a lo largo de toda la investigación, explorando diversas dimensiones y aspectos en lugar de centrarse en un solo punto. Entre los elementos que evidencian tal relación se encuentran: el posthumano y el *Übermensch*, los transhumanos y los hombres superiores, la educación clásica y la modificación genética por alteración, entre otros. Se examinaron convergencias entre ambas corrientes en el ámbito ontológico, antropológico, ético y epistemológico, como también discrepancias en el plano político y normativo. A continuación se presentará una síntesis de los principales puntos.

El transhumanismo nietzscheano débil hereda del pensamiento transhumanista su carácter tecno-optimista, así como la aspiración al florecimiento de la especie humana mediante la ciencia y la tecnología. Este adopta del posthumanismo su búsqueda de la plausibilidad en lugar de la verdad y es crítico con las premisas fundamentales del humanismo. Es además justo con las ideas transhumanistas al no constituirse como una forma de hiperhumanismo, a diferencia de la opinión de Del Val.

En el ámbito ontológico, tanto Nietzsche como los transhumanistas defienden una concepción dinámica de la naturaleza. Un transhumanismo nietzscheano débil, de igual manera,

abraza una ontología naturalista y dinámica, además de relacional. De esto se deriva su rechazo hacia el dualismo antropológico, declarando que no existe una diferencia categórica entre los seres humanos y demás entidades. También sostiene un perspectivismo inmanente a partir de un nihilismo alético, considerando esta la propuesta epistemológica más plausible, a pesar de ser incapaz de proveer algún conocimiento en correspondencia (*adaequatio*) con el mundo.

En el campo de la ética, rechaza la existencia de valores universales, promoviendo en su lugar una ética ficticia, contingente y adaptativa que aboga por la pluralidad de conceptos de bien. El carácter contingente de los valores no se considera un defecto, sino una necesidad para la legitimación de diferentes estilos de vida. Cualquier ideal que clame ser universalmente válido representa un peligro. La historia ha demostrado los riesgos que esto conlleva, a saber, numerosas estructuras paternalistas, violentas e intrusas. El reconocimiento de la otredad, es decir, que cada individuo viva una buena vida acorde a sus propias demandas psicofisiológicas y deseos auténticos, es algo que los transhumanistas tienen presente.

El perspectivismo de virtudes propuesto por Nietzsche constituye un enfoque plausible y coherente con el transhumanismo. La necesidad nietzscheana de *convertirnos en quienes somos* alude a la individualidad y a la autenticidad, aspectos que son tomados en cuenta por el transhumanista en su deseo de *convertirse en quien desea ser*. El contenido del concepto de poder, al igual que los valores, es puramente perspectivo. Tanto el concepto de bien propio de Nietzsche como el transhumanista poseen un estatus epistemológico débil al no declararse universalmente válidos, lo que implica que no deben contener deberes morales universales. Es esta ausencia de universalidad y un enfoque pragmático lo que enmarca la propuesta ética transhumanista. Una ética ficticia puede ser sostenida en la base de una ontología del continuo devenir y una epistemología perspectivista, comprometida con la libertad y en contra de la violencia.

La propuesta considera que la educación clásica es estructuralmente similar al procedimiento de mejora genética por alteración. Asimismo, sostiene una analogía entre el superhombre y el posthumano, así como entre seres humanos superiores y transhumanos, además de poseer un carácter anti-logocéntrico. Los transhumanistas, al igual que Nietzsche, afirman el valor de la razón, pero una versión naturalizada de esta. A partir de esto, se plantea como plausible el que Nietzsche estuviera a favor de la causa transhumanista.

Un transhumanismo activo y realista aborda cuestiones relevantes, a diferencia de uno pasivo o utópico, cuyas discusiones se centran en teorías como la transferencia mental, el argumento de la simulación o en lograr la inmortalidad en su sentido más literal. Estos debates cobran sentido únicamente en el paradigma actual, pero pueden distraernos de lo verdaderamente importante. Es por esto que el transhumanismo nietzscheano débil es considerado anti-utópico. Este no persigue un ideal ascético sino uno de carácter inmanente y realista. La inmortalidad no es su propósito, ya que, conforme a su entendimiento naturalista del mundo, acepta la vida como es.

El transhumanismo nietzscheano débil no ofrece una respuesta específica a la pregunta por el significado de la vida. Nietzsche presenta en su doctrina del eterno retorno, un concepto metafísico e inmanente, la búsqueda de ese momento glorioso que justifica toda la existencia como una sugerencia para una vida buena, un enfoque compatible con la noción pluralista que aboga el transhumanismo. El superhombre no aspira a la satisfacción, sino que desea superarse permanentemente. Es este anhelo de auto-superación lo que lo define, un espíritu que también caracteriza la propuesta transhumanista. Sin embargo, esta última no considera que la doctrina del eterno retorno y una concepción circular del tiempo sean condiciones necesarias para el progreso transhumanista.

En el ámbito político, el transhumanismo nietzscheano es considerado un movimiento de carácter liberal. Sostiene la importancia de una política dinámica y adaptativa, así como la relevancia de la norma de libertad negativa. Se distancia de la visión de Nietzsche al declararse anti-comunitarista, argumentando que liberales y comunitarios difieren en lo relacionado con el contenido descriptivo y normativo de sus antropologías. También sostiene que una sociedad liberal-democrática no puede tener una base ontológica, indicando que una constitución democrática debe separar el aspecto ontológico del normativo y tomar decisiones normativas pragmáticas al enfrentar desafíos éticos. Asimismo, aboga por reconocer y respetar la otredad de las minorías. Este punto, debido a limitaciones de espacio, no pudo ser abordado a cabalidad. Como resultado, su estudio se destinará a un próximo trabajo.

La intersección entre las tecnologías digitales y genéticas representan el mayor potencial para lograr una existencia posthumana. El metahumanismo no considera que este objetivo sea necesariamente significativo, pero tampoco se opone a quienes consideran lo posthumano como

significativo para ellos mismos. El transhumano, el posthumano y el metahumano constituyen diferentes fases del entendimiento de la humanidad. Como sea, el diálogo entre posiciones, en algunos aspectos amigas como en otros antagónicas, *promueve la relacionalidad*. Es esto a lo que se denomina una *actitud metahumanista: insertarse en un discurso o concepto estático y adaptarse a él en la medida que se introduce un pensamiento dialéctico para hacer de este uno más fluido y relacional*. Un transhumanismo nietzscheano débil se caracteriza por su carácter realista, naturalista, activo, anti-utópico, anti-logocéntrico, pluralista, perspectivista, inmanente, rupturista y tecno-optimista. Este no pretende la verdad sino la plausibilidad.

Las innovaciones científicas, tecnológicas y biotecnológicas recientes representan logros impresionantes de la humanidad y plantean nuevos desafíos que deben ser abordados. Estos avances han traído consigo mejoras significativas en la calidad de vida de las personas. Sin embargo, la preocupación existente sobre su posible mal uso o las consecuencias no deseadas que puedan surgir es razonable. No obstante, esta preocupación no debería detener el impulso hacia el desarrollo tecnocientífico; más bien, subraya la importancia de reflexionar sobre estos avances y promover una innovación responsable y así lograr el desarrollo, mejoramiento y evolución de la especie humana.

La relación entre la filosofía de Nietzsche, el posthumanismo y el transhumanismo como objeto de debate e investigación ha alcanzado un alto nivel de relevancia académica, al punto que distintos eruditos nietzscheanos se han pronunciado al respecto. Esto ha motivado un intercambio interesante entre miembros de ambas tradiciones filosóficas, la continental y la analítica. Me interesa profundamente el estudio de este vínculo, razón por la que planeo realizar en el futuro un estudio hermenéutico de los escritos de Nietzsche, con el fin de comprender en mayor medida su impacto e influencia sobre el transhumanismo.

## ANEXOS

### UN MANIFIESTO METAHUMANISTA

por Jaime del Val y Stefan Lorenz Sorgner

[www.metahumanism.eu](http://www.metahumanism.eu)

1. *¿Qué es el Metahumanismo?* El *Metahumanismo* es una crítica de premisas fundamentales del humanismo clásico como el libre albedrío, la autonomía y la superioridad del *anthropos* en función de su racionalidad. Profundiza en la visión del cuerpo como campo de fuerzas relacionales en movimiento y de la realidad como devenir relacional, encarnado e inmanente que no necesariamente se orienta a la producción de formas e identidades definidas sino que puede proliferar en una *amorfogénesis* permanente. Los monstruos son estrategias prometedoras para desarrollar este alejamiento del humanismo.
2. *El Mundo como complejo relacional – El Metahumano como Metacuerpo:* la Crítica *Metahumanista* propone profundizar la comprensión de la realidad como campo no cuantificable de cuerpos relacionales, o *metacuerpos*, en relación constitutiva y cambiante unos con otros. Con ello pretendemos superar finalmente la división cartesiana entre cuerpo y mente, objeto y sujeto, proponiendo una visión de la mente como proceso relacional encarnado y del cuerpo como movimiento relacional, que opera desde lo molecular y bacteriano, a través de lo individual y psíquico hasta lo social, planetario y cósmico y en otras dimensiones de la experiencia. No es posible trazar un mapa de la totalidad o los límites de las fuerzas que constituyen un metacuerpo y no hay una exterioridad absoluta respecto a ellas, aunque pueden gravitar en torno a nodos provisionales que dan cuenta de un perspectivismo inmanente y de la formación de relaciones de poder.
3. *Hacia un Cuerpo Común relacional:* tradicionalmente la relacionalidad se ha estado sujeta a diversos sistemas de regulaciones intensivas. En el actual *Capitalismo de los Afectos* la relacionalidad está siendo crecientemente sometida al control a través de tecnologías que producen afectos globales estandarizados por medio de la distribución de coreografías discretas en los cuerpos. El *Pancoreográfico* es el metasistema biopolítico de control en el que los *metacuerpos* son apropiados preventivamente. Es necesario mostrar posibilidades de reapropiarse y redefinir las tecnologías del devenir.

4. *Hacia unas políticas del movimiento y el pluralismo radical*: una política radicalmente pluralista es un movimiento no paternalista que opera a través de estructuras de poder para evitar la retotalitarización de la política. No busca un estado final ideal sino que enfatiza la necesidad de superar constantemente los desafíos que surgen por necesidad combinando el inmanentismo propuesto por el metahumano con el perspectivismo del posthumano, subrayando la importancia del movimiento vs. la identidad.
5. *El metahumano como cuerpo postanatómico*: Proponemos cuestionar las anatomías, formas, cartografías o identidades que constituyen el concepto humanista del *anthropos* y las tecnologías que permiten que se constituyan estas representaciones. La anatomía, como mapa de cuerpos humanos y sociales, sólo puede articularse desde una perspectiva externa al cuerpo. Cuestionamos el dualismo cartesiano que nos sitúa como sujetos externos a una realidad objetiva y a otros sujetos. A través de la reapropiación y la subversión de tecnologías de la percepción podemos disolver la condición de exterioridad y con ello la anatomía y el destino del cuerpo, no para construir una nueva anatomía, sino un cuerpo postanatómico. El *metahumanismo* propone así una estética de lo amorfo, considerando la *metaformance*, el *metamedia* y la *metaformatividad* como posibilidades de redefinir permanentemente los órganos sensoriales.
6. *Metahumanos metasexuales*: La metasexualidad es un *estado productivo de desorientación* del deseo que cuestiona categorías de identidad sexual y de género y de orientación sexual. Un metacuerpo no puede ser completamente definido en términos de sexo morfológico o de género, sino que es una *amorfogénesis* de infinitos sexos potenciales: *microsexos*. Es *postqueer*: estamos más allá de la figuración performativa del género. El metasexo no solo cuestiona las dictaduras del sexo anatómico, genital y binario, sino también los límites de la especie y la intimidad. La pansexualidad, el poliamor, el sexo público o el trabajo sexual voluntario son medios de abrir las normas sexuales hacia campos relacionales abiertos donde las modalidades de afectos reconfiguran los límites del parentesco, la familia y la comunidad.
7. *Redefiniendo la ciencia y el conocimiento*: Inmanentismo y perspectivismo no son conceptos contradictorios - defendemos ambos! Pero proponemos la necesidad de introducir la inmanencia en la producción del conocimiento y la revisión de estructuras solidificadas. Las perspectivas son nodos contingentes en las intensidades estratificadas del

*metacuerpo*. Proponemos al mismo tiempo disolver estratos existentes y moverse a través de sus nodos reconfigurando tanto las perspectivas como la inmanencia.

8. *Hacia una ecología relacional - Ética metahumana*: Un *metacuerpo* debe entenderse como un cuerpo relacional sostenible que incluye *anthropoi*, otras especies, la tecnología y el entorno. La ética metahumana plantea favorecer formas de interacción que eviten la superioridad permanente de una fuerza sobre las otras, de manera que un cierto equilibrio no violento se reafirme una y otra vez.
9. *Hacia la transformación, amorfogénesis y devenir emergente de los metahumanos*: No distinguimos esencialmente entre “mejora genética” y educación clásica. Ambos dependen de distinciones arbitrarias o utilizan representaciones de un régimen normativo que no son universales, sino resultado de tecnologías políticas paternalistas de producción de afectos. Entendemos los procesos de transformación del *metahumano* como modos fluidos de *amorfogénesis* del cuerpo relacional, siendo todos ellos sujetos a crítica permanente.
10. *¿Que es el metahumano?*: El *metahumano* no es una realidad estable, esencia o identidad, ni una utopía, sino un conjunto abierto de estrategias y movimientos en el presente. Implica la necesidad de desterritorializar estratos de poder y violencia e inducir nuevas formas de relacionalidad encarnada produciendo un *cuerpo frontera* que opere en los límites existentes y los redefina. Una *microrecherche* considera las genealogías de los cuerpos, movimientos y afectos tanto para cuestionar regímenes existentes como para producir nuevas formas de resistencia y emergencia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agar, N. (2008). *Liberal eugenics: In defence of human enhancement*. John Wiley & Sons.
- Ansell-Pearson, K. (2011). The Future is Superhuman. Nietzsche's Gift. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 70-82.
- Babich, B. (2017). Nietzsche's Posthuman Imperative: On the Human, All too Human Dream of Transhumanism. *Articles and Chapters in Academic Book Collections*. 79. [https://fordham.bepress.com/phil\\_babich/79](https://fordham.bepress.com/phil_babich/79)
- Bell, D. (2023). Communitarianism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/communitarianism/>.
- Berlin, I. (1998). Dos conceptos de libertad. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, pp. 215-280.
- Bostrom, N. (2001). Transhumanist Values. Version of 18 April 2001 (accessed 28 September 2023) [www.nickbostrom.com/tra/values.html](http://www.nickbostrom.com/tra/values.html)
- Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of evolution and technology*, 14(1).
- Cortés, N. A. R. (2022). El Metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner. *El banquete de los dioses*, (10).
- Del Val, J. & Sorgner, S. L. (2011). A Metahumanist Manifesto. *The Agonist*. IV, Issue II, Fall. New York: Nietzsche Circle [e-journal] [online] Available at: [http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011\\_08/METAHUMAN\\_MANIFESTO.html](http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/METAHUMAN_MANIFESTO.html)
- Del Val, J., & Sorgner, S. L. (2011). Un Manifiesto Metahumanista. Disponible en <https://metabody.eu/es/metahumanismo/>
- Del Val, J. (2016 [2009]). Metahuman: Post-anatomical bodies, metasex, and the capitalism of affect in post-posthumanism. *From Humanism to Meta-, Post-and Transhumanism?*. Lang-Ed, pp. 347-357.
- Del Val, J. (2020). Multiversal declaration of metahuman rights. Available at: <https://metabody.eu/wp-content/uploads/2020/07/MULTIVERSAL-DECLARATION-OF-METAHUMAN-RIGHTS-1.pdf>
- Del Val, J. (2020). Metahumanist Manifesto: its genealogy, evolution and relevance 10 years after. Available at: <https://metabody.eu/wp-content/uploads/2020/07/METAHUMANIST-MANIFESTO-INTRODUCTION-Jaime-del-Val-1-1-1-final-web.pdf>

- Deretić I., & Sorgner, S. L. (2016). *From Humanism to Meta-, Post-and Transhumanism?*. Lang-Ed.
- Duque, F. (2003). *Contra el humanismo*. Madrid: Tecnos.
- Duque, F. (2020). *Las figuras del miedo. Derivas de la carne, el demonio y el mundo*. Madrid: Abada Editores.
- Grimm N., & Sorgner, S. L. (2013). *Evolution and the future: anthropology, ethics, religion*. Lang-Ed.
- Habermas, J. (2002 [2001]). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*. Barcelona: Paidós.
- Hassan, I. (1977). Prometheus as performer: Toward a posthumanist culture?. *The Georgia Review*, 31(4), pp. 830-850.
- Hauskeller, M. (2010). Nietzsche, the Overhuman and Posthuman. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 32-36.
- Hibbard, B. (2010). Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will Be Real. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 37-40.
- Hu, B., Zhong, L., Weng, Y., Peng, L., Huang, Y., Zhao, Y., & Liang, X. J. (2020). Therapeutic siRNA: state of the art. *Signal transduction and targeted therapy*, 5(1), p. 101.
- Hughes, J. (2004). *Citizen cyborg: Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. Basic Books.
- Huxley, J. (1951). Knowledge, Morality, and Destiny. The William Alanson White Memorial Lectures, 3rd series. *Psychiatry* 14(2), pp. 127-151.
- Krüger, O. (2021). *Virtual Immortality-God, Evolution, and the Singularity in Post-and Transhumanism* (Vol. 41). transcript Verlag.
- Loeb, P. S. (2011). Nietzsche's Transhumanism: Evolution and Eternal Recurrence. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 83-100.
- More, M. (1990). Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy* 6 (revised 1996). <http://www.maxmore.com/transhum.htm>
- More, M. (2010). The overhuman in the transhuman. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 27-31.
- More, M., & Vita-More, N. (Eds.). (2013). *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. John Wiley & Sons.

- Nietzsche, F. (2000 [1883]). *Así habló Zaratustra*. Ed. Edimat, Madrid, 2000. Trad. de Enrique López Castellón. Estudio preliminar de Enrique López Castellón.
- Nietzsche, F. (2016 [1887]). *La Genealogía de la Moral*. Ed. Alianza. Trad. de Andrés Sánchez Pascual.
- Ninet, A. G. (1997). La veracidad como valor radical en la obra de Nietzsche. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (14), pp. 27-48.
- Ranisch, R., & Sorgner, S. L. (2014). *Post- and Transhumanism: an introduction*. Lang-Ed.
- Ranisch, R., & Sorgner, S. L. (2014). Introducing Post- and Transhumanism. *Post- and Transhumanism: an introduction*. Lang-Ed, pp. 7-27.
- Savulescu, J. (2001). Procreative beneficence: why we should select the best children. *Bioethics*, 15(5-6), pp. 413-426.
- Savulescu, J., & Kahane, G. (2009). The moral obligation to create children with the best chance of the best life. *Bioethics*, 23(5), pp. 274-290.
- Sorgner, S. L. (2009). Nietzsche and Heraclitus. In: Birx, J. H. (ed.): *The Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, and Culture* (vol. 2). SAGE Publications: Thousand Oaks, California, pp. 919-922.
- Sorgner, S. L. (2009). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 14-26.
- Sorgner, S. L. (2010). Beyond humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 41-67.
- Sorgner, S. L. (2011): Zarathustra 2.0 and Beyond – Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 135-169.
- Sorgner, S. L., & Val, J. D. (2011). Stefan Lorenz Sorgner and Jaime del Val. On the Metahumanist Manifesto, Interview by Yunus Tuncel, The New School, July–October 2011, available online.  
[http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011\\_08/interview\\_sorgner\\_stefan.html](http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/interview_sorgner_stefan.html)
- Sorgner, S. L. (2013). *Evolution and the future: anthropology, ethics, religion*. Lang-Ed.
- Sorgner, S. L. (2014). Pedigrees. *Post- and Transhumanism: an introduction*. Lang-Ed, pp. 29-47.
- Sorgner, S. L. (2014). *Post- and Transhumanism: an introduction*. Lang-Ed.

Sorgner, S. L. & Tuncel Y. (eds.) (2017). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Sorgner, S. L. (2020 [2016]). *On Transhumanism*. The Pennsylvania State University Press.

Sorgner, S. L. (2020 [2016]). Pedigrees of Metahumanism, Posthumanism, and Transhumanism. *On Transhumanism*. The Pennsylvania State University Press, pp. 31-56.

Sorgner, S. L. (2021). *We have always been cyborgs: Digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*. Bristol University Press.

Tirosh-Samuelson, H. (2014). Religion. *Post- and Transhumanism: an introduction*, pp. 49-71.

