Acepciones filosóficas del "fin del hombre": performances, lamentaciones y entusiasmos en el clivaje de los estudios posthumanos

Philosophical Meanings of the "End of Man": Performances, Lamentations and Enthusiasms in the Cleavage of Posthumanist Studies

Sebastián Botticelli[1], *Jonathan Piedra Alegría*[2], *Alfredo Saab Monroy*[3] *y Félix Raúl Martínez Cleves*[4]

---

[1] Profesor en Filosofía, Doctor en Ciencias Sociales y Certificado Posdoctoral por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Docente de las materias Filosofía Contemporánea (FFyL-UBA), Filosofía Social (FSOC-UBA) e Introducción a la Problemática del Mundo Contemporáneo (UNTreF). Dirige el Centro de Estudios sobre el Mundo Contemporáneo (CEMuC / UNTreF). Se ha especializado en algunas de las líneas problemáticas que balizan el campo de la Filosofía Contemporánea, en particular, aquellas que son abordadas por la Filosofía Social.

[2] Filósofo y Abogado. Doctor en Filosofía (Universidad de Salamanca). Máster en Derechos (Universidad Nacional de Costa Rica). Máster en Filosofía Contemporánea (Universidad Oberta de Catalunya). Se desempeña como Profesor e Investigador de la Universidad de Costa Rica. Es miembro del Grupo Internacional Interdisciplinario de Posthumanismo crítico en América Latina. Sus trabajos abordan cuestiones de ética aplicada, tecnologías disruptivas, bioética, Transhumanismo y human enhancement. Sus producciones más recientes enfocan la inclusión de marcos axiológicos y epistemológicos en los debates en torno a la Inteligencia Artificial.

[3] Estudió Filosofía y Letras en la Universidad Santo Tomás de Aquino. Magíster en Ciencias de la Educación y Doctor en Estudios Sociales de la Universidad Externado de Colombia. Actualmente es el Coordinador de Egresados de la Facultad de Comunicación Social-Periodismo de la universidad Externado de Colombia. Ha centrado su enseñanza en las cátedras de lógica y las de pensamiento crítico.

[4] Es historiador, con una Maestría en Filosofía Latinoamericana, estudios de doctorado en urbanismo y un Doctorado en Historia. Ha realizado estudios posdoctorales en Economía, Sociedad y la Construcción del Conocimiento en el Mundo Contemporáneo, en Ciencias Sociales, y en Bioética. Sus investigaciones

Resumen

El presente artículo se propone mostrar que los debates en torno al "fin del hombre" suscitados en el marco de las tensiones entre humanismos y antihumanismos, constituyen uno de los principales antecedentes de los estudios posthumanos. Con ese objetivo, se analizan los supuestos y las implicancias que dicha noción adquiere en el pensamiento de Michel Foucault, en particular a través de sus críticas al humanismo moderno. Posteriormente, se examina la interpretación que Gilles Deleuze ofrece sobre aquel tópico foucaultiano. A partir de este marco problemático, se proponen algunos criterios que permiten identificar diversos clivajes dentro de las corrientes que configuran el posthumanismo, así como también establecer comparaciones e identificar tensiones entre sus principales enfoques.

Palabras clave: Estudios Posthumanos – Fin del hombre – Michel Foucault – Gilles Deleuze

Abstract

This article aims to show that the debates surrounding the "end of man," which have emerged within the context of tensions between humanism and anti-humanism, constitute one of the main antecedents of posthumanist studies. To this end, the article analyzes the assumptions and implications that this notion takes on in the thought of Michel Foucault, particularly through his critiques of modern humanism. Subsequently, it examines Gilles Deleuze's interpretation of this Foucauldian theme. From this problematic

---

actuales giran en torno al posthumanismo y a las ontologías relacionales que surgen tras la superación del antropocentrismo.

Los autores son miembros del Grupo de Posthumanismo Crítico Latinoamericano.

Recibido 12-04-2025 – Estudios Posthumanos, Año 4, Número 1, (2025), ISSN: 2953-4089, 70-98 – Aceptado 19-04-2025.

framework, the article proposes several criteria for identifying various cleavages within the currents that shape posthumanism, as well as for establishing comparisons and identifying tensions among its main approaches.

Keywords: Posthuman Studies – End of Man – Michel Foucault – Gilles Deleuze

1. Introducción: la muerte del hombre como *performance*

En líneas generales, la bibliografía especializada coincide en señalar que el término "posthumanism" fue introducido en 1977 por el intelectual egipcio-estadounidense Ihab Hassan en "Prometheus as a Performer: Toward a Posthumanist Culture?", artículo ciertamente original escrito al modo de un guion teatral en el que intervienen una pluralidad de voces, cada una de las cuales sostiene una postura distinta sobre el tópico en cuestión (Hassan, 1977; Hayles, 1999; Badmington, 2000; Wolfe, 2009; Franssen, 2015; Ferrando, 2021).

Dicho texto apareció en el libro *Performance in Postmodern Culture* editado por Michel Benamou y Charles Caramello, el cual recopila las exposiciones presentadas en el "International Symposium on Postmodern Performance" celebrado en 1976 en la Universidad de Wisconsin, Milwaukee. El evento declaraba como objetivo vincular las dos nociones incluidas en el título, posmodernidad y *performance*, las cuales eran por entonces relativamente novedosas, y por ello bastante problemáticas.

Según las discusiones que recoge el libro, en la *performance* se ponen en juego actos vitales vinculados a la circulación de saberes culturales, la transmisión de la memoria social y la producción de identidades colectivas. Se trata de un arte que confronta de manera inmediata al estado del sujeto que lo contempla, un arte de acción situado en lo efímero e irrepetible, productor de una obra siempre incompleta e indeterminada, pues no hay *una* obra. Lo que hay es un acontecimiento que abre de forma espontánea un espacio donde se desdibujan las fronteras entre lo que en otras dinámicas artísticas

podrían comprenderse como la obra-en-sí, los espectadores y los intérpretes, instancias todas que se difuminan al convertirse, aunque más no sea por un breve momento, en partes integrales de la *performance*.

No es de extrañar, por lo tanto, que el título del ensayo de Hassan mencione la palabra "*performer*": el que realiza *performances*, el ejecutante, el artista. Lo que sí resulta llamativo es que el autor experimente con la posibilidad de asignarle esa condición nada menos que al titán Prometeo, quien según el relato mítico realizara el revolucionario gesto de robar a los Dioses el secreto del fuego para entregarlo a los humanos, dando con ello nacimiento a las artes y a las técnicas, virtudes a partir de las cuales los humanos consiguieron cultivar el pensamiento y desarrollar la sabiduría (Franssen, 2015).

¿Hacia dónde nos conduce esta sugerente caracterización? ¿Debemos comprender, acaso, que la humanización de los homínidos comienza con una *performance*, es decir, con un gesto artístico que desdibuja las fronteras entre lo establecido y lo posible, entre la vida y el arte? ¿Tiene esa *performance* la naturaleza de la ficción, del simulacro, del "hagamos de cuenta que…"?

Estos interrogantes, de por sí, resultan lo suficientemente incisivos como para llegar a inquietarnos. Sin embargo, la propuesta de Hassan no termina allí, pues nos invita a dirigir nuestra atención hacia el surgimiento de "una cultura posthumana", la cual se configuraría como un emergente surgido de los horizontes de la postmodernidad. Si la humanización prometeica había comenzado con una *performance* que cabría situar en los albores de los tiempos, ¿debemos entender que hoy estaríamos atravesando otro umbral performático luego del cual lo humano solo podría existir como un marco referencial ya franqueado, superado, convertido en pasado?

Ese eco postmodernista, ese vínculo impreciso pero de algún modo reconocible, supone una herencia particularmente compleja para todos los desarrollos que se referencian en el término "posthumanismo". Al asumir y reivindicar esa denominación, los estudios posthumanos se condenan a sí mismos a definirse a partir de sus vínculos con las concepciones de la humanidad de las que

procuran distanciarse. Si el prefijo "post" remite a aquello que llega "luego de…" y que establece una diferencia sustancial respecto de su precedente, la caracterización del posthumanismo estará siempre obligada a comenzar estipulando una cierta comprensión del humanismo del que buscará diferenciarse (Mbembe, 2018: 174-178), tal como ocurriera a fines del siglo pasado con las diversas tendencias postmodernistas y sus inevitables exégesis de la modernidad (Habermas, 1985, 1990; Lyotard, 1994).

En ese sentido, no sería descabellado proponer la siguiente hipótesis de lectura: lo que inicialmente diferencia a los diversos posthumanismos es la acepción del humanismo que adoptan como punto de partida, explícita o implícitamente. Las características y supuestos de cada línea de desarrollo posthumanista dependen de la interpretación del humanismo respecto de la cual buscan tomar distancia.

Ahora bien, esto no quiere decir que los estudios posthumanos deban comprenderse como el resultado de una mera estética negativa. Muy por el contrario, el posthumanismo surge a partir de la necesidad de dar cuenta –quizás, en principio, performáticamente– de una serie de transformaciones que han sido fruto de una profunda extenuación cultural.

Ya en el texto de Hassan se mencionan varias parejas conceptuales de profusa ascendencia dentro de la historia de la filosofía, antagonismos tradicionales cuyo agotamiento obligaría a generar diagnósticos arriesgados y a proponer reformulaciones novedosas: totalización y diferenciación, convergencia y divergencia, unidad y multiplicidad, naturaleza e historia, biología y política, imaginación y ciencia, mito y tecnología, caos y progreso. Cada una de estas parejas expresaría una tensión de larga data que la matriz humanista ya no estaría en condiciones de resolver de manera satisfactoria. De allí que, según el autor, no quedaría más remedio que reconocer el desgaste del humanismo y asumir la necesidad de comenzar a referirnos (¿performativamente?) al surgimiento de una cultura posthumana:

> En la actualidad, el posthumanismo puede parecer, según se mire, un neologismo dudoso, el último eslogan de moda o simplemente otra manifestación del recurrente odio del ser humano hacia sí mismo. Sin embargo, el posthumanismo también puede insinuar una posibilidad latente en nuestra cultura, señalar una tendencia que lucha por ser algo más que una moda pasajera. El mito prometeico, después de todo, encierra una profecía enigmática. ¿Cómo, entonces, deberíamos entender el posthumanismo? Primero necesitamos comprender que la forma humana –incluyendo el deseo humano y todas sus representaciones externas– puede estar cambiando de manera radical, y que por tanto debe ser repensada. Necesitamos entender que quinientos años de humanismo podrían estar llegando a su fin, en la medida en que el humanismo se transforma en algo que, inevitablemente, debemos llamar posthumanismo (Hassan, 1977: 843. Traducción propia).

El surgimiento de las corrientes posthumanistas, entonces, habría sido impulsado por una serie de acontecimientos que obligarían a la reformulación de las categorías que orientaron los desarrollos culturales durante los últimos cinco siglos, una conmoción tectónica que se expresaría como una fractura antes que como un desplazamiento. Estos cambios radicales que se registraron hacia las últimas décadas del siglo XX en la "forma humana" fueron agrupados bajo el término "fin del hombre", o también "muerte del hombre", expresión efectista que emula la sentencia nietzscheana sobre la "muerte de Dios".

Tal como el propio Hassan ya a fines de la década del '70, se encargara de aclarar, este mentado "fin del hombre" que aparece en autores muy influyentes como Claude Levi-Strauss o Michel Foucault, no apunta a ninguna potencial extinción de la humanidad, sino al agotamiento de una particular imagen de lo humano moldeada por la filosofía de la primera modernidad (Descartes, Moro, Erasmo, Montaigne, etc.), la cual estaría convirtiéndose en un "lugar vacío", incapaz ya de continuar funcionando como referencia

articuladora de los procesos de producción cultural (Hassan, 1977: 844-845; Ferrando, 2021: 161).

El presente artículo se propone mostrar que los debates en torno al "fin del hombre" suscitados al interior de las tensiones entre humanismos y antihumanismos, muchos de los cuales fueran luego incluidos en el horizonte de las polémicas teorizaciones en torno a la posmodernidad, configuran uno de los principales antecedentes de los estudios posthumanos y funcionan como uno de los puntos de apoyo sobre los cuales se apalancan las diversas corrientes posthumanistas.

En vistas de ese objetivo, en el segundo apartado se exploran los supuestos y las implicancias que dicha noción adopta al interior del pensamiento de Michel Foucault. La elección de este autor no es caprichosa ni arbitraria. La tematización foucaultiana de este tópico aparece ampliamente difundida dentro de los estudios posthumanos –tal como puede constatarse desde el propio texto fundacional de Hassan, aunque mucho menos frecuentes son los análisis pormenorizados del tratamiento que el autor francés le da a esta cuestión (Han-Pile, 2010; Torres Apablaza, 2024)[5]. Un tercer

[5] Si bien la acepción foucaultiana del "fin del hombre" fue una de las más influyentes dentro de los estudios posthumanos, está muy lejos de ser la única. A ella hay que sumar otras, cuya consideración pormenorizada se impone como necesidad dentro de una indagación que pretenda desplegarse al modo de una genealogía del posthumanismo.
En ese sentido, vale mencionar la propuesta de Claude Levi-Strauss, quien se opone a la idea de un humanismo centrado en la autonomía del individuo argumentando que el "sujeto humano" no es el eje del conocimiento sino parte de un sistema más amplio de estructuras que determinan el pensamiento y la cultura (Lévi-Strauss, 1997).
Igualmente significativos resultan los desarrollos de Louis Althusser quien, en consonancia con su rechazo al existencialismo de impronta hegeliana, critica el "humanismo teórico" y la idea de "hombre" comprendida como una esencia fija. Desde los ecos de la ruptura epistemológica que separan al Marx joven –todavía influenciado por el humanismo– y el Marx maduro –científico y estructuralista, la "muerte del hombre" implica para Althusser la desaparición del sujeto trascendental en favor de estructuras materiales e historizadas (Althusser, 1967).
No menos importantes son las argumentaciones de Jacques Derrida, quien en torno a la idea del "fin del hombre" destaca la ambigüedad del término "fin", el cual valdría como "propósito" (teleología) pero también como "desenlace" (desaparición). Según Derrida, la filosofía occidental habría sido dominada desde

apartado se dedica a recorrer las transformaciones que la acepción foucaultiana del "fin del hombre" experimenta tras las interpretaciones que sobre ella despliega Gilles Deleuze. Desde esa base problemática, en el cuarto apartado se proponen algunos criterios que permiten identificar diversos clivajes así como también establecer algunas comparaciones y tensiones al interior de este arco de discusiones y debates.

Considerando la proliferación de indagaciones que se inscriben bajo este título, valdrá mencionar que resulta sumamente complejo abarcar a los estudios posthumanos en su totalidad. Intentar un atlas exhaustivo de ellos supone una tarea de complejidad creciente, de utilidad dudosa y, ciertamente, de consecución imposible dentro de los límites a los que debe atenerse un artículo como éste. Pero esas dificultades no deberían redundar en desánimo ni en resignación. Por el contrario, cuando un determinado territorio se vuelve demasiado extenso y complejo, el afán holístico de la cartografía debe dejar su lugar al extravío exploratorio: ya no se trata de dar cuenta de la totalidad de una superficie; se trata de intentar un camino para ver a dónde conduce y qué puede encontrarse a su vera.

2. Foucault y el "fin el hombre" como despertar del sueño antropológico

A fines de la década de 1960, Michel Foucault señaló la eventual desaparición de la figura de "el hombre" del horizonte de pautas que, desde la consolidación de la *episteme* moderna, estructuran el desarrollo del saber humano. Convendrá recuperar, una vez más, el célebre pasaje final de *Las palabras y las cosas*:

---

sus albores por una concepción según la cual "el hombre" funcionaría como una entidad privilegiada por la posesión del logos, dador de significados y de valor, todas ellas estructuras metafísicas que resulta indispensable someter a revisión. De allí que, coincidiendo de algún modo con Foucault, para Derrida no se trate únicamente de tomar distancia del humanismo, sino también de intentar pensar más allá de sus límites (Derrida, 1994).

> En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras –en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo– una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (Foucault, 1968: 375).

Este pasaje con el que Foucault concluye su principal obra filosófica no contiene ningún anuncio ni tampoco remite a ninguna muerte. Antes bien, sobre los argumentos desarrollados a lo largo del libro, los cuales habrían mostrado que "el hombre" es una construcción histórica en torno a la cual se articuló la *episteme* moderna, Foucault solo afirma que, así como emergió en un momento específico, esta figura bien podría desaparecer en un futuro no necesariamente lejano. Bastaría con que algún evento sacuda "las disposiciones fundamentales del saber" de un modo

similar al que ocurriera a fines del siglo XVIII, cuando la intención de dar cuenta del orden natural fue reemplazada por la necesidad de separar las ciencias *a priori* –formales y puras– de las ciencias *a posteriori* –empíricas e inductivas– para luego jerarquizar las primeras por sobre las segundas (Foucault, 1968: 241-242).

En la perspectiva de Foucault, la desaparición del hombre no es una certeza, ni menos aún un pronóstico, sino un evento que puede cuanto mucho presentirse o intuirse, pero cuyas formas de realización efectiva todavía desconocemos.

No se trata, entonces, del aviso de un acontecimiento. Tampoco se trata de una profecía que habrá de ocurrir indefectiblemente. Se trata, apenas, de la advertencia sobre una posibilidad. Pero esa posibilidad no es para nada menor, pues ella muestra la fragilidad de todo el edificio del saber ordenado y desarrollado bajo la égida de la modernidad.

Aun así, cabe destacar que existe una considerable distancia entre las expresiones que Foucault utiliza –"desaparición" (*disparition*), "fin próximo" (*fin prochaine*) o "borramiento" (*effacement*)– y las lecturas que interpretan esos pasajes finales como el anuncio de una muerte definitiva.

Desde ya, Foucault es consciente de la resonancia tanática que retiene su mentado "fin del hombre". Sin ir más lejos, en el apartado "El sueño antropológico" del capítulo de *Las palabras y las cosas* titulado "El hombre y sus dobles", el autor francés habla concretamente de la "muerte del hombre", poniéndola en correlato directo con la alegoría nietzscheana de la "muerte de Dios" (Foucault, 1968: 332). Pero en los pasajes finales del libro, se cuida de utilizar esa expresión.

Ocurre que Foucault no se propone formular ningún veredicto, sino dejar establecida la necesidad de oponerse a la tendencia que sigue tomando como punto de partida, estandarte y eje articulador a la figura de "el hombre". La principal implicancia del "fin del hombre" que Foucault tematiza apunta críticamente hacia el humanismo y sus formas de pensamiento antropologizantes, comprendidas como la reducción del sujeto

humano a un objeto de conocimiento, suerte de pliegue generado a partir del advenimiento de las filosofías trascendentales, exótico principio rector y objetivo final de los procesos de ordenamiento epistémico que tuvieron lugar desde fines del siglo XVIII:

> Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica –es decir, en cierta forma, silenciosa (Foucault, 1968: 333).

Las críticas que Foucault dirige hacia el humanismo no pueden comprenderse como un cuestionamiento integral al impulso cultural europeizante y occidentalizante (Frazer, 1985), ni menos aún como una suerte de postura "anti-humana" o "inhumana" como ha sugerido Alain Badiou (2005: 215-222). Ellas deben interpretarse, en primera instancia, dentro del conjunto de las sospechas dirigidas contra las lógicas de universalización de la modernidad, desplegándose en una dirección similar a la que puede encontrarse en las obras de otros autores contemporáneos como el ya mencionado Levi-Strauss, Lacan o Althusser.

Foucault trabaja sobre una conceptualización del humanismo bastante precisa y acotada que lo comprende como un movimiento tectónico generado hacia fines del siglo XIX para dar lugar a una superficie epistémica delimitada por las ciencias humanas y la analítica de la finitud, un espacio que no habría podido existir en ninguna de las configuraciones culturales anteriores, las cuales estaban abocadas a dar cuenta de la relación alma-cuerpo, el manejo de las pasiones o los problemas de la percepción. Por esta razón, y al contrario de lo que podría esperarse, las primeras figuras que aparecen apuntadas en sus críticas no son los pensadores renacentistas como Della Mirandola, Moro, Rabelais o Montaigne, sino los gestores y profundizadores del proyecto ilustrado: Kant, Hegel y Marx (Han-Pile, 2010).

Tomando en consideración esa acepción del humanismo ciertamente restringida, Foucault se opone a la reproducción irreflexiva de las grandes tendencias históricas que, mediante la estipulación de una serie de características que se presentan como esenciales y, operando al modo de la homogeneización y la hipóstasis, pretenden controlar las formas en las que los humanos se producen a sí mismos, pretenden establecer aquello que los humanos *somos* y aquello que los humanos *podemos llegar a ser*.

> La humanidad es una especie dotada de un sistema nervioso tal que hasta cierto punto puede controlar su propio funcionamiento. Y está claro que esa posibilidad de control suscita constantemente la idea de que la humanidad debe tener un fin. Descubrimos este fin en la medida en que tenemos la posibilidad de controlar nuestro propio funcionamiento. Pero esto es invertir las cosas. Nos decimos: como tenemos un fin, debemos controlar nuestro funcionamiento; cuando en realidad es solo sobre la base de esa posibilidad de control que pueden surgir todas las ideologías, las filosofías, las metafísicas, las religiones, que proporcionan cierta imagen capaz de polarizar dicha posibilidad de control del funcionamiento. ¿Entiende lo que quiero decir? La idea de fin tiene su origen en la posibilidad de control. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio

> funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas, la última (Foucault, 2013: 102-103).

Al adjudicarse la prerrogativa de definir pautas y coordenadas de pretendida validez universal, el humanismo coloniza la imaginación, conjura el azar, acota las posibilidades de transformación y reduce el abanico de efectos posibles. Por todo esto, el humanismo resulta para Foucault aterrador:

> Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha (Foucault, 1990: 150).

Según la reconstrucción foucaultiana, el humanismo moderno y su antropología concomitante se imponen a sí mismos una exigencia imposible de rebasar, un imperativo que atormenta el pensamiento desde el interior: formular una ética universal basada en las condiciones de un ser que se define a partir de su finitud (Foucault, 1979: 21).

La instauración de la figura de "el hombre" a la vez como sujeto y objeto de conocimiento implica para la humanidad el deber y la obligación de hacerse cargo del destino propio, de operar como funcionaria de la historia. A causa de este imperativo, todo saber se ve obligado a pensar lo impensado, a tomar conciencia, a elucidar lo silencioso, a reanimar lo inerte; todo saber se ve impelido a constituirse en definición y modificación, reflexión y transformación del modo de ser de aquello que se conoce (Foucault,

1968: 319). En este sentido, la figura de "el hombre" fraguada por el humanismo moderno opera como un correlato de Dios:

> En este mismo siglo XIX, se esperaba, se soñaba el siguiente gran mito escatológico: hacer como si este conocimiento del hombre fuese tal que a través de él el hombre pueda ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no dominaba, que [el hombre] pueda, gracias a este conocimiento que tenía de sí mismo, redescubrise o devenir por primera vez maestro y dueño de sí mismo. Dicho de otro modo, se hacía del hombre un objeto de conocimiento para que el hombre pueda devenir sujeto de su propia libertad y de su propia existencia (…). El hombre desaparece al interior de la filosofía, no como objeto de saber sino como sujeto de libertad y de existencia. Ahora bien, el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una suerte de imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX, es Dios encarnado en la humanidad. Hay una suerte de teologización del hombre, redescenso de Dios en la tierra, que ha hecho que el hombre del siglo XIX se haya, de algún modo, teologizado a sí mismo (Foucault, 1994: 663-664. Traducción propia).

Para Foucault, señalar el carácter de construcción histórica que detentan aquellas pautas que el humanismo presenta como universales y atemporales, así como también desactivar las consecuencias epistémicas, éticas y políticas que dichas pautas conllevan, representa tareas que el pensamiento crítico debe tomar urgentemente a su cargo. La invectiva mayor que Foucault puede dedicarle al humanismo, según él lo entiende, pasa por evidenciar su carácter contingente y su inexistencia e imposibilidad en otras configuraciones culturales. Mostrar, en definitiva, que "el hombre" es "una figura que la demiurgia del saber fabricó con sus manos" (Foucault, 1968: 300), y que el humanismo que la toma por base solo puede existir a modo de un espejismo.

Más precisamente, lo que Foucault busca poner en cuestión es el modo en que el humanismo moderno y su antropología han oscurecido su problematización efectiva, impidiendo con eso la interrogación sobre sus efectos en la cultura moderna. Frente a esa situación, el autor francés afirma la necesidad de desarrollar nuevas formas de problematización que se desmarquen del régimen epistémico, político y axiológico que ha funcionado de modo hegemónico a lo largo de todo el siglo XX. Desde ese punto, siguiendo la estela de Nietzsche, propone la exploración de las experiencias que puedan abrirse como posibilidad al pensamiento tras el eventual fin de "el hombre" (Torres Apablaza, 2024: 149-150). Se trata, en definitiva, de despertar del sueño antropológico:

> Para despertar al pensamiento de un sueño tal –tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia, a tal grado confunde la circularidad de un dogmatismo que se duplica para encontrar en sí mismo su propio apoyo con la agilidad e inquietud de un pensamiento radicalmente filosófico, para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el "cuadrilátero" antropológico. En todo caso, es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de él: sea que se trate de atravesar el campo antropológico y, arrancando de él a partir de lo que enuncia, reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser; sea también que, poniendo fuera del circuito, además del psicologismo y del historicismo, todas las formas concretas del prejuicio antropológico, se trate de volver a interrogar a los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón. Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la

> inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino. Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo (Foucault, 1968: 332-333).

Para finalizar el presente apartado, tres señalamientos a recuperar de esta extensa pero muy significativa cita:

1) "El hombre" en torno al cual se forja la *episteme* moderna no es otra cosa que una figura correlativa a la figura de Dios. Por lo tanto, la muerte de este último tendrá por correlato indefectible la desaparición del primero.

2) El humanismo y la antropología son comprendidos, en definitiva, al modo de un sueño, suerte de *loop* dogmático que condena al pensamiento a buscar y también a encontrar su propio fundamento dentro de sí mismo.

3) La función del "cuadrilátero antropológico" es entrampar al pensamiento reconduciendo hacia los trillados caminos de la ontología o de la crítica general de la razón a cualquier tentativa de volver a pensar asumiendo el riesgo de la apertura, es decir, de volver a pensar efectivamente.

A partir de la caracterización del "fin del hombre", Foucault despliega una crítica al humanismo moderno que se articula en un sentido estratégico antes que epistémico u ontológico. Para decirlo con mayor precisión: se trata de una crítica que se dirige estratégicamente hacia las consecuencias de la ontología implícita en las formas de objetivación propias del humanismo moderno. Este

carácter estratégico que se articula sobre una misma dirección pero en un doble sentido debe comprenderse en clave abiertamente bélica (Blengino, 2024: 23-36). Foucault despliega una topología arqueológica que reconstruye críticamente la estrategia del humanismo, a saber, combinar elementos heterogéneos procurando conjurar la posibilidad del acontecimiento en el plano del pensamiento y, luego, también en el plano del discurso (Foucault, 1992). Y al mismo tiempo, esta topología arqueológica que hace ver la multiplicidad y la contingencia en lo que se presenta como absoluto y necesario tiene por objetivo estratégico debilitar las restricciones humanistas, tal es el propósito del autor.

No encontramos en Foucault la propuesta de una alternativa al humanismo, ni menos aún de un humanismo alternativo; apenas el señalamiento de un umbral; nada más, pero nada menos. Un umbral cuyo atravesamiento requerirá de ir a contramano del modo en que se ha entendido y practicado la filosofía en occidente desde fines del siglo XVIII, cuando no desde muchísimo antes: intentar hacer de la filosofía una experiencia transformadora e impersonal.

3. La apropiación deleuziana del "fin del hombre" como contraataque de la ontología

Atendiendo al objetivo de comprender el modo en el que la acepción del "fin del hombre" desplegada en los capítulos finales de *Las palabras y las cosas* influye en los estudios posthumanos, se vuelve necesario recuperar la interpretación que sobre dichos pasajes desarrolla Gilles Deleuze.

La lectura que Deleuze despliega sobre los trabajos de Foucault representa menos un posible esclarecimiento de los aportes de este último que una muestra del pensamiento propiamente deleuziano, el cual a menudo hace de otras filosofías una materia prima que utiliza para componer idearios diversos. Lejos de suponer un problema, cabe reconocer la potencia de este tipo de trabajo filosófico que procura alumbrar nuevos conceptos a partir de la rarefacción y la reapropiación.

De ninguna manera se pretende aquí sugerir que la interpretación deleuziana de Foucault es forzada ni menos aún errada. Ello supondría todo un despropósito y daría cuenta de una profunda incomprensión del trabajo filosófico de ambos pensadores, quienes entendían que no es posible representar fielmente a ningún autor y que lo mejor que puede hacerse con la historia de la filosofía es recrearla a través de la provocación y la desemejanza (Fernández Parmo, 2024: 29-31).

Ahora bien, para el caso particular del "fin del hombre" y sus implicancias, los desplazamientos que pueden detectarse entre la propuesta de Foucault y la reelaboración de Deleuze resultan por demás significativos.

Deleuze reinterpreta el pensamiento de Foucault en clave de una analítica de relaciones que ya no son de poder, sino de fuerza. Entre otras instanciaciones, estas relaciones de fuerza producirían formas. La "forma-Hombre" no sería otra cosa que el resultado de la relación entre las fuerzas interiores del humano y un conjunto muy especial de fuerzas del afuera: la Vida, el Trabajo y el Lenguaje, de las cuales nacerá la biología, la economía política y la lingüística, es decir, las fuerzas de la finitud constituyente que a fines del siglo XVIII reemplazaron a la infinitud característica de la época clásica:

> Es necesario que la fuerza en el hombre empiece a afrontar y a abrazar las fuerzas de la finitud como fuerzas del afuera: es fuera de sí misma donde debe enfrentarse a la finitud. Después, y solo después, en un segundo tiempo, la convierte en su propia finitud, toma necesariamente conciencia de ella como de su propia finitud. Lo que equivale a decir que cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud procedentes del afuera, entonces, y solo entonces, el con junto de las fuerzas compone la forma-Hombre (y ya no la forma-Dios). *Incipit Homo* (Deleuze, 1987: 163).

Entre estos dos tiempos se jugaría aquello que Deleuze denomina el pliegue y el despliegue que animarían tanto las concepciones como el estilo foucaultianos, terreno en el cual el pensamiento de Foucault se encontraría con el de Heidegger. Este encuentro daría cuenta más de un choque que de una influencia, pues ante la amenazadora sombra del maestro de la Selva Negra y contra ella, Foucault se inclinaría por restituir la concepción nietzscheana de la historia, lo que supondría –siempre en términos de Deleuze– restituir la historia a la *vida* (Deleuze, 1987: 166).

La sentencia nietzscheana de la "muerte de Dios" ya no tendría por resultado correlativo a la "muerte del hombre", como había señalado Foucault; ya no se trataría de dos instancias íntimamente unidas pero diferenciables tanto en su formulación como en su comprensión. Antes bien, el anuncio que Nietzsche promulga en *La Gaya Ciencia* mentaría directamente a la muerte del hombre, a la falta de garantes para la definición de su identidad y a la aceptación de su finitud irrebasable, las cuales lo obligarían a existir resignadamente en la diseminación generada por la crítica trascendental comprendida como una ontología del aniquilamiento de los seres (Deleuze, 1987: 167).

De este modo, en la apropiación de Deleuze, la "forma-Hombre" aparece como un muerto cuyo deceso no vale lamentaciones. La reflexión se verá entonces compelida a ir en busca de las formas que podrían surgir como resultado de nuevas relaciones de fuerza en un futuro que, cabe especular, la interpretación deleuziana ubica en un horizonte no lejano. El "fin del hombre" que Foucault tematiza en *Las palabras y las cosas* queda así convertido en una reversión del problema nietzscheano del superhombre:

> Pero, ¿qué quiere decir Foucault cuando dice que no hay por qué llorar la muerte del hombre? En efecto, ¿ha sido buena esa forma? ¿Ha sabido enriquecer o incluso preservar las fuerzas en el hombre, la fuerza de vivir, la fuerza de hablar, la fuerza de trabajar? ¿Ha servido para evitar que los hombres existentes tengan una muerte

> violenta? La pregunta que constantemente se repite es, pues, la siguiente: si las fuerzas en el hombre solo componen una forma al entrar en relación con fuerzas del afuera, ¿con que nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar en relación ahora, y qué nueva forma puede surgir que ya no sea ni Dios ni el Hombre? Este es el planeamiento correcto del problema que Nietzsche llamaba «el superhombre» (Deleuze, 1987: 167-168).

Al preguntar si "ha sido buena" la "forma-Hombre" en torno a la cual se gestara la *episteme* moderna, y al alinear los desarrollos argumentales de los últimos apartados de *Las palabras y las cosas* con las propuestas nietzscheanas en torno al superhombre, Deleuze agrega a los planteos de Foucault una superficie que este último se había cuidado mucho de establecer y más todavía de recorrer. A aquella advertencia que venía a mostrar la fragilidad del edificio del saber ordenado y desarrollado bajo la égida de la modernidad, a aquella eventualidad expresada en la metáfora del rostro que se borraría como si estuviera dibujado sobre la arena que barren las olas del mar, se le ha agregado ahora un componente que antes no tenía: la posibilidad de superación.

> Las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera, las del silicio que toma su revancha sobre el carbono, las de los componentes genéticos que toman su revancha sobre el organismo, las de los enunciados agramaticales que toman su revancha sobre el significante. Por todas estas razones, habría que estudiar las operaciones de sobrepliegue, cuyo ejemplo más conocido es la «doble hélice». ¿Qué es el superhombre? Es el compuesto formal de las fuerzas en el hombre con esas nuevas fuerzas. Es la forma que deriva de una nueva relación de fuerzas. El hombre tiende a liberar en él la vida, el trabajo y el lenguaje. El superhombre es, según la fórmula de Rimbaud, el hombre cargado incluso de animales (un código que puede capturar fragmentos de otros códigos, como en los nuevos esquemas de evolución lateral o retrógrada). Es el hombre cargado de rocas o de lo inorgánico (allí donde reina el

> silicio). Es el hombre cargado del ser del lenguaje (de «esa región informe, muda, insignificante, en la que el lenguaje puede liberarse» incluso de lo que tiene que decir). Como diría Foucault, el superhombre es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto: es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes (Deleuze, 1987: 169-170).

Con esa última y enigmática línea, Deleuze le otorga al "fin del hombre" la condición de un evento que no puede no generar expectativas. A partir de ese gesto, la "forma-Hombre" desplaza sutilmente su carácter de *forma* hasta convertirse en una *figura*. Pero esta figura ya no es del orden del entrecruzamiento de las relaciones de saber-poder, sino del orden de la representación.

Esta figura-Hombre a la que conduce el pensamiento deleuziano se recorta sobre un trasfondo que permite establecer ponderaciones, pues genera un espacio que incluye a otras figuras, las cuales aparecen ordenadas en una secuencia que va de lo desdeñable a lo preferible. Es ese trasfondo el que habilita los vínculos entre el "fin del hombre" y las expectativas de superación.

En este punto culminante, la cuestión se ha alejado de una topología arqueológica de las transformaciones en las dinámicas de subjetivación vinculadas con los regímenes de saber-poder, para desplazarse hacia una secuencia ponderativa. Así planteado, el problema abandona el carácter eminentemente estratégico que detentaban los propósitos de Foucault –debilitar las restricciones humanistas a partir del señalamiento de multiplicidades y contingencias que persisten en la génesis histórica de lo que se presenta como absoluto y necesario, para reconvertirse en una cuestión ontológica concentrada en las figuras singulares que produce el devenir del ser. No se trata, ciertamente, de una ontología tradicional que se propone restaurar el dualismo metafísico. Se trata de una ontología de la inmanencia, afirmativa, procesual y relacional; una ontología que se enfoca en el entrecruzamiento entre lo virtual y lo actual, y que procura pensar

la producción de nuevos modos de existencia. Pero, al fin de cuentas, se trata de una ontología.

En la interpretación de Deleuze, el problema del "fin del hombre" se desmarca en gran medida de la perspectiva que sustentaba el despertar foucaultiano del sueño antropológico y sus condiciones históricas de posibilidad, desplazándose hasta quedar estrechamente vinculado a una cartografía de fuerzas inmanentes desplegada en vistas de la comprensión del devenir, de la diferencia y de las virtualidades del ser.

4. Actitudes posthumanistas frente al "fin del hombre": lamentaciones por las certezas perdidas, entusiasmo ante el vacío por llenar

La caracterización foucaultiana del "fin del hombre" elaborada en los capítulos finales de *Las palabras y las cosas*, así como también los desplazamientos que supone la apropiación deleuziana de dicha noción, funcionan como un criterio que permite estipular recorridos y establecer comparaciones al interior del vasto territorio de los posthumanismos.

En un primer sentido, valdrá considerar las diversas líneas de los estudios posthumanos a partir del eje en torno al cual articulan sus análisis luego de quitar a la figura de "el hombre" del centro de las coordenadas. En esta clave, cabrá distinguir tres grupos:

1) Los estudios posthumanos que buscan pensar nuevas formas subjetivas cuya producción alcance a desligarse de los mandatos humanistas (Haraway, 2023; Braidotti, 2015).

2) Los estudios posthumanos que, contraponiéndose al evolucionismo darwiniano y su acepción de las diferentes especies como compartimentos estancos, buscan profundizar la comprensión de las imbricaciones biológicas entre la humanidad y las demás

entidades vivientes y no vivientes (Margulis, 1993; Barad, 2007).

3) Los estudios posthumanos que, tomando una prudente distancia de las especulaciones de los transhumanismos tecnófilos (Kurzweil, 2006; Boström, 2011), buscan repensar las condiciones de lo humano a partir de una arqueología y una geología medial, comprendidas en clave de tecnopóiesis y tecnogénesis derivadas de la cibernética (Kittler, 1999; Parikka, 2021).

En un segundo sentido, la revisión crítica de las implicancias asociadas a los desarrollos de Foucault y Deleuze también permiten considerar las diversas líneas de los estudios posthumanos a partir de las valoraciones o posicionamientos que éstas asumen ante el eventual "fin del hombre". En esta clave, cabrá distinguir dos grupos:

i. Los estudios posthumanos que entienden al fin de la humanidad tal como fuera conocida al modo de un evento inevitable pero no por ello celebrable, sino más bien nostálgicamente lamentable (Hayles, 1999).

ii. Los estudios posthumanos que, suscribiendo especialmente la interpretación deleuziana e incluso llevándola más allá, entienden al "fin del hombre" como un evento que, de cara al porvenir, debe despertar un marcado entusiasmo en relación con las posibilidades que habilita (Ferrando, 2021).

Haciendo a un lado, como ya fuera aclarado en el primer apartado de este escrito, toda intención cartográfica y todo afán de ordenar de manera exhaustiva el intrincado campo de los estudios posthumanos, vale destacar lo siguiente: con independencia del potencial hermenéutico que pudiera contener, este doble clivaje esbozado en los párrafos anteriores muestra la profundidad de los problemas cuyo tratamiento asumen los estudios posthumanos, así como también el enorme peso de lo que, más allá de ellos, está en juego a la hora de definir las condiciones de nuestra actualidad.

Teniendo en cuenta que al interior de los diversos posthumanismos las confusiones y las mezclas de orden tóxico son comunes –probablemente como eco o herencia de aquellas primigenias asociaciones con la posmodernidad, valdrá establecer una tercera distinción. Siguiendo lo propuesto por Baranzoni y Vignola (2022), esta distinción es aquella que se da entre posthumanismos de hecho y posthumanismos de derecho.

Los posthumanismos de hecho asumen, afirman y celebran la muerte del hombre comprendida como suceso cerrado, incuestionable e ineludible, posición en la que insisten hasta el punto del emparentamiento con el transhumanismo. Estos desarrollos se concentran en las posibilidades que encierra la generación de nuevas tecnologías capaces de tomar a su cargo los procesos de mejora de las condiciones biológico-naturales. Sus intereses principales giran en torno al problema del control, al tiempo que hacen a un lado toda necesidad de solucionar o siquiera de responder a los daños generados por "las disrupciones tecno-económicas del capitalismo contemporáneo" (Baranzoni & Vignola, 2022: 138). En este sentido, el tratamiento que le dan a la muerte del hombre se asemeja a la ejecución de un crimen cuya planificación hubiera procurado establecer una larga serie de coartadas. Estas coartadas se multiplican para dilatar hasta el infinito cualquier proceso de enjuiciamiento, lo que termina liberando de cargo y culpa a los autores intelectuales, quienes tras haber esquivado el debido proceso, logran presentarse como *speakers* de lo porvenir, publicar libros de autoayuda y dictar cursos de *mindfulness* para certificar su estado de armonía con un mundo que destruyen sin miramientos.

Los posthumanismos de derecho, en cambio, suponen una "postura teórica, epistemológica y bioética crítica a la vez hacia el dualismo humanistas de la tradición occidental y hacia el prometeismo tecnocapitalista" (Baranzoni & Vignola, 2022: 138). Estos posthumanismos no quedan reducidos a la celebración del agotamiento del pasado humanista. Muy por el contrario, toman a su cargo la responsabilidad de pensar formas concretas de emancipación en aspectos ontológicos, ecológicos y tecnológicos desde donde edificar lo que Stiegler llama una "farmacología", es

decir, una perspectiva que asuma la ambivalencia radical de toda técnica y de toda construcción conceptual, procurando formas de uso que beneficien las posibilidades de la vida sin dejar de pensar en los riesgos que ellas conllevan.

Así las cosas, cualquier intento crítico de aproximarse al "fin del hombre" –convertido por repetición, uso y costumbre en "muerte del hombre"– deberá resistir la comodidad que ofrecen las coartadas de los posthumanismos de hecho y asumir en primera persona la responsabilidad por esa muerte eventual y por el vacío que tras ella se genera.

En definitiva, el clivaje entre posthumanismos de hecho y de derecho puede precisarse mediante la distinción entre expansiones tecnocapitalistas y proyectos orientados a la reparación planetaria. Esta perspectiva indica que las instancias decisivas ya no pasan por las polémicas conceptuales en torno a "la muerte del hombre", sino por el desafío de lograr la sostenibilidad de las redes que sustentan cualquier forma de vida. El paso desde una ontología de la superación hacia una ecología del cuidado permite replantear el vacío que subyace al diagnóstico foucaultiano como un espacio de corresponsabilidad colectiva.

Puede que los emergentes que se presentan hoy ante nosotros marcando el agotamiento de la *episteme* moderna y el descentramiento de la figura de "el hombre" revistan el carácter de lo innegable. Pero eso no implica que las respuestas a esos desafíos sean unívocas.

Si los estudios posthumanos pretenden retener para sí las potencias del pensamiento y, al mismo tiempo, alejarse de la posibilidad de convertirse en una teleología eclesiástica que genere nichos para filósofos autorizados, comunicadores subalternos y gurúes de la neo-salvación, convendrá recordar que el cristianismo necesitó la *performance* de una muerte como momento originario, y que muy a menudo la muerte representa la mejor de las justificaciones para convertir una serie de disrupciones en un nuevo orden estatutario.

Bibliografía

Althusser, L. (1967): Marxismo y humanismo. En *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, México, Fondo de Cultura Económica, 182-206.

Badiou, A. (2005): *El siglo*, trad. María Cecilia Méndez y María Elena González, Buenos Aires, Manantial.

Badmington, N. (2000): Introduction: Approaching Posthumanism. En N. Badmington, *Posthumanism*, New York, Palgrave, 1-10.

Barad, K. (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press.

Baranzoni, S. & Vignola, P. (2022): Epílogo. Desatarse de la burocratización algorítimica. Por una bioética del tiempo recobrado. En F. R. Martínez Clevez, *El tiempo en el Posthumanismo. Aportes para una bioética 4.0*, Bogotá, Universidad del Bosque, 127-148.

Blengino, L. F. (2024): *Nacimiento de la modernidad y gubernamentalización del Estado. Historia geopolítica de las artes de gobernar en Michel Foucault*, San Justo, Universidad Nacional de la Matanza.

Boström, N. (2011): Una historia del pensamiento transhumanista. Argumentos de razón técnica, trad. Ricardo Pérez Barrero, *Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología* (14), 157-191.

Botticelli, S. (2023): La constitución de un «nosotros» desde las críticas al humanismo moderno. Michel Foucault y las posibilidades de un «nosotros actual». *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* (18), 92-123.

Braidotti, R. (2015): *Lo Posthumano*, trad. Júlia Ibarz, Barcelona, Gedisa.

Deleuze, G. (1987): *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Bacelona, Paidos.

Derrida, J. (1994) [1972]: Los fines del hombre. En *Márgenes de la Filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 147-174.

Fernández Parmo, G. (2024): *Gilles Deleuze. Una introducción a través de sus textos*, Buenos Aires, Teseo.

Ferrando, F. (2021): Posthumanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos materialismos: diferencias y relaciones, trad. Javier Ignacio Brito Ledesma, *Ethika+* 5, 151-166.

Foucault, M. (1968) [1966]: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (1979): *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (1990): "Verdad, individuo y poder". En, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 141-150.

Foucault, M. (1992) [1970]: *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets.

Foucault, M. (1994): "Foucault répond à Sartre (entretien avec J. P. Elkabbach)". En *Dits et Écrits I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 663-664.

Foucault, M. (2013): ¿Qué es usted, profesor Foucault? En *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 81-104.

Franssen, T. (2015): Prometheus: Performer or Transformer? En Ranisch, R. & Sorgner, S., *Post- and Transhumanism: An Introduction*, New York, Peter Lang, 73-82.

Frazer, N. (1985): Michel Foucault: a «young conservative»? *Ethics* 96 (2), 165-184.

Habermas, J. (1985): La modernidad, un proyecto incompleto. En Habermas, J., Baudrillard, J., Said, E. & Jameson, F. *La posmodernidad*, Trad. Jordi Fibla, Madrid, Kairós, 19-36.

Habermas, J. (1990): *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus.

Han-Pile, B. (2010): The «Death of Man»: Foucault and Anti-Humanism. En Falzon, Ch. & T. O'Leary, *Foucault and Philosophy*, Oxford, Blackwell, 118-143.

Haraway, D. (2023): *Mujeres, simios y cíborgs. La reinvención de la naturaleza*, trad. Helen Torres y Diego del Pozo, Madrid, Alianza Editorial.

Hassan, I. (1977): Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 830-850.

Hayles, N. K. (1999): *How we became posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Kittler, F. (1999): *Gramophone, Film, Typewriter*, California, Standford University Press.

Kurzweil, R. (2006): *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Books.

Lévi-Strauss, C. (1997) [1964]: *El pensamiento salvaje*, trad. Lidia Bruguera, México, Fondo de Cultura Económica.

Lyotard, J.-F. (1994): *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa.

Margulis, L. (1993): *Symbiosis in Cell Evolution: Microbial Communities in the Archean and Proterozoic Eons*, New York, W.H. Freeman.

Mbembe, A. (2018): *Políticas de la enemistad*, trad. Víctor Goldstein, Barcelona, Futuro Anterior.

Parikka, J. (2021): *Una geología de los medios*. trad. Máximo Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra Editores.

Torres Apablaza, I. (2024): *Michel Foucault, una lectura posthumanista. Ética, política, porvenir*, Santiago de Chile, Alma Negra Editorial.

Wolfe, C. (2009). *What Is Posthumanism? Beyond humanism and anthropocentrism*, Minnesota, University of Minnesota Press.