

Transhumanismo Nietzscheano débil: una breve revisión

Weak Nietzschean Transhumanism: a Brief Review

Camila Luna Moreno*

Fecha de Recepción: 16/03/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

Resumen: *El Transhumanismo Nietzscheano débil de Stefan Lorenz Sorgner, también conocido como Metahumanismo, se erige como una síntesis cuidadosa y matizada de premisas derivadas del pensamiento nietzscheano, transhumanista y posthumanista. Este enfoque no solo adopta elementos de estas corrientes filosóficas, sino que los ajusta y debilita para ofrecer una perspectiva única y coherente. El propósito de este artículo es realizar una sistematización y reconstrucción de los argumentos que Sorgner emplea para desarrollar su Transhumanismo Nietzscheano débil, con el fin de comprender mejor su enfoque y sus implicaciones filosóficas.*

Palabras clave: *Transhumanismo – Posthumanismo – Posthumano – Superhombre – Nietzsche*

Abstract: *Stefan Lorenz Sorgner's weak Nietzschean Transhumanism, also known as Metahumanism, stands as a careful and nuanced synthesis of premises derived from Nietzschean, transhumanist and posthumanist thought. This approach not only adopts elements of these philosophical currents but adjusts and weakens them to offer a unique and coherent perspective. The purpose of this article is to systematize and reconstruct the arguments Sorgner uses to develop his weak Nietzschean Transhumanism, in order to better understand his approach and its philosophical implications.*

Keywords: *Transhumanism – Posthumanism – Posthuman – Overhuman – Nietzsche*

* Magíster en Filosofía y Profesora de Filosofía por la Universidad de Concepción. Premio Universidad de Concepción 2020. Correo electrónico: luna.mc948@gmail.com

La relación entre el pensamiento de Friedrich Nietzsche y el movimiento transhumanista ha sido objeto de análisis por parte del filósofo alemán Stefan Lorenz Sorgner. Este ha dedicado varios escritos a explorar esta conexión, creando su propio Transhumanismo Nietzscheano débil –*schwachen Nietzscheanischen Transhumanismus* (Sorgner, 2016)–, que más tarde desembocará en el Metahumanismo.¹ La propuesta recibe el adjetivo *débil* en tanto que adopta, ajusta o debilita algunas de las premisas nietzscheanas, transhumanistas y posthumanistas. El objetivo del presente artículo será realizar una sistematización y reconstrucción de los argumentos que le permiten a Stefan L. Sorgner ofrecer un Transhumanismo Nietzscheano débil, basándose en la bibliografía que permitió su aparición.² Con propósito de ello se llevará a cabo un análisis segmentado en ocho apartados.

La primera sección presenta algunas de las semejanzas estructurales entre el transhumanismo, según lo expuesto por Sorgner, y la filosofía de Nietzsche. Se destaca, en primer lugar, su visión dinámica de la naturaleza y los valores. También se menciona el carácter evolutivo del superhombre, concepto análogo al posthumano según lo desarrolla Sorgner. En el segundo apartado, se examinan las convergencias entre el transhumanismo nietzscheano débil y la filosofía de Nietzsche sobre una vida auténtica y buena. Se discute cómo abordan la mejora humana, la ética y la felicidad, así como la importancia de la autosuperación y la reinterpretación de los valores en ambos enfoques. Una tercera sección explora diferentes conceptos de vida buena asociados al transhumanismo. Luego, en un cuarto apartado, se analiza la relación entre este y la ontología, resaltando su carácter tecno-optimista y su vínculo con el perspectivismo en su versión nietzscheana débil. Además, se explora cómo el perspectivismo proporciona

¹ Si bien ambos conceptos son intercambiables, en lo que sigue se utilizará el concepto 'Transhumanismo nietzscheano débil' y no 'Metahumanismo' para referirnos a la propuesta de Stefan L. Sorgner, puesto que el trabajo centrará principalmente su atención en mostrar cómo esta dialoga con algunas intuiciones nietzscheanas.

² La bibliografía posterior o más actual no será considerada, no porque sea menos interesante o valiosa, sino porque no contribuye al propósito de la investigación.

una base para una ética contingente y adaptativa. Una quinta sección presenta los argumentos de Sorgner a favor de un transhumanismo realista, serio y nietzscheano que rechaza la utopía de la inmortalidad. Un sexto apartado será destinado a examinar la crítica dirigida al Transhumanismo al ser considerado un movimiento logocéntrico. Finalmente, las dos últimas secciones serán dedicadas al análisis de la relación entre la doctrina del eterno retorno y el transhumanismo, desde la perspectiva de Max More, Paul Loeb y Sorgner.

Nietzsche y el Transhumanismo

En su ensayo “Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism” (2009a), Sorgner destaca la principal semejanza entre ambas perspectivas: su visión dinámica sobre la naturaleza y los valores, tomando como punto de partida conceptos fundamentales tales como la idea de progreso, el cambio y el perfeccionamiento.

Nick Bostrom (2005a), fundador de la *World Transhumanist Association*, sostiene que los transhumanistas comprenden la naturaleza humana como un trabajo en proceso. Esta idea es coherente con la visión de Nietzsche, quien en su obra *Así habló Zaratustra* (2000) presenta la idea de la “voluntad de poder” como una fuerza fundamental y subyacente que impulsa a los humanos y demás seres. En el prólogo, Zaratustra habla sobre cómo todas las cosas están en constante flujo, cambio y evolución:

Yo os muestro al superhombre. El hombre es algo que hay que superar. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Hasta ahora todos los seres han creado algo que estaba por encima de ellos mismos. ¿Es que vosotros queréis ser el reflujó de esa inmensa marea y regresar al animal en vez de superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Un motivo de risa o una dolorosa vergüenza. Habéis recorrido el camino que va del gusano al hombre y todavía hay en vosotros mucho de gusanos. En otro tiempo fuisteis monos y aún hoy el hombre es el más

mono de todos los monos. El más sabio de vosotros no es más que un ser dividido, un híbrido de planta y de fantasma. Pero, ¿os estoy exhortando a que os convirtáis en fantasmas o en plantas? (Nietzsche, 2000, pp. 43-44).

Aquí Nietzsche presenta la idea de que el hombre debe ser superado, y esto implica un constante proceso de cambio y evolución, reflejando así la noción de una metafísica dinámica de la voluntad de poder. Ambas propuestas, la de Nietzsche y la de Bostrom, sugieren una comprensión de la realidad como un continuo devenir.

Por otro lado, Sorgner señala una dinámica similar asociada a los valores tanto en el transhumanismo como en la filosofía de Nietzsche. Esta afirmación se refleja en la siguiente cita de Bostrom, extraída de su ensayo “Transhumanist Values” (2005a), donde se destaca que el transhumanismo promueve una actitud crítica hacia los valores:

El transhumanismo es una filosofía dinámica, destinada a evolucionar a medida que se dispone de nueva información o surgen nuevos retos. Un valor transhumanista es, por tanto, cultivar una actitud cuestionadora y la voluntad de revisar las propias creencias y suposiciones. (2005a, p.18).

El transhumanismo débil de Sorgner (2009a) adhiere al perspectivismo de valores de Nietzsche al sostener una reevaluación permanente de los mismos en coherencia con la visión dinámica que propugna Nietzsche: “tanto Nietzsche como los transhumanistas están a favor de una revalorización de los valores” (2009a, p. 17).

Bostrom (2001) resalta que el pensamiento crítico, una mente abierta, la investigación científica y la discusión son elementos fundamentales para comprender dónde estamos y hacia dónde vamos, una premisa que el transhumanismo promueve. Respecto a la relación entre Nietzsche y el espíritu científico, aunque se ha cuestionado si Nietzsche tenía respeto por este último debido a su relación con Charles Darwin, Sorgner destaca que Nietzsche reconocía la importancia de la investigación y el espíritu científico. En este sentido, Sorgner (2007) señala:

El espíritu religioso es el Espíritu de las personas que creen en dos teorías del mundo; el espíritu científico el de las personas que creen en sus sentidos y con ello en un solo mundo. (...) Además de esto, [Nietzsche] también piensa que el espíritu científico ha derrotado finalmente al espíritu religioso lo que implica para él que espera que cada vez más gente vea el mundo basándose en el espíritu científico. Y esto significa que creen que sólo existe el mundo de las apariencias, que un relato evolucionista del desarrollo de los organismos es exacto, y que una visión más bien física sobre la progresión del universo es correcta. (2007, pp. 132-134).

Darwin postuló que el ser humano es dominado por una lucha por la vida, impulsado por el instinto de sobrevivir. En contraste, Nietzsche argumenta que la voluntad de poder es la fuerza primera detrás de cada acción humana. Aunque ambos pensadores discrepan en cuanto a la fuente de motivación de los actos humanos, existen similitudes significativas entre sus respectivas antropologías. Según Nietzsche, el proceso evolutivo y las dinámicas de poder están intrínsecamente conectados, siendo estas últimas las que subyacen en todo proceso evolutivo. La lucha por la vida o por la mera existencia representa sólo una expresión marginal de la voluntad de poder. En este sentido, Sorgner (2007) sostiene: “[...] sólo si el cuerpo sobrevive puede ser poderoso y el poder es lo que todo el cuerpo persigue, según Nietzsche. Todo lo que ocurre dentro del cuerpo tiene como objetivo el poder” (2007, p. 33).

Después de discutir la relación entre la voluntad de poder y la lucha por la supervivencia en el proceso evolutivo, surge la pregunta de si el *Übermensch* de Nietzsche puede considerarse un término evolutivo y si es el uso de tecnologías un medio para su surgimiento. Michael Hauskeller (2010) aborda esta cuestión negando la existencia de un vínculo entre el superhombre y la teoría evolutiva, por varios motivos. Uno de ellos se refiere a la discrepancia entre Nietzsche y Darwin respecto a la fuerza primaria de

los actos humanos; sin embargo, según Sorgner 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?” (2010, 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. (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 esencial en el camino hacia el superhombre. Los humanos superiores buscan con valentía y constancia la superación de sí mismos, permitiendo así que el superhombre pueda llegar a existir:

Porque en nosotros el miedo constituye una excepción. Toda la historia del hombre primitivo ha estado, más bien, dominada por el valor, la aventura, el placer de la incertidumbre. El hombre se hizo apeteciendo todas las virtudes de los animales más salvajes y valientes, y arrebatándoselas. Y ese valor, que ha acabado por hacerse sutil, espiritual, intelectual, ese valor del hombre, que tiene alas de águila y astucia de serpiente [...]. (Nietzsche, 2000, p. 292).

El transhumanismo débil de Sorgner 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" (2010, p. 37), basándose en la 'distancia infinita' proclamada por Nietzsche entre el hombre y el superhombre. En respuesta, Sorgner 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" (2010, 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. No obstante, según Sorgner (2010) esta última afirmación no es del todo acertada, ya

que el superhombre no aspira a la satisfacción: el deseo de autosuperación no es ajeno a este, sino aquello que lo define:

¿Por qué los superhombres no necesitan mejorar? Creo que Hibbard hace este juicio unilateral, porque se centra en la afirmación de que los superhombres pueden llegar a una situación en la que pueden decir *Sí* a un momento, y así consiguen afirmar la recurrencia eterna de todo. Sin embargo, ser capaz de afirmar un momento no significa que los superhombres hayan alcanzado la satisfacción en la vida. La satisfacción no es algo a lo que aspiren los superhombres. Desean ser creativos, superarse permanentemente y alcanzar metas creativas más elevadas. Incluso si consiguieron decir *Sí* a un momento, no hay razón para que dejen de querer superarse. (2010, pp. 59-60).

Según Sorgner 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 (Sorgner, 2021), 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:

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).

Sorgner considera que, si bien el transhumanismo propone el uso de tecnologías para el mejoramiento humano, no busca imponer su utilización. Por el contrario, aboga por la libertad del individuo, enfatizando que solo este tiene control sobre su cuerpo y sus decisiones. Además, postula el carácter subjetivo de las concepciones de perfección. Para Sorgner, estas ideas tienen cierta afinidad con los principios del liberalismo. Según el perspectivismo de valores nietzscheano, el contenido del concepto de poder es, al igual que en el caso de los valores, puramente perspectivo y puede cambiar según 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, 2009a); 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 extropiano, 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.³ 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 cla-

³ La relación entre la doctrina del eterno retorno y el transhumanismo será abordada en detalle en el apartado “Una idea ajena al Transhumanismo”.

ramente 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 *Beyond humanism: Reflections on Trans- and Post-humanism* (2010), Sorgner ofrece respuesta a algunas de estas observaciones y reparos. A continuación, se abordarán algunas de ellas, profundizando paralelamente en los aspectos que vinculan la filosofía de Nietzsche con el transhumanismo.

La vida buena: de la autenticidad

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). Al respecto, Sorgner señala que 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. Añade además que, 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” (2010, p. 54).

Sorgner considera el pensamiento de Nietzsche 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, “[a] diferencia de ellas, Nietzsche

sostiene que no existen virtudes universalmente válidas. Sin embargo, presenta un relato perspectivista de las virtudes, según el cual hay virtudes que se aplican a ciertos tipos de seres humanos (2010, p. 54).

Nietzsche es un perspectivista y sostiene que no existe una única verdad objetiva; para él, cada juicio es en realidad una interpretación, siendo la moralidad 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, p. 86).

Al respecto, Sorgner 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” (2010, p. 54). Tanto para los transhumanistas como para Nietzsche, lo que se entiende por mejoramiento es puramente perspectivista 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. 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.

Sorgner (2010) enfatiza la importancia para todos los organismos de reconocer la necesidad permanente de superarse a sí mismos y establecer nuevas y más elevadas metas. Esta idea resuena con la filosofía de Nietzsche, quien 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, Sorgner 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” (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 transhumanismo débil de Sorgner. A continuación, se profundizará en este tema.

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 “Transhumanist values” (2005a) sostiene que el transhumanismo forma parte de la tradición humanista secular de la Ilustración y que de esta adopta el ideal ampliamente compartido de una personalidad perfeccionada y refinada, propia del genio renacentista:

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).

A partir de la idea de Bostrom (2001), que sostiene que los seres humanos estamos constantemente refinándonos, Sorgner (2021) argumenta que esto refleja el carácter hiperhumanista⁴ asociado al transhumanismo según Bostrom. Sin embargo, también subraya que no todos los pensadores transhumanistas comparten esta visión:

Bostrom sostiene que, como seres humanos, podemos, no obstante, tratar de «esforzarnos por perfeccionarnos constantemente y ampliar nuestros horizontes intelectuales» (Bostrom 2001). Aquí, el concepto de que el transhumanismo es un hiperhumanismo sale a relucir con mayor claridad. Sin embargo, no ocurre lo mismo con otros pensadores transhumanistas. (Sorgner, 2021, p. 130).

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 párrafos.

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.

⁴ El término 'hiperhumanismo' hace referencia a una radicalización, expansión y evolución de las ideas humanistas, noción que el posthumanismo rechaza completamente.

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. (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. 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 tema polémico en la obra del utilitarista, quien acaba por concluir que lo que fundamentalmente caracteriza a una es que 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.

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. Estas se encuentran sujetas a la cultura, época y el nivel de desarrollo de los individuos, 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. (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. 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.

Nietzsche (2000) sugiere que lo que se considera relevante para vivir una vida próspera varía en función de las demandas psicofisiológicas de cada individuo, incluyendo sus propios deseos, instintos y esperanzas. Enfatiza la importancia del cuerpo y de reconocer sus necesidades para alcanzar una vida significativa. Esta idea constituye la base del perspectivismo de valores nietzscheano, el cual rechaza la universalidad de los mismos:

Pero, ¿qué oculto está a los ojos del hombre ese «otro mundo» deshumanizado e inhumano, esa nada celestial! Y es que las entrañas del ser no se revelan al hombre más que a la manera del hombre. ¿Qué difícil de demostrar es todo ser y qué difícil resulta que se revele! ¿No es cierto, hermanos, que lo más extraño de todo es lo que mejor se demuestra? Sí, a pesar de todas las contradicciones y confusiones, este yo nuestro es el que más sinceramente nos revela su ser: este yo que crea, que quiere, que valora y que es la medida y el valor de todas las cosas. Y este ser tan sincero, este yo revela el cuerpo y lo quiere incluso cuando sueña y se forja fantasías y revolotea de un lado para otro con sus alas rotas. El yo aprende a revelarse con mayor sinceridad cada vez, y cuanto más aprende, más ensalza y honra al cuerpo y a la tierra. (2000, p. 62).

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 y así cada individuo “escuchando a sus 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).

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 –del inglés *mind uploading*–, 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.⁵

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 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 al 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 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 nietzscheana débil.

⁵ Véase apartado “Una idea ajena al Transhumanismo”.

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 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.

Un gran número de personas considera el sufrimiento como algo indeseable. A raíz de ello, conceptos como el de daño y el de 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.

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.

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 (2021) 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 post-humano 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, “[a]l 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” (2021, 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 siguientes⁶. No obstante, según Sorgner (2021, p.182), *a personal this-worldly immortality* no puede ni siquiera conceptualizarse significativamente y no es un pensamiento filosóficamente relevante. En este sentido, y en un intento por descartar a Nietzsche como una inspiración para el transhumanismo, Hauskeller (2010) analiza el concepto de inmortalidad presente en la obra transhumanista, señalando que “el superhombre sabe cómo

⁶ Véase apartado “Una idea ajena al Transhumanismo”.

vivir y cómo morir. El transhumanista, en opinión de Nietzsche, no comprende ninguna de las dos cosas.” (p. 35).

En su obra, Nietzsche insta a considerar al superhombre como el sentido fundamental de la existencia terrenal, mientras desprecia cualquier esperanza o ideal que trascienda esta realidad tangible:

¡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! (2000, p. 44).

Negar la vida o la propia muerte es, según Nietzsche, un signo de enfermedad y decadencia según Nietzsche; sin embargo, el transhumanismo no tiene entre sus objetivos alcanzar la inmortalidad en su sentido más literal, ya que este concepto es 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: “[s]egún él, no queremos sobrevivir para sobrevivir, sino vivir para volvernos cada vez más poderosos” (2010, p. 61).

Respecto de la religión y el transhumanismo, algunos han argumentado la presencia de elementos religiosos en la filosofía transhumanista. Destaca entre ellos la figura de Jürgen Habermas, quien identifica el transhumanismo con un enfoque cuasi-religioso (Habermas, 2014). Sorgner (2021) atribuye esto a una variedad de motivos, incluyendo el intento de desacreditar la validez del movimiento o poner éste al mismo nivel de las comunidades religiosas más tradicionales que se basan en la fe, lo cual definitivamente no es el caso del transhumanismo. Otro motivo es cuestionar el carácter inmanente del transhumanismo, ya que la teoría de transferencia mental presupone una antropología dualista similar a la sostenida por múltiples religiones. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, según Sorgner, 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.

Sorgner advierte sobre el peligro que conlleva la sobrevaloración de utopías futuras en detrimento del presente. Como señala, “[m]ediante 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” (2021, p. 165). Según él, 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, Sorgner (2021) considera que 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, para Sorgner esto no forma parte de la agenda transhumanista en absoluto.

Anti-logocentrismo

Michael Hauskeller (2010) acusa al transhumanismo de continuar la tradición logocéntrica de la filosofía occidental.⁷ 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. Si bien hay pensadores transhumanistas que están de acuerdo con teorías como la transferencia mental, la cual presupone una forma de dualismo antropológico, no todos comparten esta perspectiva. En cuanto a la ontología, el transhumanismo débil de Sorgner adopta un entendimiento naturalista del mundo y, por esta razón, rechaza la dicotomía mente-cuerpo, así como la existencia de cualquier sustancia no-empírica e inmaterial. Además, Sorgner 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” (2010, 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

⁷ 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.

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).

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.

Una idea ajena al Transhumanismo

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 “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).

Las implicaciones de un concepto de tiempo circular en relación con la cuestión del sentido de la vida son profundas, 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.

En “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 (2011, pp. 83-84).

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).

Con 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” (2011, 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” (2011, 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. Además, sugiere que el eterno retorno “es en realidad necesario para que haya algún progreso transhumanista en primer lugar” (2011, 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.” (Loeb, 2011, 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 (2011, 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” (2011, 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” (2011, 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:

Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud vigorosa, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos. (Nietzsche, 1975, p. 66).

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” (2011, p. 86) Esta crítica será dirigida más tarde a Sorgner, como se observará más adelante:

[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. (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.

Sobre una memoria prospectiva

Sorgner (2010), en respuesta a More (2010), 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.” (2011, p. 94).

En su primer ensayo sobre la relación entre Nietzsche y el transhumanismo, Sorgner sostiene que aun si se considera irrelevante la doctrina del eterno retorno, es posible aceptar el resto de las ideas propuestas por Nietzsche:

Si uno no considera importante la cuestión relativa al sentido de la vida, sigue siendo posible mantener el resto de las afirmaciones de Nietzsche, si así se desea. En ese caso, el superhombre se consideraría simplemente un paso más en el proceso evolutivo. (Sorgner, 2010, p. 60).

En este contexto, Loeb señala una implicación no explícita en el discurso de Sorgner:

Aunque los transhumanistas están influidos por el concepto de superhombre de Nietzsche al querer dar el siguiente paso en el proceso evolutivo, no siguen a Nietzsche al justificar este deseo por referencia a la cuestión del sentido de la vida. La implicación no declarada de Sorgner es 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 vendrá determinado por nuestro anhelo de su eterna recurrencia (2011, p. 94).

Aunque Sorgner y Loeb coinciden en varios puntos, Loeb observa una deficiencia en el análisis de Sorgner: no profundiza lo suficiente en el aspecto crucial que, según Nietzsche, no radica en la injustificación de los transhumanistas para buscar el próximo paso evolutivo, sino en la creencia de que esto pueda lograrse sin reconsiderar el concepto de tiempo. Desde esta perspectiva, mantener una visión lineal del tiempo impide escapar de la influencia de la selección natural, gobernada por el azar y orientada a la preservación. En este contexto, Loeb señala:

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. (2011, p. 95).

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 “Nietzsche and Heraclitus” (2009b) 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, 2009b, 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 “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 (2011, 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 quantas 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.” (2011, 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 todos los 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:

[s]i 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 coherente, 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” (Sorgner, 2011, 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.” (Sorgner, 2011, p. 165) Luego, en relación con lo sostenido, Loeb (2011) indica “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” (2011, p. 96). A lo cual Sorgner señala que este está equivocado y que, por el 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. (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 (2009a) 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).

A modo de conclusión

El presente artículo se centró en la reconstrucción de los argumentos en base a los cuales Stefan L. Sorgner fundamenta su Transhumanismo Nietzscheano débil. Se abordó el diálogo entre el transhumanismo y las ideas de Nietzsche, así como la forma en que la propuesta de Sorgner debilita algunas de las premisas nietzscheanas, transhumanistas y

posthumanistas, o simplemente toma distancia de otras. Con esto en mente se examinaron similitudes estructurales entre el pensamiento transhumanista y el nietzscheano desde diversas perspectivas, señalando convergencias en los ámbitos ontológico, antropológico y ético. A continuación, se ofrecerá una síntesis de los puntos principales.

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.

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, el transhumanismo nietzscheano débil 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 esta propuesta tiene presente.

El perspectivismo de virtudes propuesto por Nietzsche constituye un enfoque plausible y coherente con el transhumanismo nietzscheano débil. 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. El concepto de bien tanto para Nietzsche como para Sorgner posee un estatus epistemológico débil al no declararse universalmente válidos, lo que implica que no deben contener deberes morales universales. La ausencia de universalidad y un enfoque pragmático marcan la propuesta ética de esta versión del transhumanismo. Una ética ficticia puede sostenerse sobre la base de una ontología del continuo devenir y una epistemología perspectivista, comprometida con la libertad y en contra de la violencia.

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 posee un carácter anti-logocéntrico. Los transhumanistas, al igual que Nietzsche, afirman el valor de la razón, pero una versión naturalizada de esta. Tampoco ofrece una respuesta específica a la pregunta por el significado de la vida. Nietzsche presenta en su doctrina del eterno retorno, un concepto ontológico 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 esta versión del transhumanismo. 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.

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.

Referencias bibliográficas

- Ansell-Pearson, Keith (2011). The Future is Superhuman. Nietzsche's Gift. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 70-82). Cambridge Scholars.
- Bostrom, Nick (2005a). *Transhumanist Values*. www.nickbostrom.com/tra/values.html
- Bostrom, Nick (2005b). A history of transhumanist thought. *Journal of evolution and technology*, 14(1), pp. 1-25.
- Habermas, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* (R. S. Carbó, Trad.). Paidós.
- Hauskeller, Michael (2010). Nietzsche, the Overhuman and Posthuman. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 32-36). Cambridge Scholars.
- Hibbard, Bill (2010). Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will Be Real. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 37-40). Cambridge Scholars.
- Loeb, Paul (2011). Nietzsche's Transhumanism: Evolution and Eternal Recurrence. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 83-100). Cambridge Scholars.
- More, Max (1990). Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy* (6).
- More, Max (2010). The overhuman in the transhuman. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 27-31). Cambridge Scholars.

- More, Max & Vita-More, Natasha. (Eds.). (2013). *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. John Wiley & Sons.
- Nietzsche, Friedrich (1975). *Genealogía de la Moral*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.) Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *Así habló Zaratustra*. (Enrique López, Trad.). Edimat.
- Nietzsche, Friedrich (2016). *La Genealogía de la Moral*. (Andrés Sánchez, Trad.) Alianza.
- Savulescu, Julian (2001). Procreative beneficence: why we should select the best children. *Bioethics* 15(5-6), 413-426.
- Savulescu, Julian & Kahane, Guy (2009). The moral obligation to create children with the best chance of the best life. *Bioethics* 23(5), 274-290.
- Sorgner, Stefan (2007). *Metaphysics without truth. On the importance of consistency within Nietzsche's philosophy*. University of Marquette.
- Sorgner, Stefan (2009a). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 14-26). Cambridge Scholars. Lang-Ed.
- Sorgner, Stefan (2009b). Nietzsche and Heraclitus. En (Ed.) Birx, J. H., *The Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, and Culture (2)* (pp. 919-922). SAGE.
- Sorgner, Stefan (2010). Beyond humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. En (Eds.) S. Sorgner Tuncel & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 41-67). Cambridge Scholars.
- Sorgner, Stefan (2011). Zarathustra 2.0 and Beyond – Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. En (Eds.) S. Sorgner Tuncel & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 135-169). Cambridge Scholars.
- Sorgner, Stefan (2013). *Evolution and the future: anthropology, ethics, religion*. Lang-Ed.
- Sorgner, Stefan (2014). Pedigrees. En (Ed.) R. Ranisch, *Post- and Transhumanism: an introduction* (pp. 29-27). Lang-Ed.
- Sorgner, Stefan & Tuncel, Yunus (Eds.) (2017). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge Scholars.
- Sorgner, Stefan (2021). *We have always been cyborgs: Digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*. Bristol University Press.