

frase «Dios ha muerto» implica el historicismo o relativismo de cualquier creación. Uno de los méritos de la interpretación de Strauss reside en no haber creído literalmente que la muerte de Dios se haya convertido en el nacimiento de ninguna forma artística. Ni la poética antigua ni la estética moderna —mucho menos una teoría de la literatura— dan cuenta del fenómeno creador. En el eterno retorno de lo mismo, Strauss creyó entender el postulado de la naturaleza y el límite a la voluntad de poder. La creatividad, por sí misma, implicaba elusividad.

La naturaleza exige obediencia tanto como mando. El libre juego entre ambas exigencias constituye la voluntad de poder. La variedad de niveles en la voluntad de poder supone una jerarquía; en última instancia implica restablecer la noción platónica de una jerarquía natural. De acuerdo con Strauss, Nietzsche habría restaurado la posición platónica en los raros pero persistentes momentos en los que la naturaleza habría supuesto un problema para él. La relación entre el eterno retorno de lo mismo, la voluntad de poder y la noción platónica de naturaleza recorre la interpretación de Strauss (cf. pp. 36-37, 74, 97, 139, 189); la correlación entre un creador imperfecto y la ausencia de necesidad en la duración incluso de las más elevadas creaciones humanas supone la interpretación de esa interpretación. Leo Strauss no contestó llorando a la pregunta de en qué se había convertido el creador del mundo.

Hacia el final de las sesiones, Strauss establece una comparación entre Sócrates y Nietzsche (pp. 206-207). Ninguno de los dos fue profesor de filosofía («not merely theoretical teachers»). Que *Zaratustra* sea un libro para todos y para nadie puede ser una evocación del hecho de que Sócrates no solo no escribiera sino que tampoco se dirigiera a interlocutores anónimos que no pudiera ver ni conocer. En la presentación platónica de Sócrates, en cierto modo poética, la poesía es dramática: Sócrates no se dirige a sí mismo del mismo modo que Zaratustra podía colmar su gran anhelo dirigiéndose a su alma. Si es cierto que Nietzsche restauró la pregunta socrática por la vida mejor, lo que exigía que quien la planteara se convirtiera él mismo en el objeto de la pregunta, la presentación de Sócrates no puede ser más distinta de la presentación de Nietzsche o de Zaratustra. Para Strauss, responder adecuadamente a esa pregunta exigiría un conocimiento de Sócrates, Platón y Nietzsche que no está a nuestra disposición.

Antonio Lastra
Instituto Franklin de Investigación
Universidad de Alcalá

TUNCEL, Yunus (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars, Series: Nietzsche Now, 2017, 283 pp. ISBN-13: 978-1443872874

En su primera parte, los ensayos que esta antología compila reproducen el debate que se suscitó en las páginas del *Journal of Evolution & Technology* tras la publicación, en 2009, del artículo de Stefan Lorenz Sorgner, «Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism». Tomaron parte en él destacados representantes del movimiento, como Max More, Michael Hauskeller y Bil Hibbard, y al año siguiente el mismo Sorgner se ocupó de responderles en la misma publicación. La segunda parte del volumen se consagra a presentarnos las contribuciones, críticas o favorables, que, en relación con la tesis sorgneriana, publicaron en 2011 en *The Agonist*, la revista digital del Nietzsche Circle neoyorkino, destacados investigadores nietzscheanos del mundo de habla inglesa, como Keith Ansell Pearson, Paul S. Loeb o Babette Babich, y asimismo se cierra con las respuestas dadas por el autor a todos ellos, refinando al desplegarlas el tipo

de relación que se estaría afirmando entre el pensamiento nietzscheano y el actual transhumanismo. Por último, en una tercera sección quedarían reunidas las posteriores aportaciones al mismo debate, que entonces se publicarían en este volumen de forma original, yendo firmadas por estudiosos de alto nivel como Michael Steinmann, Russell Blackford, Rebecca Bamford, Yunus Tuncel y Ashley Woodward. Y a continuación, de nuevo, el mismo Sorgner intenta dar respuesta a todos ellos en unas detalladas consideraciones que pondrían punto final al libro.

Lo primero que el lector sin duda se preguntará es qué importancia tiene poner en relación a Nietzsche con el transhumanismo, y el posthumanismo. A juicio de Sorgner muchos transhumanistas tendrían con ello la oportunidad de ganar profundidad filosófica en sus reflexiones, liberándose de una indudable polarización utilitarista que les sería a casi todos usual como integrantes del ámbito cultural anglosajón. Por otra parte, a quien llega al mundo de la filosofía, y en particular de la bioética como es el caso de Sorgner, con un nietzscheanismo «blando» a sus espaldas, inspirado en la versión del clásico alemán que debemos a Vattimo y su *pensiero debole*, es verdad que establecerse en el terreno transhumanista le va a permitir tematizar las cuestiones más candentes del panorama presente. Así que el transhumanista se hará más profundo y más sensible a la complejidad de las situaciones a que nos enfrentamos, mientras que el filósofo influido por Nietzsche tendrá la ocasión de oro de aplicarse a pensar la actualidad, por mucho que sea intempestivamente.

Naturalmente que el punto de referencia inicial de todo el debate no podía ser sino la célebre polémica entre Habermas y Sloterdijk a propósito de la eugenesia liberal. Pero bien nos recuerda Sorgner que al final resultó que Sloterdijk se iba a revelar tan bioconservador como Habermas. Frente a los dos, y a favor de la eugenesia liberal o de la ingeniería genética *desde una perspectiva que se pretende nietzscheana*, el mismo Sorgner nos va a dejar un argumento, a mi juicio algo dudoso, contra la maniobra habermasiana de desacreditar al transhumanismo por el malévolo procedimiento de relacionarlo con esa imagen negativa de la herencia de Nietzsche que todavía se mantiene en algunos círculos especialmente alemanes. Para afirmar la relación positiva entre el pensamiento nietzscheano y la temática central del movimiento transhumanista apelará Sorgner a lo que llama «analogía estructural» entre educación en un sentido «clásico», sentido en el que escasamente entraría, por un lado, y eugenesia liberal o ingeniería genética por otro. Es decir, como ocurre que la vía al superhombre o el sobrehumano sería para Nietzsche, al parecer, por encima de todo la vía de la educación o la cultura, entonces hay que concluir que el filósofo no le habría hecho ascos ningunos a la propuesta y al proyecto de la mejora tecnológica de nuestra especie, en el caso de que hubiesen estado a nuestra disposición en su época. Pero este argumento de Sorgner, a la vez, tendría supuestamente la virtud de desarmar de golpe las objeciones de Habermas, que como se sabe van en la línea de distinguir tajantemente la cultura y la educación de la mejora tecnológica. Si decía yo que encuentro todo esto algo dudoso es porque la pista única que nos daría Sorgner de por dónde puede ir la citada analogía estructural entre ambas es la de que en los dos casos sería la decisión de los padres la que va a condicionar el futuro cognitivo y emocional de los hijos, incluso si lo miramos al modo optimista como «mejora» reversible.

Se afirma por otra parte la conveniencia de no coincidir con Nietzsche sino, por el contrario, defender la opción de mantenerse uno firme tanto en el nihilismo alético como en el ético. Porque desde el punto de vista de una sociedad purgada de estructuras autoritarias la convicción de que toda perspectiva filosófica puede ser falsa, junto a la de que ya no es plausible ninguna idea no formal de bien, no solo serían las únicas a la altura de los tiempos sino que librarían por fin a las «entidades psicofisiológi-

cas» que somos de cualquier amenaza de violencia. Sin duda que esta reivindicación del nihilismo generalizado nos enfrenta a tensiones hermenéuticas considerables en el estudio de los textos nietzscheanos. Aunque es cierto que en este contexto nihilista es de suponer que los desafíos bioéticos que dan sentido al transhumanismo se puedan abordar de un modo que para Sorgner es ante todo sencillo y paradójicamente natural, por así decir.

Hay momentos apasionantes en las consideraciones de Sorgner respondiendo a sus críticos, sobre todo a Babich y a Tuncel, en razón de la brillantez de sus aportaciones. El tono sarcástico del trabajo de la primera no nos hace olvidar lo acertado y acerado de algunas de sus objeciones a la idea sorgneriana de un Nietzsche amigo del transhumanismo. Por ejemplo, que este movimiento se asemeja a la filosofía propia del nietzscheano *último hombre*, el del lamentable bienestar que busca el pueblo por encima de cualquier otra consideración, ese último hombre que no por casualidad sería el que vive más tiempo. O sobre todo, que con el trans- y posthumanismo lo que tendríamos sería la “penúltima” versión del ideal ascético que mueve al que por encima de todo quiere estar en otro sitio diferente de aquel en el que estamos. Sin minimizar en modo alguno la importancia de la inevitable conclusión según la que con todo esto del futurismo de la tecnociencia se nos vuelve a venir encima el insalvable abismo entre ricos y pobres. Tuncel por su lado indaga en la relevancia del dolor y del sufrimiento, es decir, de su afirmación trágica, en el pensamiento de Nietzsche. Lo sobrehumano tendría el sentido de asumir la vida como es, en la dicha y el dolor, y en su repetición indefinida, pero no en absoluto el de maximizar la utilidad y declararle la guerra al sufrimiento como haría cualquier insulso progresista de manual, y como haría por descontado cualquier ideal transhumanista en el entendimiento común que de él tenemos.

La verdad es que, si exceptuamos algunas brillantes escaramuzas dialécticas de carácter activo y positivo, Sorgner por lo general rebate a sus críticos limitando el alcance de sus propias tesis para disminuir de ese modo su potencial polémico. Un arte este que sin duda domina, pero con el que corre el riesgo de hacernos ver simplemente como trivial la aproximación de Nietzsche al transhumanismo.

Mariano Rodríguez
Universidad Complutense, Madrid