

Humanismo, posthumanismos y transhumanismos: rupturas, continuidades y desafíos civilizatorios en la era algorítmica

*Iván Minutti**

Resumen

El presente artículo examina el tránsito desde los fundamentos antropocéntricos del humanismo occidental hacia las perspectivas posthumanas y transhumanas, en el contexto de una creciente agencia de la inteligencia artificial en los procesos de subjetivación contemporáneos. Tomando la polémica entre Sloterdijk y Habermas como punto de inflexión crítico del proyecto humanista occidental, se analizan las propuestas posthumanistas y transhumanistas como marcos interpretativos de las transformaciones subjetivas llevadas a cabo en el orden tecnoliberal contemporáneo. El argumento central sostiene que, mientras el posthumanismo crítico ofrece herramientas conceptuales para pensar la coexistencia ética con entidades no humanas (hibridación humano-máquina), ciertas corrientes transhumanistas, fuertemente articuladas con lógicas de mercado, plantean riesgos de profundización de asimetrías sociales mediante la aspiración de una optimización biotecnológica que, en mayor o menor medida, terminará siendo selectiva. El análisis pone de manifiesto cómo estas perspectivas no constituyen meras especulaciones teóricas, sino marcos prescriptivos con implicaciones políticas concretas que orientan la reconfiguración de lo humano en el surgimiento de una era algorítmica.

* Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [naviromi@gmail.com] / ORCID: [https://orcid.org/0009-0009-5289-1582].

Palabras clave: humanismo, posthumanismo, transhumanismo, tecnopolítica, inteligencia artificial.

Abstract

This article examines the transition from the anthropocentric foundations of Western humanism toward posthuman and transhuman perspectives, within the context of artificial intelligence's growing agency in contemporary processes of subjectivation. Taking the Sloterdijk-Habermas debate as a critical turning point for the Western humanist project, the article analyzes posthumanist and transhumanist proposals as interpretive frameworks for understanding subjective transformations taking place within the contemporary technoliberal order. The central argument maintains that while critical posthumanism offers conceptual tools for thinking ethical coexistence with non-human entities (human-machine hybridization), certain transhumanist currents, strongly articulated with market logics, pose risks of deepening social asymmetries through the aspiration for biotechnological optimization that will, to a greater or lesser extent, end up being selective. The analysis demonstrates how these perspectives constitute not merely theoretical speculations, but prescriptive frameworks with concrete political implications that guide the reconfiguration of the human in the emergence of an algorithmic era.

Keywords: humanism, posthumanism, transhumanism, technopolitics, artificial intelligence.

Introducción: sobre las bases del humanismo

En su obra *Carta sobre el humanismo*, escrito posterior a la Segunda Guerra Mundial, Martin Heidegger (2013 [1946]) lanza una crítica a las corrientes humanistas¹ sugiriendo que, obnubiladas entre ideo-

¹ La noción de *humanismo* ha venido desarrollándose en al menos tres estadios fundamentales (Valcárcel, 2016): 1) el humanismo renacentista de los siglos xv-xvi, el cual rompió con el teocentrismo medieval para establecer el antropocentrismo moderno mediante la reinterpretación del principio protagórico que coloca al hombre como medida de todas

logías, no han conseguido acceder al fundamento último de la humanidad. Tomando como referencia dicho escrito, el filósofo alemán Peter Sloterdijk expone, en una conferencia pronunciada en Baviera en 1999, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, texto que suscitó respuestas álgidas en el panorama intelectual de la época. De tal suerte, lo que comenzó en una conferencia desencadenó la denominada polémica Sloterdijk-Habermas,² la cual pronto se transformó en:

una suerte de precipitado total de algunas de las cuestiones centrales que han atravesado la filosofía durante el pasado siglo: la responsabilidad de los intelectuales, el problema de la técnica, el ambiguo legado de la Ilustración, el anuncio de la “muerte del hombre”, el lugar del conocimiento y la racionalidad en la construcción de lo político, la (im-)posibilidad de humanismo como ideal civilizatorio, el papel de la cultura en una sociedad de masas, etcétera (Arenas, 2003: 76).

las cosas. Esta transformación eventualmente se consolidó en una referencia común para un tipo/ideal civilizatorio que denominamos “Occidente” (el caso de Oriente es distinto), el Renacimiento fue la búsqueda de un porvenir anclado a la nostalgia idealizada del esplendor del periodo helenístico; 2) el debate decimonónico entre la cultura tecnocientífica y la humanística (*humanioras*), donde esta última alerta sobre los peligros de llevar a sus últimas consecuencias la idea de progreso (pulsión fáustica), en detrimento de los principios de la vida humana; 3) el humanismo existencialista posterior a la Segunda Guerra Mundial, que enfatizó la finitud de la existencia humana y la responsabilidad ética del hombre como proyecto subjetivo, perspectiva que influyó en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), aunque su supuesto universalismo fue altamente cuestionado por desconocer la pluralidad de culturas humanas. A la postre, el humanismo terminó manifestándose no como un hecho, sino como un credo con diversas perspectivas sobre la naturaleza humana.

² Hace referencia a un amplio debate desarrollado entre julio y diciembre de 1999, en la escena filosófico-académica alemana, con Sloterdijk y Habermas como representantes antagónicos. El debate se dio en torno a los usos de la biotecnología genética y el futuro del humanismo, y tiene su origen en *Normas para el parque humano* (Sloterdijk, 2006), texto que a la luz de algunos pensadores “coquetea con la idea de sustituir educación humanista tradicional (que, a juicio de Sloterdijk, ha demostrado desde hace tiempo su fracaso) por una *antropotécnica*” (Arenas, 2003), apoyada en el desarrollo tecnológico como vía de acceso hacia la mejora humana (lo que sea que eso pueda significar).

Más allá de la polémica suscitada alrededor de dichos temas, aún vigentes y cardinales, lo que interesa destacar aquí es la *re-habilitación* que Sloterdijk promueve —a través del lenguaje— para reentablar un cuestionamiento directo a la situación contemporánea del ser humano cuando, entre otras cosas, menciona:

Heidegger pone al descubierto las condiciones de posibilidad del humanismo europeo y le formula preguntas que le sobrepasan, abriendo con ello un nuevo espacio de pensamiento trans-humanístico o post-humanístico³ dentro del cual se ha movido desde entonces una parte esencial de la reflexión filosófica acerca del hombre (Sloterdijk, 2006: 39).

Al poner en juego conceptos como *trans-humanismo* o *post-humanismo*, Sloterdijk entra en discusión con aquello que constituye el fundamento de todo programa humanista: la pretensión de formar un tipo de ser humano que representa, ante todo, un ideal cultural. Lo que “desde la época de Cicerón venimos denominando *humanitas* es, tanto en su sentido más estricto como en el más amplio, una de las consecuencias de la alfabetización” (Sloterdijk, 2006: 19), que, claramente, suele considerarse una expresión de la cultura avanzada. En síntesis, los dos tópicos centrales que trabaja Sloterdijk en *Normas para el parque humano* son, por una parte, el planteamiento del humanismo como antítesis del salvajismo y, por otra, la idea de que la lectura adecuada —siguiendo el canon universal anclado en los pilares teóricos del humanismo tradicional— permite la domesticación de la conducta y el modo de pensar del hombre. “El tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su *tesis* latente: una lectura adecuada amansa” (Sloterdijk, 2006: 32).

³ Apunta Sloterdijk a pie de página en torno a ese nuevo espacio de pensamiento *trans-humanístico* o *post-humanístico*: “Este gesto lo malentienden aquellos que quisieran ver en la onto-antropología de Heidegger algo así como un ‘antihumanismo’, necia formulación esta que sugiere una forma metafísica de misantropía” (Sloterdijk, 2006: 39).

En este texto, se hace presente la idea de que el ser humano es un animal con posibilidad de ser domesticado, siguiendo ciertas reglas y principios. Siendo así, el trabajo fundamental del humanismo es “el convencimiento de que los hombres son ‘animales sometidos a influencia’, y que es por ello indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos” (Sloterdijk, 2006: 33). La lucha entre las influencias que tienden a embrutecer o amansar, contemplada como fundamento del modelo tutelar humanista eurocéntrico, ha sido parte de los presupuestos del ideal humanista occidental. Los usos, abusos y contradicciones, que de él han emergido en múltiples formas, han generado serios cuestionamientos, al punto que:

el pensamiento postcolonial asegura que si el humanismo tiene, después de todo, un futuro, éste proviene de fuera del mundo occidental y supera los límites del eurocentrismo. Por extensión, la aspiración a la universalidad de la racionalidad científica es desafiada tanto desde el punto de vista epistemológico como político (Braidotti, 2015: 31).

Y, en sintonía, puesta en duda la universalidad de la razón técnica, que Hui (2024) ha elaborado a partir del concepto de *cosmo-técnica*.

Estas posiciones críticas sobre el humanismo han dado pauta al panorama presente posthumanista, abordando, de una u otra manera, un abanico de posibilidades para pensar el devenir de lo humano. El cuestionamiento por la identidad humana, por su esencia o fundamento, por sus posibilidades performativas y límites, nos ha acompañado a lo largo de los siglos. Ya Hall (2003) había advertido que “las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; [poniendo el foco no en] ‘quiénes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en qué podríamos convertirnos” (2003: 17). Cuestionamiento claramente sostenido por el posthumanismo como eje de reflexión. En su texto “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite”, Hall (2010) menciona que

la deconstrucción de conceptos centrales realizada por los llamados “post” discursos es seguida, no por la abolición y desaparición de éstos, sino más bien por su proliferación (como advirtió Foucault), sólo que ahora ocurre en una posición “descentrada” en el discurso. El “sujeto” y la “identidad” son apenas dos de los conceptos que, después de haber sido socavados radicalmente en su forma unitaria y esencialista, han proliferado increíblemente en su forma descentralizada, alcanzando nuevas posiciones discursivas (2010: 569-570).

Sin duda, estas nuevas posiciones discursivas se hallan, en gran medida, representadas en el posthumanismo como “término paraguas” (Ferrando, 2019) para referirse a una constelación de corrientes teórico-filosóficas que, a su vez, se ha nutrido en buena medida del posmodernismo, ecologismo, feminismo, la crítica colonial, entre otras perspectivas de raíz emancipatoria. En términos generales, lo que propone es un cuestionamiento de “las bases y nodos del pensamiento humanista, superado por una nueva forma de pensar la vida: el posthumanismo” (Sued, 2017: 1). Posiblemente, sea un intento por transformar las condiciones de existencia en la modernidad tardía, partiendo desde presupuestos que no son los mismos que sostuvo el humanismo como modelo hegemónico de desarrollo occidental.

La progresiva entrada en crisis del humanismo cobra especial relevancia en el contexto sociotécnico actual, donde tecnologías emergentes como los modelos de inteligencia artificial generativa multimodal desafían nociones fundamentales como la racionalidad, la creatividad o la capacidad de agencia, que tradicionalmente sustentaban el proyecto humanista occidental. Si el humanismo pretendía “domesticar” al ser humano mediante la lectura adecuada o, en términos generales, instaurar “la” cultura, ¿qué sucede ahora que los agentes tecnológicos median cada vez más nuestros procesos de subjetivación? Ceder al tecnoliberalismo rampante del siglo XXI podría encaminarnos de forma prematura hacia la domesticación del humano por la máquina, teniendo como tesis latente: un algoritmo adecuado amansa.

Imaginarios posthumanos

No es menester del presente texto abordar cada una de las vertientes posthumanistas que han tipificado diversos académicos; sin embargo, para poder entender cómo se presenta frente al humanismo, sería pertinente apuntar, por principio de cuentas, dos vertientes que, contrariamente a lo que suele pensarse, no ponen el acento en la tecnociencia. La primera de ellas está representada por Rosi Braidotti, reconocida exponente del tema, quien ha desarrollado una corriente propia de pensamiento posthumanista denominada *posthumanismo crítico*, la cual “puede ser genealógicamente hallada en el postestructuralismo, el antiuniversalismo feminista y la fenomenología anti-colonial de Fanon y de su maestro, Aimé Césaire” (Braidotti, 2015: 49-50).

La filósofa y teórica feminista ítalo-australiana define el sujeto posthumano como “materialista y vitalista, encarnado e interrelacionado, está siempre situado en algún lugar, en sintonía con la inmanencia radical de la política de la ubicación [...] Este sujeto es polimorfo y relacional” (2015: 185). Su enfoque plantea un fuerte cuestionamiento al antropocentrismo, derribando jerarquías entre humanos y no humanos, ya que concibe al ser humano como parte de una red de interconexiones con otros entes, biológicos o tecnológicos. Esta propuesta de reconfigurar la manera de concebirnos se convierte en una declaración política que busca recuperar una praxis ética que fomente la responsabilidad colectiva. Como parte de esta reconceptualización del sujeto –relacional y polimorfo–, queda abierta la posibilidad de incorporación de agentes de IA a redes de interconexión ontológica, siendo estos agentes co-constituyentes de redes en las que, como sujetos humanos, estamos inmersos en procesos de subjetivación.

Por su parte, una de sus colegas más cercanas, la filósofa italiana Francesca Ferrando, propone un acercamiento ontoepistémico denominado *posthumanismo filosófico*, el cual describe como una “filosofía de la mediación que descarga cualquier dualismo de la confrontación, así como cualquier legado jerárquico” (Ferrando, 2020).

Este enfoque puede ser pensado desde tres ejes: post-humanismo (valga el guion para diferenciarlo del término paraguas), post-anthropocentrismo y post-dualismo. El primer eje –post-humanismo– observa que no todos los seres humanos han sido reconocidos como tales: pues algunos han sido considerados más y otros menos humanos (Ferrando en Braidotti y Hlavajova, 2018: 439); lo cual supone, entre otras cosas, una problemática en la dimensión del lenguaje, planteada puntualmente por Fanon (2009) y ejemplificada grotescamente, en su aspecto nominal, por la aristocracia inglesa de finales del xvii, la cual solía retratarse acompañada de “sus negros mascota” (Buck-Morss, 2014: 37). Esta situación es ampliamente reconocida por Braidotti, quien argumenta que “la reducción al estado subhumano de los otros no occidentales es el origen de la ignorancia perdurable, la falsedad y la mala conciencia del sujeto dominante, el cual es responsable de su deshumanización epistémica y social” (Braidotti, 2015: 33).

El lenguaje es un punto clave de este primer eje, ya que es en la deconstrucción del término *humano* donde emerge la corriente posthumanista. Para ésta, *lo humano* implica un proceso en constante devenir, es decir, se le percibe más como verbo –humanizar– que como sustantivo (Ferrando, 2020). Su derrotero es impensable sin un trabajo sobre la desidentificación de los modelos hegemónicos de subjetivación, en el que destacan, por una parte:

la teoría feminista, que implica un radical alejamiento de las instituciones dominantes y las representaciones de la femineidad y la masculinidad. [Y, por otra], los debates postcoloniales y aquellos sobre la raza que erosionan el privilegio de los blancos y las otras convicciones racistas sobre la opinión difusa de qué constituye un sujeto humano (Braidotti, 2015: 165).

La apuesta, por ambas partes, es fuerte y tiene sus propias lógicas. En el caso del poscolonialismo, apunta a “representar a la conquista como una forma trans-histórica de dominio” (Añón y Rufer, 2019: 107), es decir, no como un acontecimiento, sino como una estruc-

tura (Fanon, 2009: 312) perpetuada en el tiempo. Subrayan Añón y Rufer que:

las nociones sobre coetaneidad de ‘lo colonial’ se basan en al menos tres principios: la *presencia* de lo colonial, la *continuidad* de la colonia y la *persistencia* de las características ligadas a una forma de explotación, a una taxonomía jerárquica de las poblaciones y a su forma de gobernarlas y de algún modo, extender dominio sobre ellas (Añón y Rufer, 2019: 115).

La signatura colonialista no sólo permanece –silente y obliterante–, sino que no cesa su productividad al conquistar nuevos espacios, cuerpos, imaginarios. Es precisamente aquí donde parece querer plantarse el posthumanismo, en la disputa del espectro de lo humano, ahí donde “las teorías postcoloniales constituyen formas residuales de neohumanismo, ya influidas por conceptos, tradiciones culturales y valores no occidentales” (Braidotti, 2015: 147).

El segundo eje –post-antropocentrismo– no reconoce a los seres humanos como superiores o excepcionales en comparación con otros seres no humanos (Ferrando, 2020). El antropocentrismo, como todo *centrismo*,⁴ se instituye políticamente como formato único, negando la posibilidad de deconstruir todo centro para el devenir permanente de la emancipación humana. En su *Crítica a la razón pura*, Kant (2009 [1787]) postula un sujeto, supuestamente

⁴ Para contextualizar, remito a Sztajnszrajber (2015), quien explica que *centrismo* es un sufijo que remite a la noción de sujeto [*subjectum*/sustancia] como fundamento o sentido último ordenatorio del mundo. En la Edad Antigua hablamos de cosmo-*centrismo*, en la Edad Media de teo-*centrismo* y en la Edad Moderna, a partir de Kant, de antropo-*centrismo*. El cosmocentrismo es lo más parecido al objetivismo. En la Antigüedad, lo que determinaba el fundamento (razón de ser) era el orden natural de las cosas, su lugar en el cosmos –término que significa “orden” en griego–, ya que para los antiguos el universo era un todo supremamente ordenado. En ese gran orden, no hay duda sobre las cosas en sí mismas, pues remiten a su referente. Posteriormente, el teocentrismo sostendrá la idea de que el fundamento último está en un orden universal, pero Deus –devenido sujeto– es la causa de ese orden. Por último, el antropocentrismo no remitirá al hombre-objeto, sino al hombre-sujeto (Yo), que deja de ser un espectador pasivo del mundo y se constituye como sujeto activo, como centro que proyecta y determina el orden de las cosas.

universal, con una serie de características que en realidad remiten a un determinado tipo de ser humano (*anthropo*), occidental y eurocéntrico, que *a priori* no es problemático hasta que se instala como modelo de totalidad en la modernidad. Si bien hallamos de alguna manera antecedentes de este modelo en la *Gran Cadena del Ser* (Lovejoy, 1983) –aquel encadenamiento de los seres que establecía la posición natural del hombre entre el microcosmos y el macrocosmos (Palti, 2021)–, su versión secularizada ha traído, hoy en día, grandes cuestionamientos.

El antropocentrismo, como movimiento ontoepistémico que pone al ser humano al centro de las formas de vida y modos de existencia, parece comenzar a dislocarse progresivamente, no sólo por las corrientes emancipatorias que hemos mencionado (feminismo y poscolonialismo), sino también por otras que agregan a la polifonía de lo humano voces no humanas. Tal es el caso del *antiespecismo*, el cual niega el privilegio de unas especies sobre otras como forma de hegemonía basada en la especie (Ferrando, 2019: 2). En sintonía con esta situación, emerge la noción del *antropoceno*, aquel hiperobjeto (Morton, 2018) que alude a una profunda transformación de la biosfera y el devenir del tiempo geológico por el impacto acelerado de la acción humana (Braidotti y Hlavajova, 2018: 51), denotando la profunda desconexión de *lo humano* con aquello de lo cual forma parte.

Con base en esta reflexión, se pretende “hacer admitir al hombre que no es nada, absolutamente nada, y que tiene que terminar con ese narcisismo según el cual se imagina diferente de los otros ‘animales’” (Fanon, 2009: 52). No obstante, parece no ser el caso, porque cuanto más se evidencia su incapacidad frente a la inconmensurabilidad del mundo, más ilusiones produce a su alrededor. El ideal humanista eurocéntrico, ahora fisurado desde la perspectiva posthumana, recibe críticas radicales que lo cuestionan y, al mismo tiempo, proponen modos alternativos de mirar lo humano, observándolo desde la lógica de la inclusión como punto de partida (Braidotti, 2015: 34) para construir otros tipos de (post)humanismos. El cuestionamiento del antropocentrismo no parece esbozarse como una moda

académica efímera; adquiere dimensiones concretas en su tiempo histórico cuando consideramos el progresivo agenciamiento de la IA (y eventualmente su proyección robótica) como desestabilizador de la supuesta tesis de excepcionalidad humana. Dominios como el lenguaje, la creatividad o el razonamiento –capacidades otrora consideradas exclusivamente humanas– son ahora performadas por entidades no sólo no humanas, sino no biológicas.

El tercer eje –post-dualismo– aborda la existencia en términos híbridos y procesuales, formulando un paradigma simbiótico, coexistencial, en lugar de uno dualista. Aparece como un paso necesario en la deconstrucción de lo humano ya que, de no abordarse la rigidez de la mentalidad dualista subyacente a las construcciones sociopolíticas jerarquizantes, siempre podrán aparecer formas renovadas de discriminación. La intención es no “caer en el paradigma dualista que ha caracterizado históricamente los relatos hegemónicos occidentales articulados en opuestos tales como masculino-femenino, blanco-negro, humano-animal, humano-máquina, etcétera” (Ferrando, 2020).

La situación se torna complicada cuando asumimos que, el pensamiento dualista (simplificador), frecuentemente asociado al razonamiento humano, reduce/traduce el mundo a un conjunto de aporías abarcables, operables e inteligibles que proporcionan sentido a la realidad circundante. Estamos constituidos por tensiones estratégicamente invisibles, que perfilan la realidad para ser asumible. Este proceder ha llevado a situaciones tan absurdas como paradójicas; tal es el caso de la difusión global de la razón ilustrada en pleno siglo XVIII que, arraigada en un presunto valor político universalista de la libertad, cayó en una contradicción fundamental con la esclavitud y el racismo plenamente presentes en la época, cuya existencia, irónicamente, sostenía la propagación de la razón ilustrada (Buck-Morss, 2014).

Contradicciones tan severas como ésta llevan a Braidotti a afirmar que “la comprensión del hecho de que razón y barbarie no se excluyen recíprocamente, tal como la Ilustración y el horror, no debe comportar relativismo cultural o nihilismo moral, sino más bien una

crítica radical de la noción de humanismo” (Braidotti, 2015: 50), la cual habilitó la posibilidad de someter y sobajar en pos de la razón ilustrada. El dilema es que, si bien, por una parte, el relativismo cultural resulta adverso cuando parece obturar una visión crítica de lo acontecido, o al menos justificar/explicar su existencia desde una miríada de puntos de vista; por otra, suele explorar caminos distintos a partir del reconocimiento de la diferencia y la diversidad.

En ese sentido, Segato advierte la posibilidad de que “el propio reconocimiento de las diferencias presuponga ya la identificación de un horizonte universal humano, de manera que permanentemente oscilemos entre ambas constataciones” (Segato, 2016: 30), resultando en una aporía –difícil de asumir– que suele gestionarse a través de *programas de verdad* que plantean una *pluralidad de mundos* (Segato, 2016). Por ello, arguye que “pretender resolver la diferencia significa caer en el nihilismo destructivo, que transforma inexorablemente lo exótico en familiar, sacrificando lo que resiste a su operación niveladora, a su gran proyecto conmensurabilizador [...] Es necesario aceptar la existencia de lo irreducible” (Segato, 2016: 58), saber coexistir con las tensiones de lo no resuelto.

En esta clave es posible ubicar las vertientes posthumanistas de Braidotti y Ferrando, las cuales navegan una condición histórica marcada por un devenir identitario lleno de incertidumbre, dinamismo y performatividad. No están fundamentadas en la tecnociencia ni en el socavamiento de la biología humana; se mueven más bien a nivel del lenguaje y con un enfoque relacional, articulando ontologías, axiologías y políticas desde un marco pluralista de lo humano que parte de perspectivas situadas (no universales) y lo concibe en relación de interconexión e interdependencia con lo no humano (Braidotti y Hlavajova, 2018: 439). En definitiva, establece una crítica al programa humanista en función de las necesidades del presente.

En este punto, introducir otra perspectiva posthumana, orientada hacia la cibernética, permitirá tender un puente hacia el transhumanismo, pensando en dar continuidad a la tríada conceptual *humanismo-posthumanismo-transhumanismo*. Dicha perspectiva es la planteada por Hayles (1999) a finales del milenio, quien por prin-

cipio de cuentas reconoce, al igual que Braidotti y Ferrando, que el posthumanismo interpela la construcción del sujeto humanista liberal, al que los movimientos emancipatorios feministas han identificado como hombre blanco eurocéntrico y los poscolonialistas como sujeto universal; en ambos casos, observando un mecanismo que oblitera la alteridad. Este punto de encuentro se bifurca cuando Hayles advierte que, en correspondencia con la progresiva informatización de la cultura desde mediados del siglo xx, el ser humano fue visto cada vez más como una máquina de procesos informacionales. Esto implicaba la descorporeización del ser humano como rasgo específico de la vertiente posthumana cibernética. Si bien, este rasgo no se presenta de manera literal en el ámbito de la realidad material a la cual estamos circunscritos como seres físicos, lo que pretende transmitir la vertiente cibernética es que

la visión posthumana configura al ser humano de modo que pueda articularse sin problemas con las máquinas inteligentes. En el posthumano, no hay diferencias esenciales ni demarcaciones absolutas entre la existencia corporal y la simulación por computadora, el mecanismo cibernético y el organismo biológico, la teleología robótica y los objetivos humanos (Hayles, 1999:3, traducción propia).

Podemos constatar, una vez más, que el posthumanismo responde al tiempo histórico que le interpela. En el caso cibernético, ha resultado de la reflexión teórica respecto a la praxis computacional y el desarrollo de la ciencia cognitiva, que no han hecho más que crecer exponencialmente en las últimas décadas, dando paso al advenimiento de la inteligencia artificial (IA). El cambio que estas tecnologías del capitalismo tardío suponen en la comunicación y la socialización humanas trajo consigo alteraciones psíquicas relacionadas con la experienciación de espacio y tiempo, así como alteraciones en la constitución de la propia subjetividad, en el marco de un entorno *posdigital* (análogo-digital) u *onlife* (*offline-online*), en términos de Floridi (2014; 2015). Aunque esta perspectiva prioriza el aspecto cibernético de lo posthumano,

es importante reconocer que la construcción del posthumano no requiere que el sujeto sea literalmente un cibernético. Se hayan hecho o no intervenciones en el cuerpo, los nuevos modelos de subjetividad que emergen de campos como la ciencia cognitiva y la vida artificial implican que, incluso un *homo sapiens* biológicamente inalterado, cuenta como posthumano. Las características definitorias implican la construcción de subjetividad, no la presencia de componentes no biológicos (Hayles, 1999: 4, traducción propia).

Con esta aseveración, Hayles vuelve al sustrato material y biológico, sin dejar de enfatizar que la clave posthumanista se halla al interior del propio sujeto, no en el desprendimiento ni la tecnologización de su cuerpo. Este hecho no es menor porque mientras el posthumanismo, en general, plantea un giro al interior del ser humano, el transhumanismo, como veremos ulteriormente, lo resuelve de manera externa, apoyado en la tecnologización radical. En virtud de ello, el sujeto posthumano representa la confrontación con los límites esencialistas de la identidad humana, “es una amalgama, una colección de componentes heterogéneos, una entidad material-informacional cuyas fronteras experimentan una construcción y reconstrucción continuas” (Hayles, 1999: 3, traducción propia), determinadas por los agenciamientos (Deleuze y Guattari, 2002) o ensamblajes (Latour, 2008) de los que forme parte. La perspectiva de Hayles anticipa con lucidez dilemas que actualmente nos han alcanzado con el desarrollo acelerado y, por qué no advertirlo –forzado–, de la IA. Su visión sobre el ámbito posthumano adquiere relevancia cuando comenzamos a experimentar los efectos que los modelos más sofisticados de IA generan sobre los ensamblajes sociotécnicos de los que formamos parte.

El tránsito hacia lo transhumano

Hasta ahora, hemos podido observar que el humanismo instaura un *anthropos* universal como centro y medida de todas las cosas, escin-

dido de la naturaleza misma, que es vista como recurso conquistado y superado mediante cultura y técnica. El posthumanismo, en contraparte, asume un descentramiento de lo humano (desantropocentrismo) que es necesario para transicionar hacia un *continuum* que integre naturaleza, cultura y tecnología (Balcarce, 2024), una vía hacia la pluralidad. El cambio de perspectiva entre ambas visiones tiene, por supuesto, consecuencias políticas en torno a la manera de posicionarse frente a las urgencias planetarias que acontecen en el presente siglo: cambio climático, alta contaminación ambiental, explotación de recursos naturales, extinción de especies animales y vegetales, diásporas humanas, entre otras tantas interrelacionadas que forman parte del sistema complejo que habitamos, denominado Tierra.

El transhumanismo,⁵ por su parte, aboga, primero que nada, por la tesis de excepcionalidad humana (Schaeffer, 2009), trasladando al humano del orden natural hacia un orden superior o trascendental. Al estar anclado *de facto* en el dominio tecnocientífico de la naturaleza y, por tanto, del cuerpo humano, establece un corte restrictivo de la humanidad (sujeto colectivo), trazando distancias insalvables entre una élite tecnocrática con las capacidades para transformarse a sí misma, y el resto de los seres humanos. En otras palabras, vaticina una sociedad cerrada, de castas y supremacía “especista”, que se piensa a sí misma por fuera de la especie humana.⁶ La transformación por

⁵ A modo de nota histórica, el primer registro que se tiene del término es el verbo italiano “transumanare” o “transumanar”, empleado por Dante Alighieri en la *Divina Comedia* (1321) para expresar la posibilidad de trascendencia al divinizarse, abandonando así la percepción y condición humanas (Vita-More, 1989; Monterde, 2024).

⁶ Nos adentramos en un campo sumamente especulativo en el que se intenta plantear una diferencia tan marcada entre el humano y el transhumano que no se pueda considerar a este último como una “raza” distinta, sino como una “especie” (sintética) distinta. Desde el punto de vista taxonómico y filogenético formal, la especie es la clasificación más específica de un organismo. Categorías o taxones supraespecíficos (por debajo del nivel de especie) como subespecie, variedad o raza, se utilizan sólo en contextos específicos, pero no son categorías universalmente aplicables en términos biológico-evolutivos (Morrone, 2017). Una de las características que define a la categoría “especie” es la capacidad de preservar el flujo génico a través del tiempo, lo que supondría que, hipotéticamente, el transhumano tendría que poder reproducirse y dejar descendencia fértil, además de ser genéticamente incompatible con el humano en términos reproductivos.

la que pugna no es menor, no sólo por asumirse con superioridad moral, sino por modificarse biotecnológicamente para establecerse como una ontología con características y capacidades sensiblemente distintas. El transhumanismo es entonces, ante todo, un proyecto de diseño tecnopolítico.

Aunque existen versiones de transhumanismo (Ferrando, 2019) con sus respectivos imaginarios políticos, se podría decir que, a diferencia del posthumanismo, el transhumanismo está ineludiblemente arraigado a la tecnociencia como motor de cambio ontológico. En este sentido, el transhumanismo *fuerte* es un proyecto de frontera; presenta dentro de sí un programa que apela al determinismo tecnológico, a la idea de progreso tecnocientífico, y pretende, en última instancia, una supuesta continuación (o aceleración) de la evolución natural por otros medios, asumiendo que la encarnación en un sustrato biológico, como lo es el cuerpo humano, no es más que un accidente de la historia, en lugar de un hecho inexorable de la vida (Hayles, 1999). Por ende, considera un deber (porque supuestamente existe la capacidad técnica de llevarlo a cabo) continuar la evolución del humano por medios artificiales. Es, sin duda, una visión teleológica voluntarista que halla eco y referente en la eugenesia de Julian Huxley (Monterde, 2021), llegando a adoptar una actitud abierta en favor de la intervención genética humana.

Para la *singularidad* (vertiente radical transhumanista), el posthumanismo es asumido como fase última por alcanzar en el camino de la trascendencia biológica. En otras palabras, devenimos posthumanos una vez alcanzado aquel hito tecnocientífico en el que la mente humana es trasladada a un cuerpo maquínico inmortal (Balcarce, 2024). El dualismo cartesiano mente/cuerpo está plenamente presente en su filosofía, ya que la separación conceptual de estas dos entidades les permite asumir al cuerpo humano (soporte físico-biológico) como algo perfectible por medios tecnológicos y, en última instancia, prescindible para la existencia del individuo. Este hipotético desprendimiento presupone: 1) una concepción encefalocéntrica de la mente-consciencia (su distinción no parece clara) como

receptáculo último de la identidad del individuo;⁷ 2) la abstracción de esa mente-consciencia, en última instancia, a un conjunto de datos o retícula informacional susceptible de ser transducida y digitalizada para su posterior transferencia a otros soportes sintéticos.

Dadas estas características, podríamos considerar que en el núcleo del transhumanismo (ya sea en sus vertientes “moderadas” o radicales) se hallan axiomas políticos asociados a la corriente de ultraderecha, lo cual deriva en un supremacismo especista que comienza por desmarcarse de *lo simplemente humano*. Resulta interesante advertir en este punto la apertura de una brecha política que distancia al transhumanismo del conservadurismo ortodoxo, ya que desecha preceptos como tradición, familia o religión (judeocristiana), pero se apega a otros como libertad individual, propiedad privada, desaparición o mínima intervención del Estado, libre mercado y privilegio, más cercanos al libertarismo radical. Esta situación se canaliza en un debate al interior del transhumanismo entre posturas *bioprogresistas* y *bioconservadoras*, siendo la primera aquella que aboga por que la innovación tecnológica trascienda los límites biológicos; y la segunda una oposición absoluta a la intervención profunda de la biología humana, sin por ello dejar de establecer distancias biotecnológicas respecto a los humanos “naturales”.

Los programas, agendas o proyectos transhumanistas, ejemplificados, entre otros, por iniciativas tan diversas como *Transhumanist Party* (U.S. Transhumanist Party, 2025), *Neuralink* (Neuralink, 2025), *Calico* (Calico Life Sciences, 2020), *Alcor* (Alcor Life Extension Foundation, 2025), *Singularity University* (Singularity Education Group, 2025) o *Enhanced Games* (Enhanced, 2025), pasan del plano especulativo al de realidades emergentes con un ímpetu de desarrollo cada vez mayor debido, en gran medida, a la creciente red de agentes transhumanistas que están generando. Las “tecnopromesas” que revelan, siempre basadas en aspiraciones de trascendencia biotecnológica, plantean posturas políticas y bioéticas que, en mayor

⁷ Hayles (1999: 3) advierte que esta manera de entender la consciencia como sede de la identidad humana es tradición occidental que antecede a Descartes.

o menor medida, sugieren nuevas formas de estratificación social en el contexto capitalista tecnoliberal. En este sentido, sería imprudente no advertir el escenario actual como riesgo potencial, el cual podría mitigarse a través de marcos regulatorios estatales e interinstitucionales que analicen, evalúen y moderen las implementaciones biotecnológicas en ciernes.

Conclusión: subjetivación y tecnopolítica en la era de la IA

Es importante continuar indagando el espacio material-simbólico de la tríada conceptual *humanismo-posthumanismo-transhumanismo*. Sus distintos imaginarios canalizan programas políticos, expresiones culturales y proyectos tecnocientíficos que nos atañen porque son auténticos catalizadores de reconfiguración social y narrativas sobre el devenir humano. En cualquiera de los casos, la política sobre la operación técnica es fundamental. A través de ella tienen o no cabida horizontes sociotécnicos específicos que rozan lo imposible y cuestionan lo impensable. Lo vemos en áreas geoestratégicas como la biotecnología, la genética, la inteligencia artificial o la robótica, que juegan un papel crucial en los reordenamientos geopolíticos del presente siglo. Por ende, es conveniente enfocar de manera crítica esos horizontes y preguntarnos no sólo si son posibles, sino, más importante aún, si son deseables en un sentido colectivo, repensando “*quiénes*, de los seres humanos, toman las decisiones técnicas que traen las implicaciones más definitorias sobre la condición y las posibilidades de vida” (Lizarazo, 2021: 27) terrestres.

La reflexión en torno a las tensiones entre las perspectivas posthumanistas y transhumanistas adquiere relevancia, y cierto sentido de urgencia, cuando examinamos la poderosa influencia de la IA sobre las prácticas sociotécnicas que constituyen los procesos de subjetivación contemporáneos. Esta desmedida “siliconización del mundo” (Sadin, 2018) no sólo ha implicado un proceso de adopción tecnológica, sino también la imposición de intereses no consensuados, como la innovación acelerada, el solucionismo tecnológico y un

“espíritu empresarial” desbordante. Podemos señalar que los actuales procesos de subjetivación se caracterizan por una progresiva hibridación humano-máquina que sobrepasa las categorías tradicionales mantenidas por el humanismo. La emergencia de reconfiguraciones epistemológicas sobre aspectos como cognición, pensamiento, lenguaje, afectividad y subjetividad requiere marcos explicativos actualizados. Preguntarse por lo que significa ser humano cuando la IA es factor fundamental por su creciente agencia, no encuentra respuesta satisfactoria en esencialismos, sino en la capacidad de incorporar otros modos de existencia que integren éticamente la diversidad de agentes humanos y no humanos. El desafío civilizatorio que enfrentamos no consiste en adherirse política e ideológicamente al humanismo, posthumanismo o transhumanismo, sino en diseñar y experimentar síntesis críticas que nos permitan navegar las transformaciones tecnopolíticas presentes.

Referencias

- Alcor Life Extension Foundation (2025), *What is Cryonics?*, [<https://www.alcor.org/what-is-cryonics/>].
- Añón, Valeria y Rufer, Mario (2019), “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente”, *Tabula Rasa*, núm. 29, pp. 107-131, [<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n29/1794-2489-tara-29-107.pdf>].
- Arenas, Luis (2003), “¿*El fin del hombre o el hombre como fin?* Crónica de la polémica Sloterdijk-Habermas”, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, núm. 12, pp. 71-81.
- Balcarce, Gabriela (2024), *Introducción al posthumanismo* [curso en línea].
- Braidotti, Rosi (2015), *Lo posthumano*, Gedisa.
- Braidotti, Rosi y Hlavajova, Maria (eds.) (2018), *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic.
- Buck-Morss, Susan (2014), *Hegel. Haití y la historia universal*, Fondo de Cultura Económica.

- Calico Life Sciences (2020), *El experimento que lo inició todo*, [<https://www.calicolabs.com/story/the-experiment-that-started-it-all/>].
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 5a ed., Pre-Textos.
- Enhanced (2025), *We're Reinventing Sports with Science*, [<https://www.enhanced.com/company>].
- Fanon, Frantz (2009b), *Piel negra, máscaras blancas*, Akal.
- Ferrando, Francesca (2019), *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Academic.
- Ferrando, Francesca (2020), *El posthumanismo filosófico* [conferencia], YouTube, [<https://www.youtube.com/watch?v=HrcZ75x6mYc&t=329>].
- Floridi, Luciano (2014), *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press.
- Floridi, Luciano (ed.) (2015), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer Open.
- Hall, Stuart (2003), "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?", en Stuart Hall, y Paul Du Guy (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu.
- Hall, Stuart (2010), "¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensando en el límite", en Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envió Editores.
- Hayles, Katherine (1999), *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, The University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (2013 [1946]), *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial.
- Hui, Yuk (2024), *La pregunta por la técnica en China. Un ensayo sobre cosmotécnica*, Caja Negra Editora.
- Kant, Immanuel (2009 [1787]), *Crítica de la razón pura* (Mario Caimi, trad.), Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Latour, Bruno (2008), *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Ediciones Manantial.

- Lizarazo, Diego (2021), “Antropotecnia e indolencia de mundo. Una hipotética correspondencia entre Heidegger y Sloterdijk”, en Diego Lizarazo, Mauricio Andión, y Eduardo Andión-Gamboa (coords.), *Horizontes digitales. Rupturas e interrogaciones en la reconfiguración sociodigital contemporánea*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Editorial Gedisa.
- Lovejoy, Arthur O. (1983), *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Icaria Editorial.
- Monterde, Rafael (2021), *El ocaso de la humanidad: la singularidad tecnológica como fin de la historia*, tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, [<http://hdl.handle.net/20.500.12466/1926>].
- Monterde, Rafael (2024), “Del ‘transhumanismo’ al ‘trasumanar’: Dante y la recuperación de la filosofía”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 79, núm. 305, pp. 1675-1695, [<https://doi.org/10.14422/pen.v79.i305.y2023.012>].
- Morrone, Juan (2017), *Sistemática. Fundamentos, métodos, aplicaciones*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morton, Thimoty (2018), *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*, Adriana Hidalgo Editora.
- Neuralink (2025), *Building Safe Implantable Devices*, [<https://neuralink.com/blog/building-safe-implantable-devices/>].
- Palti, Elias (2021), *Clase II. La Era de la Representación. Arqueología del saber e historia intelectual*, vols. 5-7, [videocurso], YouTube, [<https://youtube.com/playlist?list=PLXd6qk-q1pDmRpfYoWLh-7JUeu5f8lXuzJ>].
- Sadin, Éric (2018), *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra Editora.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009), *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica.
- Segato, Rita (2016), “Una paradoja del relativismo: El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado”, en Frida Gorbach y Mario Rufer (coords.), *(In)Disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana.

- Singularity Education Group (2025), *A Global Ecosystem of Techno-Optimists*, [<https://www.su.org/about-us>].
- Sloterdijk, Peter (2006), *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, 4a ed., Ediciones Siruela.
- Sued, Gabriela (2017), “Nunca hemos sido humanos. Reseña del libro *Lo posthumano* (2015), de Rosi Braidotti”, *Debate Feminista*, vol. 54, pp. 101-107.
- Sztajnszrajber, Darío (2015), *Curso de Iniciación a la Filosofía. Lo humano*, vol. 9, pp. 1-12, [<https://es.calameo.com/books/0017250418af3f5d406a6>]
- U.S. Transhumanist Party (2025), *U.S. Transhumanist Party. Putting Science, Health, and Technology at the Forefront of American Politics*, [<https://transhumanist-party.org/>].
- Valcárcel, Amelia (2016), *Construyendo el humanismo del siglo XXI. Cátedra Alfonso Reyes*, vol. 1, [seminario], [<https://youtu.be/S6eLbUKZozg>].
- Vita-More, Natasha (1989), “The Meaning of Transhuman”, *Humanity Plus (Asociación Transhumanista Mundial)*, [<https://www.humanityplus.org/philosophy>].

Fecha de recepción: 03/02/25

Fecha de aceptación: 21/04/25

DOI: 10.24275/tramas/uamx/20256361-82