

**LA DISPUTA DE MARKUS GABRIEL EN CONTRA DEL  
TRANSHUMANISMO CLÁSICO Y EL EURO-TRANSHUMANISMO:  
NATURALISMO Y AUTOCOMPREENSIÓN**

***MARKUS GABRIEL'S DISPUTE AGAINST CLASSICAL TRANSHUMANISM  
AND EURO-TRANSHUMANISM: NATURALISM AN SELF-  
UNDERSTANDING***

NICOLÁS ANTONIO ROJAS-CORTÉS  
Universidad de Chile, Chile  
[nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl](mailto:nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl)  
<https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>

RECIBIDO: 11/03/2024  
ACEPTADO: 11/07/2024

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo ofrecer una crítica a los fundamentos filosóficos del transhumanismo. Un análisis filosóficamente coherente en torno a este movimiento puede ser esbozado desde la crítica a la ideología naturalista presentada por el Nuevo Realismo de Markus Gabriel. El pluralismo ontológico, expresado por medio de la noción de campos de sentido, proporciona motivos para cuestionar la validez del naturalismo como base para la autocomprensión. Una crítica a la metafísica detrás de este movimiento será capaz de mostrar los problemas ideológicos y éticos que implica este proyecto naturalista. Además, examina el Eurotranshumanismo de Stefan L. Sorgner, una interpretación nietzscheana del transhumanismo, para demostrar cómo las críticas del Nuevo Realismo afectan incluso a las adaptaciones del movimiento que comparten sus presupuestos filosóficos.

**Palabras clave:** nuevo realismo; transhumanismo; eurotranshumanism; autocomprensión; naturalismo.

**Abstract:** This article aims to offer a critique of the philosophical foundations of transhumanism. A philosophically coherent analysis of this movement can be sketched from the critique of the naturalistic ideology presented by Markus Gabriel's New Realism. Ontological pluralism, as expressed through the concept

of fields of sense, provides grounds to question the validity of naturalism as a basis for self-understanding. The metaphysics of transhumanism is criticised in order to highlight its ideological and ethical issues. Additionally, it examines Stefan L. Sorgner's Eurotranshumanism, a Nietzschean interpretation of transhumanism, to demonstrate how the critiques of New Realism affect even the adaptations of the movement that share its philosophical presuppositions.

**Keywords:** new realism; transhumanism; eurotranshumanism; self-understanding; naturalism.

## Introducción

Existen numerosas críticas a las propuestas transhumanistas, pero muchas de ellas distan de poder ser consideradas filosóficas, al menos, en un sentido académico. Muchas veces, y esta es la principal debilidad de aquellas críticas, sus argumentos se levantan desde una comprensión esencialista de la entidad que somos y se agotan en advertir que una potencial modificación –o mejoramiento (*enhancement*) en léxico transhumanista– de la naturaleza humana implicaría problemas radicales: el fundamento de la moralidad estaría en peligro (Fukuyama, 2002; Sandel, 2009; Habermas, 2002). No obstante, como hemos intentado demostrar en otros lugares (Rojas Cortés, 2022c), esta forma de enfrentarse al movimiento transhumanista no ofrece realmente una crítica a sus propuestas originales, sino que presenta una animadversión en contra del modo en que los bioliberales comprenden y describen al tipo de entidad que somos. Planteado así el asunto, cuando simplemente enfrentamos dos comprensiones diferentes de la existencia –tanto general como antropológica– y advertimos que en el fondo su única instancia de discusión se reduce a no aceptar las premisas del adversario, entonces nos encontramos en el plano de la ideología. Sin un diálogo en común, no hay posibilidad de una crítica eficaz.

Ahora bien, consideramos que una aproximación rigurosa en términos filosóficos a esta discusión no puede darse en el plano de

las opiniones respecto a la comprensión de la entidad que somos, sino que más bien debe ofrecer una estrategia que desvele cuáles son los presupuestos que están en juego en ambos lados de la discusión. En este sentido, si asumimos que una antropología presupone una comprensión particular acerca de la realidad (Ramírez, 2021b) entonces encontramos una estrategia que nos permite hablar acerca de los fundamentos de ambas posiciones en disputa y no solamente atacarles porque no estamos de acuerdo con ellas.

Este artículo busca ilustrar lo que podríamos considerar una crítica filosóficamente informada al transhumanismo. Dado de que este movimiento social (MacFarlane, 2020) es un fenómeno que surge materialmente<sup>1</sup> a finales del siglo XX y se ha popularizado en lo que va del siglo XXI, es importante que la posición crítica que esbochemos se sostenga desde una perspectiva informada respecto al presente. En este sentido, intentaremos evitar opiniones y críticas que a la fecha pueden considerarse clásicas<sup>2</sup> frente al

---

<sup>1</sup> Formal o intelectualmente sus raíces (e influencias) se pueden identificar mucho antes en la historia del pensamiento humano (Bostrom, 2011), sin embargo, esto no es una discusión que nos interese aquí. No obstante, no es hasta cerca de la primera mitad del siglo XX con autores como Julian Huxley o FM-2030 que el concepto empieza a ser utilizado en contextos académicos, consiguiendo en la primera década del siglo XXI una explosiva atención por parte de la comunidad académica desde diversas perspectivas disciplinares.

<sup>2</sup> Nos referimos a opiniones como las de Fukuyama (2004) y Sandel (2009) o propuestas filosóficas como las de Heidegger (2006) y Habermas (2002). En otro lugar nos hemos encargado de mostrar cómo es que las tres primeras pueden ser criticadas por levantarse desde una mala concepción de lo que la ciencia puede hacer, mientras que las críticas de Heidegger al humanismo pueden también servir para esgrimir contraargumentos en contra de los temores de los primeros autores mencionados (Rojas Cortés, 2022c). Esta es la razón por la que este texto, siguiendo las intuiciones de Michael Hauskeller (2009), busca ofrecer una perspectiva filosófica actualizada y capaz de criticar al transhumanismo sin caer en una noción humanista respecto a la entidad que somos sin ser conscientes de la condición mitológica que subyace a la descripción-prescriptiva de los intentos de dar cuenta de la entidad que somos.

transhumanismo porque ellas discuten en un léxico poco útil para los desafíos contemporáneos. Es necesario aclarar que no creemos que no sea importante considerar propuestas filosóficas clásicas para levantar una crítica rigurosa al transhumanismo, pero –y a pesar de que es un ejercicio genealógicamente útil para comprender nuestro presente– a veces las reflexiones clásicas no contienen las categorías filosóficas necesarias para evaluar lo problemático de nuevas descripciones relativas a la entidad que somos. A nuestro parecer hoy existen movimientos intelectuales capaces de ofrecer una reflexión crítica al transhumanismo siendo expertamente informada en el ámbito de la filosofía como también adecuada para los desafíos del presente. Una de estas posiciones es el Nuevo Realismo –o neoexistencialismo<sup>3</sup>– del filósofo alemán Markus Gabriel (1980).

Este tipo de análisis, el enfrentar posiciones contemporáneas con presupuestos contrarios, ha sido llamada por Stefan L. Sorgner (2017; 2022a, p. 43) como una guerra intelectual por los valores en tanto que para él las diferentes formas de concebir a la entidad que somos implica una comprensión diferente de lo que es una buena vida. En otro lugar hemos esbozado los elementos mínimos para elaborar una crítica al transhumanismo ingenuo o clásico –expuesto principalmente por N. Bostrom y M. More– desde el Nuevo Realismo de Markus Gabriel (Rojas Cortés, 2022a), sin embargo, ahí

---

<sup>3</sup> Más adelante expandiremos en una caracterización de este concepto, pero es necesario adelantar que el neoexistencialismo se puede comprender como la forma en que desde el Nuevo Realismo se abordan las cuestiones de la existencia, el sentido y la identidad actualizando los problemas clásicos del existencialismo a la vez que enfrentándolos a problemas éticos y políticos contemporáneos. Una versión germinal de este concepto ya se encuentra en *Yo no soy mi cerebro* (2018), mientras que una versión trabajada y sometida a un debate público puede encontrarse en *Neoexistencialismo. concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo* (2019c).

también se presentó la pregunta en torno a si era posible “mejorar”<sup>4</sup> al transhumanismo filosóficamente. El propio Sorgner ha propuesto “distorsionar” –*twisting* o *Verwindung*– algunas de las propuestas del transhumanismo clásico en función de enfrentar a críticas que podrían venir desde, por ejemplo, el Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris (Sorgner, 2017, p. 195)<sup>5</sup> o las hordas de académicos nietzscheanos contrarios a identificar a Nietzsche como un precursor del transhumanismo. Con este gesto y la elaboración sistemática de su obra, Sorgner se ha propuesto crear una versión filosóficamente coherente del transhumanismo, denominada Eurotranshumanismo.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Se está pensando en aplicar un *enhancement* al transhumanismo. La metáfora se sostiene asumiendo que las propuestas de sus autores pueden ser entendidas como un cuerpo al que si se le cambian sus partes, entonces puede ejecutar mejor ciertas acciones. En ese artículo queda pendiente preguntarse qué ocurriría si a los presupuestos transhumanistas de autores de “segunda generación”, o bien, coherentes respecto al uso de propuestas filosóficas, se le somete a una crítica fundamentada en un paradigma de análisis como el del Nuevo Realismo.

<sup>5</sup> Como hemos mencionado antes, existen otros pensadores que pueden ser denominados exponentes del Nuevo Realismo, no es algo exclusivo de Markus Gabriel.

<sup>6</sup> Sorgner elaboró una versión “debilitada” –inspirada en el *pensiero debole* de Vattimo– y nietzscheana del transhumanismo que él ha denominado metahumanismo. Muchos autores están en contra de conceder que la filosofía de Nietzsche pueda considerarse precursora del transhumanismo, como puede verse en la obra compilada por Tuncel (2017). Sin embargo, las replicas le han permitido a Sorgner seguir desarrollando su pensamiento con la finalidad de diferenciarse de lo que hemos llamado “transhumanismo clásico” (Rojas Cortés, 2022b; 2022d). Asimismo, esto le ha permitido destacar aún más las características específicas de su pensamiento original. De esta manera, el metahumanismo en las últimas discusiones ha pasado a denominarse como Eurotranshumanismo (Schussler y Balistreri, 2024; Sorgner, 2024). En otro lugar hemos desarrollado las características específicas del metahumanismo de Sorgner (Rojas, 2022b), pero aquí preferimos hablar del Eurotranshumanismo del autor en función de ofrecer una perspectiva actualizada del debate.

De este modo, la intención de este texto es mostrar cómo es que, independiente de las modificaciones con las que se propongan nuevas formas de transhumanismos, una crítica a los fundamentos filosóficos de este movimiento permite dejar en evidencia los límites de sus propuestas.

### **El Nuevo Realismo de Markus Gabriel**

A la fecha en que este texto se ha escrito existen varias discusiones académicas respecto de los autores que conforman este movimiento filosófico como también el identificar las diferencias fundamentales que existen entre el Nuevo Realismo y el Realismo Especulativo. Si bien diferentes autores han intentado ofrecer una respuesta a ambas cuestiones, cada respuesta puede quedar obsoleta con la inclusión o eliminación de ciertos autores en tales movimientos. En las discusiones académicas que se han publicado en lengua española cabe destacar el laborioso esfuerzo del académico mexicano Mario Teodoro Ramírez Cobián (n. 1958), quien puede ser identificado como uno de los primeros expertos latinoamericanos en difundir con especial énfasis las propuestas de autores como Maurizio Ferraris, Quentin Meillassoux, Graham Harman (2016a; 2016b). Por su parte, el académico español Ernesto Castro (n. 1990) también ha aportado en la difusión sistemática del pensamiento de los autores recién mencionados, aunque también teniendo en cuenta además el trabajo de Ray Brassier y Iain Hamilton Grant (2019). Mientras que el primero reúne a los autores bajo la nominación de Nuevo Realismo, el segundo lo hace refiriéndose a sus ideas como parte del Realismo Postcontinental. No obstante, en el contexto de la presentación y primera traducción al español del libro *Elementos de filosofía realista* (2023) de Jocelyn Benoist, realizada por el académico español Jimmy Hernández Marcelo, se ha actualizado la discusión

respecto de qué criterios deberían considerarse para entender las diferencias de los proyectos que se han denominado, en general, como Realismo Especulativo o Nuevo Realismo. Siguiendo a este último académico, se puede afirmar que el Nuevo Realismo cae dentro del Realismo Especulativo y este cae dentro del conjunto del Realismo poscontinental (Hernández Marcelo, 2023, p. 23).

Solamente a modo de definición provisional, para función del presente texto, podemos seguir las entradas en el glosario incluido al final de *El sentido del pensamiento* (2019) y estabilizar los conceptos claves según el uso del propio autor:

“Realidad: el hecho de que hay objetos y hechos sobre los cuales podemos estar equivocados, porque no se explicitan por el hecho de que tengamos ciertas opiniones sobre ellos. Lo real corrige nuestras opiniones sobre la realidad”

“Realismo: Considera una característica decisiva de la realidad el hecho de que tengamos que adaptar nuestras opiniones a las circunstancias reales”

“Realismo Neutral: La tesis de que la realidad no es ni completamente conocible para los seres humanos, ni se encuentra, fundamentalmente, fuera del alcance del conocimiento humano”

“Realismo Nuevo: Afirma (1.), que podemos percibir los objetos y los hechos tal como son en realidad, y (2.), que hay un número infinito de campos de sentido en los que existen objetos y hechos” (2019, p. 398).

Es importante insistir en que si bien Gabriel, de modo general, está interesado en ofrecer criterios de comprensión de las entidades que existen desde un Realismo Nuevo, que se diferencia principalmente del Realismo clásico en que el nuevo sí tiene en consideración el papel del sujeto en la aparición de objetos en diferentes campos de sentido –el humano, por ejemplo, puede aparecer en un campo de sentido solamente como una cosa analizable según las neurociencias que nos reducen a nuestro cerebro, pero aparece como una entidad completamente distinta si se le considera como una entidad espiritual

(*geistige*)<sup>7</sup>, a la vez que el Realismo Neutral es una alternativa epistemológica a la disyunción entre realismo y anti-realismo, negando la necesidad de un compromiso con una metafísica que intente abordar una totalidad de los objetos, y más bien promoviendo un nihilismo metafísico que da paso a la posibilidad de concebir la existencia como la aparición de entes o hechos en diferentes campos de sentidos (Gabriel, 2015c).

Si bien no es un objetivo principal de este texto discutir en torno a la nomenclatura más adecuada para abordar el pensamiento expresado por estos autores contemporáneos<sup>8</sup>, es importante insistir en que esta es una discusión viva y de la que todavía no se pueden ofrecer respuestas últimas. En este sentido, consideramos que la falta de precisión en torno al concepto paraguas que puede abordar estas formas de pensamiento es más una ventaja que un problema, pues funciona como un indicador para buscar métodos con los que podamos sistematizar las formas actuales de hacer filosofía.

Una de las grandes desventajas de las críticas ofrecidas al transhumanismo radica en que los argumentos en contra de este movimiento apuntan a las posibles consecuencias negativas que el mejoramiento de nuestra condición finita implicaría. Sin embargo, razonar de esta manera presupone que los proyectos transhumanistas son efectivamente posibles, al mismo tiempo que se asume que la moralidad depende de “algo” que se encuentra en nuestro cuerpo y puede ser modificado por medio de la tecnología de punta. Una crítica tal, como puede ser identificada en las obras de Fukuyama o Sandel (Rojas Cortés, 2022c), asumiría un determinismo genético no muy útil para enfrentar al proyecto transhumanista (Villela, 2017).

---

<sup>7</sup> Esta es la discusión específica de *Yo no soy mi cerebro* (2018) y *El sentido del pensamiento* (2019a).

<sup>8</sup> De acuerdo con el estudio preliminar que realiza Jimmy Hernández Marcelo, autores como “Anton Friedrich Koch, Marcus Willaschek, Mario De Caro, Sandra Laugier o Étienne Bimbenet” (2023, p. 21) no son mencionados en las obras de Ramírez y Castro.

Desde una perspectiva mucho más cercana a la filosofía, el filósofo alemán Jürgen Habermas ha advertido que la instrumentalización de las entidades humanas que están por venir implicaría un peligro para la autocomprensión ética de la especie, ya que podría darse el caso de que existieran nuevos humanos genéticamente modificados para cumplir con los estándares de sus padres a la vez que también estarían imposibilitados para darse a sí mismo motivaciones morales con las que entenderse como miembros de una sociedad democrática. Si bien la crítica es filosóficamente interesante, especialmente por la lucidez con la que se advierte un problema clave respecto al transhumanismo –a saber, la cuestión de la autocomprensión de la especie– el entendimiento que tiene Habermas de la tecnología es poco verosímil, pues el autor asume que sería posible programar entidades con características como una gran habilidad para cierto deporte o cierta habilidad intelectual como las matemáticas. Siguiendo a Luc Ferry (2017), la comprensión de Habermas de cómo funciona el proyecto transhumanista no diferenciaría entre prácticas culturales (aprender habilidades que no son iguales en todo el mundo) de modificar alguna secuencia genética que afecte el modo en el que se comportan nuestros órganos. Expresado con referencias populares, parece que la tecnología de punta que utiliza el transhumanismo está más capacitada para crear riñones más duraderos y no *Storm Troopers* de *Star Wars* incapaces de darse leyes morales a sí mismos por haber sido programados de antemano<sup>9</sup>.

Con este contexto en mente, la propuesta de Markus Gabriel nos parece una de las óptimas para esbozar una crítica propiamente filosófica a un fenómeno tan contemporáneo y problemático como el transhumanismo. Si bien su proyecto filosófico no se preocupa directamente de atacar al transhumanismo, sí se esfuerza por mostrar

---

<sup>9</sup> Por supuesto, esta referencia solo funciona si se consideran las primeras dos trilogías de la saga.

cómo es que ciertas comprensiones de la realidad –metafísicas e ingenuas, según su vocabulario– tienen impacto directo en nuestro modo de autocomprendernos como especie, y, por lo tanto, afectan el cómo entendemos nuestras relaciones sociales y el cómo valoramos lo bueno y lo malo. De igual modo, la obra de Gabriel se ha esforzado por ofrecer críticas a las altas expectativas que han surgido en los últimos años en torno al desarrollo de la Inteligencia Artificial (IA). No es un error indicar que el extremadamente veloz desarrollo de la IA y la profetización del advenimiento de la singularidad<sup>10</sup> funcionan como caballos de batalla para la difusión de los proyectos transhumanistas más utópicos<sup>11</sup>, así que las críticas ofrecidas directamente por Gabriel ya apuntan, en un aspecto específico como el recién mencionado, a una faceta aplicada del transhumanismo. No obstante, a nuestro parecer, una crítica efectivamente filosófica en contra del transhumanismo debe apuntar precisamente a sus fundamentos.

### **No es necesario que una idea sea capaz de abarcarlo todo**

---

<sup>10</sup> Hay varias maneras en las que este concepto se entiende, pero en general, uno podría describirla diciendo que “Llegaremos a un punto en el que nuestros sistemas de I.A. hayan progresado tanto que, finalmente, evolucionarán automáticamente sin nuestra intervención” (Gabriel, 2019b, p. 399). Portavoces del transhumanismo como Ray Kurzweil o Vince Vinge discuten sobre los modos en que esto puede ocurrir. En ambos casos, lo que se asume como posible y real es el advenimiento de una I.A fuerte, capacitada para existir y automejorarse sin la intervención humana.

<sup>11</sup> En la discusión especializada, que comienza con las críticas de Michael Hauskeller, podemos describir a los transhumanistas que creen en la inmortalidad por medios tecnológicos, con el adjetivo de utópicos. Esta es una de las características que en otro lado he mencionado como clave para separar al transhumanismo clásico de sus otras versiones (Rojas Cortés, 2022a).

Si seguimos la opinión de Ernesto Castro (2019, p. 260), cuando estudiamos la obra de Markus Gabriel nos encontramos tanto con un filósofo mundano como con un académico serio. La afirmación del académico español cobra sentido si consideramos que la amplia producción del filósofo alemán tiende a ilustrar sus ideas filosóficas tanto por discusiones académicas detalladas en torno a cómo comprender conceptos claves de filósofos modernos y contemporáneos como también con ejemplos extraídos directamente de la cultura pop o participando de congresos y eventos no exclusivamente académicos con los que ha devenido un famoso divulgador de su pensamiento original.<sup>12</sup> En función de presentar parte del sistema de Gabriel con el que podamos esbozar una crítica al transhumanismo, no seguiremos solamente una de sus obras, sino que mostraremos cómo es que desde sus diferentes trabajos es posible proyectar ataques a este movimiento.

Uno de los motivos que levantan con fuerza el proyecto de Gabriel es realizar una crítica devastadora al reduccionismo naturalista (Galán, 2016, p. 139; Ramírez, 2016, p. 144; Castro, 2019, p. 286; Vega Luque, 2022, p. 262). En *Yo no soy mi cerebro* (2018), se formula con precisión la idea contra qué pretende discutir:

---

<sup>12</sup> En español la mayoría de sus obras publicadas por la editorial Pasado & Presente pueden considerarse como trabajos de divulgación. Si bien en estos textos, excepto *Neoexistencialismo* (2019c), están escritos en un lenguaje amable y lo suficientemente sencillo para los que no son expertos en discusiones académicas, no por ello se podría afirmar que en estos no se encuentran presupuestos filosóficos lo suficientemente desarrollados como para utilizarlos en una discusión filosófica seria. Al mismo tiempo, no hay un lugar único en el que encontrar los trabajos más académicos del autor, existen diversas traducciones, compilaciones, y presentaciones orales a lo largo de toda la web que se pueden considerar como los fundamentos teóricos de las obras de divulgación, ya que en estos la discusión asume, por parte del autor, que el lector tenga algo de conocimiento de la disciplina filosófica.

A diferencia de la corriente principal de la filosofía actual de la conciencia (*Philosophy of Mind*) –a veces conocida erróneamente en alemán como *Philosophie des Geistes* (del espíritu)– la propuesta seguida en este libro es anti-naturalista. El naturalismo asume que todo lo que hay, todo lo que existe, se puede investigar en última instancia científicamente. También supone en general, al menos implícitamente, que el materialismo es correcto, y por tanto la tesis de que solo existen objetos materiales, solo cosas que pertenecen inexorablemente a una realidad material-energética inexorable. ¿Pero qué sucede entonces con la conciencia, que hasta ahora no ha podido ser científicamente explicada, y con respecto a la cual ni siquiera es imaginable cómo podría hacer eso? (p. 14).

Como puede verse, el problema de Gabriel es un problema identificable con las ideologías científicas de finales del siglo XX y comienzos del XXI, es decir, con la creencia en que nuestra comprensión sobre lo que existe –y que nos incluye– puede ser reducida a la materialidad. El caso específico al que apuntan las críticas de Gabriel puede ser identificado como “neurocentrismo”, para el que la intelección de conceptos como

«Yo», «conciencia», «mente», «voluntad», «libertad», o «espíritu», no se puede preguntar a la filosofía, la religión o al sentido común, sino que hay que aplicar al cerebro los métodos de la neurociencia, a lo sumo complementada con la biología evolutiva (2018, p. 20).

El problema con este modo de comprender(nos) la realidad es identificable con el problema de cuáles son los presupuestos con los que entendemos lo que es. En la práctica académica, esto es identificable con la diferencia que el autor reconoce entre metafísica y ontología, siendo la primera,

el intento por desarrollar una teoría del todo. Debe describir cómo es el mundo en realidad y no cómo se nos ofrece, o cómo se nos presenta. De esta manera, la metafísica inventó, en cierto sentido, el mundo. Cuando

hablamos “del mundo” nos referimos a *todo lo que es el caso*, o para decirlo de otra manera: a la realidad (2016a, p. 14, cursivas del autor).<sup>13</sup>

Mientras que la segunda puede entenderse como “la investigación sistemática sobre el sentido de la “existencia” o, mejor dicho, sobre la existencia misma” (2015c, p. 188). Si bien en ambos casos el punto de Gabriel es la pregunta por cómo –bajo qué presupuestos y métodos– estamos entendiendo la existencia, la diferencia entre la ontología y la metafísica naturalista radica en que esta última ha tomado una decisión última respecto a cómo describimos lo que existe, agotando fenómenos complejos como la libertad o la conciencia a lo que la ciencia de turno puede explicar. En este caso, de la metafísica naturalista que critica el autor también puede predicarse tanto el fisicalismo como el materialismo, siendo el primero la afirmación de que “todo lo existente se encuentra en el universo”<sup>14</sup>, mientras que el segundo que “todo lo existente es material” (2016a, p. 42). Tales presupuestos nos llevarían a afirmar un monismo materialista, es decir, la identificación del universo con la totalidad de lo material, y, por lo tanto, “con el único ámbito de objetos que existe” (2016a, p. 130). La pregunta lógica que se deduce de una exposición así es: ¿cómo sería posible justificar esta descripción de lo que existe? Además, siendo una entidad finita

---

<sup>13</sup> Esta es la definición con la que inicia la discusión de *Por qué el mundo no existe* (2016a). Sin embargo, en otros textos, como el artículo *Metafísica o ontología?* (2015b) podemos encontrar, al menos cuatro acepciones más de metafísica. El académico español Ernesto Castro indica que las cuatro acepciones “no están desvinculadas: se pueden combinar y excluir entre sí” (2019, p. 276). Otra formulación se puede encontrar en el artículo que lleva el mismo nombre del libro, publicado en la ya clásica compilación de textos realizada por Mario Teodoro Ramírez (Gabriel, 2016b, p. 153). Si bien este no es el lugar para reproducir las cuatro acepciones, podemos afirmar que la citada aquí es identificable con la primera del artículo y que ella es un elemento necesario para entender las subsiguientes críticas al transhumanismo.

<sup>14</sup> Por universo “hay que entender el ámbito de objetos deducibles por vía experimental, propio de las ciencias naturales” (2016, p. 43).

como la que somos, ¿cómo podríamos tener una visión de la existencia capaz de abarcar la totalidad de la existencia? O, en otras palabras, utilizando la formulación de Thomas Nagel (1986), ¿es posible una visión de ningún lugar (*The View from Nowhere*)? Parece poco probable conceder una respuesta positiva a esa última pregunta, sobre todo, asumiendo que Gabriel es un autor que busca

sustituir o ampliar la reflexión trascendental de la filosofía clásica alemana hacia la conformación de una ontología trascendental, es decir, una filosofía acerca de las condiciones que hacen posible que un ser pueda darse para un pensador finito. (Ramírez, 2016b, p. 29)

En este contexto, el proceder metodológico de Gabriel implica mostrar lo problemático que es hablar “acerca de esencialmente todo de un solo golpe” (Gabriel, 2016b, p. 153). El punto es que para una ontología trascendental que tiene en cuenta el lugar de un pensador finito es imposible suponer que el sujeto puede existir fuera del mundo en tanto que una afirmación tal sería paradójica en grado sumo. Si se insiste en que el mundo, en tanto que “la totalidad irrestricta de absolutamente todo” es posible apelar a cuatro argumentos para evidenciar lo lógicamente problemático de esta presunción, a saber: [I] el argumento de la lista; [II] el argumento de la imposibilidad de autoinclusión; [III] La alegoría de los cubos; [IV] El argumento de la concreción injustificada (2016b, p. 157).<sup>15</sup> Observemos brevemente cómo funcionan estos argumentos.

Para comprender [1] hay que asumir, como hemos visto en las críticas recién esbozadas, que el mundo es la totalidad de los hechos. Pero el problema inmediato de esto, es que uno podría preguntarse si la totalidad de los hechos es también un hecho, y si este es el caso,

---

<sup>15</sup> Estos argumentos dependen de conceder la lectura que Gabriel realiza de una larga lista de autores entre los que se encuentran Bertrand Russell, David Armstrong, Hilary Putnam, Willard Van Orman Quine, Edmund Husserl, Rudolf Carnap, J.L. Austin, Gilbert Ryle, Robert Brandom, entre otros.

entonces este hecho también debería estar contenido en la lista de hechos en la que consiste nuestra forma de entender la realidad. Así tendrías que ir al infinito, sin embargo, no parece ser el caso el que nuestro mundo pueda ser concebido tal y como no puede ser concebido el número natural más grande. En el caso de [2] se entiende la existencia como el aparecer en un dominio. Un número puede aparecer en diversos dominios según su clasificación, de la misma manera que ciertos elementos químicos aparecen en nuestro sistema solar. En ambos casos, cada tipo de existencia no puede ser identificada con la de otro dominio; es decir, aparecer como el número 3 es diferente a aparecer como cloruro de sodio. De aquí uno puede preguntar: ¿hay un dominio para los dominios? Si este es el caso, entonces, ¿en dónde tendría que aparecer el dominio de los dominios? Por definición, lo que aparece ahí es algo que existe, pero un dominio que incluye a otros dominios no necesariamente se entiende como un hecho, sino como campos en los que las existencias se pueden dar. En el caso de [3], uno podría preguntar, ¿con cuántos sentidos uno puede describir objetos, por ejemplo, tres cubos? La respuesta es que eso depende del sujeto que ofrece sentido al caso. Para un físico de partículas elementales esos tres cubos podrían ser comprendidos como “n”, “donde n es un número evidentemente mayor a 3” si insistimos en el detalle en que él es un físico de partículas, mientras que para un artista podría representar una bandera, y, por lo tanto, “una” cosa y no algo mayor al número 3. Se podría seguir insistiendo en ejemplos, pero el caso es que no hay un número específicamente determinado de objetos en una situación dada, porque esto depende de los sentidos que se ofrezca para ellos. Si se quisiera decir que solamente un sentido para entender a los objetos es válido, entonces se necesitaría un criterio de una visión que estuviera más allá de la entidad que somos. Finalmente, en [4] nos encontramos con que nosotros solamente somos capaces de encontrarnos con objetos de tipo particular,

situados en un contexto específico, y no con objetos genéricos o en sí. De esta manera, entidades como los números matemáticos o los hechos sociales no podrían ser considerados como existentes porque solamente nos enfrentamos a objetos específicos en la realidad. Caeríamos, según el léxico de Ryle, en un error categorial al reducir todo lo que existe a, por ejemplo, las cosas materiales o físicas. En este sentido, tampoco podríamos pensar una categoría sobrecategorizadora como la de mundo. Un supertodo de la realidad sería imposible de pensar si existen únicamente, como en este caso, objetos materiales (Gabriel, 2016b, pp. 157–164).

Desde estos razonamientos se entiende que el autor defienda en su *Fields of Sense* (2015) un nihilismo meta-metafísico (*meta-metaphysical nihilism*) que implica, al menos, tres ideas nucleares para comprender el proyecto de este Nuevo Realismo, a saber, que (1) la metafísica no habla de nada, es decir, no podemos hablar de una totalidad que sea omniabarcante en tanto que no hay hecho, objeto o dominio al que pueda referir, además (2) esto no quiere decir que no exista nada, porque lo que se niega es que el mundo no existe como una totalidad, no que no exista nada, y, (3) tampoco se pretende afirmar que no existan formas significativas para distinguir entre la realidad y las apariencias (2015, pp. 7–8). Esta última característica será crucial para comprender las críticas al naturalismo reduccionista del transhumanismo, o, dicho de otra forma, al modo ideológico de concebir la existencia. Hasta ahora, solamente hemos analizado las críticas del autor, no obstante, la pregunta para Gabriel es: ¿entonces qué quiere decir existir en su propuesta filosófica? En los contraargumentos anteriores ya se encuentran pistas para adelantar la concepción del autor.

Habíamos dicho que el problema de Gabriel era con las acepciones de la metafísica, mas no con la ontología. De esta manera, el nuevo realista se suma a una discusión ya clásica en la historia de la filosofía, la pregunta por el tipo de predicado que es la

existencia. Siguiendo a Kant en sus argumentaciones en contra la posibilidad de la prueba ontológica de la existencia de Dios, Gabriel deriva de la tesis kantiana que afirma que la existencia no es un predicado real la afirmación de que la existencia no es una propiedad propia. Podemos caracterizar este último concepto con las palabras del portavoz del Nuevo Realismo,

Una propiedad propia es una propiedad a la que nos podemos referir y que nos permite distinguir un objeto de otro o más. [...]. Las propiedades propias contribuyen a la individuación de los objetos al distinguirlos de otros objetos. Es así como llevan información al ser expresadas como predicados en los discursos adecuados (Gabriel, 2016b, p. 154).

Ahora bien, para llegar a esta descripción es necesario lo que él llama una motivación ontológica

(P1) La existencia no es una propiedad propia.

(P2) Todas las propiedades son propias, lógicas o metafísicas.

(P3) La existencia es una propiedad.

(C) Por lo tanto, la existencia es una propiedad lógica o metafísica. (Gabriel, 2016b, p. 155).<sup>16</sup>

La clave para comprender este argumento está en conocer las diferencias entre los tipos de propiedades expresadas en P2. Una propiedad propia es “una propiedad a la que nos podemos referir y que nos permite distinguir un objeto de otro más. [...] contribuyen a la individuación de los objetos al ser distinguidos de otros objetos” (2016b, p. 154). Por su parte, una propiedad lógica es “la propiedad que debe tener cualquier cosa que sea, para ser capaz de tener propiedades propias.

Finalmente, las propiedades metafísicas son las propiedades que “cualquier cosa debe tener para ser capaz de pertenecer al mundo. [...] define la relación de pertenecer al mundo, pero no caracteriza a los individuos inmanentes del mundo” (2016b, p. 154). Por lo tanto,

---

<sup>16</sup> P = premisa; C = conclusión. Nomenclatura de Gabriel.

si la existencia no puede ser una propiedad propia porque ella no permite distinguir a un objeto de otro (este unicornio existe y este otro también existe), cobra sentido que la conclusión de Gabriel tienda a una disyunción entre propiedad lógica o metafísica. El problema está en que el autor rechaza, en primera instancia, ambas alternativas. La existencia no puede agotarse en tener propiedades, es decir, ser una sustancia, porque, como ya hemos mencionado, existen fenómenos complejos que no se agotan en una descripción sustancial. Ahora bien, el autor le da espacio a esta posibilidad siguiendo la afirmación de Kant que entiende la existencia como “aparecer en lo que él llama el “campo de la experiencia posible” y que es también una de sus definiciones de mundo” (2016b, pp. 155–156). Los límites del mundo, en el lenguaje de la *Crítica de la razón pura*, estarían dados por nuestras formas específicas de la sensibilidad y el entendimiento. El problema para Gabriel es que Kant se contradice: admite que el campo de la existencia, para existir, tiene que poder ser experimentable bajo las formas específicas recién mencionadas, pero esto posibilitaría predicar nuevamente el argumento de la imposibilidad de autoinclusión [II]. Esto quiere decir que el mundo no puede ser experimentado por las formas de la sensibilidad y el entendimiento, de manera que no puede existir como un objeto, pero aun así Kant debe asumir su existencia como una idea regulativa. La pregunta ontológica que queda pendiente es, ¿entonces qué existe en esta forma de concebir lo real? Al parecer de Gabriel, nada, porque lo que supuestamente existe debería aparecer en un dominio que, por principio, no puede existir, sino que solamente debe ser supuesto. En el lenguaje del nuevo realista, esto equivaldría a asumir un monismo ontológico, es decir, que solamente hay un dominio en el que se puede dar lo existente, sin embargo, afirmar que este es el caso –por el bien de los compromisos con el propio sistema filosófico– implicaría negar la

posibilidad de que existieran otros dominios en los que pueda darse la existencia.

Anteriormente habíamos señalado que el Nuevo Realismo se entiende, en la versión de Gabriel, como un Realismo Neutro, y esto quiere decir que su ontología es anárquica: “No hay un *arché* general ni un principio que mantenga a todo unido” (2016b, p. 166), lo que equivaldría a afirmar que este realismo “no privilegia ningún modo de ser sobre ningún otro” (Castro, 2018, p. 39). De esta manera, y en tanto que el autor no quiere hablar de una totalidad omniabarcante, cobra sentido que él denomine su ontología como pluralista.

Este pluralismo ontológico opta, como ya señalamos, por reversionar la idea de Kant. Ahora la prioridad será ontológica y no epistemológica (Galán, 2016, p. 147). Esto quiere decir, que las entidades pueden existir –aparecer– en diferentes dominios, independientes entre sí, sin depender de nuestra estructura epistemológica (sensibilidad y entendimiento, por ejemplo). De esta manera, estos dominios son llamados por Gabriel como campos de sentido: “sitios en donde simplemente acontece algo” (2016a, p. 241). Si bien el nuevo realista ha desechado la opción de hablar de la existencia en tanto que propiedades, siguiendo a Mario Teodoro Ramírez (2016a) uno podría afirmar que los campos de sentido obtienen algunas de sus características de la manera en que Gabriel ha caracterizado a las propiedades anteriormente mencionadas,

Cabe aclarar que los “campos de sentido” de Gabriel son estructuras ontológicas y no construcciones subjetivas o antropológicas. Existen realmente en la medida en que adoptamos el a priori de que no hay existencia separada o aislada, y que la existencia no es, como ya se ha dicho desde Kant, una “propiedad propia”, sino una propiedad lógico-ontológica: es el carácter de “algo” de pertenecer a “algo” [...]. La existencia se dice de la relación y no del ente aislado, ensimismado (2016a, p. 145).

Así, la existencia se entiende gracias a la relación, cada vez que “aparece” algo en un campo de sentido, “el campo de sentido queda

definido en tanto que campo” (Ramírez, 2016b, p. 30). Es la relación entre el objeto que aparece y el campo donde aparece lo que establece la pluralidad de la ontología de Gabriel, pues, como veremos en la próxima sección, la entidad que somos podría ser considerada desde variados campos de sentido. Cabe aclarar que el concepto de campos de sentido “[n]o dice en concreto qué campos de sentido existen ni cómo están constituidos” (Gabriel, 2016a, p. 107), sino que como mucho nos dice que no es necesario que exista un solo campo de sentido —el del universo analizable por la ciencia, por ejemplo— y que estos se pueden diferenciar entre sí porque gracias a la ontología y las demás ciencias somos capaces de distinguirlos. Será este descubrimiento el elemento mínimo que nos permitirá esbozar una crítica ontológica al transhumanismo.

### **Distorsionar el transhumanismo: el Eurotranshumanismo de S. L. Sorgner**

Dada la cantidad increíble de críticas que existen en contra del transhumanismo, uno podría afirmar que no es necesario volver a criticar este movimiento cultural e intelectual. No obstante, como hemos destacado más arriba, la mayoría de las críticas se presentan como reaccionarias frente a las propuestas bioliberales, es decir, se está en contra del transhumanismo porque sus proyecciones afectan a las creencias personales y a los presupuestos filosóficos compartidos por la mayoría bioconservadora que representan (Rojas Cortés, 2022c). Ahora bien, una estrategia más productiva, a nuestro parecer, es ofrecer un análisis del transhumanismo, y sus variantes afines, desde la coherencia de sus presupuestos filosóficos y no si compartimos o no sus propuestas.

Uno de los intereses que motiva este texto es discutir al transhumanismo de manera filosófica, y, como he intentado mostrar

en otros lugares, uno podría diferenciar entre un transhumanismo ingenuo y otro filosófico (Rojas Cortés, 2022a)<sup>17</sup>. En discusiones posteriores, y con un léxico menos conflictivo, se ha reformulado la primera denominación por la de transhumanismo clásico (Rojas Cortés, 2022d). No obstante, he tenido la suerte de que a mi exigencia de un transhumanismo filosófico, es decir, que exponga coherentemente sus presupuestos onto-epistemológicos y las consecuencias prácticas que estos puedan tener, se le haya enfrentado la obra de Stefan L. Sorgner.<sup>18</sup> Sin embargo, siendo justos, este autor no denomina a su propia obra como transhumanismo sin más, sino como metahumanismo (del Val & Sorgner, 2011; Sampanikou & Stasieńko, 2021; Rojas Cortés, 2022b) o eurotranshumanismo en las últimas discusiones académicas (Sorgner, 2023; Schussler & Balistreri, 2024). La importancia de este académico es que, en su pretensión de divulgar el transhumanismo, se ha esforzado no solamente por producir estudios sistemáticos en torno a lo que los clásicos portavoces del transhumanismo han dicho, sino que ha elaborado su propia versión del transhumanismo, el ya mencionado eurotranshumanismo.

A fin de mantener una coherencia con la exposición, es necesario destacar que los autores principalmente citados en este texto, Gabriel y Sorgner, se conocen personalmente, y aunque no han ofrecido una respuesta directa y académica (por medio de un artículo científico) a sus proyectos filosóficos, puede mostrarse por medio de argumentos que sus propuestas difícilmente pueden convivir. Así lo demuestra la entrevista que les realizó Alexander Kissler en *Cicero* (2019) en

---

<sup>17</sup> En este texto se presentan las primeras intuiciones en torno a las posibles críticas del Nuevo Realismo al transhumanismo de Bostrom.

<sup>18</sup> El año 2022 fue publicado *We have always been cyborgs*, una obra que puede ser considerada como uno de los trabajos en que recopila sus propuestas originales del transhumanismo de Sorgner. Actualmente está en proceso de maquetación por la Trivent Publishing una compilación de respuestas latinoamericanas en torno a esta obra (Rojas Cortés, próximo a publicarse).

donde se presenta *in a nutshell* –y sin explicar los fundamentos de sus posiciones filosóficas– que no están de acuerdo los unos con los otros, pero no cuáles son los fundamentos que les posibilitan no estar de acuerdo.

La ventaja de que Sorgner sea un académico del transhumanismo es que, en comparación a los exponentes clásicos de este movimiento, se ha hecho cargo de identificar los presupuestos filosóficos compartidos por diferentes exponentes afines al movimiento. Podemos resumir lo que el autor afirma en *On transhumanism* (2021) destacando los siguientes puntos: (1) los transhumanistas se adaptan continuamente al último estado del conocimiento filosófico, la investigación científica y la capacidad tecnológica; (2) la tecnología está al servicio del humano; (3) el uso apropiado de la tecnología puede ayudarnos a superar los límites de la existencia humana; (4) el ser humano es una entidad evolutiva, es decir, no esencial, y debe adaptarse a las condiciones climáticas; y (5) se adopta una teoría naturalista y no dualista de la entidad que somos. Es importante considerar estos cinco puntos como una descripción general de lo que subyace al transhumanismo y no como una norma impuesta a cada adepto del movimiento, porque como hemos examinado en otro lado (Rojas Cortés, 2022b, pp. 82–83) no es el caso que todos los exponentes del transhumanismo entiendan qué implica el afirmar tanto (1) como (5). Por ejemplo, esto se ilustra si consideramos el caso de la *mind uploading*. Asumir la posibilidad de la *mind uploading* implica aceptar al mismo tiempo la separación mente y cuerpo, lo que es algo extraño si asumimos un conocimiento filosófico coherente respecto a las últimas discusiones académicas (1) y, a su vez, una teoría naturalista, ya que, entonces es válido preguntar, ¿qué es lo que se subiría a una nube que además cumpla con la función de ser la condición de posibilidad de nuestra identidad personal? Este es el caso con pensadores como N. Bostrom, M. More o M. Treder (Rojas Cortés, 2022a).

Se podría afirmar también que uno de los corolarios de estos puntos es la posibilidad de identificar al transhumanismo con una respuesta a uno de los intereses clásicos de la reflexión filosófica, a saber, cómo tener una vida buena. La respuesta está en la conjunción de (3) y (4) en tanto que la tecnología puede ayudar a superar los límites que restringen la posibilidad de experimentar una buena vida (Bostrom, 20213). No obstante, y aquí se levanta el punto clave desde el que es posible diferenciar el eurotranshumanismo del transhumanismo clásico, es que no es necesariamente la extensión de una vida –por medio de una existencia cyborg protésica, o la digitalización– lo que hace que una vida sea buena, sino la calidad de esta (Sorgner, 2022b, pp. 32–38). Esta es la razón con la que Sorgner se distancia del transhumanismo clásico o utópico (Sorgner, 2018; Rojas Cortés, 2022b, p. 91) con la finalidad de que su proyecto filosófico apunte a extender el periodo de vida saludable (*healthspan*) de la mayoría por medio de las tecnologías de punta, si así se quiere. Esto podría realizarse por medio de la legislación en torno a la recolección de datos y la creación de seguros de salud universales (Sorgner, 2022b, pp. 42–46).

Otra diferencia radical entre el transhumanismo clásico y el eurotranshumanismo de Sorgner se puede identificar en que este último ofrece una reversión nietzscheana y posthumanista debilitada del transhumanismo.<sup>19</sup> De hecho, el punto de utilizar el prefijo *meta-*recae en el deseo de no querer realizar afirmaciones fuertes sobre cómo se debería comportar alguien que quiere participar de estos modos de pensamientos más allá del humanismo. En este sentido, si bien ciertas formas de posthumanismos buscan que nos comprendamos totalmente fuera de las clásicas categorías humanistas modernas e ilustradas, para Sorgner no es necesario desechar completamente algunos logros de la modernidad. Son dos

---

<sup>19</sup> La relación entre Nietzsche y el transhumanismo es compleja, siendo incluso rechazada por N. Bostrom (2011), pero abrazada por M. More (2017).

las ideas principales de las que el eurotranshumanismo se nutre de los otros movimientos que buscan superar al humanismo, a saber, del transhumanismo, mantener una posición abierta ante la superación de los límites de la especie humana por medio de la tecnología de punta y también frente a volver a pensar las categorías con las que nos entendemos a nosotros mismos (Rojas Cortés, 2022b, pp. 84–85). Para Sorgner es importante evitar una normatividad fuerte respecto a cómo uno se debería comprender a sí mismo, evitando la exigencia transhumana de mejorarse por medio de la tecnología y la posthumana de necesariamente superar las categorías muy humanistas. Esto quiere decir que para evitar una normatividad fuerte respecto a cómo se debería ser un metahumano, se abrazan dos perspectivas filosóficas mínimas: el nihilismo alético y el ético.

La primera idea abraza un perspectivismo nietzscheano inspirado principalmente por el pensamiento de Vattimo, con el que le es imposible sostener una teoría de la verdad como correspondencia y se acepta que todo es una interpretación, que puede ser falsa o no, pero que no tiene una razón última para necesariamente ser verdadera (Rojas Cortés, 2022b, pp. 88–89). En este sentido, para Sorgner, mientras uno sea consciente de que la teoría de la verdad con la que interpreta el mundo es solamente una interpretación útil, entonces se puede proceder sin caer en la paradoja de Epiménides (Sorgner, 2022b, p. 20). Si esto se aplica a la búsqueda de una buena vida, entonces, para Sorgner el mejoramiento de nuestros periodos de vida saludable tiene que darse por medio de la utilización de la tecnología de punta que a la fecha ofrezca mejores resultados. Esto nos lleva al segundo punto, el nihilismo ético, que “afirma que ningún juicio formal relativo a la buena vida es plausible” (Sorgner, 2022b, p. 11). Si el transhumanismo se inserta en la discusión de alcanzar una buena vida, entonces, el nihilismo alético impide que existan buenas razones para decir que una sola teoría puede ser

verdadera, del mismo modo, en el ámbito de los valores, el nihilismo ético impide que una posición paternalista se imponga sobre nuestras formas idiosincráticas de comprender lo bueno y lo malo.

Podríamos decir que, si aceptamos estas dos perspectivas, entonces no se podría justificar el extender el periodo de vida saludable de las personas, porque eso sería una forma de paternalismo que impondría una comprensión –extensionista– de la vida sobre las personas. Sin embargo, para el autor, esto es solamente un dato que podría querer la mayoría y no es necesario que se cumpla para todos. De la misma manera, el suicidio podría ser considerado una forma de alcanzar una buena vida para aquellos que realmente lo deseen (Sorgner, 2022b, p. 28), como también el no querer someterse a ninguna mejora de corte transhumano. Ahora bien, asumiendo que progresamos moralmente como especie y esto se refleja en que hemos alcanzado logros como el reconocimiento de la libertad negativa (Sorgner, 2022b, p. 41), esto refleja que hemos alcanzado un cierto grado de autoconocimiento suficiente respecto de nosotros mismos que impide admitir la validez de cualquier deseo como un valor que debe ser defendido. La conjunción de estos dos principios filosóficos no posibilita un relativismo de acuerdo con su autor.

Una consecuencia clave de presentar su pensamiento de esta forma es que el autor está intentando depurar su versión del transhumanismo de una posición utópica. En breve, la aspiración a vivir eternamente, por medio de una existencia cyborg o cualquiera sea la alternativa propuesta, no sería coherente en una comprensión naturalista de la realidad porque, si admitimos que el conocimiento científico es correcto respecto al devenir de la existencia, entonces necesariamente en algún momento –incluso ocurrida alguna forma fantástica de inmortalidad tecnológica– nuestra existencia podría ser consumida por un agujero negro (Sorgner, 2018). Esto último parece más científicamente razonable que una inmortalidad literal.

Esta exposición en torno al pensamiento original de S. L. Sorgner podría considerarse breve, pero esto se debe a que en otro lado he intentado exponer sistemáticamente su pensamiento y que, como es un académico contemporáneo, su pensamiento está en constante actualización, diálogo y debate (Schussler & Balistreri, 2024). No obstante, como veremos siguiendo la argumentación de Gabriel, la propuesta de Sorgner tampoco sería capaz de superar las críticas que el Nuevo Realismo podría esgrimir a su concepción de la existencia. En la introducción habíamos mencionado que Sorgner llama a las disputas con otras filosofías como “guerra intelectual por los valores” (Sorgner, 2017). En otro lugar, he definido esta idea como “la disputa sobre las diferentes consecuencias axiológicas de los presupuestos intelectuales de los movimientos culturales o filosóficos” (Rojas Cortés, 2022d, p. 146). En efecto, analizar el eurotranshumanismo de Sorgner desde la posición de Gabriel sería ofrecer otra mirada de esta guerra por los valores.

### **Analizando el trans- y meta- humanismo desde el Nuevo Realismo: ideología ontológica y valórica**

Gabriel ha descrito su comprensión sobre el naturalismo en diferentes lugares (2016a; 2018; 2019b; 2019c; 2021a), pero una de las caracterizaciones más precisas de este concepto la encontramos en la entrevista junto a Sorgner que le realizó Alexander Kissler,

El naturalismo, el fundamento filosófico del transhumanismo, se basa en cuatro supuestos que yo rechazo. Primero, todo lo que existe [*Wirkliche gegenstand*] puede ser objeto de investigación científica. Segundo, el conocimiento real es siempre solamente conocimiento científico. Tercero, el ser humano es un animal que pertenece al reino animal como cualquier otro animal. Y cuarto, no hay conocimiento lógico más allá de la naturaleza. En resumen, esto quiere decir: si quieres saber qué es lo que existe [*wie es*

*wirklich*] pregúntales a las ciencias naturales. Creo que esta presunción es errónea (2019, p. 94).<sup>20</sup>

En distintos lugares Gabriel caracteriza al transhumanismo o a sus presupuestos –naturalismo, materialismo, fisicalismo– como ideologías. La definición más precisa de ideología que encontramos en la obra de este autor aparece en el contexto de estudiar el coraje de la verdad foucaultiano en relación con una ontología del presente, de manera que ideología “puede entenderse como la naturalización de lo contingente” (Gabriel, 2012, p. 41).<sup>21</sup> Esta formulación nos permite conectar al transhumanismo con el problema de la metafísica y la ontología de los campos de sentidos. Dicho con precisión, el rechazo de Gabriel a los fundamentos del transhumanismo, y, por extensión, también al metahumanismo de Sorgner, radica en la reducción ontológica de la manera en que comprendemos lo existente.

Ahora bien, la replica inmediata a la acusación de reducción ontológica tendría relación con la exigencia de pruebas sobre la existencia de realidades que no puedan ser analizadas exclusivamente por los métodos científicos, y, en este contexto, Gabriel ofrece dos cuestionamientos que pueden complicar a un análisis naturalista: ¿qué ocurre con el alma y los valores? En una primera instancia se podría creer que la pregunta por el alma es un intento por parte del nuevo realista de rehabilitar una comprensión cristiana y conservadora de la entidad que somos. No obstante, lo

---

<sup>20</sup> Traducción nuestra. En el original dice: „Der Naturalismus, die philosophische Basis des Transhumanismus, berith auf vier Annahmen, die ich ablehne. Erstens sei alles Wirkliche gegenstand naturwissenschaftlicher Untersuchung. Zweitens sei wirkliches Wissen immer nur naturwissenschaftliches Wissen. Dritten sei der mensch ein Tier, das sich genauso wie jeder andere tierische Organismus in reich der Tiere einreihe. Und viertens gebe es kein logisches Wissen jenseits der Natur. In der Summe heißt das: Willst du wissen, wie es wirklich ist, befrage die Naturwissenschaften. Diese Anmaßung halte ich für falsh“.

<sup>21</sup> Traducción nuestra. En el original dice: „Denn Ideologie lässt sich grundsätzlich als Naturalisierung des Kontingenten verstehen“.

que el filósofo alemán está haciendo es exponer uno de los intereses de lo que podría llamarse la filosofía del espíritu del Nuevo Realismo (2018, p. 14).

En este sentido, uno podría preguntar a los exponentes del naturalismo: ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para el surgimiento de la conciencia humana y no humana en sentido pleno? (Gabriel, 2021a). Si el funcionalismo<sup>22</sup> es correcto, entonces es necesario que el científico que intenta transferir, mejorar o duplicar la mente, pueda dar cuenta de qué es esta existencia sobre la cual se está intentando ofrecer una aplicación técnica. Podemos admitir, en función de extender las opciones argumentales de los naturalistas, que es lógicamente posible concebir un robot consciente –que es una de las características de algo del que se le puede predicar la mente, o el alma (*Geist*) en lenguaje nuevo realista–, pero no por ello podemos concluir que efectivamente exista algo así como un robot consciente (2021a, p. 61). Si se replica que existen robots con capacidad de diferenciar objetos a fin de cumplir la misión con la que se los ha programado, como es el caso de la aspiradora robot capaces de diferenciar las pelusas que pueden aspirar de los gatos que cohabitan con nosotros, Gabriel, como mucho, admitiría que esto se trata de

un *modelo de pensamiento*. Un modelo, en el mejor de los casos, debe asemejarse a lo que modela (su sistema objetivo). No es una copia, sino que puede tener características completamente diferentes de aquello que pretendemos comprender y explicar a través de él” (2019, p. 107).

Lo interesante es que esta forma de analizar el pensamiento se puede aplicar no solamente al caso de la aspiradora robot que logra modelar

---

<sup>22</sup> Define el nuevo realista: “El *funcionalismo* asume, en general, que la inteligencia humana es un sistema de normas para el procesamiento de datos que se marca como objetivo resolver una serie de problemas” (Gabriel, 2019b, p. 131, destacado del autor).

al humano recolectando pelusas, sino también a las famosas IA dedicadas al ajedrez. Parece ser que ser capaces de usar una aspiradora o jugar ajedrez distan de ser condiciones suficientes para poder admitir que hemos comprendido cómo funciona una mente y qué tipo de existencia le corresponde. Si tenemos en mente la ontología de los campos de sentido es evidente por qué Gabriel levanta una actitud escéptica frente al naturalismo transhumanista, y es que la entidad que somos no parece estar agotada al campo de sentido que puede ser estudiado por las ciencias naturales. Es necesario destacar que esto no quiere decir que el Nuevo Realismo aquí expuesto no crea en las ciencias ni en las entidades accesibles por medio de su campo de sentido, sino que más bien duda del extremo reduccionismo que tiene como consecuencia una metafísica como la analizada.

De hecho, aunque Gabriel afirme que *Yo no soy mi cerebro* (2018), lo que en realidad quiere decir es que la comprensión que tenemos de la entidad que somos no puede reducirse al cálculo de las neuronas que componen al cerebro y los modos de pensamiento que puedan replicarse desde estos análisis (2018, p. 39). Además, otro elemento necesario para considerar es que nuestro ser consciente no se explica por medio de una creación desde la nada, sino que hay prerequisites biológicos que se deben cumplir para predicar la conciencia de una entidad viva (2021a, p. 63). Tenemos más órganos que solamente el cerebro, mantenemos relaciones de interacción con otros seres vivos, sobrevivimos porque somos capaces de comunicarnos, y además de todo esto, también somos conscientes de todo lo anterior. Esto quiere decir que el ser consciente se puede decir de muchas maneras, y en nuestro caso, podemos hablar tanto de conciencia intencional como de conciencia fenoménica –o, en otras palabras, que podemos ser conscientes de nosotros mismos– (Gabriel, 2018, p. 113).

Entonces, incluso concediendo que los avances en IA hayan logrado replicar un modelo de pensamiento similar al de la conciencia intencional –el ser capaz de referir a algo más allá de sí mismo–, ¿cómo se podría sostener que ser consciente se reduce efectivamente a esto? (2018, p. 116). Peor aún, el que un modelo de pensamiento aplicado a un androide no cometa errores a la hora de proceder habla mal de la efectividad con la que ese modelo nos puede describir, porque parece ser que la irracionalidad también es algo que nos pertenece. Nos equivocamos constantemente en nuestros juicios, a veces por ilusión y otras veces por desconocimiento, lo que, aplicado a las descripciones que hacemos sobre nosotros mismos, refleja muy bien la caracterización que el filósofo norteamericano Stanley Cavell alguna vez formuló: “Nada hay más humano que el deseo de negar la propia humanidad” (citado de Gabriel, 2018, p. 26). Basándose en esta intuición, Gabriel formula lo que él llamará la primera ley antropológica en *El sentido del pensamiento* (2019): “el ser humano es el animal que rechaza su propia condición como tal” (2019, p. 24). Y, si seguimos la exposición realizada en torno a la ontología de los campos de sentido, podemos conceder que lo que ocurre en proyectos como los del transhumanismo clásico es que el naturalismo reduce la complejidad de la entidad espiritual que somos en función de analizarla desde una sola perspectiva metafísica. Lo problemático de este tipo de abstracciones es que representa una descripción ontológica-ideológica de la realidad que impacta directamente en nuestra autorrepresentación, un ejemplo adecuado lo encontramos en el caso de

A scientific model, such as the contemporary standard model of particle physics, is not a copy of physical reality, but a mode of abstracting away from levels of the universe we inhabit. It is crucial for the standard model that it does not mention the scientists who produced it in the quest for understanding the universe, precisely because scientists and their actual

thoughts do not appear in the standard model. Scientists are not a bunch of elementary particles. The idea that scientists are ultimately reducible, i.e. logically replaceable by a bunch of elementary particles arranged in the right way, is a terrible confusion of model and reality (2021a, p. 64).

Este tipo de descripción ontológica-ideológica tiene impacto en el ámbito de los valores, es decir, según Gabriel, el ámbito de la acción práctica se ve afectado por cómo nos representamos a nosotros mismos si admitimos el naturalismo como la metafísica que podría describir de la mejor manera lo que existe. La ecuación que explica por qué uno de los proyectos del transhumanismo clásico es superar los límites del cuerpo finito humano es relativamente simple: una vida buena requiere de una vida extensa que sea capaz de acumular muchas experiencias (Bostrom, 2013).<sup>23</sup> Como ya es de conocimiento general, esto se podría conseguir, según algunos transhumanistas, logrando la transferencia mental, porque una existencia de silicio lograría superar los límites de la existencia de carbono (Sorgner, 2022b, pp. 61 y ss.). Evidentemente, el problema para Gabriel no es discutir si los proyectos transhumanistas son posibles o no, sino ilustrar cómo es que la ideología en la ontología posibilita un segundo sentido de ideología, a saber, “a una visión distorsionada del ser humano que cumple una función socioeconómica: normalmente se trata de la justificación implícita de una distribución injusta de los recursos”. A su vez, esta visión de nosotros mismos depende de un correlato del naturalismo, si todo lo que existe se reduce a ser analizado y descrito por las ciencias naturales, entonces la única visión ética posible es la que asume que “en última instancia el propósito de la vida humana es la acumulación de bienes [...] y su completo disfrute destructivo (quema de combustibles fósiles, lujo suntuoso, restaurantes condecorados con estrellas)” (Gabriel, 2019b, pp. 29–30). Ya que,

---

<sup>23</sup> En otros lugares he criticado lo poco coherente que es este hedonismo tecnófilo (Rojas Cortés, 2022d).

¿con qué recursos se podría mantener la existencia de, al menos, una entidad cuya vida sea extendida al infinito?

Esta última crítica podría no afectar directamente al metahumanismo de Sorgner, porque con el propósito de no esbozar una ética paternalista, él se aleja de la normatividad transhumanista clásica del deber querer una vida posthumana. Sin embargo, el nihilismo ético que impide abrazar juicios formales sobre la buena vida parece llevar a un relativismo que no podría ser compartido por la ética del Nuevo Realismo. Como ya hemos dicho, para el metahumanista el único límite que el propio nihilismo ético se puede dar es el reconocer que necesitamos una concepción de libertad negativa que nos permita elegir qué tipo de vida vivir sin coacciones externas, pero sin pasar a llevar la libertad del otro. Lo que subyace al nihilismo ético de Sorgner es la defensa de lo que él entiende como un pluralismo valórico que se ha logrado desde la Ilustración gracias a las luchas de los intelectuales contra las fantasías que anteriormente intentaban describir el mundo (Sorgner, en Kissler, p. 94). Sin embargo, para el Nuevo Realismo de Gabriel esta es una posición amenazante porque podría ser el fundamento para que una mayoría de relativistas valóricos (*Mehrheit von Werterelativisten*) intentara justificar, por ejemplo, que es bueno que las niñas en Afganistán no reciban educación a la vez que defienden sistemas políticos autocráticos (Gabriel, en Kissler, p. 94).

En el contexto de la ética que se fundamenta desde el Nuevo Realismo, los valores aparecen en los campos de sentido de lo bueno/neutro/malo, es decir, lo que aconsejablemente deberíamos hacer, lo que da igual si hacemos o no y lo que no deberíamos prescindir de hacer (Gabriel, 2021b, p. 41). Estos valores serían criterios para evaluar nuestros modos de actuar en el mundo, y evidentemente, son falibles porque dependen del contexto en el que tenemos que actuar. De la misma manera en que existen hechos verdaderos para el Nuevo Realismo, también existen los hechos

morales, que existen más allá de nosotros y son universalmente válidos. Planteado así el asunto, es evidente que la posición de Gabriel se alejaría de una concepción nietzscheana de los valores, puesto que lo que es bueno y malo no se puede crear, sino que debemos descubrirlo, al igual que descubrimos lo que existe por medio de las humanidades, ciencias naturales y sociales que permiten aparecer entidades en diferentes campos de sentidos. Frente al relativismo que pretende disfrazarse de pluralismo, como denominaría Gabriel a la propuesta de Sorgner, se esgrimiría un criterio que también puede ser considerado un hecho moral, el que la moral pesa más que la mayoría,

El objetivo de todo debate político debería ser siempre constatar los hechos morales y no morales por medio de los desacuerdos, es decir, comparando las distintas opiniones y recabando el parecer de diversos expertos. Solo cuando una pluralidad de posibilidades de actuación, igualmente justificadas, han demostrado ser moralmente legítimas y políticamente legales, cabe entonces decisiones a través de la mayoría (Gabriel, 2021b, p. 58).

La invitación del nuevo realista es a superar la ideología impuesta tanto sobre la ontología como sobre la consideración valórica por medio de un elemento constitutivo de la entidad que somos y que, volviendo a la discusión del naturalismo, difícilmente se ha logrado replicar, a saber, la conciencia fenoménica.<sup>24</sup> No es el caso de que ya

---

<sup>24</sup> En otros contextos, como en la discusión específica con la IA, Gabriel llama a la conciencia fenoménica como “demanding intelligence”, “selfconsciousness” o “self-awareness”, lo que en efectos prácticos puede ser identificado con el mismo fenómeno que describimos aquí. En el fondo con la primera formulación en inglés que él busca mostrar es que la conciencia fenoménica es un tipo de inteligencia que para poder ser admitido como tal tiene requisitos que deben cumplirse, en el caso de la discusión con la IA no basta con que tenga conciencia intencional, si es que concedemos que puedan tenerla, sino que además debe haber pasado por un

sepamos cómo replicar el hecho existencial de que podemos tener como objeto de nuestra consideración no solamente a objetos externos a nosotros mismos, sino también a nosotros mismos y a nuestros pensamientos. Dicho de otra forma, somos una entidad que puede pensar sus pensamientos, lo que no es equivalente a que un robot pueda analizar si ha cumplido o no la tarea que se le asigna, porque este último caso sería equivalente a replicar un solo modelo de pensamiento y no una relación de autorreferencialidad respecto a nuestra condición de seres conscientes.

De esta segunda forma de concebir la conciencia se sigue la *segunda ley antropológica*, es decir que: “el ser humano es un ser espiritual libre. Esto significa que los humanos podemos modificarnos a nosotros mismos mediante la transformación de nuestra imagen de la humanidad” (Gabriel, 2019b, p. 27). Esta ley no solamente destaca otro aspecto imposible de describir por medio del naturalismo —que somos libres—, sino que además da cuenta de que somos lo suficientemente libres como para equivocarnos cuando intentamos describirnos a nosotros mismos, y el error ocurre, en el ámbito del Nuevo Realismo, cuando no consideramos que puedan existir otros campos de sentidos en el que entender nuestras relaciones sociales, nuestros valores y a nosotros mismos.

El problema del sentido que le damos a la existencia, entonces, le posibilita al autor hablar de un *neoexistencialismo* (2019c), es decir, de la reflexión en torno a la entidad que somos a la luz del descubrimiento de los conceptos que se han presupuesto o se nos han impuesto para nuestra autocomprensión. Así, analizar una existencia naturalista desde el neoexistencialismo le permite al autor identificar dos tipos de problemas: el error categorial respecto a uno mismo y la falsa conciencia respecto a lo que debería hacer y cómo debería vivir (2021a, p. 66). Ambos casos, dependerían, en última instancia,

---

proceso de evolución biológica y socialización, entre otros requisitos necesarios que todavía no conocemos en detalle (Gabriel, 2021a, p. 64).

de que se pueda concebir algún modo de objetividad posible desde la que examinar lo que se nos ha dicho que somos. En este caso, el criterio de medición del naturalismo transhumanista clásico y el relativismo ético eurotranshumanista serían los campos de sentidos que ofrecen una pluralidad de comprensiones de la realidad además de las que las ciencias naturales pueden ofrecer.

## **Conclusión**

El ejercicio reflexivo de leer los fundamentos del transhumanismo clásico y el eurotranshumanismo de Sorgner a la luz del Nuevo Realismo de Markus Gabriel muestra, a nuestro parecer, que una propuesta filosófica con pretensiones de debatir el espacio público frente a lo que se considera como ideológico debe encargarse de ofrecer un análisis serio de lo que considera un potencial peligro en el ámbito de la filosofía práctica. Asimismo, no deja de ser interesante que la exposición de las herramientas con las que el Nuevo Realismo se muestra capaz de enfrentar al naturalismo implica una estructura clásica del quehacer filosófico, exponiendo una ontología/epistemología en la que podemos concebirnos a nosotros mismos desde una perspectiva antropológica y neoexistencial que, dependiendo de lo que consideremos como verdadero tendrá efectos en nuestra acción práctica con las demás entidades con las que cohabitamos. Si bien el ejercicio aquí no era mostrar cuál es la posición original del Nuevo Realismo de Gabriel respecto a la entidad que somos, hemos logrado hacer una exposición global de su pensamiento con el objetivo de mostrar que una metafísica cerrada a otras alternativas explicativas puede representar un problema teórico.

De esta manera, el transhumanismo, como una de las expresiones más populares y difundidas de una actitud tecnofílica puede enfrentarse no apelando a concepciones preconcebidas de la

naturaleza humana, sino que, exigiendo, como en el viejo quehacer de la filosofía, la explicación de los presupuestos que están en juego en sus proyectos e iluminando sus alcances prácticos. Las imágenes del mundo, que nos incluyen a nosotros, tienen efectos prácticos porque se imponen como ideologías que se quieren presentar a sí mismas como universales y necesarias cuando esto no es el caso. Como afirmábamos al comienzo de este escrito, los límites del transhumanismo dependen, por lo tanto, también de sus fundamentos.

## Referencias

- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de Razón Técnica. Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 14, 157–191.
- Bostrom, Nick. (2013). Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up. En M. More, & N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 28–53). Wiley-Blackwell.
- Bostrom, Nick. (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. Teell Editorial.
- Castro, E. (2018). La ontología y epistemología de Markus Gabriel. *Revista Stultifera*, 1(2), 15–59. <https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-02>.
- Castro, E. (2019). *Realismo poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*. [Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio Institucional – Universidad Complutense de Madrid.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial.

Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.

Galán Vélez, F. (2016). El nuevo realismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel: un análisis crítico. *Horizontes filosóficos*, 6, 137–150.

Galán Vélez, F. (2023). De la omnipotencia no-divina. La pretensión racionalista de Meillassoux de superar el fideísmo. *Tópicos, revista de filosofía de Santa Fe*, 45. <https://doi.org/10.14409/topicos.2023.45.e0050>

Gabriel, M. (2012). Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz. En Petra Gehring & Andreas Gelhard (eds.), *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit* (33–47). Diaphanes.

Gabriel, M. (2015a). *Fields of Sense A New Realist Ontology*. Edinburg University Press.

Gabriel, M. (2015b). Metafísica o Ontología? *Epekeina*, 5(1), 9–32. <https://doi.org/10.7408/epkn.v5i1.123>

Gabriel, M. (2015c). Neutral Realism. *The Monist*, 98, 181–196. <https://doi.org/10.1093/monist/onv005>

Gabriel, M. (2016a). *Por qué el mundo no existe*. Océano.

Gabriel, M. (2016b). Por qué el mundo no existe. En M. T. Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 151–169). Siglo XXI; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Gabriel, M. (2018). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Pasado & Presente.

Gabriel, M. (2019a). *El poder del arte*. Roneo.

Gabriel, M. (2019b). *El sentido del pensamiento*. Pasado & Presente.

Gabriel, M. (2019c). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Pasado & Presente.

Gabriel, M. (2019d). Realismo Neutral. Traducción de Jimmy Hernández Marcelo. *Estudios Filosóficos*, 68, 435–457.

- Gabriel, M. (2021a). Could a Robot Be Conscious? Some Lessons from Philosophy. En J. von Braun, M. S. Archer, G. M. Reichberg y M. Sánchez Sorondo (Eds.), *Robotics, AI, and Humanity. Science, Ethics, and Policy* (pp. 57–68).
- Gabriel, M. (2021b). *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Pasado & Presente.
- Gabriel, M. (2022). *Ficciones*. UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós Ibérica.
- Hauskeller, M. (2009). Making Sense of What We Are: A Mythological Approach to Human Nature. *Philosophy*, 84(1), 95–109
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza editorial.
- Hill, J. (2017). Markus Gabriel Against the World. *Sophia*, 56(3), 471–478. <https://doi.org/10.1007/s11841-015-0499-4>
- Kissler, A. (23 de abril de 2019). „Der Übermensch ist unsere Hoffnung“. *Cicero. Magazin für politische Kultur*. <https://www.cicero.de/kultur/transhumanismus-uebermensch-cyborgs-digitalisierung-technischer-fortschritt-silicon-valley-humanismus/plus>
- MacFarlane, J. (2020). *Transhumanism as a New Social Movement*. The Techno-Centred Imagination. Palgrave Macmillan.
- More, M. (2017). The Overhuman in the Transhuman. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 27–31). Cambridge Scholars Publishing.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. Oxford University Press.
- Ramírez, M. T. (2016a). Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo. *Diánoia*, 61(77), 131–151.
- Ramírez, M. T. (2016b). Presentación del nuevo realismo. En Ramírez, M. T. (coordinador) *El nuevo realismo. La filosofía del*

*siglo XXI* (pp. 11–45). Siglo XXI; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Ramírez, M. T. (2021a). Existencia y libertad. De la crítica al neurocentrismo a la conciencia encarnada: Markus Gabriel y Merleau-Ponty. *Metis. Revista interdisciplinaria de fenomenología*, (1), 29–45.

Ramírez, M. T. (2021b). Nueva antropología filosófica. La idea de ser humano en las ontologías de Markus Gabriel y Quentin Meillassoux. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXVI(1), 103–122

Rojas Cortés, N. A. (2022a). Contra Bostrom y a favor de un transhumanismo de segunda generación. *Otro Siglo. Revista de Filosofía*, 6(1), 5-27.

Rojas Cortés, N. A. (2022b). El Metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner. *El banquete de los Dioses*, (10), 75–106.

Rojas Cortés, N. A. (2022c). Humanismo, una de las ideas más peligrosas del mundo. *Sílex* 12(1), 96–125. <https://doi.org/10.53870/silex.2022121197>

Rojas Cortés, N. A. (2022d). Twisting Transhumanism: Some Scope and Limits of Sorgner’s Philosophy. *Annals of the University of Bucharest - Philosophy Series*, 71(1), 141–158.

Rojas Cortés, N. A. (Ed.) (en prensa). *Latin America replies to Transhumanism. A Symposium on Sorgner’s We have always been cyborgs*. Trivent Publishing.

Sampanikou, Evi D. y Stasiénko, Jan (Eds.) (2021). *Posthuman Studies Reader Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism*. Basel, Schweiz: Schwabe Verlag.

Sandel, M. (2009). *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Belknap Press of Harvard University Press.

Sorgner, S. L. (2017). Philosophy as “Intellectual War of Values”. En R. Blackford y D. Broderick (Eds.), *Philosophy’s Future* (pp. 191–200). Wiley.

- Sorgner, S. L. (2018). Transhumanism and the Land of Cockayne. *탈경계인문학 TRANS-HUMANITIES* 11(1), 165–188.
- Sorgner, S. L. (2021). *On Transhumanism*. The Pennsylvania State University Press.
- Sorgner, S. L. (2022a). *Philosophy of Posthuman Art*. Schwage Verlag.
- Sorgner, S. L. (2022b). *We Have Always Been Cyborgs - Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press.
- Sorgner, S. L. (2023). Desafíos locales del eurotranshumanismo. *OtroSiglo, Revista de Filosofía*, 7(2), 324–358.
- Sorgner, S. L. (2024). On Constructive and Destructive Interferences in the Life and in Art Worlds: a Reply. En A. E. Schussler y M. Balistreri (Eds.), *Metahumanism, Euro-Transhumanism and Sorgner's Philosophy. Technology, Ethics, Art* (pp. 386-399). Trivent Publishing.
- Schussler, A. E. & Balistreri, M. (2024). *Metahumanism, Euro-Transhumanism and Sorgner's Philosophy. Technology, Ethics, Art*. Trivent Publishing.
- Treder, M. (2004). Emancipation from Death. En Immortality Institute (Ed.), *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans* (pp. 187–196). LibrosEnRed.
- Tuncel, Y. (Ed.) (2017). *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* Cambridge Scholars Publishing.
- Val, J. & Sorgner, S. L. (2011). A Metahumanist Manifesto. *The Agonist*. IV (II).  
[http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011\\_08/METAHUMAN\\_MANIFESTO.html](http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/METAHUMAN_MANIFESTO.html)
- Vega Luque, A. (2022). El nuevo realismo: un análisis de las propuestas de Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris y Markus Gabriel. *Thémata. Revista de Filosofía*, 65, 248–270. <https://doi.org/10.12795/themata.2022.i65.11>

Villela Cortés, F. (2017). Eugenesia y determinismo genético. una solución simple a un problema complejo. *Acta Bioethica* 23(2), 279–288.