

## O humanismo do último homem: uma leitura nietzschiana do transumano\*

*The Humanism of the Last Man: A Nietzschean Reading of the Transhuman*

Arnaud Sorosina\*\*

### Resumo

Ainda que alguns pensadores transumanistas busquem reivindicar Nietzsche, notadamente afirmando uma filiação entre o transumano (ou o pós-humano) e o sobre-humano, parece, em um exame mais atento, que tudo na filosofia de Nietzsche conspira para torná-lo, se realmente quisermos estabelecer um confronto, um adversário do transumanismo. Mais exatamente, além dos aspectos pontuais de comparação, é na própria axiomática dos valores, ou seja, no que diz respeito aos princípios mais fundamentais no plano axiológico, que Nietzsche se situa como antípoda dos transumanistas. Ao tentar realizar, a partir dos instrumentos metodológicos e conceituais do filósofo alemão, a genealogia e a tipologia do transumanismo, gostaríamos de precisar que o transumanismo é, do ponto de vista nietzschiano, a realização mais deletéria do niilismo. O transumano é apenas a face contemporânea do último homem.

**Palavras-chave:** transumanismo, pós-humanismo, sobre-humano, niilismo, genealogia, progresso, aprimoramento, evolução, progresso, ciência, técnica, sofrimento, felicidade.

### Abstract

Even as some transhumanist thinkers seek to claim affiliation with Nietzsche, notably by asserting a filiation between the transhuman (or the posthuman) and the superhuman, it appears on close examination that everything in Nietzsche's philosophy conspires to make of him, if we really want to establish a confrontation, an adversary of transhumanism. More exactly, beyond the punctual aspects of comparison, it is even in the axiomatics of values, regarding the most fundamental principles on the axiological level, that Nietzsche is situated at the antipodes of the transhumanists. By trying to carry out, from the methodological and conceptual instruments of the German philosopher, the genealogy, and the typology of transhumanism, we would like to establish that it is, from a Nietzschean point of view, the most deleterious accomplishment of nihilism. The transhuman is only the contemporary face of the last man.

**Keywords:** transhumanism, posthumanism, superhuman, nihilism, genealogy, progress,

---

\* Tradução de Edson Peixoto de Resende Filho.

\*\* Professor de classes preparatórias em Grenoble e membro associado do laboratório HiPhiMo, autor de vários livros sobre Nietzsche, notadamente *Le Scorpion de l'histoire. Généalogies de Nietzsche*, Classiques Garnier, 2020. Grenoble, França. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5472-0896> Contato: [arnaud.sorosina@yahoo.fr](mailto:arnaud.sorosina@yahoo.fr)

enhancement, evolution, progress, science, technique, suffering, happiness

O que Nietzsche teria pensado sobre o transumanismo? Essa questão mobilizou vários estudiosos de Nietzsche e pensadores representativos da corrente transumanista<sup>1</sup>. Em geral, a discussão tem se centrado em pontos de divergência ou convergência de detalhes, de modo que o que emerge do debate é uma comparação grosseira – como se fazem tabelas de prós e contras.

Gostaríamos de dar, nas linhas que se seguem, nossa contribuição de forma talvez resolutamente mais ambiciosa a esse debate<sup>2</sup>: procurando mostrar que ele não tem razão para existir, tanto é verdade que a doutrina nietzschiana assenta numa base axiológica em total contradição com a do projeto transumanista (tal como ele é posto, por exemplo, por Max More). Isto não significa, evidentemente, que o exame do transumanismo em relação ao pensamento de Nietzsche não tenha qualquer interesse, muito pelo contrário: é com a pretensão de dar *uma interpretação nietzscheana* do transumanismo que poderemos medir a extraordinária má utilização do filósofo alemão por aqueles que – o que se tornou um hábito – reivindicam seu nome.

No entanto, o que nos parece absurdo – e justificá-lo-emos abaixo – é empreender neste tipo de caso um exame comparativo que dê ares de um equilíbrio argumentativo equitativo entre o *pró* e o *contra*, através de um exame que é, por assim dizer, meramente mereológico, e que na maioria das vezes consiste em extrair, para os comparar isoladamente, certos pontos de doutrina sem ter em conta a solidariedade orgânica que os liga a outros e que, mais precisamente, determina inteiramente a sua vocação e alcance.

Se Nietzsche pôde ser recuperado por todos os partidos e todos os messianismos, é em virtude de a ideologia, quando está em busca de uma heráldica, se contentar em retirar de certos slogans icônicos de obras que estabelece como mitemas, aclimatando-os ao seu solo anfitrião. Os transumanistas, sobre este ponto, não são exceção à regra. De fato, se é verdade que a sutura dos filosofemas nietzschianos opera a sua anastomose a partir de certas partes axiológicas fundamentais, então deve ficar claro que, contrariamente às aparências, não podemos “borboletear” na obra de Nietzsche à mercê dos aforismos, tomando o que nos convém e ignorando o resto. Poder-se-ia decerto fazê-

---

<sup>1</sup> K.-G. Giesen foi um dos primeiros, em 2004, a ver no transumanismo uma reativação da figura do além-do-homem. Ver Giesen (2004).

<sup>2</sup> Este artigo desenvolve, sob uma forma consideravelmente mais extensa, uma linha de análise defendida em Sorosina (2020).

lo, mas à custa de uma adulteração radical de seu pensamento que, conseqüentemente, de forma alguma nos autorizaria a reivindicar o filósofo.

O exame que se segue não é, portanto – pelo menos não *a princípio* – um retrato contrastante à escala real que, seguindo um método de comparação analítica, faria paralelo de certas filosofias nietzschianas com certos ideogramas transumanistas (como se a comparação fosse *merecida!*) – tal método, como as *Antilogias* de Protágoras, poderia servir fácil e fraudulentamente à tese de um Nietzsche transumanista (e só laboriosamente, porque *na defensiva*, servir à causa de um Nietzsche anti-transumanista).

Em vez disso, escolhemos um ponto *nodal* a partir do qual distribuimos *os principais ramos de uma divergência radical*. Este ponto de ancoragem, que pode e deve servir de fio vermelho para identificar o nervo da oposição entre o pensamento de Nietzsche e a ideologia transumanista, é, na nossa opinião, a hermenêutica da vida tal como está ligada a uma interpretação do tempo histórico. Essa hermenêutica é tão fundamental que tudo o resto depende dela, e a perspectiva trágico-crítica da filosofia cultural nietzschiana é diametralmente oposta à herança positivista e otimista do transumanismo<sup>3</sup>. Isto é o que agora cabe a nós estabelecer.

## **Transumanismo e progresso: a religião do último homem**

### ***Tragédia grega e otimismo transumanista***

No §4 da *Tentativa de Autocrítica* acrescentada à nova edição de *O Nascimento da Tragédia* em 1886, Nietzsche ataca violentamente as “ideias modernas” e “os preconceitos do gosto democrático”: a racionalização teórica da realidade por modelos matemáticos, teorias físicas ou sistemas filosóficos; e a sua vertente prática, a saber, a prisão da natureza pela tecnologia, seria apenas a expressão moderna do *otimismo* peculiar à racionalidade moderna, que reconduz à *hybris*, despercebida das escolas socráticas – esse excesso de uma razão demasiado confiante. A *razão suficiente* que triunfou com a ciência e a filosofia clássica foi, em última análise, apenas a exposição de um fenômeno axiologicamente perverso, o da *suficiência* da razão calculadora, à qual Nietzsche opõe uma razão razoável, que está consciente das suas raízes vitais, e por isso

---

<sup>3</sup> Ainda mais do que pessimismo, que nunca é mais do que uma simetria lúgubre do otimismo, a tragédia nietzschiana consiste em *não querer que nada mude* (o que não equivale a querer que nada mude) onde o otimismo assenta numa avaliação *reativa* e, portanto, insidiosamente cristã da realidade humana – perfeitamente na nota da moralidade do ressentimento pacientemente analisada e desprezada por Nietzsche na *Genealogia da Moral*. Ver especialmente GM II 11-12.

é chamada de volta à modéstia (Cf. HH I 1-2; sem que seja necessário que essa desmitificação do imperialismo do *logos* beire à humilhação, como é sem dúvida o caso, aos olhos de Nietzsche, em Pascal).

Nesta perspectiva, há todos os motivos para acreditar que os *fins* reivindicados assim como os *meios* convocados para serem implementados por pensadores transumanistas<sup>4</sup> são *a antítese exata* daquilo que, segundo Nietzsche, faz o vigor e o valor de uma civilização. A essência da questão reside talvez no tipo de interpretação a que os transumanistas submetem os vários campos da cultura, na medida em que acreditam não só na possibilidade, mas também na eficácia e na necessidade de a humanidade se realizar de uma forma *ótima* onde se superaria a si própria. Essa forma *ótima, otimizada*, “aumentada” como se diz, da realidade humana, é a antítese da concepção nietzschiana de *elevação* [Erhöhung<sup>5</sup>], se pelo menos quisermos preservar a identidade dos termos, o que não deve ocultar uma divergência radical de significado<sup>6</sup>. De facto, por detrás da identidade terminológica, descobriremos uma oposição radical, que nos convidará a sugerir na sequência que o “sobre-humano” nietzschiano é tão próximo do “transumano” como o Anticristo é de Cristo.

Por hora, precisamos voltar ao §4 da *Tentativa de Autocrítica*, onde Nietzsche se pergunta se o otimismo – entendido aqui como a aspiração à *quietude* (ou em termos

---

<sup>4</sup> Mesmo que tenhamos de especificar algumas posições filosóficas particulares dentro da constelação do pensamento transumanista, concordaremos em tomar o termo no seu sentido mais lato. Salvo indicação em contrário, o transumanismo refere-se nas seguintes linhas ao projeto de valorização/elevação do humano, com a convergência NBIC como *meio* (embora deixemos este ponto de lado) e o *fim* do prolongamento da vida humana, o desaparecimento de todas as doenças, sofrimento, dor ou fonte de desconforto.

<sup>5</sup> Este termo e os seus derivados lexicais aparecem cerca de sessenta vezes no corpus nietzschiano de 1869 a 1889, quase sempre com o significado de intensificação e aumento no sentido fisiológico, designando assim o aumento de um poder *qualitativo* e não qualquer adição *quantitativa*.

<sup>6</sup> É necessário ter cuidado ao comparar doutrinas que utilizam termos ou fórmulas semelhantes – um lembrete que não é supérfluo quando vemos que a comparação é correta para alguns que, reduzindo Nietzsche a fórmulas doutrinárias prontas, se apressam a identificar o que determinaram anteriormente sob formulações semelhantes, como é o caso, por exemplo, da concepção dinâmica da natureza de Nietzsche, que Sorgner acredita que pode ser transformada num terreno comum fundamental com o transumanismo. Uma tal determinação da concepção nietzschiana da natureza é tão ampla que permitiria uma aproximação entre Nietzsche e *qualquer* pensador moderno que tenha lamentado a perda do fixismo metafísico ou biológico. Quando Sorgner critica os *pars pro toto* que cometem aqueles que visam certos aspectos periféricos do transumanismo na crença de que estão criticando o seu compromisso central (2017b, 258-260), ele parece não perceber que está fazendo exatamente a mesma coisa com Nietzsche, numa perspectiva estratégica de ajuntamento. Estou a utilizar apenas um exemplo aqui, mas quase toda a pseudo demonstração de Sorgner é baseada em aproximações e atalhos semelhantes. Quando ele escreve, por exemplo, que o respeito de Nietzsche pelo pensamento crítico era imenso, a fim de o tornar uma razão de aproximação ao transumanismo, que também valoriza o pensamento crítico, reclamando neste ponto Bostrom, o leitor só pode permanecer perplexo com um uso tão sofisticado da comparação (ver 2017a, secção 1.2.), para supor estabelecer que a reavaliação de valores é mais ou menos a mesma em Nietzsche e nos pensadores transumanistas. Contudo, uma leitura da axiologia transumanista de Bostrom (2005a e b) não deixa margem para dúvidas sobre a sua divergência radical de Nietzsche, como o próprio Bostrom compreendeu consequentemente (2005c).

gregos à *ataraxia*) por meio da beleza, do entretenimento e, por extensão, das várias técnicas que a cultura oferece ao indivíduo – não seria um sintoma de declínio e fadiga fisiológica, na medida em que apenas os seres sofredores aspiram à felicidade, quer seja entendida como o “sábado dos sábados” ou a tranquilidade da equanimidade do sábio, como no caso de Epicuro. No entanto, essas são apenas as versões aristocráticas do otimismo, aquelas que mandam o homem sábio habitar o mundo como um deus entre os homens<sup>7</sup>, como é o caso, por exemplo, de Epicuro (Cf. SALEM, 2002), ou que recomendam o asceta a praticar a *imitatio Christi*<sup>8</sup>. A modernidade, ao massificar esse modelo escatológico de felicidade, extirpou a dimensão ética e individual que ainda fazia a sua nobreza nas escolas socráticas, trazendo à tona a figura do que Nietzsche chama de o “último homem” e que, longe de se comandar a si próprio, como o sábio de Epicuro, exige pastores – os gurus do “desenvolvimento pessoal” atuando como modelos a esse respeito.

Essa degeneração popular do otimismo é sintomática, segundo Nietzsche, de um declínio fisiológico da forma de vida humana. É, portanto, através de uma extrapolação legítima que, a partir deste esquema histórico, os pensamentos transumanistas – em particular as suas várias formas sócio-liberais – podem ser avaliados à luz desta psicofisiologia, e da axiologia que a sustenta, como consequência estrita desse processo de desvalorização fisiológica que Nietzsche chama, notadamente a partir de 1887, de “o niilismo europeu”.

De fato, qual é o ideal transumanista, senão a expressão de uma forma de vida tão diminuída que já nem sequer considera a sua reparação ou resiliência a partir de sua própria potência – *mas a partir de poderes estranhos à vida?*

O indivíduo das democracias liberais modernas, pela sua parte, ainda imaginava a sua felicidade em termos de estimulantes fisiológicos consistentes com a sua forma de vida. Mesmo que a interpretasse mal, como métodos curativos, que reforçavam as suas próprias falhas patológicas, as suas farmacopeias artificiais destinavam-se a compensar o vazio da sua forma de vida por meios que *o lembravam de que estava vivo*. Ele queria – e ainda quer – “viver experiências”, “viver intensamente”, mas não consegue encontrar

---

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, Platão, *Teeteto*, 176ab; *República*, VI, 500cd; *Fedro*, 79d-e; Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 7).

<sup>8</sup> Pode ser uma surpresa que o sábio grego e o asceta cristão sejam aqui equiparados a otimistas, na medida em que esse termo abrange hoje em dia a sua versão secular e mundana, ou seja, o hedonismo. Mas há na essência da ascese das escolas socráticas e dos exercícios espirituais cristãos um otimismo fundamental, que não reside na ideia ingênua de uma melhoria espontânea e necessária, mas na crença da possibilidade de alcançar um estado ótimo que *distinga* o sábio e o santo do homem comum.

dentro de si as fontes fisiológicas desta intensificação. Razão pela qual apela a fontes externas de excitação e *stimuli* para se sentir vivo no modo passivo de uma vitalidade que é, por assim dizer, patologicamente extorquida de si mesma: drogas, álcool, vários estimulantes que são todos paliativos que mantêm a reatividade sensível de uma forma de vida sem intensidade artificialmente estimulada<sup>9</sup>.

Essas ainda não são, ao contrário do que alguns transumanistas sugerem precipitadamente – como amantes de atalhos que fazem as aproximações parecerem identidades<sup>10</sup> –, técnicas de elevação transumana, na medida em que a entrada no transumanismo só se faz quando uma forma de vida renuncia a si própria ao ponto de querer a sua auto-abolição *de uma forma que não seja a auto-aniquilação*.

De fato, o suicídio não é a expressão mais bem sucedida do niilismo, como Schopenhauer bem compreendeu, pois é sempre pela escala de um certo ideal de vitalidade que uma forma de vida se suprime na sua forma individual. Na escatologia do transumanismo, a ideia de um renascimento da vida em uma forma que não é mais a dela, substitui a vida, *no mundo*, por algo diferente dela mesma. A vida procura curar-se a si própria renascendo em uma forma não viva. A hibridização da vida e da tecnologia significa fantasiosamente que a vida renunciou aos atributos bio-estéticos que a determinaram como vida, sustentando a crença de que a vida não biológica ainda está viva, e ainda mais autenticamente do que nos seus antigos avatares, agora considerados antiquados<sup>11</sup>. Aqui está uma crisálida, inesperada e, no entanto, que leva a um clímax o processo de exaustão secular que a história das metamorfoses do ideal ascético cobre.

De fato, uma conquista sem precedentes do niilismo que Nietzsche provavelmente não suspeitava, o transumanismo *quer* a vida alienada pela tecnologia, com o argumento de que essa última seria a vida realizada, a vida mais viva e que seria simultaneamente

<sup>9</sup> Sobre a genealogia desta intensidade vital como um valor tipicamente moderno, ver Garcia (2016).

<sup>10</sup> Alguns transumanistas argumentam que já somos humanos elevados, usando óculos, lentes de contato e assim por diante. Se fosse esse o caso, então teríamos de considerar que já estamos elevados por estarmos ontologicamente diminuídos em comparação com os animais que transportam consigo o seu mundo técnico: na medida em que toda a atividade técnica humana é originalmente exógena, o *homo habilis* já era, neste caso, um transumano. Parece assim que o argumento, destinado a precipitar o advento de um futuro ciborgue, invocando não tanto a sua iminência como a sua realização antecipada, é uma petição de princípio tão absurda que nos levaria a considerar que sempre fomos transumanos. A plasticidade semântica desse “transumanismo” convida-nos a pensar que não se trata tanto de um conceito como de um ideograma que pode ser manipulado *ad libitum*.

<sup>11</sup> Mais uma vez, expressamos aqui o nosso mais forte desacordo com Sorgner (2017a), que faz de Nietzsche um admirador da ciência (que formulada nestes termos não é nem verdadeira nem falsa) e *por isso*, sugere acrobaticamente, da tecnologia. Tuncel (2017a, p. 3) tem razão em observar que a ciência não tem qualquer valor em si mesma, mas apenas em termos do tipo de vida que ela promove. No entanto, o transumanismo promove o tipo de vida pelo qual Nietzsche expressa o seu mais profundo desprezo.

mais-de-vida e mais-que-a-vida (resolvendo assim, infelizmente, o trágico dilema caro a Georg Simmel [1988]). Em vez de se enredar nas contradições que tornam a vida mais viva, tornando-a mais viva do que a vida através das suas objetivações culturais (valores, obras, atos), por que não se contentar com a vida no seu único polo objetivo, desde que seja tecno-científica?

De uma perspectiva nietzschiana, o transumanismo pertence, portanto, à própria estrutura da história do niilismo, da qual ele verifica a coerência quase-teleológica até lhe dar a sua forma mais acabada.

### ***Progresso, perfeição e aperfeiçoamento***

Mas há mais. De um ponto de vista *tipológico*, o transumanismo é de fato a *realização* niilista do último homem cujo tipo notoriamente Nietzsche determinou. De fato, o otimismo do último homem se deve principalmente ao fato de procurar o *ótimo* da felicidade através da imagem invertida do seu próprio infortúnio. É por isso que a sua ideia de otimização é na realidade uma soma de propriedades negativas, a começar, naturalmente, pela recusa do sofrimento e do perigo. O otimismo do último homem se deve em segundo lugar ao fato de procurar uma felicidade *quantitativa* e não *qualitativa*, razão pela qual o último homem elogia a piedade e o altruísmo e considera o conjunto das relações entre os seres, a nível axiológico e ontológico, de um ponto de vista utilitarista e funcional, valorizando a igualdade e a comunidade, não o indivíduo e a hierarquia.

O homem moderno quer “a felicidade geral do rebanho no seu prado verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar, e uma vida mais leve para todos [...] – e eles sustentam que o sofrimento é algo que deve ser *abolido*” (BM 44)<sup>12</sup>. Voltaremos a este assunto em breve, mas tal declaração convida a pensar que, ao colocarmo-nos em terreno nietzschiano, nenhuma concessão deve ser feita ao projeto transumanista.

Do início ao fim da sua atividade filosófica, Nietzsche pronunciou-se contra o mito do progresso escondido em todas as formas de otimismo, a começar pelo otimismo utilitarista<sup>13</sup> que o pensamento transumanista herdou, e que pressupõe que a humanidade

---

<sup>12</sup> Ver também, de uma perspectiva ligeiramente diferente sobre a interpretação do sofrimento, Tuncel (2017b).

<sup>13</sup> “‘Útil-prejudicial!’ ‘Utilitário!’ Esta verborragia baseia-se no preconceito de que não há *necessidade de voltar ao fato de saber em que direção* o ser humano (ou o animal, a planta) *deve* evoluir. Como se milhares de evoluções não fossem concebíveis a partir de todos os pontos! Como se a decisão sobre qual seria a

pode ser considerada como um *todo*. No entanto, se há um ponto em que Nietzsche é anti-humanista, ao menos na interpretação genealógica que Nietzsche propõe da corrente humanista, é na sua crítica ao universalismo, que se preocupa em pensar no futuro da forma de vida humana como um *todo*. Se o conceito de humanidade tem algum significado para Nietzsche, não é certamente como um conceito abrangente e quantitativo que abrange todos os seres humanos, mas como um critério intensivo de humanidade. *Menschlichkeit* e não *Humanität*: “Lutar contra a ideia de que o objetivo da humanidade está no futuro [...]. A humanidade não está lá por si mesma, o seu objetivo está nos seus picos, os grandes artistas e santos, portanto nem antes nem atrás de nós” (NF 1870-1871, 7 [100]). Apesar das suas simpatias com certos pontos de vista evolucionistas, Nietzsche não chega ao ponto de considerar a humanidade como uma *espécie animal* entre outras, o que poderia ser considerado como um todo fisiologicamente homogêneo, tal como a fisiologia social-darwinista ou o evolucionismo social. Mesmo na época em que a “grande política” parecia abordar essas considerações fisiológicas, Nietzsche ainda desenraizava a fisiologia de seu solo estritamente biológico para dar-lhe uma interpretação axiológica e cultural. É por isso que se afasta explicitamente de todos aqueles que gostariam de considerar a história humana como uma extensão estrita da evolução biológica: “A fórmula da *superstição do ‘progresso’* dada por um famoso fisiologista da atividade cerebral: / ‘*O animal nunca faz progresso como espécie: só o homem faz progresso<s> como espécie*’<sup>14</sup>. Não: ---” (FP 1888, 14[110]). Este é um ponto em que Nietzsche se separa veementemente do progressismo aparentemente de boa índole defendido por Herbert Spencer, com base numa interpretação racialista da evolução humana. Agora, tal como o homem moderno não tem nada de que se gabar em termos de conforto burguês que o fizeram sofrer, também o futuro transumano deveria começar por questionar o valor dos seus valores antes de desprezar o homem moderno, que ainda está apegado aos valores humanistas da *cultura animi*, a fim de se opor a ele com uma superinteligência

---

*melhor, a mais alta*, não fosse uma questão de *gosto*! (Uma forma de medir, de julgar de acordo com um ideal que *não é* necessariamente o de outro tempo, de outro homem!)” (NF 1881, 11 [106], ligeiramente modificado). No quarto ponto da sua manifestação, Sorgner (2017a), convida-nos a substituir a ética da virtude pelo utilitarismo, a fim de pensarmos num transumanismo nietzscheano. Concedemos-lhe de bom grado esse desejo: se fizer sentido, só pode resultar na auto-aniquilação do próprio projeto transumanista.

<sup>14</sup> A citação em itálico está em francês no original de Nietzsche. É retirada de P. Flourens, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux* [1841], "de la non-perfectibilité de l'espèce dans les animaux", Garnier, 1861, p. 100 – a citação de Nietzsche está lacunar.

computacional<sup>15</sup>, atividade politécnica prática e sobrevivência indefinida<sup>16</sup>, como se o valor de uma forma de vida fosse medido pelo seu poder de capturar a natureza, a começar pela sua própria.<sup>17</sup>

### ***A secularização técnica de Deus***

Poder-se-ia argumentar que Nietzsche é muito discreto na questão da tecnologia, e que, além disso, a tecnociência e a hibridação do homem e da máquina são problemas anacrônicos que vão para além da questão do valor da tecnologia. No entanto, é fácil de compreender, com base na sua crítica à ciência positivista como cristianismo secularizado, que Nietzsche subscreve o diagnóstico posterior de Jacques Ellul, quando este último explica que o homem “transfere seu sentido do sagrado para aquilo que destrói tudo o que era seu objeto: a técnica” (ELLUL, 1990, p. 132). A tecnociência transumanista nada mais é do que a perpetuação de um antigo conluio entre ciência e tecnologia, do qual é apenas a consequência mais consumada, se é verdade que depois do escrutínio da natureza fora do homem, só restava a este efetuar a inspeção da natureza no homem, se não da natureza *do* homem.

A destruição técnica dos ídolos religiosos leva a um cristianismo desencantado que ou não chora a perda das antigas transcendências (pessimismo, niilismo) ou renasce sob outras formas a que se poderia chamar “cripto-cristãs”. No final, a destruição dos velhos ídolos está condicionada, na modernidade, à criação de novos ídolos. Simplesmente, os ídolos materiais substituíram os imateriais, de modo que os homens modernos parecem repetir o episódio da adoração do bezerro de ouro, numa conjuntura que Nietzsche simbolicamente chama a festa do burro – a antítese do pessimismo, que consiste em dizer sim (*ia* – “*hi-há*”) a tudo, que é exatamente a definição de vulgaridade: “A posição da religião em relação à natureza era, no passado, o contrário: a religião

---

<sup>15</sup> Ver Bostrom (2017), que, no entanto, defende uma posição moderada.

<sup>16</sup> Ver Ettinger (1962 e 1972), que se fez ele próprio criopreservado em 2011 e elogia a vida criopreservada – uma expressão que, para Nietzsche, é talvez o oxímoro por excelência, ele que critica todas as formas culturais de mumificação.

<sup>17</sup> Não há espaço suficiente para desenvolver esse ponto, mas é aqui que o *perfeccionismo* de Nietzsche é a antítese exata do *perfeccionismo* transumanista, na medida em que é um perfeccionismo qualitativo aretista baseado nas perfeições constitutivas da natureza humana, na veia do perfeccionismo emersoniano, enquanto os transumanistas defendem o perfeccionismo no sentido de uma melhoria exógena – para retomar com uma ligeira inflexão a distinção proposta por T. Hurka (1993) entre o perfeccionismo estreito e o perfeccionismo amplo. Sobre o perfeccionismo de Nietzsche, considerado como um *agôn* intestino consigo mesmo e uma alteridade ingerida, nomeadamente na sua relação com Emerson e o transcendentalismo em particular, ver notadamente Conant (2001) e Owen (2002).

correspondia à *concepção vulgar da natureza*. / Hoje, a concepção *vulgar* é a teoria materialista. Consequentemente, a religião que resta agora deve falar como materialista ao povo (FP 1882-1883, 4[221]). Essa ciência materialista, que se assume a si própria como o padrão de uma civilização, é uma das sombras mais deletérias e insidiosas de Deus. Quando Nietzsche elogia a ciência, é a ciência como um método, que pensa em si mesma como o meio para algo que não ela própria, e que coloca a sua vontade de verdade ao serviço da vontade de poder, ou seja, da vitalidade. Por outro lado, desaprova a teodiceia oculta dos cientistas que, fazendo da investigação científica e do progresso técnico-científico um fim em si mesmo, fornecem ao ídolo monoteísta modos de sobrevivência seculares que são ainda mais enganadores porque nem sempre o são, como é o caso do positivismo de Comte, que acaba por se exhibir abertamente como a “Religião da humanidade”.

Ora, o transumanismo é de fato uma religião secular, através do seu culto à ciência<sup>18</sup>, e de acordo com a história que ele se dá<sup>19</sup>: o humanismo evolucionário de Julian Huxley pretendia precisamente subir ao estatuto de religião sem revelação, como uma ideologia em que as ciências naturais e as técnicas eugênicas deveriam substituir o dogma religioso.

É exatamente este tipo de secularização científica do religioso pelo programa naturalista que Nietzsche levou a cabo na primeira *Consideração Extemporânea*, vituperando David Friedrich Strauss, promotor de uma moralidade cristã naturalizada por uma fundação científica. O empreendimento de Strauss, sendo tudo igual aliás, está perfeitamente de acordo com o de Huxley, na medida em que ele reconduz a moral cristã dando-lhe uma base evolutiva. É exatamente essa recondução da moralidade cristã pela ciência evolutiva da moralidade que Nietzsche não deixará de combater, quer funcione através da Religião da Humanidade de Auguste Comte ou do messianismo altruísta de Herbert Spencer. Dissolver os dogmas cristãos para manter a sua axiologia é precisamente o mesmo que manter, através do martelo da ciência natural, o *coração* do ideal ascético (Ver GM III 27). A ideia de autotranscendência promovida pelos transumanistas nada tem, portanto, em comum com a *Selbstüberwindung* nietzschiana, que significa uma *autodestruição* do cristianismo não só como dogma, mas sobretudo como moralidade (transvaloração).

<sup>18</sup> Essa é uma observação feita por Babich (2017), mas que merecia um exame detalhado.

<sup>19</sup> Como Hottois (2017, p. 37) nos recordou.

A esse respeito, os transumanistas nunca são mais do que uma continuação do trabalho de John Desmond Bernal em *O Mundo, a Carne e o Diabo*, que vê a autotranscendência humana através da tecnociência – se o termo tem algum significado em relação às técnicas transformadoras e seletivas do início do século XX, em comparação com o que a convergência NBIC promete alcançar – como a forma secularizada da aspiração judaico-cristã à perfeição e à eternidade<sup>20</sup>. Naturalmente, os transumanistas contemporâneos distanciam-se do misticismo de Julian Huxley ou das raízes cristãs de Bernal, mas é importante reconhecer que a sua *profissão de ateísmo* esconde uma *profissão de fé* involuntariamente reconciliada pela força sedutora dos valores cristãos que ainda transmitem sob disfarce modificado: *A filosofia da história* que eles são levados a adotar ano após ano perpetua o processo de secularização em que Nietzsche via um dos maiores perigos da modernidade.

Claro que, desde Ettinger, os transumanistas têm defendido a ideia de que a “evolução autônoma do além-do-homem” é um “desenvolvimento aberto” (ETTINGER, 1972, p. 14). Mas isso não altera o fato de que os ideais e valores transumanistas são intocáveis: utilitários e proativos. Se, por conseguinte, não existe um grupo a que seja necessário, em princípio, entregar as chaves do futuro para que decida que tipo de (pós)humano promover, o fato é que os transumanistas ocupam esse lugar. É importante, portanto, examinar como, com base nessa diferença axiológica e hermenêutica fundamental, os conceitos de sobre-humano e transumano se confrontam.

### **Evolução transumana e sobre-humana: fisiologia comparativa**

#### ***Do evolucionismo ao problema técnico-científico***

Começamos pela concepção do devir natural, do qual alguns transumanistas acreditam encontrar em Nietzsche uma versão análoga à sua. O evolucionismo que constitui a base do projeto transumanista é, como diria Bergson, um falso evolucionismo. Não tanto porque reconstitui a evolução com fragmentos da evolução (como Bergson reprova Spencer por fazer [Cf. BERGSON, 2001, pp. 363-369]), mas na medida em que afirma retirar a imagem do homem do futuro dos ideais do homem presente. Em suma, é um evolucionismo a duas velocidades – epistemológico e moral – no sentido em que não

---

<sup>20</sup> Ver, por exemplo, Lecourt (2003, pp. 65-86), Hottois (2017, p. 35) e especialmente Tirosh-Samuelson (2012).

tem em conta o fato de os *valores* estarem eles próprios sujeitos à evolução histórica que transforma os corpos.

A axiologia que define um fato, uma ação ou uma vida como “humana” ou digna de ser vivida *não* é intemporal, uma vez que Nietzsche censurava constantemente os utilitários e os genealogistas ingleses da moralidade, que ainda acreditam na anhistoricidade dos seus critérios de avaliação. Ora, se tivermos em conta que a forma de avaliação é segregada pelo tipo de organização impulsiva dos corpos, já não faz sentido querer decidir sobre o que *deve ser* a fisiologia do homem do futuro, ou do transumano, ou mesmo, claro, do sobre-humano. É por isso que Nietzsche determina a tendência do sobre-humano sem nunca especificar o seu conteúdo, uma vez que não será uma forma fixa e a tarefa de criar novos valores não pode recair sobre ele. O evolucionismo transumanista deixa intacta a anhistoricidade dos valores.

No fim das contas, Nietzsche antecipa claramente os erros do transumanismo nesse ponto quando analisa a *História Natural da Moral* anglo-saxônica, mostrando que ela relata a história da moral sem prestar qualquer atenção à *historicidade dos valores* que ela pretendia dar conta<sup>21</sup>. Esse é outro ponto em que o pensamento evolucionário darwiniano e pós-darwiniano não foi até ao fim na sua empresa epistemológica: inverteu a lógica explicativa da religião, ao mesmo tempo em que secularizava os valores religiosos. Esses são simplesmente preservados para serem naturalizados por uma genealogia materialista.

É por isso que, desde *Humano, Demasiado Humano*, onde a sua lealdade aos métodos científicos anglo-escoceses é mais resoluto, Nietzsche mantém, igualmente, certas reservas, quando recorda que “muitos, sem se aperceberem, tomam [...] a forma estável a partir da qual se inicia a última figura do homem, tal como foi moldada pela influência de certas religiões, ou mesmo de certos acontecimentos políticos. Eles não querem compreender que o homem é o resultado de um tornar-se” (HH I 2).

Aqui não se trata apenas de uma questão do homem a nível fisiológico – nesse ponto, Nietzsche partilha o diagnóstico da ortodoxia evolutiva, embora discorde completamente do princípio de seleção (Cf. HH I 224); trata-se sobretudo de uma questão do homem *moral* e do fato de os tipos de avaliação também terem evoluído, embora esta

---

<sup>21</sup> Ver em particular GM I 1-4; II 11-12; III 26.

evolução tenha sido precipitada por transformações históricas e não pela evolução natural enquanto tal<sup>22</sup>.

Tendo chegado a esse ponto, uma consequência bastante saborosa da crítica de Nietzsche sobre o evolucionismo do seu tempo deveria convidar-nos a reconsiderar as leituras cavalheirescas dos textos em que ele apela à superação do homem. De fato, na medida em que é em virtude de uma imagem fixa da felicidade humana que os transumanistas forjam a imagem da vida transumana (sem sofrimento ou doença, se não sem finitude), é em suma e por antecipação *contra uma pseudo-superação* “biológica” do homem que Nietzsche levanta a ideia do sobre-humano, sugerindo que a “super espécie” humana não é um pensamento autêntico de alteridade, mas uma pseudo-morfose. A hibridização técnica do homem pode mudar a natureza fisiológica do homem, mas não muda nada essencial, mantendo a estrutura fundamental da moralidade reativa que interpreta todo o sofrimento como um mal de que se deve livrar.

Finalmente, *Selbstüberwindung* é exatamente o oposto de *autocrescimento* transumanista, se for verdade que essas expressões são apenas as últimas derivações da linha genealógica de um evolucionismo estelar. De Spinoza a Darwin e Spencer, ao menos na abordagem genealógica que propõe Nietzsche dessa linhagem, a trajetória científica e filosófica permanece excessivamente determinada por uma axiologia que não diz o seu nome, e que dá primazia à *perseverança no ser* ou ainda à *autopreservação*, o que sintomaticamente indica que *é ainda a identidade do mesmo que se afirma na busca moderna da ultrapassagem de si*.

É importante compreender que a “superação de si próprio”, como fórmula emblemática do dogma ingênuo e manipulador do desenvolvimento pessoal contemporâneo, não é de modo algum a superação do eu e dos seus interesses, mas a sua extensão através da luta contra o que é interpretado como o que o limita e o impede de estender os seus interesses e a sua vontade de durar, *permanecendo o mesmo* em termos das suas aspirações.

---

<sup>22</sup> Certamente, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ainda diz pouco sobre essa variabilidade histórica. Ver, no entanto, HH I 96. Mas desde os primeiros parágrafos da *Aurora*, isso será feito. Não há espaço suficiente para tratar esse ponto em detalhe, mas um problema *metodológico* grave distorce o paralelo entre Nietzsche e o transumanismo, uma vez que as ideias de Nietzsche mudaram profundamente ao longo do tempo à medida que a sua imagem de humanidade foi sendo transformada. Em qualquer caso, optamos pela *lectio difficilior*, que consiste em ir aos textos onde Nietzsche parece mais próximo da retórica e dos princípios epistemológicos do transumanismo, para mostrar que *nunca se opôs mais a ela* do que quando parecia estar a aproximar-se dela.

Na medida em que o além-do-homem, enquanto imagem, se refere a uma *dinâmica* e a um devir, a ideia nietzschiana de autotranscendência não tem absolutamente nada a ver com a ideia de *valorização*, pois visa a antítese exata de uma forma realizada e definitiva, como voltaremos a tratar: “Considero nocivos todos os homens que já não sabem ser adversários do que amam: corrompem assim as melhores coisas e as melhores pessoas” (FP 1882-1883 5[1]3). Esses homens são os últimos homens em busca da simples sobrevivência, prontos como estão para sacrificar *zoè*, a vida qualificada, distanciados do processo vital do qual faz parte<sup>23</sup>, no altar da *bios*, vida nua, que é aquela da expressão “esperança de vida”.

Consequentemente, essa desqualificação do evolucionismo darwiniano estende-se a todas as formas morais e políticas que seguem os seus postulados axiológicos. O evolucionismo é de fato, na moralidade, a expressão pura do liberalismo<sup>24</sup>, por detrás da moralidade do altruísmo que é apenas uma espécie de salvaguarda contra as aspirações tirânicas do ego liberal, um compromisso, em suma, que não é a marca da autêntica grandeza individual, mas de uma formação em “viver juntos”, em que o outro, por ser considerado primeiro como inimigo do meu poder, deve hipocritamente vestir o traje do “vizinho” no processo de civilização<sup>25</sup>.

À luz destas observações, já não me parece duvidoso que o homem elevado, ou o transumano – seja qual for o significado que se lhe dê no momento que se chegue a um acordo sobre os objetivos do projeto que nomeia – seria para Nietzsche ainda humano, demasiado humano. Longe de vencer o homem no homem, o transumanismo é a exasperação da sua pequenez: “O homem é o pretexto para algo que já não é homem! É a conservação da espécie que pretende? Eu digo: ultrapassando a espécie!” (NF 1882-1883, 5[1] section 135). O importante é “Criar um ser superior ao que *nós* somos, ou seja,

<sup>23</sup> Ver sobre este ponto Byung-Chul Han (2015b, p. 46 *sq.*), que nos convida a pensar na prevalência e no capitalismo como o excesso próprio da vida nua, o que, fetichizando a sua duração, faz da medicina o taumaturgo, e da morte a perda absoluta, convidando-nos assim a pensar na idolatria das *terapias* como a secularização soteriológica da *teologia*.

<sup>24</sup> Esse ponto já foi referido por Habermas (2015). Na França, essa tese – misturada com um tecnoprogressismo de boa natureza, ou infletida numa perspectiva sócio democrática, como no belga Gilbert Hottois (2014, 2017) – é ilustrada, por exemplo, pelas posições de Luc Ferry (2016), Laurent Alexandre (2016) e Marc Roux (2016), posições cuja natureza superficial tinha sido denunciada antecipadamente por Lecourt (2003) e Besnier (2009, 2012). Ver também Rey (2006), Ferone e Vincent (2011). As críticas mais bem fundamentadas, que realçam a aporia da axiologia transumanista, podem ser encontradas em Agar (2010, 2014) e F. Adorno (2012).

<sup>25</sup> Nietzsche, convém recordar, não enaltece o “distante” em nome do paradoxo, e muito menos para valorizar a crueldade ou a indiferença para com os outros, mas para centrar a nossa isca da alteridade na figura do amigo, *que é dialeticamente inescapável* para a construção do sobre-humano, como aparece em ZA I “Sobre o amor ao próximo”, v. 15 e 19.

o nosso ser. *Criar para além de nós próprios!*” (NF 1882-1883, 5[1] section 203). Em última análise, o que Nietzsche quer é ir além da humanidade *moral*, e para isso precisa ir além da *forma de vida* (ética e etológica) do homem, ou seja, da sua *psicofisiologia* (BM 23), por meio de uma reestruturação pulsional.

Pelo contrário, os transumanistas querem transformar a *fisiologia do homem sem alterar a sua psicologia moral*. Continuariam a ser, do ponto de vista nietzschiano, dualistas que se ignoram, mesmo quando afirmam o contrário. Os textos que uma leitura apressada reduziria à expressão de uma aplicação voluntarista e positivista do evolucionismo (ZA Prólogo 3-4) devem, portanto, ser lidos nesse sentido. Tudo indica que a superação nietzschiana, para além de ser qualitativa, ou mais precisamente *por* ser qualitativa, implica um aprofundamento da nossa experiência corporal e doutrinal – mudando a corporeidade (não o corpo) à medida que *incorporamos* novas doutrinas (FP 1883, 16[21])<sup>26</sup>. Entre muitos outros, um texto do inverno de 1883 parece aqui decisivo:

Talvez seja o *corpo que está em jogo* em toda a evolução da mente: é a *história perceptivelmente* em *devir* do fato de que um *corpo superior está prestes a se formar*. O orgânico ainda gravita para níveis superiores. O nosso desejo de conhecer a natureza é apenas o meio pelo qual o corpo se quer aperfeiçoar. Ou pelo contrário: são feitas milhares de experiências para mudar os alimentos, o habitat, o modo de vida do corpo: a consciência e os juízos de valor que aí são feitos, todas as formas de gosto e repugnância são apenas os *sinais destas mudanças e experiências*. No final, já não se trata do homem. Temos de ir além dele (FP 1883-1884, 24[16]).

O que aqui se chama superação ou auto-aniquilação não é aniquilação, na medida em que na realidade consiste em “*ir além do passado que está em nós*” para “*recombinar os nossos instintos e concentrá-los todos num único objetivo: – muito difícil! e não são só os maus instintos que têm de ser superados – também temos de nos tornar mestres dos chamados bons instintos, ressacralizá-los!*” (FP 1883-1884, 16[61]).

A partir disso, é compreensível que o mesmo se aplique a uma expressão nietzschiana vizinha, segundo a qual o homem é uma ponte e não um objetivo, e que é uma forma de transição. Faz lembrar a ideia de Esfandiary de que o transumano é um humano em transição. Mas esse humano de transição é aquele que utiliza a tecnologia para aceder ao pós-humano (Cf. GOFFI, 2015), o que não é precisamente o caso de Nietzsche, que é conhecido por desprezar as soluções fáceis que o homem dá a si próprio para otimizar a sua utilidade e bem-estar. Essa é sem dúvida uma das (muitas) razões

---

<sup>26</sup> Ver também os fragmentos 41 e 43 do mesmo bloco de notas.

pelas quais Nietzsche despreza profundamente o pró ativismo tecnocientífico de Max More<sup>27</sup> e o libertário transumanista em geral: para Nietzsche, a perfeição só faz sentido se for pensada como um processo que se realiza *na* carne, que é experimentado e que se expele no aprofundamento da afetividade.

### *A carne sofredora e a carne pensante*

Precisamente porque o transumanismo é uma negação da *carne*, ele perde o problema da estética fisiológica que está no coração do pensamento nietzschiano: não conquistar um corpo *tecnicamente* superior, mas um corpo de *intensidade de vida superlativa*.

Consequentemente, o sobre-humano não *suplanta* o humano, como se fosse uma questão de aniquilação do homem para o substituir por outra coisa qualquer. É *dentro do* corpo *vivido* que a transição para o sobre-humano é necessária, na medida em que as verdadeiras revoluções ocorrem *dentro* de nós, no *Leib* e não no *Körper*, segundo uma distinção fenomenológica que o transumanismo não leva em conta, sujeito como está a um materialismo filosoficamente superficial, se não simplesmente ilusório, médico.

É por isso que o nascimento e a morte, para Nietzsche, devem ser objeto de uma *celebração*: é preciso aprender a *querer o próprio declínio*, a fim de aceder a uma forma superior de vida digna de ser vivida. É nesse sentido que Nietzsche faz a apologia do sofrimento, certamente não pelo dolorismo ascético, mas na medida em que o sofrimento participa na economia ontológica que garante a coerência ética do *amor fati*. Essa é uma forma de enviar o pessimismo e o otimismo de volta para trás, porque ambos choram perante o sofrimento, mesmo que o primeiro o torne inevitável, enquanto o segundo deseja e acredita na sua possível reabsorção:

Eu rio das enumerações de casos de dor e miséria com que o pessimismo procura justificar-se – Hamlet, Schopenhauer, Voltaire, Leopardi e Byron / “A vida é algo que não deveria existir, uma vez que só pode ser preservada a esse

---

<sup>27</sup> À primeira vista, poder-se-ia pensar que o proativismo de More, que estipula, contra o princípio da precaução, que uma coisa merece ser feita enquanto for possível, está próximo do experimentalismo de Nietzsche. Mas o experimentalismo de Nietzsche é *orgânico-axiológico*, excluindo toda a hibridação tecnológica, uma vez que há todos os motivos para acreditar que a vitalidade superior que Nietzsche exige é conseguida pela autotranscendência duramente conquistada, e certamente não por técnicas materiais de *melhoramento*, que promovem o nivelamento (FP 1881, 11[252]). Quer Max More esteja certo ou errado que as ideias transumanistas, particularmente em relação ao conceito de autotransformação, tenham sido diretamente influenciadas por Nietzsche, não diminui, portanto, o fato de que essa “influência” é uma recuperação que inverte completamente o significado que Nietzsche lhe dá. Ver More (2017, p. 28).

preço!” – diz-nos os senhores. Ri-me deste “deveria” e enfrento a vida para a ajudar aquilo que a faz crescer das profundezas da dor, tão rica quanto possível [...] (FP 1881, 13[4]).

Ao pessimismo, Nietzsche opõe a aquiescência ao sofrimento, e ao otimismo hedonista, a *vontade de sofrer*. É importante citar aqui alguns textos eloquentes, que mostram até que ponto a concepção de civilização de Nietzsche está a cem léguas da dos transumanistas, que gostariam de abolir o sofrimento<sup>28</sup>.

Nietzsche não glorifica o sofrimento como tal, mas como um meio à serviço da criação, entendido como um parto doloroso, que permite experimentar o seu poder transformador convertendo o que parecia ser um veneno para a vida, num remédio e fonte de vitalidade: “A doutrina principal é que *está ao nosso alcance transformar o sofrimento numa bênção, o veneno num alimento. Vontade de sofrer*” (FP 1883, 16[85]). Não há grande saúde sem sofrimento enfrentado e superado, na medida em que toda a alegria criativa é para Nietzsche o correlato de um *pathos* da distância que ostenta a marca e a memória de uma dolorosa experiência vivida, ou seja, de uma lesão reparada (Cf. GC 382 e GM II 10).

Onde o transumano está disperso na *res extensa* prevista como *res technica*, como sintomaticamente revelado pelo seu apelo incessante à *ratio* calculadora (Cf. REY, 2016), o sobre-humano é a forma de vida mais intensa, que considera a razão suficiente como uma razão arrogante que esqueceu que é apenas uma pequena ilha de um todo maior, a que Nietzsche chama o Si mesmo, ou seja, a grande razão prevista como razão de teste e aprovação: razão qualitativa que segrega as avaliações a partir das preferências psicofisiológicas.

Assim, Nietzsche nunca está mais longe do transumanismo do que quando se trata de inteligência, uma faculdade pragmática inteiramente secundária e sem valor em si mesma, na medida em que é um meio e não um fim. Esse é um ponto sobre o qual Nietzsche aprendeu com Schopenhauer: a verdadeira inteligência não é computacional ou combinatória, o poder de cálculo e processamento de informação; é uma atividade criativa, isto é, artística e, em última análise, *estética*:

Conhecer é um desejo e uma sede: conhecer é uma criação. O amor do corpo e do mundo é a consequência do conhecimento como uma vontade. Como é criativo, todo o conhecimento é não-conhecimento. *Descobrir* tudo seria morte, repugnância, maldade. Não há sequer uma forma de conhecimento que não seja de saída uma criação (FP 1882-1883, 5[1] 213).

---

<sup>28</sup> Ver em particular, FP 1882-1883, 5[1] 225 e 226, que afirma que “a morte está presente em cada nascimento”.

Desse ponto de vista, a extensão transumanista dos nossos sentidos não é de todo uma *melhoria* dos nossos conhecimentos, desse ponto de vista, mas a negação da sua especificidade. As lentes de contato ou microscópios aumentam a resolução do olho, mas não o tornam melhor, a menos que consideremos que o valor pode ser reduzido ao *desempenho* – que é precisamente o que Nietzsche condena: “o nosso olho tem uma visão falsa; ele encurta e aperta: é essa uma razão para rejeitar a visão e dizer que não tem valor?” (FP 1882-1883, 4[194]).

O conhecimento é seletivo; é um poder de *hierarquização* que deve deixar certos elementos em segundo plano, porque é completamente contraproducente saber tudo: o homem moderno, que quer uma sociedade de transparência sem sombras para a sua vontade de saber, está *saturado de* informação, o que é precisamente o oposto do conhecimento<sup>29</sup>. Esse último, de fato, sempre encontrou um conhecimento que é esculpido no fundo de um não-conhecimento, como Nietzsche já tinha demonstrado na segunda das *Considerações extemporâneas*: o sentido histórico é um impulso hipertrofiado de conhecimento que acredita poder fazer do conhecimento um fim em si mesmo, uma síndrome de *doença arquivística*, da qual o ideal enciclopédico de uma *gravação* geral de todo o conhecimento humano num *hardware* digital é apenas o resultado contemporâneo. O obscuro da inteligência artificial é que ela não pode esconder ou esquecer ativamente. A sua vontade de saber é infinita, enquanto a saúde requer acima de tudo a vontade *de não saber*: “Há muitas coisas que eu *não* quero *saber de uma vez* por todas. – A sabedoria também impõe limites ao conhecimento” (CI “Máximas” 5).

### ***A humanidade do futuro, aprofundando o humanismo***

Tudo nos leva assim a pensar que o além-do-homem constitui o reverso de um *Weltbild*, no sentido de um *muthos filosófico*, do qual o eterno retorno constitui o lugar, pois por um lado Nietzsche reconhece que, para “Celebrar o futuro e não o passado”, é necessário “Compor o mito do futuro” (FP 1883, 21[6]), por outro lado, isto convida à opinião de que a “visão do além-do-homem que afirma a vida” faz parte do *teste de criação* que nos deve elevar à forma sobre-humana de vida – um teste ético de tal dificuldade que até Nietzsche confessa ser incapaz de ultrapassar: “*Eu próprio* tentei

<sup>29</sup> Ver, por exemplo, Han (2015a, pp. 80-83 em particular; 2017, pp. 69-76).

afirmá-lo – infelizmente!” (FP 1882-1883, 4[81]). Essa é a proibidade que nos convida a tomar a medida do caráter edificante e parentético da imagem do além-do-homem, um ideal regulador semelhante ao reinado dos fins de Kant – exceto que o além-do-homem *não é* a tendência da história –, e que assume a função persuasiva de *conversão* que Platão reservou para os seus próprios mitos filosóficos – exceto que o sobre-humano *não é* referido a um passado metafísico (reminiscência), mas à *iminência* de um possível advento futuro: é uma questão de cumprir as promessas de que a obra de arte do futuro de Wagner não tinha sido cumprida.

Ao ideal quantitativo que, em virtude de uma ideologia estatística, nos faz assimilar precipitadamente a ideia de esperança de vida e a de progresso, Nietzsche opõe a uma exigência qualitativa de *aprofundamento* da experiência vivida, pois é essa experiência intensiva, irreduzível a qualquer calculabilidade, o que faz com que a espessura da nossa vida seja autenticamente temporal, na medida em que a intensidade de uma experiência *dilata o sentimento de temporalidade* ao ponto de elevar certos momentos excepcionais à intemporalidade, na medida em que eles próprios sobrevivem, como que imemorialmente, dentro de nós mas para além de nós próprios, como testemunha a intuição ardente do eterno retorno. O ideal transumanista de uma vida potencialmente indefinida é claramente uma das ideias que Nietzsche considera repugnantes, totalmente disposto a trocar centenas de anos de vida gregária por um momento criativo da vida de Goethe<sup>30</sup>. Parece claro que o prolongamento artificial da vida é, de uma perspectiva nietzschiana, parte do ideal do homem mais desprezível, já que Zaratustra contrasta o além-do-homem com “o último homem [...] que vive mais tempo” (ZA Prólogo 5, v. 97), e que gostaria que todos tivessem acesso a essa eternidade inerte<sup>31</sup>. Assim, longe de abrir a temporalidade humana ao futuro, o último homem transumano fecha a historicidade humana sobre si mesma. O sobre-humano não é, assim, mais uma figura escatológica do que uma figura teleológica, na medida em que Nietzsche defende uma concepção descontínua da história (GM II 12) que impede a ascensão de qualquer processo monolítico (Cf. NF 1880, 6 [59]). Se o progresso é possível, então, não

---

<sup>30</sup> Ver CE II 8 [seção 6], que diz com mais precisão: “Trocaria de bom grado porções inteiras de vidas jovens e ultramodernas por alguns anos deste Goethe ‘esgotado’, para que ainda pudesse participar em conversações como as que teve com Eckermann, e assim salvar-me dos ensinamentos atuais dos legionários do momento presente”.

<sup>31</sup> Esse é um ponto sobre o qual Sorgner (2017a, seção 7) reconhece que existe uma divergência entre o transumanismo e Nietzsche, mas é um ponto *absolutamente crucial*, indicando que a base da antropologia nietzschiana é a antítese da antropologia transumanista (utilitária ou hedonista). Em qualquer caso, o transumanismo deve *renunciar a toda a antropologia*, no que diz respeito à postulação de uma natureza humana.

vem do homem normal e normalizado de ideologia igualitária<sup>32</sup>, mas daqueles que fazem tentativas arriscadas de se desviarem do rebanho. Este é o cerne da divergência entre Nietzsche e a vulgata darwiniana (Cf. FP 1875, 12[22] e HH I 224).

Nietzsche sempre acreditou, desde o seu período wagneriano, e depois num sentido ligeiramente diferente em *Humano, demasiado humano*, na “possibilidade de progresso” (HH I 24), precisamente porque o nosso século é o século da comparação (HH I 23) onde, por falta de crença em valores mais elevados, todos competem na linha d’água da história. É aqui que o progresso é possível, fora do declínio, e certamente não tornado necessário por nenhuma lei da história. É aqui que devemos chegar ao que é sem dúvida o pivô de toda a concepção nietzschiana do sobre-humano, e convida-nos a pensar na relação de Nietzsche com a humanidade como um ir além do humanismo em *nome de um aprofundamento do sentimento de humanidade* (GC 337).

A autotranscendência da humanidade é conquistada através daquilo que nos torna humanos, sendo entendido que o homem é definido como o animal desanimalizado que ainda não está fixado e que nunca será fixado. Essa neotenia convida-nos a pensar que a superação da humanidade é exigida e solicitada pela vocação da nossa humanidade para se tornar o que é, ou seja, o sobre-humano. Considerado nesses termos, como consequência de uma dialética histórica, o sobre-humano não é *algo mais* do que o homem, mas a sua realização mais realizada, devido ao próprio fato de um *desprezo* por uma das suas formas mal orientadas, a saber, o homem atolado no seu próprio antropocentrismo burguês.

É por isso que Nietzsche gosta do fato de o homem estar em perpétuo *declínio*. O que faz compreender a nossa humanidade no seu sentido mais nobre é o desprezo que temos pela nossa tendência para nos fixarmos, o desprezo que nos faz a nós viajantes e aventureiros reprovar o egipcismo<sup>33</sup>: “O nosso desprezo pelo homem empurrou-nos para trás das estrelas. Religião, metafísica, sintomas do desejo de criar o além-do-homem” (FP 1882-1883, 4[214]). Nietzsche considera assim que é a *humanidade criativa* que dará à luz o *além-do-homem* em virtude de uma infantilidade reconquistada, uma segunda inocência em que a criança é também um parturiente: “A humanidade está grávida, espantosas são as grávidas” (FP 1882-1883, 4[215]).

<sup>32</sup> Esse ponto decisivo de divergência já foi notado por Hibbard (2017), mas vale a pena voltar a ele. Mencionemos simplesmente um texto importante: ZA II “Das tarântulas”, v. 28-37.

<sup>33</sup> Nietzsche, como é bem conhecido, liga o compromisso metafísico da ontologia eleática a um tipo de estrutura afetiva que se agarra ao devir e baseia o seu apetite pelo absoluto num ódio de finitude e contingência (ver por exemplo CI “Razão em Filosofia” 1).

A humanidade do futuro mencionada no §337 da *Gaia ciência* emerge, desse ponto de vista, da forja da história humana, uma vez que é o produto de uma reconquista de grande saúde por um sentido histórico do *nova methodo* que consiste em totalizar em si a história das dores e alegrias para forjar “a cadeia dourada” adequada para despertar o *amor fati*. Essa ética cósmica, que recorda a harmonia heraclitiana do homem sábio, a mil milhas de distância do êxtase demiúrgico dos transumanistas, nada mais é do que a unificação do indivíduo, a sua linhagem genealógica, a sua humanidade filogenética, e o mundo da vontade de poder na sua totalidade.

É essa última malha que seria realmente o além-do-homem, se conseguíssemos tirar da nossa individualidade humana o sentimento de uma unidade universal. A sublime metáfora do vale e das montanhas, dos picos e das profundezas, refere-se sistematicamente, em Zaratustra, a essa unidade de opostos – *altus*, o profundo e o elevado – que transcreve espacialmente uma experiência histórica, a da reversibilidade do passado abismal e do futuro perdido nas alturas (ZA II “Da prudência humana”, v. 4-5).

Além disso, Nietzsche nos lembra que “Deve haver *muitos* além-do-homem: toda a bondade se desenvolve apenas dentro de um elemento que lhe é idêntico. Um único deus seria apenas o diabo!” (FP 1885, 35[72]). É por isso que cada indivíduo sobre-humano é chamado a imitar Proteu<sup>34</sup>, procurando constantemente a intensificação, frequentando a história e fazendo o seu mel de todas as outras coisas, como dito em um texto que parece quase ter sido escrito para aqueles que aspiram a uma imortalidade transumana:

Alargue o conceito de comida; não descarte falsamente a sua vida como fazem aqueles que só se preocupam com a autopreservação / A vida não deve poder fluir através dos nossos dedos por meio de um “objetivo” – mas devemos colher os frutos de *todas as* nossas estações / [...] Alegria em cultivar os outros como se cultiva um jardim! (FP 1881, 11[2]).

Isso é o que os transumanistas esqueceram: a *cultura*, como a elevação de uma forma de vida a partir da criação *sensível* que recorda a si própria todas as sensibilidades enraizadas

---

<sup>34</sup> Essa ideia, que já tinha sido defendida em §223 de *Opiniões e sentenças diversas*, é novamente trabalhada em “Do superar a si mesmo” no Livro II de *Assim falava Zaratustra*, onde Nietzsche opõe o Eu ao ego. O além-do-homem é um Self, ou seja, a unidade de uma multiplicidade *orgânica*. Um póstumo desse período é explícito sobre esse ponto: “O eu só dentro do rebanho”. Pelo contrário: no *além-do-homem*, o tu de muitos eus de muitos milênios forma apenas uma unidade (assim os *individuos* são então fundidos numa só unidade!)” (FP 1882-1883, 4[188]).

em si e fora de si, nos preconceitos morais e instintivos, bem como nas tradições. Como antípoda da descontinuidade transumanista e do profetismo da Singularidade pós-humanista, o sobre-humano é o resultado de uma reviravolta em si mesmo de significado histórico, que cura a sua própria suficiência a ponto de se historiar e se transformar no seu oposto, um sentido da criação estética do si por si mesmo por meio da história<sup>35</sup>. Isso é indicado por um fragmento póstumo crucial:

A ciência nos dá a nossa árvore genealógica da *nobreza*, a nossa heráldica: dá-nos antepassados. Em comparação conosco, todos os homens têm sido, até agora, “efêmeros”, uma ralé míope / O *sentimento histórico* é o que é novo, há algo bastante *grande* a crescer! No início prejudicial, como tudo o que é novo! Tem de se aclimatar durante muito tempo antes de se tornar *saudável* e crescer para uma grande floração! (FP 1881, 12[76]).

Podemos ver que o meio para a imortalidade é o oposto da retirada transumanista, mas sim a heráldica genealógica que nos traz à nobreza de uma história ancestral. Além disso, a ciência (histórica) só tem valor em tornar-nos *mais humanos*, porque nos dá raízes ao mesmo tempo que as armas para *desradicalizar* aqueles que desejamos nos transformar. Mas essa des-radicalização é apenas um transplante para um solo mais fértil, não um desenraizamento, se for verdade que a humanidade deve ter acesso ao sobre-humano através de um sentido mais elevado da sua própria historicidade. O sobre-humano não é outra coisa que o homem, pelo contrário: é a humanidade que atingiu a grande saúde – o oposto da assepsia nosocomial do transumano.

Se retomássemos, portanto, no momento de concluir, o fio do Ariadne a partir do qual tentamos rejeitar qualquer pretensão transumana de reivindicar Nietzsche, isso deveria aparecer através da interpretação do significado histórico que o transumano é chamado a assumir: não só os transumanistas são os herdeiros, como são de fato os diretores mais draconianos do ódio à vida próprio dos “contempladores do corpo” descritos por Zarathustra. Desprezadores que são ainda mais perigosos porque escondem o seu ódio à vida sob o nome do Amor da Vida Eterna *aqui embaixo* – numa retórica que os assemelha aos cristãos. Pelo menos estes tiveram a decência de sustentar que a vida “real” estava noutro lugar, em algum outro mundo. Os transumanistas, por outro lado, acreditam que essa verdadeira vida é acessível *dentro do próprio mundo*, em alguns para além do corpo de carne, num corpo desencarnado, tecnicizado ou desrealizado pela sua

---

<sup>35</sup> Infelizmente, não há espaço suficiente para desenvolver mais esse ponto, mas referimo-nos a Sorosina (2020).

vida digital. É essa *vida após a morte* secular que ainda faz o ideal transumanista participar, e *ainda mais*, na ascese do pós-mundo. O mais recente, no incessante desfile de sombras onde os marionetistas promovem novos ídolos na Caverna, o ectoplasma transumanista aparece no quadro do seu diagnóstico nietzschiano como a mais fabulosa forma de doença autoimune: uma patologia de vida esfomeada que sonha com avatares excêntricos. Esse impulso supraterebre que anima os corpos decadentes aspira assim a vingar-se da vida na era da sua depressão generalizada, e isso, acreditando encontrar o seu remédio na exasperação da sua principal causa: o narcisismo da autopreservação.

### **Referências Bibliográficas:**

ADORNO, Francesco P. *Le Désir d'une vie illimitée*. Paris: Kimé, 2012.

AGAR, Nicholas. *Humanity's End. Why we Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge & London: MIT Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defense of Limits*. Cambridge & London: MIT Press, 2014.

ALEXANDRE, Laurent & BESNIER, Jean-Marie. *Les Robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*. Paris: Dunod, 2016.

BERGSON, Henri. *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, 2001.

BESNIER, Jean-Michel. *Demain les posthumains*. Paris: Fayard, 2009.

\_\_\_\_\_. *L'Homme simplifié*. Paris: Fayard, 2012.

BOSTROM, Nick. "Transhumanist Values", *Review of Contemporary Philosophy*, 4, 2005a, pp. 87-101.

\_\_\_\_\_. "In Defense of Posthuman Dignity", *Bioethics*, 19(3), 2005b, pp. 202-214.

\_\_\_\_\_. "A history of transhumanist thought", *Journal of Evolution and Technology*, 14/1, 2005c.

\_\_\_\_\_. *Superintelligence*. Paris: Dunod, 2017.

CONANT, James. "Nietzsche's perfectionism: a reading of 'Schopenhauer as educator'", in: SCHACHT, R. *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257.

COEURNELLE, Didier & ROUX, Marc. *Technoprog*. Limoges: FYP, 2016.

ELLUL, Jacques. *La Technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Economica, 1990.

- ETTINGER, R. *The Prospect of Immortality*. Garden City: Doubleday, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Man into Superman*. New York: St. Martins Press, 1972.
- FERRY, Luc. *La Révolution transhumaniste*. Paris: Plon, 2016.
- GARCIA, Tristan. *La Vie intense. Une obsession moderne*. Paris: Autrement, 2016.
- GIESEN, K.-G. “Transhumanisme et génétique humaine”, *L’Observatoire de la génétique*, v. 16, 2004. Disponible en: <https://iatranshumanisme.files.wordpress.com/2015/08/no-16.pdf>
- GOFFI, Jean-Yves. “Aux origines contemporaines du transhumanisme”, *Ethique, politique, religions*. Paris: Classiques Garnier, 2015.
- HABERMAS, Jurgen. *L’Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*. Paris: Gallimard, 2015.
- HAN, Byung-Chul. *Dans la nuée. Réflexions sur le numérique*. Paris: Actes Sud, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *Le Désir ou l’enfer de l’identique*. Paris: Autrement, 2015b.
- \_\_\_\_\_. *La Société de transparence*. Paris: PUF, 2017.
- HIBBARD, Bill. “Nietzsche’s Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will be Real”, in: TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017
- HOTTOIS, Gilbert. *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Paris: Vrin, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 2014.
- HURKA, Thomas. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- MORE, Max. *The Transhumanist reader*. West Sussex: Wiley and sons, 2013a.
- \_\_\_\_\_. “The Philosophy of Transhumanism”, in: MORE, M. & VITA-MORE, N. *The Transhumanist Reader*. Oxford : Wiley-Blackwell, 2013b.
- \_\_\_\_\_. “The Overhuman and the Transhuman”, in: TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017
- NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1966-.
- \_\_\_\_\_. *Kritische Studienausgabe [KSA]*. Berlin: de Gruyter, 1966-1977.
- \_\_\_\_\_. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press

1995-.

OWEN, David. "Equality, democracy, and self-respect: reflections on Nietzsche's agonal perfectionism", *The journal of Nietzsche studies*, 24, 2002, pp. 113-131.

REY, Olivier. *Une folle solitude*. Paris: Seuil, 2006.

\_\_\_\_\_. *Quand le monde s'est fait nombre*. Paris: Stock, 2016.

SALEM, Jean. *Tel un Dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*. Paris: Vrin, 2002.

SIMMEL, George. *La Tragédie de la culture*. Paris: Payot, 1988.

SORGNER, Stefan Lorenz. "Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism", in: TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017a.

\_\_\_\_\_. "Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism", in: TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017b.

SOROSINA, Arnaud. "Nietzsche critique du transhumanisme. Fécondité d'un anachronisme philosophique", *Médecine et philosophie*, n. 4, 2020, pp. 8-15.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. "Transhumanism as a Secularist Faith", *Zygon*, 47/4, 2012, pp. 710-734.

TUNCEL, Yunus. "Introduction", in: \_\_\_\_\_. (dir.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017a.

\_\_\_\_\_. "Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism", in: \_\_\_\_\_. (dir.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017b.