

El posthumanismo feminista como crítica al transhumanismo

Feminist Posthumanism as a Critique of Transhumanism

María Cecilia Penchansky*

Fecha de Recepción: 14/04/2022

Fecha de Aceptación: 15/11/2022

Resumen: *El propósito general de esta contribución es, mediante una reflexión teórica, mostrar cómo el posthumanismo feminista, en particular de corte neomaterialista (Braidotti, 2017), se posiciona como un paradigma crítico al transhumanismo. En este sentido, me propongo analizar de qué manera el posthumanismo, al adoptar una perspectiva feminista y neomaterialista, diverge del transhumanismo, entre otros presupuestos, por su comprensión de los cuerpos y de la materia, así como por su enfoque acerca de la tecnociencia y los objetivos que la misma debe perseguir. Siguiendo los aportes de autoras representantes de este campo, principalmente de Donna Haraway (1995), Rosi Braidotti (2015) y Francesca Ferrando (2019), la hipótesis de este trabajo es que el posthumanismo feminista no sólo logra articular una propuesta crítica al transhumanismo; al mismo tiempo, se presenta como una alternativa ética y política para guiar las innovaciones tecnocientíficas. Fuera de señalar las diferencias entre ambas corrientes de pensamiento y argumentar acerca de por qué el feminismo posthumanista no es transhumanista, el objetivo es ofrecer coordenadas teóricas que puedan hacer frente a los retos de nuestro presente tecnomediado sin negar las oportunidades abiertas por el complejo entramado tecnocientífico en el que vivimos.*

Palabras clave: *posthumanismo – transhumanismo – teoría feminista – neomaterialismo – tecnociencia – materia*

* Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA), Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicada en el Instituto de Investigaciones en Estudios de Género (IIEGE-UBA).
Correo electrónico: mc.penchansky@gmail.com

Abstract: *The purpose of this contribution is, through a theoretical reflection, to show how feminist posthumanism, particularly neo-materialist (Braidotti, 2017), is located as a critical paradigm to transhumanism. In this sense, I propose to discuss how posthumanism, by adopting a feminist and neo-materialist perspective, diverges from transhumanism, among other assumptions, in its understanding of bodies and matter as well as in its approach to technoscience and the goals it should pursue. Following the contributions of representative authors in this field, mainly Donna Haraway (1995), Rosi Braidotti (2015) and Francesca Ferrando (2019), the hypothesis of this paper is that feminist posthumanism not only manages to articulate a critique of transhumanism; at the same time, it presents itself as an ethical and political alternative to guide technoscientific innovations. Apart from pointing out the differences between the two currents of thought and arguing why posthumanist feminism is not transhumanist, the aim is to offer theoretical references that can face the challenges of our technologically mediated present without denying the opportunities opened by the complex techno-scientific framework in which we live. Posthumanism – Transhumanism – Feminist theory – Neo-materialism*

Keywords: *– Technoscience – Matter*

En el presente contamos con herramientas tecnocientíficas que nos permiten modificar nuestros genes, ya sea para curar y eliminar enfermedades o para optimizar el funcionamiento del cuerpo humano. Estos avances biotecnológicos -entre los que podemos incluir a la clonación, a la ingeniería genética y la selección de embriones- derivaron en amplios debates éticos sobre los límites del mejoramiento humano -*human enhancement*- y abrieron interrogantes en relación con las implicancias de dichas mejoras y las fronteras de lo humano. Como sugiere la filósofa italiana Rosi Braidotti, estos y otros avances en el ámbito de las ciencias de la vida y de las telecomunicaciones, “have altered our shared understanding of what counts as the basic unit of reference for the human [han alterado nuestra comprensión compartida de lo que cuenta como unidad básica de referencia para lo humano]” (2017, p. 9).

Estos temas se asocian al posthumanismo como conjunto de ideas que promueven cambios tecnocientíficos y el constante mejoramiento humano por medio

de la tecnología. Sin embargo, ¿es esta la definición que más se ajusta con los planteamientos posthumanistas? Al respecto surgen las siguientes preguntas: ¿qué líneas de pensamiento se agrupan bajo el paraguas del posthumanismo? ¿es lo mismo hablar de posthumanismo que de transhumanismo? ¿son estos términos intercambiables? ¿a qué se alude con el prefijo *post* en relación con lo humano? Estos interrogantes forman parte de discusiones filosóficas contemporáneas que no son ajenas al campo de la teoría y la filosofía feminista. Aún más, los cuestionamientos que surgieron desde el ámbito académico feminista a los presupuestos del Iluminismo filosófico (Braidotti, 2000; Haraway, 1995; Lloyd, 2002) conforman ideas fundantes de una vertiente crítica que se articula bajo el este término.

Aunque muchas veces, ya sea desde ámbitos académicos o por fuera del conocimiento experto, posthumanismo y transhumanismo se utilizan para denominar tendencias de pensamiento y corrientes culturales que abrazan el desarrollo de la ciencia y la tecnología para lograr el mejoramiento de la experiencia humana, numerosos aportes argumentan que no son posturas análogas y que no sólo adhieren a diferentes supuestos, sino que apuntan a objetivos disímiles e incompatibles. Entonces, resulta pertinente preguntar ¿a qué nos referimos cuando hablamos de posthumanismo? ¿Cuáles son las diferencias que presenta con el transhumanismo? Y, no menos importante, ¿qué aspectos tienen en común para generar este “malentendido” o asimilación?

A grandes rasgos, la idea de lo posthumano se emplea como una categoría crítica hacia el humanismo y, en particular, a la noción de lo humano definida por esta corriente filosófica. Este último concepto comienza a ponerse en cuestión como consecuencia del avance tecnocientífico de los siglos XX y XXI, así como por reflexiones filosóficas que apuntan a discutir el carácter universal de la propia “naturaleza” humana (Braidotti, 2015).¹ Sin embargo, comúnmente, bajo el paraguas del posthumanismo se ubican

¹ Desde el postestructuralismo, distintos autores y autoras pusieron en duda la idea de lo humano heredada del humanismo occidental como categoría universal. Para un desarrollo detallado sobre los aportes críticos a la noción de humano, ver la compilación de Ásberg y Braidotti (2018).

movimientos filosóficos y culturales que se concentran en trascender las limitaciones del cuerpo humano mediante el progreso tecnológico. Este tipo de concepciones se encuentran en el centro de los planteos transhumanistas, corriente que comparte con el posthumanismo el interés por reconceptualizar lo humano como una condición mutable y abierta al cambio (Åsberg y Braidotti, 2018; Ferrando, 2013). Esta inquietud en común, como argumento a lo largo del texto, lleva a una interpretación errónea sobre la filosofía posthumanista crítica que parte de consideraciones notablemente diversas y hasta antagónicas.

En este sentido, el posthumanismo crítico no solo parte de presupuestos teóricos distintos, sino que se plantea como una propuesta ético-política cuestionando las ideas que conforman las bases de las propuestas transhumanistas, con el objetivo de desmontarlas y de brindar coordenadas teóricas para comprender nuestro presente, a la luz de los cambios que los avances de la técnica han provocado y como han influido en los modos de vida contemporáneos. Justamente porque el transhumanismo y el posthumanismo crítico coinciden en habilitar posiciones que muestran los beneficios de utilizar la tecnología, en ocasiones se colocan bajo el mismo rótulo sin dar cuenta de las diferencias sustanciales que existen entre ambas posiciones.

Por estas razones, en esta contribución busco mostrar, principalmente, como el posthumanismo feminista se posiciona como una vertiente crítica al transhumanismo, especialmente en los debates académicos con base filosófica y ética. Desde una reflexión teórica que toma los aportes de autoras feministas que han dado forma a la teoría posthumanista crítica -figuras pioneras como Donna Haraway y Rosi Braidotti, entre otras- sostengo que este paradigma se diferencia claramente del transhumanismo sobre todo en lo que respecta a su visión del cuerpo y la materia, el rol asignado a la tecnociencia y la orientación que esta debe seguir. Del mismo modo, al señalar al transhumanismo como un paradigma que refuerza las ideas excluyentes del humanismo occidental, apela a la tecnociencia como una herramienta para repensar y recomponer la relación con el mundo-ambiente y los seres que lo habitan.

Dentro de lo que en este trabajo entendemos como posthumanismo feminista,

se encuentran distintos aportes que dan cuenta de las continuidades del humanismo filosófico del siglo XVIII en el transhumanismo y los problemas implicados en buscar el mejoramiento humano a través de los avances tecnocientíficos. Este punto divergente entre ambas posiciones es central, dado que al descentrarse de lo humano como unidad de medida y focalizarse en los cuerpos y la materia, el posthumanismo crítico ofrece un marco para pensar estos avances de la técnica desde una perspectiva que atienda otro tipo de necesidades y persiga otros objetivos, más allá de lo humano y de su optimización.

A pesar de que el posthumanismo presenta elementos que a menudo se interpretan bajo el ala del transhumanismo o viceversa, el feminismo posthumanista no sólo no es transhumanista, sino que se declara como una corriente que critica los objetivos que este persigue y las implicancias éticas y políticas de sus premisas. El objetivo, más allá de demarcar respectivamente cada línea de pensamiento, es ofrecer coordenadas teóricas que puedan hacer frente a los retos de nuestro presente tecnomediado sin negar las oportunidades abiertas por el complejo entramado tecnocientífico en el que vivimos. Siguiendo los aportes de autoras representantes de este campo, la hipótesis de este trabajo es que el posthumanismo feminista no sólo logra articular una contundente crítica al transhumanismo; al mismo tiempo se presenta como una alternativa ética y política para guiar las innovaciones tecnocientíficas. Al cuestionar la herencia del humanismo filosófico y rechazar el antropocentrismo, el posthumanismo feminista apuesta por un desarrollo tecnocientífico que beneficie y responda a los intereses de todas las especies que cohabitan el planeta, más allá del hombre como unidad de medida.

Si bien uno de los puntos centrales a problematizar en este trabajo es la supuesta semejanza del transhumanismo con el posthumanismo en relación a la ciencia y al desarrollo tecnológico, la resignificación de lo humano se vuelve un tema central, en cuanto ambas posturas comparten este interés, pero difieren en sus reflexiones acerca de la materia y el cuerpo, entre otros aspectos, arribando a conclusiones contrapuestas. Mientras el posthumanismo crítico se aleja de posiciones que pongan el énfasis en el

hombre como categoría universal y que colocan a la mente por encima del cuerpo, el transhumanismo exagera aún más estos posicionamientos, así como las desigualdades que conllevan. Asimismo, en lugar de concebir a la tecnociencia como una herramienta para alcanzar el mejoramiento humano y la evolución posthumana como en el caso del transhumanismo, el posthumanismo feminista, atendiendo a los cuerpos y a la materia, ofrece coordenadas teóricas y metodológicas para dirigir los desarrollos tecnocientíficos hacia la alteridad excluida de lo humano que cuenta como humano, en tanto respuesta ética y política frente a los daños causados por el hombre al planeta.

En primer lugar, comienzo por describir y analizar algunas de las ideas que sostienen la propuesta transhumanista utilizando tanto bibliografía que se adscribe a esta corriente como aquella que la analiza y la cuestiona, en particular los planteamientos del posthumanismo feminista crítico a estas formulaciones. En segundo lugar, desde los aportes de distintas autoras, intento reconstruir las ideas del posthumanismo feminista, haciendo foco en los desarrollos de los nuevos materialismos, para exponer las diferencias que presenta con el transhumanismo, sobre todo en relación con las concepciones respecto al cuerpo, a la materia y a la tecnociencia. Por último, haciendo foco en estos argumentos, busco mostrar como el posthumanismo feminista, desde una perspectiva postantropocéntrica y monista de la materia, proporciona coordenadas teóricas que pueden repensar y direccionar las innovaciones tecnocientíficas por fuera del beneficio de lo humano y de su optimización y al servicio de la alteridad humana y no humana.

Transhumanismo o el *dark side* del posthumanismo

Sin dudas, el desarrollo de la tecnociencia puso en cuestión las ideas establecidas con respecto a la condición humana. El surgimiento de corrientes como el transhumanismo y el posthumanismo, las cuales tematizan ampliamente sobre este proceso, puso de manifiesto una serie de debates urgentes en torno a las posibilidades y riesgos que los usos de los últimos avances tecnológicos podrían tener para la humanidad. Al mismo

tiempo, a medida que estos paradigmas se difundían, sus premisas comenzaron a discutirse, generando adhesiones y resistencias, así como una suerte de confusión conceptual (Ranisch y Sorgner, 2014).²

En su libro *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (2017), el filósofo Antonio Diéguez señala que tanto el posthumanismo como el transhumanismo persiguen el objetivo de liberar a los seres humanos de la vulnerabilidad corpórea y biológica a la cual se encuentran sometidos, con el fin último de superar la barrera de la muerte por medio de las innovaciones tecnológicas. Sin embargo, como se desarrolla en el presente texto, esta finalidad no es común a otras vertientes filosóficas que reclaman al posthumanismo desde una perspectiva crítica, lo que el mismo Diéguez sostiene al distinguir entre “un transhumanismo cultural o crítico (que suele preferir el apelativo de «posthumanismo») y un transhumanismo tecnocientífico” (2017, p. 42). A su vez, como se intenta mostrar a continuación, ambas corrientes parten de consideraciones muy distantes sobre el humanismo y no comparten las mismas referencias teóricas.

Según Nick Bostrom (2011), uno de los representantes del transhumanismo en el ámbito académico, esta corriente se encuentra fuertemente influenciada por el humanismo racionalista. Este académico sueco, miembro de la Universidad de Oxford, afirma que “el deseo humano de adquirir nuevas capacidades es tan antiguo como nuestra especie misma” y agrega que son numerosos los pensadores que tempranamente han desarrollado ideas con respecto a la utilización de la ciencia para el progreso de la humanidad, las cuales convergen con el proyecto transhumanista en el presente (2011, p.157).

En este sentido, como señala Diéguez (2017), el anhelo de trascender el cuerpo orgánico para lograr la inmortalidad a través de la ciencia puede observarse en escritos

² Numerosos aportes han revisado las categorías de trans y posthumanismo para marcar sus diferencias y arrojar luz sobre la difusión de un malentendido conceptual que equipara al movimiento transhumanista con el posthumanismo. Para ampliar en detalle sobre esta discusión ver la compilación de Ranisch y Lorenz Sorgner (2014).

anteriores al siglo XX, ya sea en textos filosóficos como en narrativas utópicas.³ A pesar de ello, los antecedentes inmediatos del término transhumanismo se observan en los desarrollos del británico Julian Huxley, quien en su libro, titulado *Religión sin revelación* (1956), utiliza por primera vez el concepto en referencia a la convicción de que los humanos como especie pueden trascenderse a sí mismos (Diéguez, 2017). A esta primera referencia, escasamente desarrollada, se sumaron otras intervenciones como la del escritor Fereidoum M. Esfandiary, conocido como FM-2030, quien retoma la categoría en sus cursos impartidos en la New School for Social Research convirtiéndose en portavoz de las ideas transhumanistas, entre otros.

Más allá de la utilización del rótulo en escritos aislados, a principios de la década de 1990 comenzó a tomar forma, primero como manifiesto, lo que actualmente conocemos como Declaración Transhumanista y a conformarse un movimiento académico, político y cultural dedicado a promover sus presupuestos. Casi en paralelo, comenzaron a surgir instituciones y redes creadas por académicos y pensadores transhumanistas, como la Asociación Transhumanista Mundial (World Transhumanist Association, WTA), hoy conocida como *Humanity+*. Estos grupos expandieron la filosofía transhumanista hacia otras instancias, incluso en el ámbito empresarial.⁴

Si bien el transhumanismo no es una corriente homogénea (Hayles, 2011), las distintas vertientes comparten la meta del mejoramiento humano o *human enhancement* (Ferrando, 2013).⁵ Esta cuestión en común, como argumenta el mismo Bostrom, tiene raíces filosóficas en los ideales de la Ilustración y del humanismo con un fuerte énfasis en la superación de la condición humana a través de la tecnología y el progreso

³ Flavia Costa (2021) apunta al filósofo ruso Nikolái Fiódorov y sus desarrollos en torno a la vida eterna y a los viajes espaciales en el siglo XIX. Diéguez (2017) observa en declaraciones del Marqués de Condorcet ideas que pueden interpretarse hoy como un incipiente transhumanismo.

⁴ Un ejemplo de las relaciones entre la filosofía transhumanista y el mundo empresarial es la creación de la Singularity University (Universidad de la Singularidad), ubicada en el Centro de Investigación Ames de la NASA en Mountain View, California y dirigida por el ingeniero e inventor Ray Kurzweil. Esta institución cuenta con el apoyo de Google, así como de la NASA, entre otros (Costa, 2021).

⁵ Ferrando distingue, dentro del transhumanismo, diversas corrientes que comparten el propósito del mejoramiento humano. Entre ellas el extropianismo, metahumanismo, el transhumanismo libertario y el transhumanismo democrático. Para una lectura detallada de estas corrientes y sus diferencias ver Ferrando (2013).

científico mediante una intervención directa en los cuerpos. Así, siguiendo los razonamientos transhumanistas, la idea de prolongar la vida y de potenciar las capacidades humanas con ayuda de los avances tecnológicos puede llegar a transformar radicalmente a los seres humanos, llegando así a convertirlos en seres posthumanos. Para la mayoría de los pensadores transhumanistas, según sostiene el filósofo Nick Bostrom, la necesidad de desarrollar la técnica para lograr estos objetivos es un imperativo moral que se adecua con lo que denomina “dignidad posthumana” (2011, p. 179).

Si bien la presente contribución se enfoca en las críticas al transhumanismo desde la perspectiva del posthumanismo feminista, es necesario destacar que las propuestas del movimiento transhumanista han recibido críticas desde distintas posturas teóricas y políticas. Entre éstas, podemos encontrar desarrollos críticos ampliamente difundidos como los de Jürgen Habermas y Francis Fukuyama, a quienes se ha identificado dentro del grupo de los planteos bioconservadores, rótulo que se utiliza para nombrar aquellos posicionamientos que argumentan en contra de las intervenciones biotecnológicas sustanciales en los seres humanos.⁶

En términos generales, los planteamientos que se inscriben y se agrupan como bioconservadores consideran que la alteración de los seres humanos acarrea peligros no sólo a nivel individual sino, principalmente, a escala social (López Frías, 2013; Torralba, 2018). En *El futuro de la naturaleza humana*, Habermas (2004) advierte sobre las consecuencias que podrían tener las alteraciones genéticas dirigidas a la mejora de lo humano, sobre la base de que estas modificaciones pueden transformarnos a nivel especie. Por su parte, desde una tradición filosófica diversa, Fukuyama (2002) comparte las preocupaciones de Habermas acerca del peligro de modificar la naturaleza humana mediante innovaciones biomédicas; el autor sugiere que estos cambios biológicos van en detrimento de la igualdad política y, por lo tanto, de la democracia liberal, lo que

⁶ Nick Bostrom utiliza la categoría de bioconservadores para referirse a estas posturas en tono crítico en su artículo “Una historia del pensamiento transhumanista” (2011). Para una mejor comprensión sobre las críticas de los denominados bioconservadores en relación a las ideas transhumanistas ver Torralba Rosselló (2018).

convierte a las propuestas transhumanistas en una verdadera amenaza (Fukuyama, 2004).

Estas preocupaciones que llevan a respuestas bioconservadoras y esencialistas sobre la condición humana provocan, según Simon (2003), una “unproductive confusion between what one might call a popular and a more critical posthumanism [confusión improductiva entre lo que podríamos llamar un posthumanismo popular y uno más crítico]” (p. 2). Estos temores acerca del futuro (y presente) y de un pasaje de lo humano a lo posthumano se corresponden con la propuesta transhumanista de mejoramiento y optimización humana, lo que ciertamente no se encuentra en relación con los desarrollos del posthumanismo crítico ni con sus cuestionamientos hacia la categoría de lo humano. Más aún, siguiendo con lo planteado por Simon (2003), es el discurso transhumanista el que informa en mayor medida las innovaciones tecnocientíficas a las que temen Habermas y Fukuyama, y el que legitima lo que “cuenta como” posthumano en términos generales. Este último argumento resulta de particular interés para esta reflexión ya que la misma pretende ofrecer, tomando los aportes del posthumanismo feminista y sus críticas hacia el transhumanismo, coordenadas teóricas para un desarrollo tecnocientífico que se dirija en otro sentido y responda a intereses que escapen a los objetivos transhumanistas. En este sentido, el cuestionamiento a los rasgos antropocéntricos del humanismo racionalista que se encuentran en las bases del proyecto transhumanista resulta fundamental, en la medida en que permite descentrar al hombre como unidad de medida de lo humano y como punto de partida y llegada de los avances tecnológicos.

Como sostiene Francesca Ferrando (2019), los fundadores del movimiento transhumanista buscan llevar al humanismo más allá tomando como propios ciertos principios del paradigma racionalista tales como las nociones de progreso, razón y optimismo. Pero ¿qué significa llevar al humanismo más allá en términos transhumanos y qué consecuencias supone? Como argumentan Åsberg y Braidotti (2018), la creencia en que el progreso de la ciencia pondrá fin al sufrimiento de los seres humanos mediante el mejoramiento físico y de sus capacidades para acercarlos, en el futuro, a la

inmortalidad es un rasgo característico -y cuestionable- del pensamiento transhumano. Este “lado oscuro” o problemático de lo que Simon (2003) reconoce como posthumanismo popular no busca repensar lo humano más allá del humanismo antropocéntrico predicado por el Iluminismo del siglo XVIII; al contrario, el ideal transhumano de perfeccionamiento a través de la fusión del cuerpo humano con la tecnología, lejos de implicar un abandono de los fundamentos de la Ilustración, comparte el culto a la razón como motor del progreso de la humanidad. En dicho transhumanismo, lo que se persigue es la condición posthumana no como una reconceptualización de lo humano sino como un salto evolutivo tecnológico -hacia una especie humana mejorada- en el cual la razón ocupa un lugar privilegiado para lograr el tránsito hacia el futuro (More, 1990).

Esta búsqueda direccionada a la mejora de la especie humana implica una concepción peculiar del cuerpo biológico como un limitante y, por ende, la necesidad -y el deseo- de utilizar todos los recursos al alcance -tecnologías radicales o no- para ir más allá de los límites corporales.⁷ Para el transhumanismo, cuestiones como el envejecimiento, el dolor o las enfermedades pueden -y deben- ser aliviadas mediante los avances tecnológicos. De esta manera, dedicando los esfuerzos a mejorar las limitaciones biológicas del cuerpo, es posible evolucionar hacia un estadio posthumano en términos transhumanistas.

La apuesta por el salto tecnológico de la evolución humana guiado por la razón o “ultrahumanismo”, siguiendo a Ferrando, se encuentra informada histórica y políticamente por el excepcionalismo humano, es decir, la preeminencia de lo humano por sobre el resto de las especies u organismos no humanos. Este tipo de presunción se encuentra en la base de categorías establecidas en los saberes científicos del campo de la biología, como la de *Homo Sapiens* y la propia concepción filosófica del ser humano.

⁷ No hay una única posición con respecto al tipo de mejoras a realizar. Por ejemplo, Nicholas Agar (2004) propone distinguir entre mejoras radicales y mejoras moderadas. Las primeras, según sus propios términos, traerían consecuencias devastadoras para la humanidad porque implicarían cambios radicales en el ser; las segundas, implican cambios de bajo impacto y, por lo tanto, son más deseables.

Ambas nociones, originadas en el contexto del Iluminismo occidental del siglo XVIII, son construcciones que, tomando a la razón como criterio biológico, establecen la superioridad de la especie humana por sobre otras vidas no humanas. Al mismo tiempo, la estructura encabezada por los seres humanos -construida como señala Balzano (2021) por los propios autodenominados *sapiens*- no sólo se erige por encima de los animales no humanos; dentro del propio mundo del *sapiens*, no todos los seres humanos son considerados como parte de dicho rótulo o poseedores de racionalidad: supuestos racistas, sexistas, capacitistas y clasistas hacen del sujeto varón, blanco, heterosexual, instruido y de clase alta el único capaz de autodenominarse *Homo Sapiens* o humano.

Por lo tanto, la búsqueda transhumana de ir más allá del humanismo sin poner en cuestión la noción de humano que entraña este paradigma pasa por alto lo restrictiva que resulta para no pocos integrantes de la misma especie. De esta manera, el transhumanismo no trasciende estas desigualdades implícitas que provoca el entendimiento de “lo humano” -en términos biológicos y filosóficos- como universal categórico. Más aún, la racionalidad transhumana que se expresa en la tecnociencia fundamentada en este ideal de humano universal profundiza estas jerarquías de raza, clase, sexo, género y capacidades que se encuentran establecidas en el reino de lo humano (Ferrando, 2013).

El afán del proyecto transhumanista por superar las debilidades biológicas de los humanos utilizando el desarrollo de la ciencia -en tanto razón que impulsa al progreso- no hace más que reproducir la supremacía del *Homo Sapiens*, situando a la tecnología como una herramienta al servicio de sus intereses, así como un paso más hacia la evolución posthumana (transhumana). Este tecno-reduccionismo hace de la empresa transhumanista una lectura reducida del presente info-tecnológico (Costa, 2021; Ferrando 2013). Su propuesta no contempla que las prioridades establecidas con respecto al mejoramiento humano no son compartidas por gran parte de la población mundial, para quienes la ciencia contemporánea no tiene respuesta a sus problemáticas vitales. En todo caso, el punto problemático señalado enfáticamente por representantes del posthumanismo crítico es que al continuar centrado en la condición humana bajo

estas características no van más allá de las exclusiones que la idea de humano fundada en el hombre blanco, occidental, heterosexual, instruido y propietario presupone; contribuyendo a perpetuar dichas desigualdades en una propuesta de evolución tecnológica del cuerpo biológico y de una tecnociencia que sólo sea funcional para aquellos que son considerados seres humanos plenamente, el potencial utópico del transhumanismo queda limitado al perfeccionamiento de las capacidades físicas de un grupo limitado de humanos y a una propuesta de hombre tecnoperfeccionado que no reconceptualiza ni problematiza la interacción de lo orgánico con lo técnico (Balzano, 2021).

En términos teóricos y políticos, para los intelectuales del transhumanismo, la tecnología ocupa un papel clave en cuanto posibilita el avance hacia la evolución de la vida inteligente traspasando la barrera del cuerpo humano (More, 1990). Es decir que, a través de la razón, podemos desarrollar artefactos que permitan dejar de ser biológicamente humanos para trascender esta forma corpórea y devenir transhumanos. Fuera de este aspecto, el transhumanismo es fiel a sus raíces racionalistas en cuanto mantiene y agudiza el dualismo cartesiano mente-cuerpo, colocando a la primera como única característica esencialmente humana, la que no necesariamente debe residir en una existencia corpórea (More y Vita-More, 2013).

La búsqueda por superar el cuerpo a través de la razón y el elogio a la mente por sobre el cuerpo material son parte de las marcas más relevantes de las bases iluministas de la filosofía transhumana. Como señala Ferrando (2019), al referirse al cuerpo humano como un recipiente de la mente, susceptible a cambiar de forma, el punto de vista transhumanista cae en un reduccionismo, basado en el dualismo cartesiano cuerpo/mente, según el cual el “yo” se identifica con la mente y este “yo” posee un cuerpo. Bajo esta perspectiva, el ser humano se reduce estrictamente a la razón mientras que el material corpóreo es solo un medio que puede ser reemplazado por las invenciones tecnológicas, un disfraz que puede -y es deseable- transformar para optimizar. Solo así, en términos transhumanos, la humanidad daría un salto hacia el futuro posthumano.

Nuestro presente es escenario de diversos ejemplos -no sólo de representaciones artísticas o culturales- de lo posthumano desde una racionalidad transhumanista. No hace falta recurrir a las ficciones que transcurren en ambas pantallas para buscar modelos transhumanos o esperar a que se materialicen los proyectos tecnológicos más radicales en el futuro. El desarrollo tecnocientífico inspirado en las premisas del transhumanismo produjo un amplio abanico de nuevas técnicas para perfeccionar las capacidades del cuerpo humano como los medicamentos que mejoran la memoria, el rendimiento y la concentración, las cirugías estéticas, las prótesis y la terapia con células madre (Bostrom, 2011); desde la edición genética hasta la criopreservación de óvulos para retrasar la procreación humana pueden tener su correlato transhumano si se utilizan para el provecho único del *sapiens*.⁸

El posthumanismo feminista y neomaterialista, como argumento a continuación, no comparte estos objetivos. Más aún, estos desarrollos se posicionan como un paradigma crítico al transhumanismo. Planteando una deconstrucción radical de lo humano y considerando formas alternativas de concebir al cuerpo y a la materia (Braidotti, 2017; Ferrando, 2014), los desarrollos del posthumanismo crítico divergen radicalmente de las perspectivas transhumanistas sin caer en discursos tecnofóbicos o reduccionistas.

En el siguiente apartado presento una caracterización breve del posthumanismo feminista, sus referencias filosóficas y, en mayor detalle, sus consideraciones en torno al cuerpo, a la materia y a la tecnología. El análisis de estos aspectos no sólo tiene como objetivo mostrar algunas de las diferencias centrales entre el posthumanismo y el transhumanismo; más bien, se trata de dar cuenta de las herramientas conceptuales que el posthumanismo feminista ofrece como marco para analizar y comprender los cambios acontecidos en torno a la concepción de la condición humana frente a los avances tecnocientíficos. Estas herramientas y coordenadas teóricas, como se

⁸ Como argumenta Angela Balzano (2021), el uso de las nuevas tecnologías puede tener sus efectos posthumanos en el sentido en que lo concibe el posthumanismo feminista o puede seguir el camino del transhumanismo. En el último caso, los avances tecnológicos están destinados a satisfacer las necesidades de los humanos que cuentan como humanos, así como las del capitalismo avanzado.

argumenta en el último apartado, ofrecen una alternativa ético-política para enfrentar los desafíos de nuestro complejo presente tecnomediado y repensar los objetivos de la tecnociencia por fuera del exclusivo aprovechamiento de lo humano.

Posthumanismo feminista y la condición posthumana

A modo cartográfico, Francesca Ferrando (2014) argumenta que uno de los elementos que caracterizan al posthumanismo es el empeño por deconstruir la idea de humano, proyecto que se inició en los años setenta, a propósito de los aportes de la filosofía posmodernista. La propuesta de deconstrucción de Derrida (2008) y “la muerte del hombre” proclamada por Foucault (1991) han sido pilares teóricos que marcaron la relación del posthumanismo con el humanismo. Las ideas anti-humanistas de estos pensadores, entre otros, tuvieron especial influencia en cuanto representaban la crítica a categorías supuestamente universales y al pensamiento dualista y jerárquico promulgado por el Iluminismo.⁹ Estos aportes fueron fundamentales para repensar el carácter históricamente determinado de la configuración de lo humano y las relaciones de poder que las cuales proviene.

Asimismo, el posthumanismo crítico, influenciado por la Filosofía Francesa (Braidotti, 2017) y por las críticas que esta corriente supuso para los postulados humanistas, tiene raíces feministas, materialistas y decoloniales; en tanto que el anti-humanismo supuso un puntapié inicial para el rechazo del hombre como categoría universal, estas inquietudes fueron retomadas y vastamente desarrolladas desde distintos puntos de vista por representantes de la teoría feminista y del pensamiento decolonial, tradiciones que supusieron una crítica pormenorizada hacia las injusticias

⁹ El posthumanismo crítico hunde sus raíces filosóficas en los desarrollos de autores posmodernos como Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari, entre otros. Ejemplos como los desarrollos de Derrida en torno a la deconstrucción del dualismo Humano-Animal y la crítica de la verdad de las posiciones universales, así como la genealogía del humanismo propuesta por Michel Foucault -y su cuestionamiento al hombre como creación histórica y consecuencia de relaciones de poder- fueron de gran relevancia para el cuestionamiento de lo humano en cuanto a una categoría excluyente, la cual provoca el dominio del hombre por sobre los “otros”.

que la imagen del hombre europeo ilustrado acarrea para diversos grupos pertenecientes a “lo otro diferente” a éste.¹⁰

Estas perspectivas mostraban como la noción universal del hombre como un ser racional promulgada por el humanismo era potestad del modelo de civilización europeo, resultando en jerarquías que colocan a la alteridad como lo “otro” del hombre europeo, entendido este último como la unidad de medida de lo humano. Como correlato, el hombre occidental es el único poseedor de la razón y, por ende, se ubica por encima del resto de los seres vivos que, a partir de no ser depositarios de la razón, se consideran inferiores; en un ordenamiento jerárquico y binario en el que la diferencia se considera en forma negativa y dialéctica en relación con el modelo de hombre universal europeo, se produce la exclusión del “otro” diferente que se encuentra sexualizado y racializado. En estos términos, lo posthumano que deriva de estos planteos filosóficos y políticos busca poner en cuestión estas relaciones de poder que enaltecen una idea abstracta del hombre con relación a la blanquitud y a lo masculino.

Para la teoría posthumanista no se puede definir con exactitud qué es lo posthumano o la esencia de la condición posthumana, sino cómo funciona hoy en día (Braidotti, 2015). Los análisis del posthumanismo feminista no parten de una idea romántica con respecto a los aspectos posthumanos de nuestra era: sin caer en premisas esencialistas, el posthumanismo crítico postula que nuestro tiempo posthumano tiene un lado oscuro y otro luminoso. Por un lado, el capitalismo avanzado y sus biotecnologías engendraron una forma perversa de lo posthumano. Por el otro, el posthumanismo crítico puede ofrecer una explicación de nuestro presente y codificar la condición posthumana de una forma más ética, repensando los principios básicos de nuestra interacción con los agentes humanos y no humanos a escala planetaria

¹⁰ El posthumanismo retoma las discusiones y los planteamientos teóricos del antihumanismo así como de la teoría feminista y del pensamiento crítico y decolonial de referentes como Simone de Beauvoir, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Hélène Cixous, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Stuart Hall, Edward Said, Franz Fanon, entre otros, quienes cuestionaron tempranamente la pretensión de universalidad de los conceptos humanistas y el proyecto del progreso racional perseguido por el humanismo, señalando su carácter sexista y racista (Åsberg y Braidotti, 2018). Para ahondar en las raíces filosóficas del posthumanismo ver el trabajo de Braidotti (2015).

(Braidotti, 2015; Balzano, 2021).

Como señalé en el apartado anterior, el transhumanismo utiliza el concepto de posthumano en un sentido particular, el cual difiere ampliamente de las significaciones que recibe desde las corrientes críticas que se reconocen como posthumanistas. Estas últimas se proponen desarticular la noción de humano proveniente del Iluminismo occidental, aceptada generalmente como un hecho natural y la cual conforma las bases de los planteamientos transhumanistas. Sin embargo, podemos decir que el movimiento transhumanista comparte con el posthumanismo crítico el presupuesto de la tecnogénesis de los seres humanos, en cuanto consideran que la técnica ha moldeado a la especie (Hayles, 2011; Ferrando, 2019).

Si bien este aspecto en común puede leerse como una afinidad, el posthumanismo feminista entiende la tecnogénesis desde un punto de vista completamente divergente; en tanto pone de relieve la dimensión ontológica e histórica de la tecnología, esta no es asimilada como un medio para alcanzar un estadio evolutivo tecnológico o ligado a los avances tecnocientíficos sino más bien como un atributo de los seres humanos (Ferrando, 2013). Esta perspectiva en relación con la tecnogénesis llega al posthumanismo feminista a través de los aportes realizados por Donna Haraway y su teoría cyborg (1995), con la cual nos advierte de la necesidad de observar de qué manera los humanos están imbricados y enlazados con la tecnología, con otros animales no humanos y organismos vivos con los que cohabitan el ambiente en el cual se desarrollan sus vidas.

Según la autora, lo que se muestra como natural o biológico por el discurso científico no es más que una operación de saber-poder y, por lo tanto, no constituye una verdad absoluta como se presenta desde este tipo de conocimiento (Haraway, 1995).¹¹ Esto representa un cambio ontológico en la forma de entender lo humano y lo tecnológico, así como la biología y la naturaleza, en tanto artefactos creados y

¹¹ Al hablar de operaciones de saber-poder hago referencia, en términos foucaultianos, a los mecanismos de poder que se encuentran inmersos en los saberes científicos como productores de verdad sobre lo biológico.

delimitados por discursos que se sustentan en la ciencia, la cual se caracteriza por un paradigma antropocéntrico y masculino. Bajo este enfoque, los cuerpos y sus componentes ya no se conciben como entidades naturales distintas de la tecnología, sino como parte de ella, atravesados por lo orgánico, lo simbólico, lo técnico y lo político (Haraway, 1995).

En sintonía con los planteos de Haraway, el posthumanismo feminista postula que no hay nada “natural” o dado en la naturaleza y, a su vez, que lo natural no se encuentre en oposición a la cultura o a la tecnología sino que conforman un *continuum* (Braidotti, 2015; Franklin, 2003; Haraway, 2008); así entendido, lo biológico o natural está construido por narrativas y discursos tecnocientíficos los cuales, al mismo tiempo, son netamente sociales y políticos, incrustados en relaciones capitalistas y patriarcales (Haraway, 1995). Desde este ángulo postnaturalista (Åsberg y Braidotti, 2018), la naturaleza no posee el carácter de mero dato estable y pasivo; más bien, se encuentra en una constante interacción con lo cultural, en un entramado sin bordes claros o prefijados que los avances tecnocientíficos han contribuido a difuminar aún más (Braidotti, 2015). Como subrayan Cecilia Åsberg y Rosi Braidotti (2018) en su introducción al volumen *A Feminist Companion to the Posthumanities* [Una compañía feminista para las posthumanidades] (2018), en el Antropoceno -la época signada por la huella del hombre sobre la tierra- esta imbricación entre lo natural y lo cultural se hace más visible; al punto tal de que muchas de las transformaciones climáticas y biológicas de los últimos años son producto del uso de tecnologías de alto riesgo (Costa, 2021).

De este modo, el posthumanismo feminista refleja mediante la continuidad entre naturaleza y cultura de qué maneras y hasta qué punto lo que llamamos naturaleza está plenamente en los humanos y viceversa (Åsberg y Braidotti, 2018). Por ende, partiendo de esta hipótesis, lo posthumano del posthumanismo crítico tiene más que ver con los encuentros e interconexiones que mantenemos con el ambiente y otras especies -así como con las máquinas y la técnica- que con un cuerpo que ha quedado obsoleto y debe ser mejorado tecnológicamente siguiendo el imperativo de la racionalidad.

La noción de cyborg propuesta por Haraway es clave para las posturas del posthumanismo crítico justamente porque sintetiza la apuesta por comprender lo humano desde el *continuum* naturaleza-cultura. Esta figuración resulta una herramienta conceptual de gran utilidad para entender la subjetividad posmoderna, ya que logra condensar la relación híbrida entre tecnología y cuerpo ocultada por la separación entre naturaleza y cultura establecida en el discurso científico.¹² Además, al apuntar hacia la necesidad de prestar atención a la relación que los humanos entablan con la tecnología, otros organismos no humanos y el ambiente, la teoría cyborg propone una alianza estratégica entre feminismo y el desarrollo de la tecnociencia para dar paso a otros mundos imaginarios y materiales sin estructuras dualistas antropocéntricas y colonialistas (Haraway, 1995).

La importancia de las aportaciones de Donna Haraway al campo del posthumanismo crítico y feminista es remarcada por Rosi Braidotti en *Lo Posthumano* (2015) y por Francesca Ferrando en *Philosophical Posthumanism* (2019). Ambas autoras advierten que el posthumanismo filosófico se define como post-dualista (Ferrando, 2019) ya que, nutrido por los argumentos pioneros de Haraway, mantiene un compromiso por dismantelar las visiones que recaen en dualismos estrictos y jerárquicos provenientes del pensamiento cartesiano. Al respecto, los feminismos posthumanistas y neomaterialistas postulan que las perspectivas que mantienen las estructuras dualistas cartesianas parecen hoy inadecuadas para describir, así como para afrontar, los nuevos retos que nos plantean las bio-info-tecnologías. Los dualismos “mente/cuerpo”, “hombre/mujer”, “biológico/cultural”, “humano/no humano” que organizan la vida jerárquicamente no nos ayudan a comprenderla en su materialidad. El humanismo -así como el transhumanismo- se apoya en estas operaciones dualistas para articular la visión del hombre racional y su contracara: la mujer emocional; a su vez,

¹² Haraway (2004) utiliza las figuraciones como estrategia metodológica para explicar los solapamientos entre lo biológico y lo tecnológico, con el objetivo de problematizar lo que consideramos como “dado” para poder imaginar otras formas posibles de subjetividad que no estén limitadas por los dualismos. Asimismo, Braidotti (2005) define a las figuraciones como “formas de trazar mapas más materialistas de posiciones situadas, inscritas y encarnadas (p. 14).

opone la mente al cuerpo y eleva al hombre por encima de otras formas de vida, separándolo de la naturaleza y de otros animales no humanos (Lloyd, 2002). Por el contrario, el posthumanismo crítico y el neomaterialismo feminista recurren a otras nociones y tradiciones filosóficas para contrarrestar el pensamiento humanista cartesiano que se apoya en operaciones dualistas jerárquicas y excluyentes.

Tanto Lloyd (2002) como Braidotti (2006) acuden a Spinoza en la búsqueda de una filosofía monista que rompa con los dualismos jerarquizantes y que conciba a los cuerpos y a la materia como parte de la naturaleza, constituidos por la misma sustancia inteligente y no como una construcción de opuestos. Este acercamiento neomaterialista a la materia (y a los cuerpos) se encuentra informado por las lecturas del filósofo neerlandés Baruch Spinoza que ofrecen Deleuze y Guattari (Braidotti, 2017). Desde estas coordenadas filosóficas, el posthumanismo feminista y neomaterialista abraza una perspectiva vitalista y monista de la materia y rechaza los dualismos que sostienen la supremacía del hombre (varón y blanco) frente a los animales no humanos, las máquinas y otras especies. Bajo el *continuum* naturalezacultura, desde este enfoque vitalista y monista, se entiende lo humano del humanismo clásico como un criterio normativo, que regula “un particular modo de ser humano en un modelo generalizado, que es categórica y cualitativamente distinto de los otros sexualizados, racionalizados y naturalizados” y, a su vez, opuesto “a los artefactos tecnológicos” (Braidotti, 2015, p. 39).

Siguiendo estas coordenadas, podemos aseverar que el posthumanismo feminista reflexiona sobre lo posthumano por lo menos en dos sentidos: en primer lugar, como adjetivo, para describir nuestro mundo globalizado y mediado por la biotecnología y la tecnociencia; en segundo lugar, como sustantivo (posthumanismo), para proporcionar una teoría crítica que pretende deconstruir y superar los límites del humanismo, en particular, del occidental (Braidotti, 2015). En este tipo de producciones, el prefijo “post” no indica el fin de lo humano por una trascendencia hacia una especie mejorada que supere al *Homo sapiens* en la línea evolutiva; por el contrario, refiere a un cambio en la manera de observar los problemas de nuestros

tiempos, dejando atrás la mirada antropocéntrica para centrarse en otras formas de vida, humanas y no humanas, y en las consecuencias que lo humano ha producido en ellas.

Retomando a Rosi Braidotti (2015) y Francesca Ferrando (2019), quienes cartografiaron de manera precisa los avatares del posthumanismo crítico centrándose en las líneas de pensamiento neomaterialista y feminista, las características fundamentales del posthumanismo feminista pueden resumirse en las siguientes: una comprensión spinoziana de los cuerpos, concebidos como entrelazados con las mentes, y de la materia, entendida como una sustancia única inteligente y auto-organizada que no se encuentra dialécticamente en conflicto con la cultura ni con la mediación tecnológica, sino en interrelación con ella (Braidotti, 2015); una aproximación curiosa pero crítica a las innovaciones científicas, capaz de captar las potencialidades de las nuevas info-biotecnologías sin evitar preguntarse a quién se concede el acceso al desarrollo científico y a quién se niega, sobre qué cuerpos y cómo se ha llevado a cabo (Balzano, 2021); una voluntad de denunciar cómo se ha articulado la noción de humano sobre una noción antropocéntrica (es decir, alrededor de la idea de hombre) y una postura crítica hacia la creencia de que los humanos son una especie superior en el orden natural por la capacidad autoasignada de razonar (Hayles, 1999).

Teniendo en cuenta estas particularidades, la condición posthumana de la cual nos habla el posthumanismo crítico se relaciona con la presencia de aspectos tecnocientíficos en nuestra existencia, lo que es cada vez más evidente en el presente en el que vivimos y que regularmente creemos parte de la imaginación o posible solo en un futuro distópico como el narrado/visualizado en *Crimes of the future*, película dirigida por David Cronenberg (2022).¹³ Antes bien, el pensamiento posthumano feminista expone que no sólo la ficción ha superado (en términos transhumanistas) las ideas humanistas de lo humano; los avances científicos también lo han hecho, por lo

¹³ Este filme narra un horizonte distópico en el cual los modos de vida y el cambio climático están produciendo mutaciones genéticas en algunos humanos, los cuales desarrollan nuevos órganos. Los protagonistas, Saúl Tender y Caprice, son performers, quienes realizan un espectáculo de *body art* donde los nuevos órganos del cuerpo de Saúl son extraídos por su compañera con una máquina manejada a distancia.

que podemos afirmar, junto al posthumanismo feminista, que estamos habitando la condición posthumana hoy (Åsberg y Braidotti, 2018).

Sin embargo, tanto Hayles (1999) como Braidotti (2015) alertan que lo posthumano, como adjetivo que describe nuestra realidad, no tiene una connotación positiva o negativa *per se*; como postura crítica hacia el ideal de posthumano que proclaman los transhumanistas, las vertientes del posthumanismo feminista muestran que la condición posthumana que continúa con los lineamientos humanistas entraña efectos negativos y que no hace falta mirar hacia el futuro (o recurrir a la ficción) sino que es posible observarlos en nuestros días. Como remarca Braidotti (2015), “[e]l capitalismo avanzado y sus tecnologías biogenéticas generan una forma perversa de lo posthumano”, lo que se ve reflejado “en el radical cercenamiento de toda intención humana y animal, desde el momento en que todas las especies vivas son capturadas en los engranajes de la economía global” (p. 18). A modo de ejemplo, una forma perversa de lo posthumano se puede identificar en la utilización de la biotecnología para crear animales no humanos con el objetivo de producir alimento para la especie *sapiens*. Este es el caso de Rosita, la primera ternera clonada en el año 2011 para la producción de leche apta para humanos lactantes, a la cual Balzano (2021) considera una figuración de la condición posthumana de nuestro presente.¹⁴

La condición posthumana nos invita a reconocernos por fuera de los límites impuestos como lo estrictamente humano, como dan cuenta numerosos descubrimientos de las ciencias de la vida sobre el cuerpo humano y los organismos que lo componen, los cuales cumplen funciones esenciales para su mantenimiento (Haraway, 2008). Moviéndose en un nivel onto-existencial (Ferrando, 2019) y desde una ferviente postura postantropocéntrica, el posthumanismo crítico realiza una revisión genealógica de la categoría de humano con el objetivo de desmontar el relato humanista y las premisas que lo componen señalando el androcentrismo y el

¹⁴ Rosita, el primer bovino clonado bitransgénico en el mundo al cual se le incorporaron dos genes humanos que codifican dos proteínas de la leche humana. Ver <http://noticias.unsam.edu.ar/2015/12/09/tiempo-argentino-reconocio-a-la-vaca-rosita-como-un-hito-cientifico-nacional/>

antropocentrismo sobre el que se edifican. En consonancia con esta finalidad, la noción de posthumano para estas corrientes indica el abandono de lo humano como conceptualización específica ligada a un contexto histórico y político determinado (Hayles, 1999). En este argumento, lo que se pone en cuestión es el concepto de humano como individuo autónomo, racional, con agencia y elección individual, ya que estas características fueron otorgadas a los humanos por ellos mismos y sólo a los que cumplían con ciertos requisitos mencionados en los párrafos anteriores: el humano del Iluminismo occidental es varón, blanco, propietario, heterosexual, racional e instruido. La pregunta aquí entonces es, bajo estos presupuestos, ¿qué proporción de los seres humanos puede considerarse humano en estos términos? Resulta evidente que sólo un grupo muy reducido cumple con estas condiciones.

Como descripción de nuestro tiempo, pero también como un punto de partida para dar respuesta a los desafíos del presente tecnomediado, lo posthumano del posthumanismo feminista coincide en señalar un aspecto paradójico: sea para bien o para mal, las ciencias de la vida y los avances científicos se mueven abiertamente entre parámetros posthumanos, logrando que entendamos nuestra propia existencia en términos genéticos y microbiológicos (Åsberg y Braidotti, 2018; Cooper, 2008; Rose, 2012). A pesar de ello, este movimiento postantropocéntrico que ubica lo humano en un conjunto de genes que en teoría marcan esa condición no se traduce automáticamente en un gesto posthumano en los términos planteados por el posthumanismo feminista.

El presente que describe esta idea de lo posthumano se encuentra dominado por el capitalismo avanzado tecnocientífico, que ha llevado a la mercantilización de la vida en sí (Rose, 2012) y cuya característica principal es la transformación de la vida biológica en plusvalía (Cooper, 2008); el punto paradójico consiste justamente en que el giro molecular es posthumano o transespecie (Balzano, 2015), ya que es la vida como capacidad generativa o *zoe* la que es captada y puesta a trabajar y no sólo la vida en cuanto a *bios* o el hombre como unidad de medida universal (Braidotti, 2015). Sin embargo, lo paradójico reside en que, la vida en sí es utilizada en función de las necesidades de una sola especie -la humana-, y el único consumidor de los productos

tecnocientíficos es el humano del humanismo occidental.

Por esta razón, el posthumanismo feminista propone un acercamiento vitalista - y monista- de la materia, en cualquiera de sus formas, sin jerarquización, la cual se introduce hoy en los flujos de la economía global gracias a las nuevas tecnologías inspiradas por el paradigma molecular. Los análisis neomaterialistas del feminismo posthumanista captan el paso de la valorización económica del *bios*, vida entendida como humana, a la valorización de la vida no humana o del *zoe*, la vida comprendida en su misma capacidad reproductiva y poder generativo (Braidotti, 2000). Estas observaciones no desconocen el postantropocentrismo y el vitalismo de la economía capitalista por medio de la biotecnología (Braidotti, 2017); más aún, se enfocan en mostrar de qué manera se lleva a cabo la expropiación de todo tipo de cuerpos, desde las células madre, pasando por las bacterias y las semillas, haciendo de las potencias reproductivas de todas las especies una fuente de plusvalía sin límite (Cooper, 2008; Balzano, 2015; Cooper y Waldby, 2014). Bajo los imperativos del biocapital, la explotación y extracción de valor ya no distingue entre especies, aunque algunas especies continúan siendo consideradas más importantes que otras (Braidotti, 2015).

Frente a este escenario oscuro de lo posthumano o, mejor dicho, frente a este enfoque postantropocéntrico del capitalismo avanzado, la respuesta del posthumanismo crítico y feminista consiste en reforzar una aproximación vitalista a la materia como estrategia ético-política que se enfoque en la vida como *zoe*; esta perspectiva centrada en la vida en sentido amplio revela los lazos materiales que nos unen con otras especies y organismos, con los que tenemos más en común que con la idea de humano del Iluminismo o su versión transhumanista.

Los esfuerzos transhumanistas por alcanzar una realidad postorgánica y postcorporal, en la cual “la marca de lo humano” (Haraway, 2018) pueda mejorarse gracias a la biotecnología -para aquellos que gozan del privilegio de estar incluidos en el humano que cuenta como humano- recaen una y otra vez en las mismas antiguas dicotomías que se fundan en una visión negativa de la diferencia: aquella fundada entre *bios* y *zoe* así como la separación cartesiana entre mente y cuerpo. Si lo posthumano

del transhumanismo va en esa dirección, el posthumanismo feminista parte de un enfoque opuesto, buscando fundir lo humano en la totalidad material a la cual pertenece, donde la vida discursiva y la vida en sí ya no son dos términos contrapuestos sino parte de la misma sustancia. Si *bios* es la vida específicamente humana y *zoe* es la vida en general o vida no humana, entonces el posthumanismo crítico arroja luz a la interdependencia entre ambas y la dificultad de establecer un límite entre ellas (Braidotti, 2015).

Mientras el transhumanismo niega la dependencia y vulnerabilidad ontológica de lo humano y de su materialidad corporal (Butler, 2006) debido al lugar que otorga a la superioridad de la mente, el posthumanismo pretende superar esa negación y reconectar lo humano con el cuerpo y la materia, en su relación con la totalidad de la cual es parte y con la cual se relaciona constantemente.¹⁵ Para los feminismos posthumanistas y neomaterialistas, el cuerpo no se comprende desde un esencialismo biológico ni como un ente superior a la mente; más bien, la propuesta de colocar al cuerpo en el centro del análisis parte de la idea de materia corporizada y situada en una localización determinada para dar cuenta de los procesos y los aspectos que moldean la experiencia humana. En palabras de Braidotti (2000), “el cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico” (p. 29).

El posthumanismo neomaterialista y feminista, tomando los aportes del anti-humanismo, de la Filosofía Francesa, de la teoría feminista y del pensamiento

¹⁵ Con respecto a la dependencia, Judith Butler (2006) sostiene que dependemos de los otros en la medida en que estamos co-constituídos por normas de reconocimiento y nuestra existencia depende de la interpelación a un otro y, al mismo tiempo, de ser interpelados, lo cual tiene implicancias éticas en nuestra relación con esos otros. Este rasgo de la vida humana es para Butler la vulnerabilidad corporal inherente a los seres humanos (Butler, 2006), la cual tiene implicancias éticas y políticas en cuanto es compartida por todos los seres humanos. Los seres humanos compartimos, a los ojos de Butler, la vulnerabilidad de nuestros cuerpos: “todos vivimos con esta particular vulnerabilidad, una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad ante esos súbitos accesos venidos de otra parte que no podemos prevenir” (2006, p. 55).

decolonial, entiende a la condición posthumana de una manera radicalmente diferente a lo que el trashumanismo denomina como posthumano. Por un lado, aspectos como la tecnogénesis, el cuerpo y la materia sirven como puntos para marcar las diferencias entre la vertiente transhumanista y el posthumanismo crítico. Por el otro lado, estas ideas muestran otras formas de entender nuestro presente, así como nuestro futuro, en tanto lo posthumano también es una invitación a reflexionar sobre lo que estamos siendo y en lo que nos estamos convirtiendo. En este sentido, las consideraciones sobre la materia, el cuerpo y la tecnociencia que el posthumanismo neomaterialista y feminista propone se alejan completamente de la centralidad y superioridad de lo humano difundida por el humanismo racionalista -y defendida por el transhumanismo- posicionándose como coordenadas teóricas que habilitan alternativas más éticas para guiar las transformaciones tecnológicas más allá de lo humano y su optimización en términos androcéntricos y antropocéntricos.

Por consiguiente, en el siguiente apartado procuro mostrar en qué forma el posthumanismo feminista, al cuestionar la herencia del humanismo filosófico y rechazar el antropocentrismo y el pensamiento dualista a través de la crítica de lo humano y desde un acercamiento monista de la materia, apuesta por un desarrollo tecnocientífico que vaya en dirección opuesta. Siguiendo los argumentos que se presentaron en los párrafos precentes, intento dar cuenta de la manera en que las ideas sobre la materia y el cuerpo, así como la deconstrucción de la categoría de humano proveniente del humanismo racionalista pueden guiar las innovaciones científicas en otro sentido, más allá de la explotación y el aprovechamiento de lo “otro” de lo humano en beneficio del hombre occidental. De esta manera, la tecnociencia en sentido posthumanista y feminista puede orientarse hacia otros fines, que contengan la diferencia en lugar de rechazarla y excluirla, generando respuestas ético-políticas al servicio de todas las especies que cohabitan el planeta, más allá del hombre como unidad de medida.

Tecnociencia posthumanista y feminista: una respuesta ético-política

En una conferencia titulada *La condición posthumana* impartida en el año 2015 en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB), Rosi Braidotti denominó a la tendencia transhumanista y al oportunismo del capitalismo globalizado en su giro postantropocéntrico como la “reinención corporativa de lo humano”. Mediante esta idea, Braidotti nombra las formas en que lo posthumano se reterritorializa en una versión perversa y oscura, desencarnada y desarraigada de la materia y del espacio-ambiente en el que se relaciona con otros seres vivos. En estas recodificaciones, el cuerpo pierde todo tipo de contacto con la materia que lo conforma; entendido como un conjunto de “órganos sin cuerpo” (Deleuze y Guattari, 2004; Braidotti, 2000), abstraído del contexto histórico y los poderes que lo han sexualizado y racializado, se vuelve una figura neutralizada, sin huellas ni referencias a las diferencias con las que se inserta en el mundo.

Pese a estos usos y sentidos que se desprenden de lo posthumano, la teoría posthumanista no busca definir a la condición posthumana de una vez y para siempre; tampoco aboga por un retorno al pasado ni condena el grado de desarrollo alcanzado por la tecnociencia. Lejos de ofrecer respuestas tecnófobas, las reflexiones posthumanistas de corte feminista abrazan la tecnogénesis de la especie humana desde una perspectiva crítica, atendiendo a las desigualdades que se presentan en el acceso a los recursos tecnológicos y en relación con los beneficiarios de los desarrollos científicos.

La crítica del posthumanismo feminista hacia el presente tecnomediado no se dirige al aspecto tecnológico en sí. El hecho de que estemos en contacto cotidiano y cada vez más imbricados con artefactos tecnológicos o que podamos fundirnos con nuestras innovaciones tecnocientíficas no es ni un verdadero problema para el posthumanismo crítico ni la única cuestión que abordan sus aportes (Braidotti, 2017). Su verdadera preocupación se basa en esa forma perversa y contradictoria de lo posthumano, que explota y capitaliza la vida como *zoe* mediante los avances biogénéticos y, al mismo tiempo, propone imágenes desencarnadas y abstraídas de su

locación y su materialidad que siguen ancladas en lo humano en términos antropocéntricos y en la creencia de la superioridad del hombre frente a la alteridad no humana. Bajo estos ideales, la ciencia, sus investigaciones y sus innovaciones se encuentran destinadas a satisfacer a lo humano en su concepción restrictiva, con las consecuencias racistas, sexistas y especistas que aquello implica.

En otras palabras, el pensamiento posthumanista ligado al neomaterialismo feminista observa las transformaciones acontecidas en la era del Antropoceno con entusiasmo y, paralelamente, con ciertos reparos o preocupación. El entusiasmo o el optimismo se relaciona con las oportunidades abiertas por el borramiento de los límites dualistas entre lo humano y lo no humano que los avances tecnocientíficos pusieron de manifiesto. Nuestra coyuntura se ha vuelto visiblemente posthumana y los valores que se desprenden del giro postantropocéntrico en el capitalismo avanzado son solo una versión del devenir posthumano del presente pero no la única posible.

En respuesta a los objetivos perseguidos por el transhumanismo y a las consecuencias negativas que el desarrollo tecnocientífico orientado a lo humano ha provocado en el planeta, el posthumanismo feminista y neomaterialista propone valores de lo posthumano alternativos, centrados en la materia y en el aspecto relacional y afectivo de nuestra experiencia corporal (Braidotti, 2017; Balzano, 2021). Desde esta aproximación vitalista y *zoocentrada* (Braidotti, 2015), un desarrollo tecnocientífico que se oriente a la búsqueda del beneficio de los organismos y especies no humanas, incluido el mundoambiente en el que se desarrollan (Costa, 2022), aporta a un devenir posthumano ético y consecuente con la materia de la cual somos parte y, a la vez, la cual nos constituye.

En otras palabras, el posthumanismo feminista es optimista acerca de los avances tecnológicos en la medida en que estos puedan contribuir a eliminar los límites y las jerarquías entre lo humano y lo no humano teniendo en cuenta la estructura relacional y los vínculos entre ambas formas de vida. Pensar la tecnociencia desde esta perspectiva consiste en ofrecer un marco de referencia para su desarrollo que atienda a la alteridad no humana, no para la captación de plusvalía (Cooper, 2008) sino para salir

del excepcionalismo humano que domina las ideas del progreso tecnológico y dirigirlo a recomponer los daños que produjo hasta ahora.¹⁶

Al respecto, en *Seguir con el problema* (2021), encontramos ejemplos o, mejor dicho, figuraciones -de la mano de la ciencia ficción feminista en combinación con hechos científicos- de las formas que las invenciones tecnocientíficas podrían tomar si se tuvieran en cuenta estos presupuestos. En este texto, Donna Haraway advierte que “los horrores del Antropoceno y del Capitaloceno” no pueden repararse con soluciones tecnológicas que vengan al rescate de lo humano¹⁷; al contrario, su propuesta gira en torno a valorar los “proyectos tecnológicos situados” para seguir con el problema (2021, p.22). Siguiendo este hilo, Haraway nos invita a pensar la tecnología en los territorios, con las “gentes” situadas que llevan tiempo “con el problema”, generando “parentescos raros” en los cuales la materia deviene recíprocamente humus, combinándose en colaboraciones inesperadas que permitan pensar y “generar-con” en un planeta dañado (2021, p. 24).

Más allá de destacar algunos puntos centrales de la propuesta de Haraway para seguir con el problema del daño causado por la producción capitalista en el planeta, lo que resulta de particular interés a los fines de esta reflexión es que sus planteos son una respuesta ético-política, para nada simplista, con la cual es posible pensar otro tipo de desarrollo científico. Esta “otra” tecnociencia, guiada por ideas de reciprocidad, “respons-habilidad” y bienestar multiespecie, se aleja de las imágenes de lo humano, de la razón y del progreso de la ciencia humanista/transhumanista.¹⁸ A modo de

¹⁶ Me refiero a la pérdida de especies y ecosistemas producto de la Gran Aceleración del crecimiento de la especie humana (Clarke y Haraway, 2018).

¹⁷ En *Seguir con el problema* (2021), Haraway detalla los vaivenes de los usos de Antropoceno y Capitaloceno de manera genealógica con el objetivo de justificar por qué prefiere utilizar el segundo término. La autora argumenta que la categoría de Capitaloceno detalla con mayor precisión el problema, en cuanto es el modo de producción y no el Anthropos -más allá de su utilización en cuanto al masculino universal- lo que ha provocado las transformaciones que marcan la era geológica a la que se denomina Antropoceno. Sin embargo, sostiene que Antropoceno es una palabra más difundida y con mayor aceptación, justamente porque no pone en cuestión al capitalismo directamente y, por lo tanto, la utiliza de manera crítica y con objeciones “en tanto herramienta, historia o época con la que pensar” (Haraway, 2021, p. 86).

¹⁸ Con la noción de respons-habilidad, Haraway busca describir una actitud direccionada no sólo a hacernos responsables de nuestras acciones sino también a responder y cuidar, como una praxis ético-

ejemplo/figuración de una tecnociencia más amigable con el resto de las criaturas que habitan el planeta, Haraway (2021) nos brinda “Las historias de Camille” (p. 219). Anclada en la ciencia ficción o feminismo especulativo, Haraway narra la manera en que las personas de “Las comunidades del Compost” utilizaron la tecnología disponible en asociación con otras criaturas no humanas para reparar y regenerar el ambiente dañado (p. 221). Este tipo de prácticas, no tienen como objetivo el mejoramiento del hombre; lejos de todo antropocentrismo, estas innovaciones tecnológicas tienen como objetivo generar-con, descentrar lo humano para la supervivencia de la tierra. Es por este motivo que las Comunidades del Compost utilizan la ingeniería genética no para optimizar lo humano con vistas a una evolución tecnológica, sino para asociarlos con criaturas no humanas en peligro de extinción, como en el caso de *Camille 1* y la mariposa monarca (Haraway, 2021).

Las historias narradas por Haraway ponen de manifiesto la posibilidad de pensar-con otros humanos y no humanos en miras del mutuo beneficio; de ir un paso más allá de las categorías del iluminismo filosófico, en particular del hombre autosuficiente y egoísta, para observar todos los vínculos y las interconexiones materiales existentes con la alteridad no humana y guiar nuestras acciones, incluidas las propuestas tecnocientíficas, en este sentido. Por lo tanto, las figuraciones de Haraway nos proponen una especie de camino, para nada acabado o definitivo, hacia una tecnociencia que se encuentre orientada más allá de la vida en términos humanos y busque regenerar y reproducir la vida en tanto *zoe*; estas ideas, acompañadas y narradas por la ciencia ficción feminista pueden sustentar y ayudar a poner en práctica lo posthumano que los posthumanismos neomaterialistas observan con optimismo.¹⁹

Alejándose del mejoramiento y del beneficio de lo estrictamente humano que guía a las producciones transhumanistas, un desarrollo científico que incluya en sus

política para devenir-con y generar-con las otras criaturas que habitan el planeta, más allá de lo humano (2021, p. 163).

¹⁹ La misma Haraway afirma determinantemente “Soy una compostista, no una posthumanista: todos somos compost, no posthumanos” (2021, p. 156). Sin embargo, las ideas que la autora entiende como parte del compostismo no presenta diferencias sustanciales de las que se encuentran integradas en los desarrollos del posthumanismo feminista y neomaterialista.

objetivos beneficiar a la materia como alteridad supone partir de una visión que rompe con los dualismos cartesianos y sus jerarquías tradicionales. Proyectar el avance tecnocientífico desde el cuestionamiento a la tradición del humanismo antropocéntrico y androcéntrico se aleja radicalmente de los fines perseguidos por el transhumanismo en la medida en que abre el camino para repensar un futuro común y en relación más igualitaria no sólo entre los miembros de nuestra propia especie (Braidotti, 2017); redefinir la dirección del hacer ciencia en este sentido posthumano también implica tener en cuenta al resto de la alteridad no humana, a las especies compañeras (Haraway, 2008) con las cuales compartimos el ambiente y con las cuales estamos entrelazados e interconectados como parte de la misma materia.

Por lo tanto, los componentes teóricos del feminismo posthumanista obligan a interrogarnos para qué y para el aprovechamiento de quiénes es el progreso científico y tecnológico. La respuesta de las posthumanidades feministas no es tecnofóbica justamente porque proponen imaginar y producir otro tipo de creaciones tecnocientíficas que se dirijan a la alteridad, a regenerar la vida en términos amplios -*zoe*- y no sólo al mejoramiento y la reproducción del *Homo sapiens* (Balzano, 2021). Sin embargo, son estas mismas coordenadas teóricas las que advierten de los peligros de la búsqueda transhumanistas por desarrollar mecanismos tecnológicos para extender la vida humana más allá de sus posibilidades corporales y de las estrategias del capitalismo tecnocientífico y postantropocéntrico para captar y valorizar la materia en todas sus formas, incluido lo humano.

Para pensar nuevas innovaciones tecnocientíficas y crear nuevos productos tecnológicos desde un enfoque posthumanista, feminista y neomaterialista no basta con imaginar cuerpos metálicos resistentes al paso del tiempo o fundidos con las últimas tecnologías de vanguardia. Por el contrario, es una apuesta por ponderar a los organismos no humanos y a la vida humana relegada a los márgenes de lo humano, restableciendo los lazos y las conexiones con el ambiente sin perder de vista el contexto sociopolítico y económico en el cual se incrustan los adelantos tecnológicos.

Palabras finales

En esta contribución me propuse señalar no solo las diferencias entre el posthumanismo de corte feminista y neomaterialistas y la corriente transhumanista sino, principalmente, las razones por las cuales el primero representa un enfoque crítico de la segunda. Más allá de presentar ambos movimientos y sus respectivas influencias teóricas o presupuestos fundamentales, me interesaba contrarrestar las incomprensiones o malentendidos alrededor de ellos ya que, como desarrollé en los párrafos anteriores, no son términos intercambiables e incluso representan paradigmas incompatibles.

A simple vista, ambas corrientes comparten un interés por los aspectos tecnocientíficos del presente y por redefinir lo humano. Sin embargo, este terreno en común presenta más diferencias que semejanzas. Como sostuve a lo largo del texto, el posthumanismo feminista y neomaterialista es crítico del androcentrismo y antropocentrismo de los que parten los razonamientos transhumanistas y sus esfuerzos por alcanzar una vida postorgánica, desligada de la materia y de sus interconexiones con otros seres vivos no humanos. Más aún, el ideal de mejoramiento humano que persiguen las posturas transhumanistas se fundamenta y, a su vez, refuerza los presupuestos humanistas que el posthumanismo crítico busca dismantelar.

Por lo tanto, a pesar de las lecturas que ubican al posthumanismo y al transhumanismo como posiciones similares o que muchos desarrollos transhumanistas utilicen el concepto de posthumano para describir sus objetivos, las críticas del feminismo posthumanista muestran que se trata de dos tendencias contrapuestas. Para el transhumanismo, repensar lo humano en términos posthumanos supone profundizar la división entre la mente y el cuerpo que caracteriza al pensamiento racionalista, colocando la mente como único elemento humano que merece preservarse y acentuando el ideal de progreso propio del Iluminismo del siglo XVIII. Así, la condición posthumana del transhumanismo se mantiene tan restrictiva como lo es la idea tradicional de humano “símbolo de la doctrina humanista”, anclada en el hombre universal como “medida de todas las cosas” (Braidotti, 2015, p. 25).

Como argumenté con anterioridad, el pensamiento posthumanista feminista y neomaterialista, fiel a sus bases antihumanistas, se orienta hacia una dirección exponencialmente diversa. Para estos desarrollos críticos de las concepciones humanistas, la condición posthumana no puede definirse en estos términos; reimaginar lo humano requiere romper con los dualismos jerarquizantes de la tradición racionalista, reestablecer los vínculos entre lo humano y lo no humano y centrarse en la alteridad como medida ético-política.

Cabe destacar que estas coordenadas teóricas no describen una condición a ser alcanzada en el futuro. El posthumanismo crítico es una herramienta para analizar y cartografiar nuestro presente, cuestionando la supuesta neutralidad de las nuevas bio-info-tecnologías y, al mismo tiempo, ofreciendo figuraciones para pensar modos y mundos alternativos más éticos y respetuosos con el resto de las especies con las que convivimos.

Desde una perspectiva monista en cuanto a la materia viva, lo posthumano del feminismo posthumanista intenta reinscribir lo humano y lo no humano en pie de igualdad; describiendo los profundos lazos que unen y conectan a la vida humana y no humana, se centran en mostrar las relaciones de interdependencia en las cuales nos encontramos inmersos y proponen entender la vida en sentido amplio, como *zoe* y potencia regeneradora. Esta aproximación monista y vitalista a la materia alerta de las formas en que todos los seres vivos son captados y valorizados en los circuitos globales del capitalismo avanzado, generando una forma oscura de postantropocentrismo en relación con la extracción de plusvalor en términos multiespecie para el provecho de la especie humana.

En tiempos del Antropoceno, era en la que la huella del *Homo sapiens* ha provocado la extinción masiva de especies no humanas, el posthumanismo crítico sostiene que estamos a tiempo de cambiar los códigos con los cuales nos hemos relacionado dentro de la misma especie y con otras. La tecnociencia puede ofrecer algunas respuestas que vayan en pos de ese cambio, siempre y cuando se conciba por fuera de los parámetros androcéntricos y antropocéntricos.

Referencias bibliográficas

- Agar, Nicholas (2004). *Liberal Eugenics: in defence of human enhancement*. Blackwell.
- Åsberg, Cecilia & Braidotti, Rosi (2018). Feminist posthumanities: An introduction. En C. Åsberg, & R. Braidotti (eds.) *A feminist companion to the posthumanities* (pp. 1-22). Springer.
- Balzano, Angela (2015). Biocapitale e potenza generativa postumana. Per una critica delle biotecnologie riproduttive transpecie. *La camera blu. Rivista di studi di genere*, 12.
- Balzano, Angela (2021). *Per farla finita con la famiglia. Dall' aborto alle parentele postumane*. Meltemi
- Bostrom, Nick (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. (Antonio Calleja López Trad.). *Argumentos de razón técnica*, 14, pp. 157-191.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. (Alcira Bixio Trad.). Paidós.
- Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. (Ana Varela Mateos Trad. y Ed). Akal.
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. (Juan Carlos Gentile Vitale Trad.). Gedisa.
- Braidotti, Rosi (2017). Posthuman Critical Theory. *Journal of Posthuman Studies*, 1(1), pp. 9-25. URL: <http://www.jstor.org/stable/10.5325/jpoststud.1.1.0009>
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. (Fermín Rodríguez Trad.). Paidós.
- Clarke, Adele y Haraway, Donna (2018). *Making kin not population*. Prickly Paradigm.
- Cooper, Melinda (2008). *Life as surplus: Biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. University of Washington.
- Cooper, Melinda & Waldby, Catherine (2014). *Clinical labor: Tissue donors and research subjects in the global bioeconomy*. Duke University.
- Costa, Flavia (2021). *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*.

Taurus.

Deleuze Gilles & Guattari Félix (2004). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*.

Paidós Ibérica.

Derrida, Jacques (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. (Cristina Rodríguez Marciel y Cristina de Peretti Trad.). Trotta.

Diéguez, Antonio (2017). *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.

Ferrando, Francesca (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. *Existenz*, 8 (2), pp. 26-32.

Ferrando, Francesca. (2014). The Body. En R. Ranish y S. Lorenz Sorgner (Eds.), *Introducing post-and transhumanism. Post-and transhumanism: An introduction* (pp. 213-226). Peter Lang.

Ferrando, Francesca (2019). *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury Publishing.

Firestone, Shulamith (1976). *La dialéctica del sexo*. (Ramón Ribé Queralt Trad.). Kairós.

Foucault, Michel (1991). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Frost, Trad.). Siglo XXI.

Franklin, Sarah. (2003) Re-Thinking Nature-Culture: Anthropology and the New Genetics. *Anthropological Theory*, 3 (1), pp. 65-85.

Frías López, Francisco Javier (2014). Aclaraciones sobre la mejora humana. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (62), pp. 9-24.

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

Fukuyama, Francis (2004). Transhumanism. *Foreign Policy*, 144, pp. 42-43.

Habermas, Jürgen (2004). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (R. S. Carbó, Trad.) Paidós.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Manuel Talens, Trad.). Cátedra.

- Haraway, Donna (2004). *Testigo_modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra©_conoce_OncoRatón®. Feminismo y tecnociencia.* (Helena Torres Trad.). Editorial UOC.
- Haraway, Donna (2008). *When Species Meet.* University of Minnesota.
- Haraway, Donna (2021). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (Helen Torres, Trad.). Consoni.
- Hayles, N. Katherine (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics.* University of Chicago.
- Hayles, N. Katherine (2011). Wrestling with Transhumanism. En G. R. Hansell y W. Grassie (Eds). *H+/-: Transhumanism and its Critics.* Xlibris Corporation.
- Lloyd, Genevieve. (2002). *The man of reason: "Male" and "female" in western philosophy.* Routledge.
- More, Max (1990). "Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy". *Extropy*, (6), pp. 6-12.
- More, Max & Vita-More, Natasha. (Eds.) (2013). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future.* Wiley-Blackwell.
- Ranish, Robert y Sorgner, Stefan Lorenz (Eds.) (2014). *Introducing post-and transhumanism. Post-and transhumanism: An introduction* (pp. 7-27). Peter Lang.
- Rose, Nikolas (2012). *Biopolítica de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI.* (Elena Luján Odriozola Trad.). UNIPE.
- Simon, Bart (2003). Introduction: Toward a critique of posthuman futures. *Cultural Critique*, 53 (1), pp. 1-9.
- Torrallba Rosselló, Francesc (2018). Techno-progressives versus bio-conservatives. *Aloma*, 36 (1).