



¿Qué hay de humano en el siglo XXI? Entre el posthumanismo, el transhumanismo y los nuevos humanismos

What Remains of The Human in the 21st Century? Between Posthumanism, Transhumanism, And New Humanisms

 **Federica Scherbosky**

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y
Ambientales (INCIHUSA) -
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas (CONICET) /
Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de
Educación. Mendoza, Argentina
fedescherbo@gmail.com

 **María Eugenia Aguirre**

Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de
Filosofía y Letras- Facultad de Ciencias Políticas y
Sociales. Mendoza, Argentina
eaquirre@ffyl.uncu.edu.ar

Resumen. El presente artículo propone abrir una discusión al interior de los debates disciplinares de la Antropología Filosófica respecto del humanismo, el posthumanismo y el transhumanismo. Se plantean las líneas fundamentales del posthumanismo en relación con el antropoceno, se desarrollan algunos puntos centrales del transhumanismo y se delinean posiciones críticas. Sostenemos que aunque el transhumanismo pretende una superación del humano, particularmente en lo que respecta a la materialidad, mantiene la dualidad moderna cuerpo-alma que buscaba de algún modo trascender o superar. A partir de aportes de autores de distintas líneas teóricas como Rosi Braidotti, Eric Sadin y Miguel Benasayag entre otros, abordamos las problemáticas señaladas desde una mirada situada desde el Sur.

Palabras clave. humanismo, posthumanismo, transhumanismo, antropoceno, nuestra américa.

Abstract. This article proposes to open a discussion within the disciplinary debates of Philosophical Anthropology regarding humanism, posthumanism, and transhumanism. It outlines the fundamental tenets of posthumanism in relation to the Anthropocene, develops key points of transhumanism, and delineates critical perspectives. We contend that although transhumanism aims to surpass the human—particularly regarding materiality—it maintains the modern body-soul duality that it sought, in some way, to transcend or overcome. Drawing on contributions from authors across various theoretical lines, such as Rosi Braidotti, Eric



Sadin, and Miguel Benasayag, among others, we address these issues from a perspective situated in the Global South."

Keywords. humanism, posthumanism, transhumanism, anthropocene, latin american studies.

Introducción

El presente artículo propone abrir una discusión al interior de los debates disciplinares de la Antropología Filosófica respecto del humanismo, el posthumanismo y el transhumanismo.

La Antropología Filosófica se ha vertebrado en torno a la pregunta por lo humano, ¿qué lugar le cabe a esa pregunta? ¿aún tiene sentido la pregunta por lo humano?, ¿es posible pensar nuevos humanismos no antropocentrados o la crítica al humanismo clásico deriva necesariamente en un posthumanismo?, ¿lo posthumano implica una superación de lo humano?, ¿qué diferencias se plantean entre transhumanismo y posthumanismo?, la postulación de la existencia de un antropoceno, ¿refuerza o va en desmedro de la tesis de la excepcionalidad humana?

El posthumanismo plantea como eje vertebrador de su postura el fin de la excepción humana y el fin de los dualismos, instancia que abre a pensar una ontología relacional y otro vínculo con las materialidades, humanas y no humanas. Los nuevos materialismos pueden hacernos pensar y habitar nuevas formas de lo humano, del habitar-con, en sintonía con las ontologías relacionales. Asimismo, una mirada materialista de la técnica nos permite mostrar la materialidad elidida en los discursos tecnofílicos, que pretenden pensar la superación del cuerpo bajo la suposición de que la materialidad de este es lo que lo vincula al error, a la degradación, a la muerte como fin que es posible superar o trascender, cayendo una vez más en un dualismo.

Consideramos que muchas de las objeciones sostenidas por las posiciones posthumanas a los humanismos clásicos son valederas y dignas de consideración. Sin embargo, algunas de las posibilidades que abre la idea de lo posthumano derivan en la concepción transhumanista, de la que buscamos tomar distancia. Nos preguntamos, el transhumanismo, ¿abreva en un antihumanismo radical como lo plantea Eric Sadin?, ¿o bien se asienta sobre una concepción dualista de lo humano, abonada por el humanismo clásico al que pretende superar pero que no hace más que agudizar?, ¿cómo pensar un vínculo con la tecnología que no ignore las transformaciones actuales pero que no caiga en los discursos tecnofílicos celebratorios que ignoran la materialidad del cuerpo?

Estos son algunos de los interrogantes que orientan el presente artículo. Comenzaremos con una presentación de las líneas fundamentales del posthumanismo en relación con el antropoceno, para luego detenernos en el transhumanismo y plantear posiciones críticas.

La mirada posthumanista: puntos centrales e interrogantes

La excepcionalidad humana y el proyecto moderno humanista se articularon en torno a la racionalidad como modo de comprender y transformar el mundo en su propio beneficio, hecho que se condensó en la idea de progreso y se institucionalizó fuertemente en la ciencia moderna. Este desarrollo conceptualizado desde una perspectiva eurocéntrica se articuló como una historia lineal



y evolutiva que comenzó a entrar en crisis con las grandes guerras del siglo XX y que se agudizó entrado el siglo XXI.

La articulación razón-ciencia-progreso empezó a resquebrajarse a partir de la construcción de la bomba atómica y los campos de concentración. En la actualidad se pone en entredicho a partir de los enormes desafíos que nos presenta la IA, sin eludir además la crisis climática cuyas dimensiones son irreversibles. ¿Es posible seguir manteniendo el núcleo razón-ciencia-progreso como inescindible de los desastres a los que ha acarreado? ¿Se trata de ese núcleo eminentemente moderno o es más bien la presencia sola de lo humano en el mundo lo que conduce a procesos irreversibles?

El antropoceno como nueva era geológica marcada por la impronta del ser humano en el planeta da cuenta de esta trama de la que no podemos desvincularnos, más allá de cuándo situemos su origen (Crutzen, 2000). Algunas posturas plantean como una marca irreversible la aparición del ser humano en el planeta, mientras que otros piensan que el inicio de una nueva era estaría marcada por la agricultura (Ruddiman, 2005). Crutzen sitúa su inicio en la modernidad industrial en torno a 1780 con la invención de la máquina a vapor y el comienzo de los combustibles fósiles. Jason Moore (2016) en esta tónica plantea que no se trata de lo humano sin más, sino del sistema capitalista y la expansión de las fronteras mercantiles, motivo por el cual afirma que sería más apropiado definirlo como «Capitaloceno» y no como «Antropoceno» sin más. Nancy Fraser se hace eco de esta perspectiva y en su texto *Capitalismo Caníbal* (2023) sostiene que no es el ser humano en general el responsable de esta nueva era, sino el sistema de producción capitalista, en el que además algunos son más responsables que otros de este cambio climático que nos lleva hacia una posible extinción. Incluso, para precisar aún más, el *Anthropocene Working Group* apunta específicamente al desarrollo de la energía atómica y sus restos geológicos, situando entonces el punto de no retorno en 1945. Flavia Costa (2021), por su parte, insiste en este último punto al hablar de «Tecnoceno», como especificación del antropoceno que remite al desarrollo de energías y armas nucleares cuyo potencial destructivo marcan un hito en la huella que dejamos en el planeta.

Más allá de estas discusiones en torno al término y fecha precisa, lo que se plantea de fondo es el impacto de la actividad humana en el sistema planetario, lo cual da cuenta de la centralidad y la injerencia que ha tenido hasta el presente. Es ineludible pensar esta injerencia de lo humano de la mano de la técnica, ya sea en términos de agricultura o de desarrollo atómico. El ser humano se ha establecido en y con el mundo a partir de su transformación por medio de la técnica, por lo cual la pregunta por el impacto del ser humano como productor de una nueva era geológica es inescindible de la pregunta por la técnica¹. Nuestro desarrollo ha establecido un umbral en el que las cosas ya no serán como antes, pues hemos llegado a un punto de no retorno, en el cual la forma de lo vivo, humano y no humano está al menos en entredicho.

En este punto, recuperamos la pregunta: la postulación de la existencia de un antropoceno, ¿refuerza o va en desmedro de la tesis de la excepcionalidad humana?

¹ Utilizamos de forma indistinta los términos técnica y tecnología, si bien advertimos que poseen matices diferenciales: “cuando se habla de tecnología, de raigambre moderna y occidental, se alude al conjunto de conocimientos de base científica que permite describir, explicar, diseñar y aplicar soluciones tecnológicas a problemas prácticos; mientras que con el término “técnica” se indica el conjunto de habilidades y conocimientos que se pueden aprender y transmitir” (Fischetti & Torrano, 2024, p.13). En cuanto al abordaje específico de la filosofía: “Se suele utilizar la expresión “filosofía de la tecnología” para hacer referencia a la tradición anglosajona y “filosofía de la técnica” para la francesa. Por su parte, la teoría crítica de tradición alemana ha visibilizado la tecnología vinculada a la racionalidad instrumental” (Fischetti & Torrano, 2024, p.13)



La superación de la tesis de la excepcionalidad humana es uno de los pilares en los que se asienta el posthumanismo. Los tres puntos centrales en los que confluye la propuesta posthumanista son: el postantropocentrismo; el pensamiento no dual y la ontología relacional. El antropocentrismo tiene dos características centrales: por un lado, la idea de excepción de lo humano (considerar al ser humano opuesto y superior al resto de los seres) y, por otro lado, el especismo, en tanto que la visión antropocéntrica solo considera el respeto por lo humano en términos morales. Asimismo, el dualismo refuerza este planteo, en tanto solo se considera a los hombres portadores de un espíritu valorado por encima de la materia (cuerpo).

Josep Martí Pérez y Begonya Enguix (2022) sostienen que a pesar de que existan distintas posiciones en torno al posthumanismo (quienes consideran que se trata de una revolución en la teoría social del siglo XXI y quienes no ven más que un nuevo -post, un mero cambio terminológico), lo cierto es que hay marcas distintivas que nos ubican en un escenario posthumano. Dichas marcas serían: movernos del dualismo hombre-mujer; repensar el dualismo sujeto-objeto para considerar a las cosas como “co-constitutivas de la sociedad”, descreer de la postura antropocéntrica según la cual el hombre es rey de las criaturas y señor de la creación y advertir la no neutralidad de lo humano tal como era reivindicado por el pensamiento humanista, es decir que lo que se reivindicaba era más específicamente un “hombre definido en términos de género, clase y etnia, y cuyo cuerpo y cuyas prácticas están generizadas y atravesadas por el poder” (2022, p.18). En este sentido advertimos junto con Martí y Enguix, que no se trata de lo humano como tal -como si tal cosa fuese posible- sino de la conceptualización de lo humano en este humanismo clásico renacentista.

Rosi Braidotti (2015) también remarca que la noción reducida y restrictiva a partir de la cual se comprendió lo humano, aquella que se puede vislumbrar en la icónica imagen del hombre vitruviano, es una de las claves para comprender la inflexión posthumana. El ideal de hombre que erigía como símbolo el humanismo clásico era un varón, europeo, blanco, e incluso agrega la autora “guapo y de inteligencia normal”, por lo que las objeciones al humanismo universalista eran no sólo epistemológicas, sino también “éticas y políticas”, y podríamos sumar, también estéticas.

Las críticas a estos aspectos del humanismo universalista no son inauguradas por el posthumanismo: las distintas corrientes del feminismo y el pensamiento anticolonial, poscolonial, antirracista, y podríamos agregar distintas ramas del pensamiento latinoamericano, ya habían realizado sus críticas al universalismo abstracto. Sin embargo, a pesar de sus críticas al eurocentrismo, al racismo y al machismo, autores como Sartre, Fanon y De Beauvoir siguieron sosteniendo una forma de humanismo. De hecho, sostuvieron que el ideal humanista había sido vapuleado con las prácticas racistas y eurocéntricas. La generación de los filósofos postestructuralistas sería la que abandonaría el humanismo en función de su rechazo de la identidad. Como asegura Braidotti (2015) “lo humano del humanismo no es un ideal, ni una estática media objetiva o mediador necesario. Más bien enuncia un modelo sistematizado de reconocibilidad -de Identidad-, gracias al cual todos los demás pueden ser valorados, reglamentados y asignados a una definitiva posición social” (p.32). La norma postulada esconde la pretensión de tornar universal lo que es simplemente un modo particular de ser. Braidotti reivindica a maestrxs antihumanistas como Foucault, Deleuze e Irigaray. Se trata de autores que buscaron pensar positivamente la diferencia, sin intentar subsumirla en un todo unitario. Como era necesario rechazar la concepción de identidad normativa heredada del humanismo, se desarrolla una concepción antihumanista dentro del feminismo de la mano de autoras como Irigaray. Sin embargo,



como Braidotti reconoce, el antihumanismo está atravesado por contradicciones en tanto que ciertos ideales y valores desde los cuales se plantea la crítica (la libertad, la emancipación) son implícitamente humanistas.

Después de la condición postmoderna, postcolonial, postindustrial, postcomunista, incluso después de la contestada condición postfeminista, nos encontramos viviendo, hoy, la difícil situación post humana. La condición posthumana, lejos de constituir la enésima variación n en una secuencia de prefijos que puede parecer infinita y arbitraria, aporta una significativa inflexión a nuestro modo de conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie, nuestra política y nuestra relación con los demás habitantes del planeta. (Braidotti, 2015, p. 11-12)

El humanismo clásico surgido en Europa en el siglo XV pone como centro de la historia al ser humano, frente a la perspectiva teocéntrica que había imperado durante diez siglos. La pregunta por el ser humano, su capacidad de conocer y transformar el mundo fueron el eje de esta transformación que entra en cuestión en la actualidad. Cuáles son los límites de estas transformaciones, si es que los hay, y cómo esas transformaciones ponen en jaque no sólo al mundo en el que vivimos sino a nosotros mismos son parte de las preguntas que vienen de la mano del posthumanismo. Sin embargo nos interesa destacar cierta actitud prístina del humanismo en torno a mantener la pregunta por el ser humano, quizás solo como resabio, pero que consideramos sigue presente y es parte de lo que nos conmina aún en las perspectivas posthumanistas. La pregunta por lo humano en torno a su revisión, crítica, ampliación o superación es parte de lo que nuclea a los distintos planteos que allí abrevan. Se actualizan las preguntas martianas al cuestionar “Qué somos, qué hemos sido y qué podemos ser”. La pregunta por lo humano sigue vigente, solo que deberíamos pluralizarla, como bien hace José Martí, y pensarla en construcción, en vínculo, en relación, que es lo que no primó dentro del humanismo clásico. Abrir las genealogías de otros humanismos posibilita pensar otros proyectos históricos, que si bien no fueron los que primaron evidentemente, sí han logrado ciertas existencias y resistencias que nos interesa destacar. La perspectiva humanista de José Martí presentaba un claro vínculo con los demás y con la naturaleza de la que era parte, muy emparentada a las ontologías relacionales propuestas por los posthumanismos actuales. Del mismo modo las perspectivas amerindias se construyen en unidad con la naturaleza. De manera hegemónica se impuso una diacronía desde el humanismo clásico antropocéntrico, productor de la ciencia moderna por medio de una racionalidad excepcional, que fue deviniendo y reduciéndose a la racionalidad instrumental, en torno a una mecánica medios-fines ideal para el desarrollo del sistema capitalista imperante, en el que todo se reduce a mercancía, incluso nuestro mundo y nosotros mismos. Esa misma racionalidad es la que desde la exaltación de lo humano en el siglo XV prima hoy en los discursos tecnofílicos de superación de lo humano en lo transhumano.

Para algunos autores como Said (2006), siguiendo la línea de pensadores como Fanon y Sartre, la crítica del humanismo es una crítica inmanente que se hace desde el propio humanismo². Para otrxs, la impugnación del humanismo se ha de realizar desde fuera de sus marcos conceptuales: de allí la inflexión posthumana. Por lo que nos preguntamos ¿es posible conciliar la denuncia de los límites del humanismo con la propuesta de nuevos humanismos? ¿o necesariamente dicha denuncia nos ubica de plano en un marco de pensamiento posthumano?

² Pensar distintos humanismos, en particular desde América Latina fue la clave desde la cual se desarrollaron distintos proyectos de investigación de CONICET y la UNCuyo liderados por la Dra Adriana Arpini entre los años 2011 y 2015. Un resultado fue el libro *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América* (2015). Allí puede cotejarse una visión crítica del humanismo clásico, pero efectuada desde el reconocimiento de otros humanismos posibles.



Si volvemos a las marcas distintivas del escenario posthumano (el abandono del antropocentrismo y del dualismo y la afirmación de una ontología relacional), hallamos que algunas se pueden rastrear genealógicamente en instancias previas a lo nominado como posthumanismo. Por ejemplo, la superación del dualismo hombre-mujer es trabajado por las teorías de género y queer; las teorías fenomenológicas como la de Merleau-Ponty fueron un intento por considerar nuevamente el dualismo sujeto-objeto, las teorías decoloniales y la filosofía latinoamericana denunciaron el eurocentrismo y el particularismo sostenido por la visión restringida de lo humano presente en el humanismo clásico; por mencionar algunas.

Existe una tentación en ciertas miradas novedosas de oponerse a todo lo anterior, quizás sea un vicio de los post-³. Sin embargo, a pesar de que consideramos que puede haber una mirada reductora, monolítica de la tradición filosófica en aras de afirmar algo nuevo (y en ese sentido, se puede considerar al posthumanismo una variante más de los post-), es posible afirmar que hay algo novedoso en el planteo que tiene que ver con el fin de la excepción humana y una nueva mirada respecto del dualismo naturaleza-cultura que ha dado lugar a distintas “ontologías relacionales”. Aunque podría avizorarse una tensión entre la afirmación de la no preponderancia de lo humano y la postulación de un antropoceno en el que la agencia humana produce consecuencias irreversibles.

En otros sentidos, la novedad planteada por el posthumanismo solo es tal para una construcción canónica de la filosofía y en este sentido como bien afirma Braidotti, entre tantos otros, para una concepción de lo humano blanco, varón, propietario, inteligente, heterosexual, entre tantas otras características. Como bien mencionamos anteriormente se podrían realizar profusas genealogías en torno a sus puntos nodales y más aún dentro del pensamiento latinoamericano. En lo que respecta a las ontologías relacionales, y sin ahondar en ello, podemos mencionar solo a modo de ejemplos posibles el perspectivismo amazónico/ amerindio de Eduardo Viveiros de Castro, la perspectiva indianista del buen vivir, los movimientos ligados a las asambleas constituyentes de Ecuador y Bolivia que postulan los derechos de la naturaleza, como así también los ecofeminismos, feminismos del sur, y feminismos comunitarios, entre otros.

La defensa de la vida entramada, de una vida que es siempre ya interdependiente en palabras de la pensadora mexicana Raquel Gutiérrez se expresa así:

uno sigue aprendiendo, viviendo, y empiezas a entender las tramas comunitarias, tramas de interdependencia, que te hablan de lo humano y no-humano. Cuando defiendes el agua, el río, defiendes la posibilidad de pescar, entonces defiendes la trucha, las ranas, empiezas a pensar de una manera que ya no es ese pensamiento lineal, determinista, causal. Empiezas a pensar en bucles, de manera más compleja, en los ciclos metabólicos que se fracturan y se recomponen. Y ahí cada vez más surge esta cuestión de la defensa de la vida, la defensa de la vida digna, de la vida generosa. Se necesita el adjetivo. (Gutiérrez, 2021)

Estos planteos que reivindican una forma de vida, en particular de vida digna, lo hacen desde una mirada no antropocentrada, allí no aparece “el hombre” como el eje vertebrador de las argumentaciones, sino la vida. No se da un especismo que privilegia lo humano de manera exclusiva, sino lo vivo como un todo. Incluso llega a postularse la naturaleza como sujeto de derecho en un diálogo complejo entre las perspectivas indígenas y las tramas del moderno Estado-Nación, que se plasmaron en algunas constituciones plurinacionales. La naturaleza entonces no

³ El “post” fue tema del dossier anterior auspiciado por la RED y publicado en la Revista de Investigación y Disciplinas de la Universidad Nacional de San Luis en octubre de 2025. CFR. <https://revid.unsl.edu.ar/index.php/revid/issue/view/39>



se trata de un objeto ni de un medio a transformar, dominar, controlar, como en la ciencia moderna, sino de nuestro entorno, del que somos parte y que es parte nuestra, como ya postulaba incluso Marx en sus Manuscritos (1844) en su percepción de la naturaleza como cuerpo inorgánico del hombre. (Arpini, 2024).

Al revisar otras genealogías críticas del humanismo clásico moderno eurocentrado, aparecen perspectivas que permiten concebir un nuevo vínculo con la naturaleza que no acentúe la crisis medioambiental. Coincidimos con las que postulan el antropoceno como nueva era geológica, sin embargo, esto implica plantear la injerencia preponderante de lo humano en el planeta, lo que puede traducirse en un antropocentrismo acentuado que se tensiona con el intento de superación que plantea el posthumanismo. Como señala Maristella Svampa:

Desde América Latina, pensar las vías del Antropoceno nos ha llevado a indagar en aquellas narrativas y experiencias colectivas que se nutren de valores éticos y relacionales, como la reciprocidad, la complementaridad, la justicia social y ambiental, el cuidado y la armonía en las relaciones de interdependencia entre lo humano y lo no-humano. Nos ha llevado al campo de otras epistemes y otros lenguajes de valoración, desde las perspectivas amerindias hasta los lenguajes (eco)feministas. (Svampa, 2018, p.51)

Las ontologías relacionales que recupera el posthumanismo nos permiten vislumbrar nuevos modos de vinculación humano-naturaleza, que puedan transformar y mitigar el impacto de la huella antrópica. Sin embargo, desde una perspectiva situada en y desde América Latina, consideramos que no todos somos igualmente responsables y que el antropoceno o capitaloceno, como mencionamos anteriormente, tiene claras marcas geopolíticas, por lo cual tanto los diagnósticos como las respuestas ante estas crisis son diversos. En el Norte global se problematiza el consumo desmedido, mientras que en el Sur el foco está puesto en el extractivismo. El desafío radica en unir, compatibilizar y articular las transformaciones necesarias para un mundo más habitable. Continúa Svampa:

Cierto es que existen diferentes narrativas sobre el Antropoceno, y que no todas cuestionan de raíz las causas de la crisis actual. Conscientes tanto de la importancia de reflexionar en términos de especie –incluso para avanzar en consideraciones no-especistas, en la relación humano/no humano–; igualmente conscientes de las asimetrías y el carácter geopolítico de la problemática, lo más importante frente a la gravedad de la crisis civilizatoria es la respuesta que estamos dispuestos a dar a nuestros problemas socioambientales. (Svampa, 2018, p.51)

La apuesta del transhumanismo: entre el antropomorfismo y antihumanismo de la técnica

El transhumanismo es un movimiento que aparentemente desafía también los dualismos propios de la concepción antropocéntrica. En particular, el dualismo que pone en cuestión es el de lo humano y la tecnología. ¿Es posible pensar al ser humano separado de la técnica? ¿o existe una coevolución? Los discursos transhumanistas se centran en la imbricación entre el ser humano y la tecnología y postulan el mejoramiento de la especie humana a partir de los avances tecnocientíficos. Lo posthumano, en su vertiente de superación de lo humano, de sus carencias y deficiencias sería entonces algo a alcanzar, y no un diagnóstico de época, como en las corrientes propiamente posthumanistas.

Los avances tecnocientíficos de las últimas décadas, en particular el desarrollo de IAs generativas, y la dependencia que hemos desarrollado de los artefactos electrónicos hacen más acuciantes las problemáticas vinculadas con el transhumanismo, a saber, ¿Cuáles son las transformaciones de lo humano en su imbricación con la tecnología en la actualidad? ¿Cuál es la



transformación de la vida en su imbricación con la tecnología? ¿Cuál es el límite de lo humano y de lo vivo incluso en épocas donde la tecnología insinúa parecerse bastante o incluso mejorar lo vivo al punto ya de reemplazarlo?

El filósofo francés Eric Sadin se ha interesado en estos temas y desde hace varios años analiza los cambios que se vienen produciendo con el avance de las tecnologías. Podemos afirmar, a la luz de sus últimos aportes que la técnica pasa de ser protésica a devenir antropomórfica y allí la pregunta por lo humano vuelve a estar en el centro de la escena.

En uno de sus primeros libros titulado *La humanidad aumentada* ([2013] 2017) anuncia la emergencia de una nueva condición humana secundada o duplicada por robots inteligentes, a la que llama “antrobología”. En sus palabras afirma que:

Es la última etapa antes de la infiltración generalizada de chips en el interior de los tejidos biológicos, que operará así una conectividad permanente entre organismos y “servidores deductivos” consagrados a orientar, “para bien” y en toda ocasión, el curso de la vida (...) La conformación actual de la inteligencia robotizada disuelve el fantasma cibernético de una creación artificial modelada a nuestra imagen y semejanza, pero está dotada, no obstante, de una fuerza incomparable.(...) Es un poder a la vez cercano y lejano, que orienta nuestros comportamientos, pero que se sitúa a distancia de nosotros mismos, en una suerte de universo cerebral artificial paralelo en expansión continua. Esta tensión reactiva las dimensiones mitológica y esquizofrénica atribuidas a la techné, considerada en sus orígenes prometeicos un don milagroso sustraído indebidamente a los dioses para paliar la debilidad inherente a la naturaleza humana. (Sadin, 2017, p.29)

En este texto del 2013 de algún modo imagina la noción de cyborg que podemos afirmar ya planteó Haraway en 1984 y que se realiza pasmosamente en la actualidad de manera generalizada. En lo que respecta a la tecnología todavía allí la plantea como protésica, apelando de hecho al mito prometeico. Hay una distancia con el modelo humano que para el autor sigue siendo fundamental. Una suerte de paralelismo artificial que funciona a modo de soporte, como esa ayuda necesaria que sostiene, mejora, incrementa lo que el ser humano puede. Podríamos afirmar que se trata de la idea tradicional de la técnica.

Con el avance de las tecnologías, y particularmente de las IAs en su versión generativa, la técnica pasa de ser protésica a devenir antropomórfica. En 2018, Sadin publica *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical* (en español en 2020), en el que da cuenta de este giro y señala que:

Ningún artefacto, en el transcurso de la historia, fue resultado de una voluntad de reproducir de modo idéntico nuestras aptitudes, sino que más bien lo que se trató de hacer con ellos fue paliar nuestros límites corporales con la finalidad de elaborar dispositivos dotados de una mayor potencia física que la nuestra. Ninguno procedía de un calco escrupulosamente mimético de nosotros mismos sino de una dimensión protésica cuya intención era asumir las insuficiencias de nuestra condiciónLo que hoy hace específicas a un número creciente de arquitecturas computacionales es que sus modelos son el cerebro humano, que suponemos que encarna una forma organizacional y sistémica perfecta del tratamiento de la información y de la aprehensión de lo real. ... Se evocan chips “sinápticos”, “neuromórficos”, “redes de neuronas artificiales”, “procesadores neuronales”. Lo que de ahora en más se presenta como el nuevo grail tecnocientífico a alcanzar es lograr asignar a los sistemas una contextura supuestamente análoga a la de nuestro cerebro. (Sadin, 2020, p. 18-19)



A partir de este cambio sustancial, el autor postula una era antropomórfica de la técnica, frente a la que podríamos preguntarnos ¿Hay un recentramiento de lo humano como modelo a seguir o un cierto abandono de este como medida de todas las cosas? ¿El antropomorfismo de la técnica asume lo humano efectivamente como orden y medida? ¿Cómo compaginar esto con el posthumanismo como nueva inflexión que cambia el modo de conceptualizarnos a nosotros mismos, al decir de Braidotti?

Sadin sostiene que este antropomorfismo de la técnica es en realidad bastante segmentado y presenta tres características básicas. Primero, es un antropomorfismo aumentado, que se modela a partir de nuestras capacidades cerebrales, pero que busca ser más rápido, eficaz y fiable, a la vez que pretende ser inalterable, por lo cual podemos afirmar que en realidad se aleja de las formas que efectivamente nos constituyen -como veremos con los aportes de Miguel Benasayag-. En segundo término, se trata de un antropomorfismo parcelario, pues no busca abarcar ni imitar la totalidad de nuestras capacidades cognitivas, sino solo aquellas destinadas a tareas específicas, lo cual se vincula con la tercer característica, que es la de ser emprendedor, pero de acciones automatizadas y delimitadas. Todo lo cual reduce la forma humana a imitar a una racionalidad instrumental pero potenciada y sin fallas. Motivo por el que Sadin retoma las críticas tradicionales de la Escuela de Frankfurt a la racionalidad instrumental y afirma la necesidad de crear una teoría crítica de la inteligencia artificial, pues estas tecnologías empiezan a cooptar todos los ámbitos de nuestra vida, convirtiéndose en integrales y abarcativas, al punto incluso de alcanzar la capacidad aletheica de proferir verdades que parecen ser incluso más eficaces, eficientes y creíbles que las que construimos nosotros mismos.

Sadin plantea el surgimiento de un nuevo régimen de verdad que viene de la mano de la IA, que tiene diversas implicancias: la IA se comienza a expedir en todos los asuntos humanos, el espíritu de no contradicción que la orienta la lleva a eliminar la pluralidad de voces y puntos de vista, su eficacia la lleva a ser acreedora de un principio de autoridad que aparenta ser incuestionable y la instantaneidad de sus respuestas deslegitima el tiempo específico del análisis humano. Sin olvidar que la orienta un espíritu netamente utilitarista. El autor analiza distintos ámbitos en los que la IA empieza a tener cada vez más funciones: desde el reclutamiento de personal en las empresas, pasando por la justicia e, incluso, la medicina. Las preguntas respecto de la agencia y la responsabilidad se hacen acuciantes.

Una teoría crítica de la inteligencia artificial –que nos falta de modo brutal– requiere hacerse filósofo no solamente de la técnica sino de un compuesto heterogéneo que no dejó de consolidarse desde inicios del año 2000. Es el compuesto hecho de la alianza implacable entre los poderes industriales y económicos, los responsables políticos, una amplia parte del mundo universitario y científico y de los grupos de influencia de todo tipo que, bajo la apariencia de inscribirse en “el sentido de la historia” y de representar fuerzas “progresistas”, trabajan para la erradicación veloz de los principios que nos sustentan y para la propagación de un antihumanismo radical. (Sadin, 2000, p.38)

Podríamos afirmar de este modo que se plantea por un lado un antropomorfismo de la técnica, a la vez que se promueve un antihumanismo de lo humano, ya que se lo segmenta de manera radical en pos de la utilidad, la eficiencia y el crecimiento económico dejando de lado la corporalidad, la sensibilidad, la duda, el error, incluso la capacidad del juicio, ya que la delegación de funciones a la que empuja la tecnología y más aún las IAs generativas apelan a la perfección y la verdad en tanto certeza y exactitud. En esta trama se inscriben los transhumanismos tecnológicos que buscan a través de posturas tecnofílicas pensar en la superación de lo humano.



Ya en los años '90 un grupo de científicos y pensadores entre los que podemos citar a Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leittl, Bernie Staring, entre otros elaboraron una *Declaración Transhumanista* que fue adoptada en 2009 por Humanity+. Plantean 8 puntos que sería de sumo interés analizar, pero nos centraremos inicialmente en el primero, que afirma:

La humanidad se verá profundamente afectada por la ciencia y la tecnología en el futuro. Prevemos la posibilidad de ampliar el potencial humano superando el envejecimiento, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento en el planeta Tierra. (Humanity+, 2009)

Este postulado condensa la perspectiva transhumanista de la que buscamos tomar distancia. Si bien asumimos la imbricación de lo vivo, humano y no humano con la tecnología, por lo que, como ya afirmaba Haraway en los '80 somos cyborgs, esto no implica asumir una perspectiva de lo humano que deba ser superada, al menos en ese sentido. Plantear el envejecimiento como algo que debe ser superado, mejorado da cuenta de una perspectiva dualista que separa cuerpo-alma/mente y construye una noción de lo humano que acentúa lo inmaterial, asumiendo la corporalidad y la materia como aquello que retrasa, encarcela, corrompe o que en el último de los casos arrastraría a lo humano a la muerte. Se afirma de algún modo una atemporalidad eterna del alma o la mente, como aquello que nos sobrevive o que incluso con los aportes de las tecnologías podríamos resguardar en una especie de chip, memoria externa o dispositivo similar. Una especie de platonismo cibernético.

La perspectiva de lo humano que sostenemos implica la afirmación de una materialidad que es constitutiva del mismo. Como ya disputó buena parte de la filosofía contemporánea, desde los filósofos de la sospecha en adelante, somos nuestro cuerpo. No se trata de algo que tenemos a modo de agregado, de suplemento, que podemos cambiar o elegir, sino de una facticidad constitutiva a partir de la cual nos hacemos lo que somos. Incluso desde las ontologías relacionales que asumimos, esa constitución no se produce al margen del entorno, de los demás humanos y no humanos, del ambiente, la cultura, la tecnología y tantas otras tramas. Nuestra materialidad se constituye en esas relaciones.

En este mismo sentido, plantear nuestro confinamiento al planeta tierra como algo también a ser superado nos resulta incluso cínico, en vínculo con los análisis en torno al antropoceno que hemos destacado. Asumir que podemos dominar, extraer, expropiar y destruir el planeta en el que vivimos porque luego, de la mano de la tecnología, podremos conquistar uno nuevo y liberarnos de este, que ya no "servirá" más o que será en el mejor de los casos un basurero radioactivo, da cuenta de una humanidad "superada" que no queremos ser/adaptar.

El transhumanismo se mantiene en el marco del humanismo al proponer mejorar lo humano por medio de la tecnología, cree en la fusión de la conciencia humana con redes biocomputacionales para crear la singularidad que daría cumplimiento al proyecto humanista de perfeccionar a la humanidad gracias a los avances de la ciencia y la tecnología. El transhumanismo defiende y contribuye al neoliberalismo y su ideal de sujeto (Braidotti, 2022). En la declaración de Humanity+ los postulados 6 y 8 apelan a la autonomía individual, a los derechos individuales, a la elección de cada individuo en pos de potenciar su vida, instancias que no es posible desvincular de una perspectiva neoliberal de la sociedad y de la ciencia y la tecnología. Tanto en lo que respecta a la propia concepción del individuo como un sujeto puramente individual, cuasi incorpóreo, que debe superarse a sí mismo cada vez, empresario de sí, como en su relación con el entorno, pues para



su progreso puede expoliar nuestro planeta indiscriminadamente ya que, eventualmente de la mano de la misma tecnología que creamos, conquistaremos otro y así *ad infinitum*. Acordamos por ello con la perspectiva de Rosi Braidotti en que el transhumanismo permanece en el marco del humanismo clásico e incluso lo acentúa desde una perspectiva neoliberal.

La mirada transhumanista se acopla en nuestro presente con la creciente delegación de funciones, otrora intrínsecamente humanas, a las IAs. Las mismas prometen eficiencia y una perfectibilidad creciente que las hace menos susceptibles a errores. El error, la falta de control y la incertidumbre devienen características propiamente humanas que buscan ser superadas. ¿Es lo humano siempre perfectible por la técnica? ¿Hay algo humano que resiste, incluso ya devenidos cyborgs? ¿Qué persiste de lo humano en esta imbricación? ¿o por qué seguimos pensando qué es lo que resiste y persiste?

Miguel Benasayag en *¿Funcionamos o existimos?* (2021) propone una diferencia cualitativa, no ontológica, sino de procesos y organización entre el existir y el funcionar. La tesis central del libro es que lo vivo y la cultura no son reductibles a algoritmos maquínicos y que existe una colonización de la existencia por parte del funcionamiento con consecuencias trágicas. Para el autor, el existir no es reductible a una suma de información; en la existencia, el sentido, la negatividad y el no saber son centrales. La tecnología opera según el tiempo lineal del funcionamiento, mientras que los procesos biológicos, sociales, ecológicos y culturales poseen una temporalidad diferente. Pensar entonces que hay una continuidad entre uno y otro y que la tecnología sólo incrementa y perfecciona lo que somos, es desconocer nuestros propios ritmos vitales.

Para el autor en nuestra época asistimos a una hibridación entre lo vivo, la cultura y los artefactos creados por las NBIC (nanotecnologías, biotecnologías, informática y las ciencias cognitivas). A partir de este diagnóstico, la pretensión tecnófoba de un retorno a un tiempo incontaminado es irrisoria, pero eso no debe llevarnos a los discursos celebratorios acríticos de los transhumanismos.

En un contexto signado, para Benasayag, por el fracaso de las utopías modernas, los defensores de la ‘hipermodernidad’ consideran que el progreso viene de la mano de novedades tecnológicas. Esperan que sean las propias tecnologías las que construyan un mundo más viable. La perfectibilidad tecnológica conlleva un *slogan* según el cual todo es posible. Benasayag advierte, sin embargo, que no es deseable ni posible querer abolir todo límite. De hecho, lo propio de lo vivo es producir y experimentar nuevos posibles, pero en cada experimentación existen límites que configuran y son incluso condición de posibilidad de esos posibles. Sin esos límites no hay experiencia posible. El autor retoma, como ejemplo, una alusión de Kant a Platón, en su abandono del mundo de los sentidos por imponer límites al entendimiento. La paloma podría imaginarse que volaría mejor en un espacio vacío, como si el aire no fuera condición de posibilidad del vuelo mismo. En este sentido el límite, la corporalidad como límite, el mundo como límite, la muerte como límite, son condición de posibilidad de la vida misma. En discusión con el pensamiento de transhumanistas como Laurent Alexandre, Benasayag sostiene que la muerte no es un simple funcionamiento fisiológico que podríamos cambiar, esto supondría comprender la vida como una serie de agregados, lo que el autor denomina una “artefactualización de lo vivo” (2021, p.40).

Esta mirada respecto de lo vivo como meros agregados, va de la mano con la digitalización, modelización y datificación del mundo. Pero contrariamente a la doxa dominante según la cual todo es información, Benasayag subraya que aunque pueda predecir conductas, la modelización digital



del mundo no permite verdaderamente otorgar sentido. De este modo, reivindica el cuerpo (que para la ideología de la información es sólo ruido en el sistema), así como la vejez y la infancia como momentos vitales que interrumpen la temporalidad del funcionamiento y la productividad. En un sentido análogo, rescata la memoria humana que, a diferencia de la exomemoria digital, necesita el olvido, la selección, la transformación para producir sentido. La selección de los recuerdos está atravesada por la subjetividad, la historia personal y la historia externa.

En el libro escrito en conjunto con Ariel Pennisi (2023) discuten con otro representante del transhumanismo: Raymond Kurzweil. Para Kurzweil, ingeniero y especialista en Ciencias de la computación, se producirá en el futuro una fusión entre lo humano y la tecnología: a ese evento lo llama 'singularidad'. El presupuesto a partir del cual trabajan Kurzweil y el transhumanismo en general es el de la homologación entre lo humano y la máquina. Lo que está ausente en estas reflexiones es el cuerpo mismo, no en tanto precariedad e insuficiencia sino como condición de posibilidad para otorgar sentido.

Es posible afirmar que la crisis de la modernidad trajo consigo una crisis de sentido, que se hizo palpable, como afirmamos anteriormente, con los campos de concentración y la bomba atómica. Unos años después se articuló también discursivamente en torno a la crisis de los grandes relatos. En la actualidad, los discursos acerca del fin de la modernidad vienen de la mano de las tecnologías, no obstante, señala Benasayag, las técnicas digitales construyen un sentido propio, pero este es meramente aumentativo del relato moderno tradicional; razón por la cual el autor utiliza el término 'hipermodernidad'. No hay ni tal ruptura ni tal novedad. Se trata de una promesa a la humanidad de ir más allá de los límites de su cuerpo, de lo vivo, incluso del mundo. ¿No es posible pensar que se trata de una vuelta a la promesa de la ciencia moderna de superación de los límites materiales y progreso ilimitado? ¿Este desafío de creación de la vida a partir de lo no vivo, que de algún modo terminó en Frankenstein, no se reedita en la actualidad de la mano de las tecnologías?

El mundo digital reedita una promesa metafísica de un más allá, según el análisis de Miguel Benasayag. Este más allá se distancia justamente de la variabilidad de la materia, la promesa metafísica de un mundo previsible genera cierta seducción; se trata de una sensación de estabilidad y seguridad que son anheladas por las subjetividades modernas. A ello se debe cierta confianza en la tecnología como utopía salvífica. El mundo de lo vivo, en cambio, se caracteriza por la variabilidad y la diversidad. "Lo vivo modifica permanente su medio y se transforma a sí mismo simultáneamente. Pero, desde el encuentro entre los artefactos digitales y lo vivo, hacemos "como si" esto (lo vivo) no poseyera invariantes y singularidades propias" (Benasayag, 2019, p.28).

La ilusión transhumanista de funcionar "al modo de" los artefactos digitales sustrae a lo vivo de sus características propias. Como lo vivo y los artefactos funcionan con diferentes leyes, ciclos, normas, no es posible que el mundo digital "supere" a lo vivo, ya que no hay una linealidad y progresión en sus ciclos. Postular una única vía en la que todo lo vivo y lo no vivo se desarrolla implica sustraer la propia variabilidad y diversidad que caracteriza a la vida. Como afirmamos anteriormente con Benasayag, lo vivo implica un conjunto integrado que no es reductible a sus elementos y procesos. No es la suma de las partes. Es efecto de contexto, ya que nos constituimos en relación con el medio, dependemos de él. Lo característico de lo vivo, para el autor es la autopoiesis y la reproducción y lo que llama el principio orgánico de autoafectación. Los organismos siempre están y se constituyen en relación. Lo otro de la creación era el creador, de la naturaleza



era la cultura ¿cuál es la alteridad del organismo? se pregunta Benasayag, ¿es el artefacto? Pero nos preguntamos ¿no se abre así otro dualismo que querríamos elidir: organismo-artefacto o bien funcionamiento-existencia?

Sostenemos que no se trata de volver a caer en ciertos dualismos estancos, sino de propiciar como el mismo autor sostiene procesos de hibridación. Las ontologías relacionales nos abren la posibilidad de pensarnos en procesos de co-constitución, con los demás humanos y no humanos, así como también con los artefactos y la naturaleza. El pretendido olvido y separación del mundo, ahora marca su límite con el antropoceno. Quizás sea momento de asumir lo vivo de manera hibridada con toda la multiplicidad que lo caracteriza. Es ineludible pensarnos y conformarnos con las tecnologías, pero ello no debe devenir en una superación de lo humano, de la materialidad y de la vida como pretenden los diversos transhumanismos. Incluso ese vínculo con las tecnologías que proponen y esa supuesta superación no deja de estar geopolíticamente situados y en ese sentido pretende imponer un cierto canon o una forma única de devenir cyborg o de ser humano o transhumano. Acordamos con Benasayag en la necesidad de pluralizar las realidades, que va de suyo en la impronta propia de lo vivo.

Los algoritmos, los robots y las *big data* configuran una visión del mundo que no es ciertamente tan objetiva como se afirma. No son *la* realidad, sino solamente *una* realidad; entonces no es la técnica y sus usos (...) sino el carácter unidimensional del mundo digital que es necesario pensar y comprender. (Benasayag, 2019, p. 22)

Palabras finales

Frente a los interrogantes que suscitaron nuestra indagación, podemos concluir que el transhumanismo refuerza una parte del humanismo clásico, aquella que remite al dualismo alma-cuerpo, suscitando una especie de platonismo cibernético, como mencionamos anteriormente. Lo que replica es un intento de superación del cuerpo, una reivindicación de un antropomorfismo aumentado, segmentado, parcelario, que solo apunta a la eficiencia y a la productividad. Dejando de lado así aspectos también constitutivos de lo humano, lo que escapa al funcionamiento, lo que en términos de Benasayag constituye la singularidad de lo vivo, o lo propio de la existencia.

De modo que, si bien en algunos sentidos el transhumanismo refuerza características del humanismo clásico, en otros sentido también puede considerarse un antihumanismo radical, en la medida en que despoja al ser humano de sus características más intrínsecas como la capacidad de pensar críticamente, de juzgar y de enunciar una verdad.

Si reivindicar la potencia aletheica del ser humano, el pensamiento crítico y el juicio son características propias de un humanismo, ese sería un humanismo del que no querríamos despojarnos. Pensar la posibilidad de 'nuevos humanismos', si es que aun no deseamos desembarazarnos del todo de la noción, supone reconocer las críticas que el antihumanismo y el posthumanismo han elaborado: dejar de lado el antropocentrismo, los dualismos y abogar por una ontología relacional. Asimismo, es menester rastrear otras genealogías, reconocer la existencia de distintas tradiciones de pensamiento que no conceptualizan lo humano de manera unívoca y monolítica como se canonizó en el discurso hegemónico eurocéntrico. En tal sentido sentido, sólo a modo de ejemplo, hemos mencionado a José Martí, también a los feminismos comunitarios, el pensamiento amerindio, o incluso en la tradición europea, los pensadores de la sospecha.



Consideramos que esta revisión crítica de las distintas conceptualizaciones de lo humano debe hacerse de manera situada. Así como la reflexión respecto del Antropoceno supone pensar de forma geopolítica, también creemos que la reflexión filosófica y el vínculo de lo humano con lo no humano ha de hacerse teniendo en cuenta la diversidad de formas que puede revestir dicho vínculo. Más aún cuando las tecnologías conforman/imponen una realidad como “la” realidad, bajo su supuesta objetividad y capacidad aletheica sobre lo humano, lo no humano y el mundo en su totalidad. Cabe incluso abrir algunos interrogantes en torno a la tecnología como ineludible o como un devenir cyborg bajo un único modo de hibridación. Insistimos en la capacidad crítica y situada que nos enfrenta a otras realidades. No en una postura romántica de la precariedad de la “periferia”, sino en la insistencia de que las formas de vida y de hibridación son plurales y múltiples, así como diversas también sus formas de resistencias, que nos habilitan a pensar la posibilidad de “nuevos humanismos”.

El desarrollo tecnocientífico no sólo ha transformado la concepción antropológica sino que también ha tenido un impacto en el planeta. La inherencia del ser humano al planeta Tierra es algo que los transhumanistas han puesto en cuestión, como vimos a partir del análisis de su declaración/manifiesto. Consideramos que advertir las consecuencias de la huella antrópica en el planeta no puede derivar como respuesta una huida del mismo, sino que ha de llamarnos a la reflexión y a la responsabilidad, o al decir de Haraway «respons-habilidad» como la capacidad ética y activa de responder ante el mundo y sus habitantes, tanto humanos como no humanos, lo que supone asumir nuestra interdependencia.

Si bien acordamos con las críticas realizadas desde el posthumanismo al humanismo clásico, consideramos que la postulación de lo ‘post’ implica de algún modo una idea de superación y de linealidad de la que buscamos tomar distancia. Supone de algún modo una única humanidad de la que habría que distanciarse o abandonar, así como también un único modo de hacerlo. El posthumanismo crítico, como el de Braidotti, se reconoce deudor de los postulados de distintas corrientes críticas, antihumanistas pero también defensores de un humanismo crítico. Rescatar algunas genealogías propias de Nuestra América, así como también algunas posturas críticas de la modernidad europea nos permite postular múltiples formas de ser humanos, y de vincularnos con lo no humano, con el entorno y con las tecnologías. Quizás así sea posible pensar nuevas formas hibridadas, no de funcionar sino de existir con responsabilidad.

Bibliografía

- Arpini, A. (2024). Humanismos / poshumanismos. Búsquedas filosóficas para tiempos de intemperie. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 27, 1-12. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/705>
- Arpini, A. (Comp.). (2015). *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América*. EDIUNC.
- Benasayag, M. (2019). *La singularidad de lo vivo*. Prometeo.
- Benasayag, M. (2021). *¿Funcionamos o existimos? Una respuesta a la colonización algorítmica*. Prometeo.
- Benasayag, M., & Pennisi, A. (2023). *La inteligencia artificial no piensa (el cerebro tampoco)*. Prometeo.



- Billi, N. & Parente, D. (Eds.) (2025) El prefijo POST- en los debates actuales de la Antropología Filosófica. *Revista de Investigación y Disciplinas de la Universidad Nacional de San Luis*.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano* (J. C. Gentile Vitale, Trad.). Gedisa.
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2021). The "Anthropocene" (2000). En S. Benner, G. Lax, P. J. Crutzen, U. Pöschl, J. Lelieveld, & H. Günter-Brauch (Eds.), *Paul J. Crutzen and the Anthropocene: A New Epoch in Earth's History* (pp. 19-21). Springer.
- Ferrando, F. (2021). Posthumanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos materialismos (J. I. Brito Ledesma, Trad.). *Ethika*, (5), 151-166. <https://revistaethika.uchile.cl/index.php/ETK/article/view/65842>
- Fischetti, N., & Torrano, A. (2024). *Tecnologías feministas: tramas para la resistencia*. CLACSO.
- Gutiérrez, R. (2021). Defender la vida. Una entrevista con Raquel Gutiérrez. *Catalyst*. <https://catalystjournal.org/index.php/catalyst/article/view/37654/28657>
- Haraway, D. (1984). *Manifiesto Cyborg*. <https://dn790003.ca.archive.org/0/items/ciborg/MANIFIESTOCyborg.pdf>
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/94/92>
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Humanity+. (Marzo de 1998). *The Transhumanist Declaration*. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>
- Martí, J. (2005). *Nuestra América* (3.ª ed.). Fundación Biblioteca Ayacucho. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190905100849/Nuestra_America_Jose_Marti.pdf
- Martí Pérez, J., & Enguix Grau, B. (Eds.). (2022). *Pensar la antropología en clave posthumanista*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Marx, K. (1984). *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía* (H. Acevedo, Trad.). Cartago.
- Ruddiman, W. (2005). "How Did Humans First Alter Global Climate?" En: *Scientific American*. Disponible en: <https://www.scientificamerican.com/article/how-did-humans-first-alte/>
- Sadin, E. (2017). *La humanidad aumentada*. Caja Negra.
- Sadin, E. (2020). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*. Caja Negra.
- Said, E. W. (2006). *Humanismo y crítica democrática*. Debate.
- Serratos, F. (2021). *El capitaloceno: una historia radical de la crisis climática*. UNAM; Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.
- Svampa, M. (2019). El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), 33-54.
- Torrano, Andrea (2024). Disputas entre el transhumanismo y posthumanismo en torno al tecno-cuerpo. En Diego Ticchione (ed.), *Desafíos para una comunidad más allá de la humanidad* (pp. 75-92). Viña del Mar: Cenalties.
- Viveiros de Castro, E., & Danowski, D. (2019). *¿Hay un mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines* (R. Álvarez, Trad.). Caja Negra.