

## Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism

**Stefan Lorenz Sorgner**

John Cabot University, Italia

## Inmortalidad como utopía y la relevancia del nihilismo

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

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

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

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

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

---

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



## INMORTALIDAD COMO UTOPIA Y LA RELEVANCIA DEL NIHILISMO

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Inmortalidad**

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

### Salud

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

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

### Nihilismo

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

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

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

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

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

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

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

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

### Verdad

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

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

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

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

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

---

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

### **Biomejoramiento moral**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Conclusiones

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

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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