

## CÓMO CITAR

Vergara-Ramírez, C. (2024). Biopolítica, geontología y transhumanismo: ¿qué es ser 'humano' en la época del Antropoceno? *Ethika+*, (9), 103-127.  
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.72563>

# Biopolítica, geontología y transhumanismo: ¿qué es ser 'humano' en la época del Antropoceno?

BIOPOLITICS, GEONTOLOGY AND TRANSHUMANISM:  
WHAT IS TO BE HUMAN IN THE ANTHROPOSCENE?

Camilo Vergara-Ramírez<sup>1</sup>  
Universidad de Chile  
[camilovr.int@gmail.com](mailto:camilovr.int@gmail.com)

**RESUMEN:** Habitamos en un punto de inflexión histórico, denominado Antropoceno. Este se caracteriza por la huella indeleble que deja la actividad humana en el mundo. Bajo este contexto, surge la teoría de la 'geontología' de Elizabeth Povinelli, la cual pretende revelar la articulación de las complejas relaciones de poder que se despliegan en el Antropoceno por medio de las figuras del *Desierto*, el *Animista* y el *Virus*. Al contrastar las reflexiones biopolíticas de Povinelli sobre lo vivo y lo no-vivo con algunas consideraciones

<sup>1</sup> Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Enfoque académico de investigación y traducción en las áreas del transhumanismo, la ecofilosofía, filosofía contemporánea y el pensamiento de F. Nietzsche. <https://orcid.org/0000-0003-3145-3363>



ontológicas transhumanistas, emerge un análisis hermenéutico preliminar sobre lo que significa ser ‘humano’ bajo la mirada tecnocientífica propia del Antropoceno.

**PALABRAS CLAVE:** Antropoceno, Biopolítica, Geontología, Transhumanismo, Ontología.

**ABSTRACT:** We inhabit the Anthropocene, a historical tipping point. We can characterize it by the indelible mark that all human activity leaves in the world. In this context, the ‘geontology’ theory, by Elizabeth Povinelli, emerges as a means to reveal the articulation of the complex power relations that get deployed in the Anthropocene, drafting the structures of the *Desert*, the *Animist* and the *Virus*. When contrasting the biopolitical reflections of Povinelli’s work with certain ontological considerations of transhumanism, a preliminary hermeneutic analysis emerges that addresses what it means to be ‘human’ under the technoscientific scope characteristic of the Anthropocene.

**KEYWORDS:** Anthropocene, Biopolitics, Geontology, Transhumanism, Ontology.

## Introducción: La peligrosa Era Humana

El concepto de “Antropoceno”, acuñado por el biólogo Eugene Stoermer<sup>2</sup> en la década de los 80’ y luego popularizado por el químico

<sup>2</sup> La fuente académica original que presenta esta idea de forma estructurada es un artículo breve denominado “The Anthropocene” (Crutzen y Stoermer, 2000). Si bien el pequeño texto publicado en la revista *Global Change Newsletter* se caracteriza por una abundancia de términos técnicos y datos científicos geológicos, químicos y atmosféricos, se pueden extraer nociones importantes, como: “The expansion of mankind, both in numbers and per capita exploitation of Earth’s resources has been astounding [...] it seems to us more appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term “anthropocene” for the current geological epoch” (p. 17) / “La expansión de la humanidad, tanto en número como en explotación de recursos globales *per cápita*, ha sido extraordinaria [...] nos parece que una forma más que

atmosférico Paul Crutzen en febrero del año 2000, se caracteriza por ser una “afirmación colosal”<sup>3</sup> en la cual confluyen distintas disciplinas científicas -tanto sociales como naturales- para declarar que: “[...] hemos abandonado el Holoceno para vivir en la Era Humana, que es el tiempo del *anthropos* convertido en fuerza medioambiental global.” (Arias, 2020, p. 16). Este nuevo estatus del ser humano, el cual aneja dimensiones jurídicas, ontológicas y socio medioambientales, dista mucho de ser un reconocimiento loable, ya que ha dado luz al “[...] cambio climático, la acidificación oceánica, la disminución de la biodiversidad o la abrumadora cantidad de kilómetros asfaltados sobre el planeta [...]” (Arias, 2020, p. 16); todas consecuencias medibles y observables que tienen a políticos, sociólogos, científicos y académicos de la ética alrededor del mundo rompiéndose la cabeza pensando en soluciones para frenar o, en último caso, ralentizar el corrosivo paso del ser humano sobre la Tierra.

Por un lado, examinar un ‘contexto histórico’<sup>4</sup> como el Antropoceno permite articular agudas apreciaciones sobre el estado actual

---

apropiada de hacer hincapié en el rol central que cumple la humanidad afectando la geología y ecología del planeta es proponer el uso del término “Antropoceno” para denominar la época geológica actual”. (*Ofrecemos esta traducción tentativa del texto original en inglés para este fragmento y todos los subsiguientes que no estén originalmente en español*).

<sup>3</sup> Distintos/as autores/as han ofrecido su interpretación de este particular momento histórico; desde Donna Haraway (2016) como “[...] la destrucción de espacios y tiempos de refugio para las personas y otros seres.” (p. 17) hasta Peter Sloterdijk (1999), quien lo caracteriza como el momento en que “[...] el ser humano se ha convertido en el responsable de la ocupación y administración de la Tierra en su totalidad desde que su presencia en ella ya no se lleva a cabo al modo de una integración más o menos sin huellas.” (p. 9).

<sup>4</sup> Si bien existe un debate abierto respecto si el Antropoceno es, de hecho, un “período” histórico -tanto como lo fue el Holoceno- o más bien un evento o fenómeno, en el presente artículo seguiremos la intuición de tratarlo como un momento histórico, tal como postulan los autores que acuñaron el término y la mayoría de las referencias bibliográficas analizadas (con la excepción de Donna Haraway, quien ahonda el concepto tratándolo como un síntoma propio del capitalismo y la desconexión patente entre las distintas formas de vida que habitan el planeta actualmente).

del planeta y el mundo contemporáneo. Este último se caracteriza por sus “reservas drenadas, quemadas, agotadas, envenenadas, exterminadas y, de diversas formas, extenuadas” (Haraway, 2016, p. 17), presentándose como una suerte de evento-límite que rompe con todo esquema histórico y medioambiental anterior, sin otorgar mayores pistas acerca del porvenir de la humanidad ni sobre sus formas de habitar un mundo profundamente desconfigurado por la lógica capitalista.

Por otro lado, estas consideraciones materiales y objetivas caen fuertemente sobre la cabeza del ciudadano moderno que concibe su realidad como un constructo discursivo, sin dar cuenta de la incuantificable multiplicación del poderío del ser humano sobre todo aspecto físico, geológico y biológico de su entorno; la tecnología ha servido como un catalizador que toma, acrecienta y exagera todo lo humano sin medida ni parangón, posando como mera herramienta de la cual confiamos tener absoluto control, muy al modo en que Heidegger reflexionó sobre el despliegue mundial de la técnica moderna (Heidegger, 1997). De esta manera, las relaciones que pueden establecerse entre el ser humano y su hábitat se vuelven borrosas o más bien ingenuas: el destino del mundo es un destino tecnocientífico, sometido a las necesidades del desarrollo tecnológico y excusado *ad infinitum* en virtud del desarrollo humano. Es tal el empecinamiento de esta manera de proceder que:

“[...] ya no existe la naturaleza tal como la conocíamos, sino un entramado socionatural donde es imposible establecer fronteras precisas entre el ser humano y el mundo no humano. O sea: la historia ha reducido la naturaleza a la condición de medio ambiente por medio del acoplamiento de sociedades humanas y sistemas naturales a nivel planetario” (Arias, 2020, p. 17).

Si bien la presente línea argumentativa no pretende incitar la restauración de un ‘sentido ecológico’<sup>5</sup> de la forma de habitar del ser

<sup>5</sup> Sobre esto, la rama de la filosofía medioambiental ha producido aportes con-

humano en el marco del Antropoceno, sí rescata ‘consideraciones ecológicas’ importantes que nos permitirán formular la interrogante principal de este artículo más adelante; ¿a qué nos referimos, entonces, por ‘ecológico’? El académico argentino Ricardo Pobierzym (2017) rescata que fue el naturalista alemán Ernst Haeckel quien acuñó el término y con él hace referencia al estudio de las relaciones que forja un organismo con su entorno. Al mismo tiempo, declara que actualmente estamos presenciando un acontecimiento único, al cual denomina “la muerte de la naturaleza”<sup>6</sup> (Pobierzym, 2008), inspirado por el trabajo del ambientalista Bill McKibben. Este suceso no implica su mera desaparición física -la cual vemos día a día de manera cada vez más devastadora-, sino que alude a un profundo cambio de sentido, el cual:

[...] se muestra en la naturaleza en *la pérdida de su autonomía e independencia* en referencia al hombre y, por ende, en la desaparición de su carácter misterioso. El misterio que concierne la noción de una naturaleza independiente del hombre se ha acabado. (p. 85)

Este cambio nos posiciona nuevamente frente al Antropoceno y expande lo que ya hemos pretendido establecer: si bien sigue lloviendo y nevando sin que estos procesos sean controlados de manera artificial, podemos ver las huellas de la actividad industrial entremezcladas con todos los sucesos naturales; ya sean pequeñas partículas de *smog* en el aire o señales de radio provenientes de una gran antena penetrando en un bosque recóndito, ya no hay lugar del mundo que podamos considerar impoluto o virgen de la presencia del ser humano. Frente

---

tundentes. Si bien ahondar en ellos escapa de los límites de esta investigación, cerca del apartado final se realizarán referencias breves a ideas de J. Lovelock y otros autores críticos.

<sup>6</sup> El término que recoge el filósofo argentino puede rastrearse originalmente al trabajo de Carolyn Merchant (2023), plasmado en el libro “La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica”, publicada originalmente en 1980. Esta obra trata sobre el efecto que tuvieron las revoluciones científicas de los siglos XVI y XVII en nuestra manera de entender el mundo y el progreso científico en sí, además del lugar que ha ocupado la mujer en este proceso.

a este particular escenario, Pobierzym (2008) nos invita a tomar responsabilidad ética y política, ya no pensando en la Tierra como un repositorio de recursos inagotables o dispuestos para su explotación, con el objetivo de “reconocer la interconexión que se da entre todos los individuos” (p. 99), empero admitiendo que todavía hace falta una profunda reestructuración social y educativa que ejercite nuestra sensibilidad hacia lo inefablemente ‘otro’ que compone al mundo.

Esta exposición preliminar acerca del Antropoceno conlleva a preguntar por una reconfiguración relacional entre el ser humano consigo mismo y con su entorno, haciendo hincapié en el segundo término, ya que usualmente el mundo se concibe como algo no-vivo sobre lo cual es difícil ejercer una política efectiva de regulación. El objetivo de la presente investigación es exponer la respuesta que ofrece Elizabeth Povinelli, quien propone su teoría de la ‘geontología’ como medio para comprender las relaciones de poder y de regulación de vidas que se establecen en el Antropoceno, particularmente de cara al capitalismo y la lógica de mercado global. Por otro lado, luego de contextualizar el trabajo de Povinelli en el marco general de la biopolítica y abordar sus formulaciones originales sobre la gestión de lo vivo y lo no-vivo, realizaremos un contraste entre las conclusiones de Povinelli y algunos conceptos propios de la corriente transhumanista, entendiendo esta última como una manifestación del agotamiento de la diferenciación ontológica clásica entre lo vivo y lo no-vivo. De esta manera, lograremos establecer algunos paralelos preliminares entre ambas propuestas con respecto a lo que implica ser-humano en la época del Antropoceno, considerando especialmente la articulación de dicha denominación ontológica en el contexto del devenir tecnológico transhumanista.

## Biopolítica y geontología en la Era Humana

El filósofo italiano Roberto Esposito (2009), en una entrevista conducida por Vanessa Lemm y Miguel Vatter, nos cuenta que, luego

del movimiento deconstructivo iniciado por Derrida, las oposiciones conceptuales que mantuvieron estables a las categorías políticas modernas comienzan a mostrar grietas o “[...] heridas [desde las cuales] surge progresivamente otra cosa”, y que el escenario político más importante del presente se centra en la “relación entre política y vida biológica [...] (la que) conserva siempre una relación tensa y fuerte con el régimen anterior” (p. 134). Al ser la biopolítica el resultado de la relación que establece Esposito, podemos comenzar a intuir un gran esquema de regulación de la vida a través del control de lo biológico, llevado a cabo por parte de los biopoderes establecidos por el ser humano. Estos ‘biopoderes’ podemos entenderlos como los distintos medios por los cuales se ejerce el control de la vida, cuyas maniobras y dispositivos podrían remontarse incluso hasta la mismísima separación entre la *bíos* y la *zoé* aristotélica, como interpreta Giorgio Agamben (1998) en su *Homo Sacer*.

Aunque el concepto de ‘biopolítica’ se le atribuye casi por antonomasia a Michel Foucault, rastreando el neologismo hasta su volumen I de la *Historia de la sexualidad* (Villarreal, 2013), Esposito especula que fue el politólogo Rudolph Kjellen quien ocupó por primera vez el término al designar al Estado como un ‘órgano vivo’ que involucra y se conforma a partir de sus ciudadanos (López, 2013). Otra influencia importante proviene de Auguste Comte, quien emplea el término de ‘biocracia’ para referirse al “gobierno de los vivientes”, tal como registra Edgardo Castro al indagar sobre las oposiciones entre “*bíos* y *zoé*, *phoné* y *logos*, soberanía y gobierno” (López, 2013, p. 113), teorizando la biopolítica como el estudio de la composición del Estado desde la analogía con los organismos vivientes. Consecuentemente, se propone que toda acción política puede pensarse análogamente a la “actividad del médico”, rastreando así la biopolítica a los inicios de la teoría política de Occidente concebida en la antigua Grecia (Lopez, 2013).

Sin embargo, la formulación de Foucault (2001) llama especialmente la atención al tomar lo biológico como punto central en el marco del despliegue del capitalismo liberal, detectando en la medicina

-más específicamente, en la intervención médica- un biopoder de magnitudes gigantescas, el cual representa por medio de su fórmula de “hacer vivir, dejar morir”. Esta expresión se contrapone directamente con una más primigenia: “hacer morir o dejar vivir”, característica del ejercicio soberano del antiguo poder de la teoría política clásica. De esta manera, se entiende la vida y la muerte no como fenómenos naturales, sino como fenómenos del derecho regulados por el monarca soberano a través del ejercicio de su legitimidad política, el cual se podía ver en acción cuando mandaba a ejecutar a quien se opusiera a su régimen o, contrariamente, perdonaba generosamente a quien estimase conveniente (López, 2013, p. 115). Es desde el siglo XVIII en adelante que vemos un cambio radical de enfoque con las nuevas tecnologías médicas, las que, en vez de concentrarse en dominar y reprimir a la vida, se enfocaban en ella de una manera positiva haciéndola consistir, dándole entidad u optimizándola (López, 2013). Esta nueva ‘biopolítica’ toma la vida biológica e intenta potenciarla cuidando de ella en un nivel fisiológico, a diferencia de la antigua soberanía para la cual la vida era el mero resultado del ejercicio del poder, casi como una suerte de remanente “eximido de la muerte” (López, 2013).

La antropóloga Elizabeth Povinelli (2016a) nos otorga numerosas apreciaciones más acerca de la biopolítica en su libro *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, además de postular su teoría de la ‘geontología’ como una reinterpretación de algunas dinámicas biopolíticas en el marco del Antropoceno, tal como veremos más adelante. Para partir, la autora propone que el viejo poder soberano que describe Foucault no puede entenderse simplemente como una abrumadora demostración de su legitimidad, sino que también es la expresión de haber transformado la vida en un “carnaval de la muerte” (p. 3), el cual se caracterizaba por congrega multitudes para presenciar y festejar las ejecuciones dictadas por el rey soberano. Si bien hoy en día ya no vemos reyes ni súbditos -ni mucho menos cuerpos colgados en las calles en señal de advertencia-, Povinelli identifica manifestaciones soterradas del antiguo poder soberano en el presente, especialmente



después del 9/11 y otros grandes atentados alrededor del mundo (Povinelli, 2016a). La división que establece Foucault pareciera comenzar a mostrar fisuras, y es aquí donde Povinelli reflexiona que el filósofo francés difícilmente fue el primero en notar las diferentes modulaciones del ejercicio del poder en la historia de la Europa occidental.

Por un parte, Hanna Arendt escribió cerca de veinte años antes que Foucault sobre la emergencia de lo “*social*”, entendido como un tipo especial de actividad política que poco a poco fue desplazando el sentido de la actividad política original (Arendt, 2009). De esta manera, en su obra *La condición humana*, en vez de dirigir su mirada hacia los antiguos reyes europeos, Arendt lo hizo hacia la Grecia clásica y su división entre el ámbito ‘público’ y el ‘privado’; mientras el primero se concentraba en la deliberación política libre y racional mediante la exclusión activa de todo lo ‘relacionado a la vida física y corporal’ de los ciudadanos, el segundo se constituía precisamente de todo lo que compone dicha exclusión. No fue sino más tarde, en los siglos XVIII y XIX, que la necesidad de lo privado se fue filtrando de a poco en el terreno de lo público, dándole un lugar a los deseos y necesidades corporales dentro del pensamiento político de los nuevos Estados liberales. De esta manera, el ámbito de lo ‘social’ se convirtió en la oportunidad perfecta para que el *Homo economicus* (el ser humano que entiende las variables económicas y se mueve por el mundo en busca del enriquecimiento personal) se estableciera a sí mismo como la “razón de ser de la política misma” (Povinelli, 2016a, pp. 2-3).

Por otra parte, el mismo despliegue de la biopolítica de Foucault parecía sufrir de un muy estrecho provincialismo<sup>7</sup>, el cual se hace más evidente cuando intentamos leer la biopolítica desde una perspectiva social y geográfica diferente a la de Europa y su antigua soberanía (Povinelli, 2016a). Frente a estas aparentes insuficiencias (pero sin

<sup>7</sup> Además de la crítica de Povinelli, resulta útil la lectura de Canavese (2021), quien ahonda en este tema luego de sistematizar la idea del ‘provincialismo europeo’ de Foucault, teniendo presentes las lecturas de Deleuze, Descombes, Blanchot y otros/as autores/as.

superarlas ni salirse de ellas completamente), la antropóloga recuenta numerosos acercamientos novedosos a la biopolítica; desde el trabajo de Derrida y Haraway sobre la *autoinmunidad*, pasando por la biopolítica negativa de Agamben y su *Homo sacer* romano hasta la biopolítica afirmativa de Roberto Esposito. Llegados a este punto, Povinelli nos presenta su propuesta original para sortear las dificultades actuales de la biopolítica, la que denomina como “geontology”. En pocas palabras, la autora la define de la siguiente manera:

The simplest way of sketching the difference between geontopower and biopower is that the former does not operate through the governance of life and the tactics of death but is rather a set of discourse, affects, and tactics used in late liberalism to maintain or shape the coming relationship of the distinction between Life and Nonlife<sup>8</sup>. (Povinelli, 2016a, p. 4)

La geontología de Povinelli es un intento de dar cuenta de las condiciones desde las que emerge la biopolítica, ya que el *geontopoder* -la diferencia entre ‘lo vivo’ y lo ‘no-vivo’ o ‘inerte’- sustenta todo despliegue biopolítico posterior a través de sus formulaciones ontológicas, según la autora. La antropóloga llega a establecer que toda metafísica occidental es, de hecho, una biontología encubierta al medir todo tipo de forma de vida desde la vara que establece la existencia del ser humano (representada por la tensión entre *bíos* y *zoê*), y que todavía carecemos de un lenguaje crítico que pueda representar correctamente lo anterior en toda su amplitud, sin hablar siquiera de manifestar los nuevos procesos biopolíticos que surgen desde los Estados liberales actuales<sup>9</sup> (Povinelli, 2016a, p. 5).

<sup>8</sup> “La manera más simple de delinear la diferencia entre el geontopoder y el biopoder es que el primero no opera a través de la gestión de la vida y las tácticas de la muerte, sino que es más bien un conjunto de discursos, afectos y tácticas empleadas durante el liberalismo tardío para mantener o dar forma a la relación venidera de la distinción entre la vida y la no-vida [lo vivo y lo no-vivo]”.

<sup>9</sup> “But none of these ways of narrating the protagonist and antagonist of geontopower provide a clear social or political solution” (Povinelli, 2017, p. 3) / “Pero ninguna de estas maneras de narrar la función del protagonista y el antagonista

Povinelli nos advierte, luego, que la geontología y el geontopoder no pretenden encontrar una ‘nueva ontología de las cosas’, ni establecer una nueva ‘metafísica del poder’ o medir la capacidad real -epistemológicamente hablando- del ser humano para descubrir “la verdad del mundo de las cosas” (Povinelli, 2016a, p. 5), sino solo presentar conceptos nuevos que nos ayuden a develar las tácticas del liberalismo moderno y su orientación biontológica del poder, la cual, a ojos de la autora, se halla derrumbándose lentamente.<sup>10</sup>

Povinelli nos habla luego sobre otra diferencia esencial entre su geontología y la biopolítica de Foucault: mientras el último une a la soberanía (como ese ‘poseer a la vida y a la muerte desde la legitimidad del derecho’), los poderes disciplinarios (escuelas, cárceles, campamentos militares, entre otros) y los biopoderes (las tácticas para controlar y regular la vida) a través del concepto de *poder* casi entendido de manera metafísica -tal como rescata de una reflexión de Alan Badiou sobre el trabajo de Foucault presente en su obra *La*

---

del geontopoder proveen una solución política o social clara”. Con esta frase, la autora se refiere a que, incluso haciendo uso de las nuevas nomenclaturas que permite esbozar la geontología, todavía es un asunto engoroso el predecir lo que las biopolíticas liberales puedan traer para el planeta y el modo en que lo habitamos, ni mucho menos pensar en cómo solucionar los actuales problemas del entramado capitalista del Antropoceno: “should we democratize Life such that all forms of existence have a say in the present use of the planet? Or should some forms of existence receive more ballots, or more weight in the voting, than others?” (Povinelli, 2017, p. 4) / “¿Deberíamos democratizar la vida al punto de que todas las formas de existencia tengan voz y puedan opinar respecto el uso actual que se le da al planeta? O, ¿deberían ciertas formas de existencia recibir más votos o más poder de votación que otras?”.

<sup>10</sup> Como una suerte de breve ejemplo explicativo, la geontología establece que las maneras en que gestionamos los recursos del entorno afectan directamente nuestra comprensión de las existencias que lo componen, separando así lo vivo de lo no-vivo. Esto no solo debe entenderse en una escala medioambiental, sino también política. Si es que pensar en una solución que promueva la ‘sustentabilidad global’ de todos los recursos resulta imposible, mantenerse en una solución local que no mire hacia afuera tampoco parece viable. Por ende, es necesario pensar en estrategias de mercado que perforan la distinción entre lo vivo y lo no-vivo, permitiendo así emerger nuevas formas y relaciones entre las existencias que componen el mundo (Povinelli, 2017, p. 5).

*aventura de la filosofía francesa*-, Povinelli solo presupone que es una afirmación de naturaleza ontológica la que mantiene todo unido en su lugar: que existe, en efecto, una distinción entre la vida y una no-vida (Povinelli, 2016a. p. 8; Povinelli, 2016b).

En un intento de poner la aseveración anterior en perspectiva, la antropóloga nos dice que: “[el enfoque geontológico] works *as long as we continue to conceptualize humans as living things and as long as humans continue to exist*”<sup>11</sup> (Povinelli, 2016a, p. 8). Todo tipo de existencia viviente, cualquiera sea la etapa en la que se encuentre -naciendo, creciendo o incluso muriendo-, es más importante que la no-vida o lo inerte. Luego, en el actual contexto del cambio climático y los peligros que amenazan a la Tierra, esta diferenciación se hace contradictoriamente aún más evidente, pero, al mismo tiempo se debilita y nos fuerza a buscar nuevas perspectivas biopolíticas: eso inerte y no-vivo, que bien podría categorizar a lo que entendemos por ‘Tierra’, peligra y, con ella, nuestra propia subsistencia. Esta actual crisis pone, además, otro suceso de manifiesto: ahora más que nunca se debilitan los cimientos que sustentan al Antropoceno, el cual Povinelli define de la siguiente manera:

[...] the Anthropocene has meant to mark a geologically defined moment when the forces of human existence began to overwhelm all other biological, geological, and meteorological forms and forces and displace the Holocene. That is, the Anthropocene marks the moment when human existence became the determinate form of planetary existence— and a malignant form at that— rather than merely the fact that humans affect their environment.<sup>12</sup> (Povinelli, 2016a, p. 9)

<sup>11</sup> “[el enfoque geontológico] funciona siempre y cuando sigamos conceptualizando a los humanos como seres vivos y siempre que los humanos sigan existiendo”.

<sup>12</sup> “[...] el Antropoceno significa marcar un momento geológico definido por la presencia abrumadora y la fuerza de la existencia humana frente otras formas y fuerzas biológicas, geológicas y metereológicas, desplazando así al Holoceno. Lo anterior significa que el Antropoceno señala un momento en el que la existencia humana se vuelve la forma determinante de existencia en el planeta -una forma maligna, a todo esto- y no solo el mero hecho de que los seres humanos afectan a su entorno”.

La aparición del ser humano y su constante intervención en el planeta han llegado a tal nivel que no podemos imaginar el uno sin el otro: la Tierra es el planeta de los humanos, y los humanos pasaron a ser la única forma de existencia representativa de la Tierra; he aquí el Antropoceno, en su síntesis máxima.

Ahora, si seguimos la argumentación de Povinelli, esta nueva época ya está en proceso de transición, ya que nos estamos quedando sin argumentos potentes para seguir afirmando la superioridad absoluta de la especie humana (lo que es consistente con la fuerza que han ganado las corrientes transhumanistas y posthumanista en los últimos años) [Povinelli, 2016a, p. 9.]. Que la distinción entre la vida y la no-vida se vea cada vez más borrosa es un indicador de que precisamos de una conceptualización inédita que dé cuenta de los nuevos procesos formativos de vida, por lo que Povinelli nos presenta tres nuevas figuras, portadoras del geontopoder: el *Desierto*, el *Animista* y el *Virus13*. La primera representa la posibilidad latente de que la vida emerja de la no-vida a través de la imagen de la fertilidad oculta del desierto<sup>14</sup>, la cual podemos provocar deliberadamente en la actualidad con el uso de las nuevas tecnologías: “The Desert is the space where life was, is not now, but could be if knowledges, techniques, and resources were properly managed”<sup>15</sup> (Povinelli, 2016a, p. 16). Esta figura se estructura a partir de lo que Povinelli

<sup>13</sup> Tal como aclara la autora, es importante tener presentes dos presupuestos basales para comprender estas nuevas figuras: 1) otras formas de existencia no humanas no pueden incluirse en los modos clásicos a través de los cuales hemos clasificado lo vivo y la vida hasta ahora, sino que necesitarán diferenciarse del enfoque capitalista liberal al que han sido sometidas y 2) es *necesario* desplazar la división entre lo vivo y lo no-vivo.

<sup>14</sup> La imagen del desierto reafirma la distinción entre la vida y la no-vida, recordándonos de forma dramática que la vida siempre se ve amenazada por las áridas arenas de lo no vivo, y solo la tecnología y el conocimiento apropiado nos mantienen a salvo, haciendo emerger oasis entre las dunas. (Povinelli, 2017, p. 8).

<sup>15</sup> “El desierto es el espacio donde hubo vida; no hay ahora, pero podría haber si los conocimientos, técnicas y recursos se gestionaran correctamente”.

llama “*el imaginario del carbono*”, el cual se articula como la creencia de que la vida es siempre superior a la no-vida al trasponer hechos biológicos hacia la esfera de los ‘sucesos ontológicos’ (por ejemplo, el *nacer-crecer-morir* con *evento-conatus/affectus-finitud*, como ejemplifica la antropóloga haciendo uso de diversos conceptos tomados desde Heidegger, Spinoza, Deleuze y Guattari). Es justamente el temor al Desierto lo que nos insta a siempre “buscar la vida en el universo y desarrollar tecnologías para fertilizar con vida a lo no-vivo” (Povinelli, 2016a, pp. 16-17).

Por el otro lado, para el Animista, el peligro de que lo vivo se extinga y todo se agote y reduzca al terreno de lo no-vivo no es realmente un problema, ya que “all forms of existence have within them a vital animating, affecting force”<sup>16</sup> (Povinelli, 2016a, p. 17). Povinelli estructura esta figura bajo los lineamientos de los nuevos vitalismos, los cuales abordan los difusos límites que separan lo vivo de lo no-vivo por medio de conceptos como el *conatus* y el *affectus* de Spinoza, entendiendo que todo tipo de existencia quiere perseverar en seguir ‘siendo’ y que puede afectar o ser afectada por otros cuerpos, respectivamente. Podemos ver al Animista en casi todas las culturas humanas pre-cristianas y pre-islámicas, además de inspirar nuevas formas de paganismo moderno, según la antropóloga (Povinelli, 2016a, p. 18).

Finalmente, la imagen del Virus representa la *radicalización* de las figuras anteriores, como nos dice la misma Povinelli:

[The Virus] is the figure [...] which seeks to disrupt the current arrangements of Life and Nonlife by claiming that it is a difference that makes no difference *not because* all is alive, vital, and potent, nor because all is inert, replicative, unmoving, inert, dormant, and enduring. Because the division of Life and Nonlife does not define or contain the Virus, it can use and ignore this division for the sole purpose of

<sup>16</sup> “Todas las formas de existencia tienen un fuerza vital y afectante que las anima dentro de sí”.

diverting the energies of arrangements of existence in order to extend itself.<sup>17</sup> (Povinelli, 2016a, p. 19)

Lo que más nos llama la atención de un virus, al menos en términos biológicos, es su pertinaz presencia al borde de lo vivo y lo no-vivo; yace en un umbral secreto, en la herida que surge al realizar la vivisección de lo existente y, aun así, sigue presente, crece y nos afecta<sup>18</sup>. Es una representación de lo indomable del poder mismo, y la figura que nos recuerda que a cada momento nos vemos provocados a reconfigurar la manera en que experimentamos la realidad misma. Como nos dice Povinelli, el Virus se replica a sí mismo o yace inactivo, latente, sin perder nunca la relación con su entorno; confunde y nivela la diferencia entre lo vivo y lo no-vivo, al mismo tiempo que usufructúa de los aspectos que los separan para fortalecerse a sí mismo. A modo de ejemplo, Povinelli identifica que podemos ver al Virus en acción cuando escuchamos a alguien decir que “deberíamos hacer algo al respecto con la sobrepoblación mundial frente al cambio climático” o que “cierto grado de extinción es deseable y debería ser incluso acelerado” (Povinelli, 2016a, p. 20).

Finalmente, desde estas tres figuras que simbolizan y revolucionan la relación entre lo vivo y lo no-vivo<sup>19</sup>, emerge el geontopoder, el

<sup>17</sup> “[El Virus] es la figura [...] que busca perturbar los relatos actuales sobre la vida y la no-vida al declarar que esta es una diferencia que no tiene realmente ningún impacto no porque todo tenga vitalidad o potencia, ni tampoco porque todo sea inerte, replicativo, sin movimiento, inactivo o perdurable. Ya que la división entre la vida y la no-vida no define ni contiene al Virus, este puede ignorar y emplear esta división con el solo propósito de desviar las energías de los constructos de existencia para extenderse a sí mismo”.

<sup>18</sup> Por otro lado, si bien el virus pareciera ser la salida que ofrece el geontopoder a las distinciones entre lo vivo y lo no-vivo, ser el virus o vivir en su vecindad es, aparentemente, morar en una perpetua crisis existencial. (Povinelli, 2017, p. 9).

<sup>19</sup> Tal como lo sintetiza la misma autora: “In other words, when the abstraction of the Human is cast as the specific protagonist of the Anthropocene, a specific set of characters crowd the stage – the Human, the Nonhuman, the Dead, the Never Alive. These characters act out a specific drama: the end of humans excites an anxiety about the end of Life and the end of Life excites an anxiety about the

cual se revela a sí mismo como “[...] a power of differentiation and control rather than truth and reference [...]”<sup>20</sup> (Povinelli, 2016a, p. 20), por lo que ahora podemos entender con mayor claridad lo que quería decir Povinelli cuando estableció que la biopolítica siempre ha dependido del geontopoder en alguna medida.

Es interesante también que, al considerar la geontología de Povinelli, el contexto biopolítico del capitalismo liberal en el Antropoceno adquiere una nueva dimensión al desplegarse desde las tres figuras del geontopoder. Povinelli (2016a) nos dice que el Desierto, el Animista y el Virus forjan una muy especial relación con el capitalismo liberal, ya que este último es capaz de operar como un medio de representación para llevarlos hasta sus últimas consecuencias: siempre buscando nuevas oportunidades de generar réditos (*Desierto*), y nunca tomando una postura que se consolide en lo vivo o lo no-vivo (*Virus*), el capitalismo ve valor en todo lo existente (*Animista*) [Povinelli, 2016a, p. 20]. Este valor se corresponde siempre con la extracción de ganancias, además de que el fenómeno de la valoración ocurre siempre y cuando exista la posibilidad de un retorno monetario.<sup>21</sup>

---

transformation of the blue orb into the red planet, earth becoming Mars, unless Mars end up having life...” (Povinelli, 2017, p. 3) / “En otras palabras, cuando a la abstracción de lo humano se le asigna el papel de protagonista del Antropoceno, un conjunto específico de personajes llenan el escenario – el humano, el no-humano, lo muerto y lo nunca-vivo. Estos personajes representan un drama específico: el final de la humanidad estimula una ansiedad sobre el final de la vida y el final de la vida estimula una ansiedad sobre la transformación de la esfera azul en el planeta rojo; la Tierra se convierte en Marte, a menos que Marte termine albergando vida...”. Sin embargo, estas figuras no deben entenderse como una salida o la respuesta última a las biopolíticas liberales actuales.

<sup>20</sup> “[...] un poder de diferenciación y control más que uno de verdad y referencia [...]”.

<sup>21</sup> “Indeed, Jason W. Moore has suggested that what we are calling the Anthropocene might be more accurately called the Capitalocene – what we are really witnessing are the material conditions of the last five hundred years of capitalism” (Povinelli, 2017, p. 3) / “Ciertamente, Jason W. Moore ha sugerido que lo que nosotros llamamos el Antropoceno podría ser más correctamente denominado Capitoceno – que lo que realmente estamos presenciando son las condiciones materiales de los últimos quinientos años de capitalismo”.



Habiendo ya contextualizado la teoría de la geontología en el marco del Antropoceno, podemos emplearla como punto de referencia para problematizar el lugar del ser humano en este proceso histórico, especialmente frente a la corriente intelectual del transhumanismo. Povinelli (2017) intuye esto también, teniendo en especial consideración las catástrofes naturales que asedian hoy en día al planeta:

“As the future of human life – or a human way of life – is put under pressure from the heating of the planet, ontology has reemerged as a central problem in philosophy, anthropology, literary and cultural studies, and in science and technology studies. Increasingly not only can critical theorists not demonstrate the superiority of the human to other forms of life – thus the rise of posthumanist politics and theory – but they also struggle to maintain a difference that makes a difference between all forms of Life and the category of Nonlife [...] Are there objects, existents, or only fuzzy assemblages? Are these fuzzy assemblages lively too?”<sup>22</sup> (Povinelli, 2017, pp. 5-6).

Si es el geontopoder el que presenta estructuras novedosas sobre cómo gestionar y comprender lo vivo y lo no-vivo en el marco del capitalismo y el libre mercado, ¿cómo operan estas nuevas categorías si lo no-vivo puede integrarse de manera radical en lo vivo? Esta pregunta nos servirá para abrirnos paso al transhumanismo y su ideología central, poniendo especial atención al concepto de ‘mejora’ y la disolución de las barreras políticas que separan un cuerpo biológico de un cuerpo sintético (o no-vivo).

<sup>22</sup> “Ya que el futuro de la vida humana -o el modo de vida humano- se encuentra bajo presión por el sobrecalentamiento del planeta, la ontología ha resurgido como un problema central para la filosofía, la antropología, los estudios culturales y literarios, la ciencia y la investigación tecnológica. Cada vez más teóricos críticos son incapaces de demostrar la superioridad del ser humano sobre otras formas de vida -lo que explicaría el auge de la teoría y las políticas posthumanistas-, y también se esfuerzan por mantener una diferenciación que logre separar a todas las formas de vida de la categoría de la no-vida [...] ¿existen acaso objetos, existencias, o solo ensamblajes difusos? ¿Están vivos dichos ensamblajes también?”

## Transhumanismo en la época del Antropoceno y el destino de lo ‘humano’

Es necesario precisar que el transhumanismo es un movimiento intelectual y cultural, como declara Bostrom (2003), de variadas posturas y vertientes. Nuestro enfoque en el presente artículo tomará en consideración conceptos relacionados al transhumanismo tecnocientífico de normatividad fuerte.<sup>23</sup> Al ser un movimiento que hereda gran parte de su estructuración de raíces ilustradas, como indica Hughes (2010), que además presenta una antropología sustentada en ideologías específicas sobre la naturaleza humana relativas a la razón absoluta y la superación constante de nuestras limitaciones biológicas -vistas cual ‘inconvenientes’, como rescata Vaccari (2013)-, la invitación que nos ofrece el transhumanismo es a mejorar nuestras capacidades cognitivas, morales y fisiológicas, elevándolas a niveles hasta ahora inalcanzables por los medios educativos y médicos tradicionales. Lo anterior presenta desafíos importantes en el campo de la moral y la política (Savulescu y Persson, 2010), los cuales podrían sortearse a través de las mejoras que ofrece la tecnología, y no necesariamente ser un impedimento o argumento en contra de estas. Si bien la preocupación del ‘costo ético’ a pagar por tales mejoras tecnológicas se hace patente a través de las críticas de autores como Habermas, Sandel o Fukuyama<sup>24</sup>, el costo medioambiental y zoológico pasa la mayor parte del tiempo desapercibido, tal como Madorrán (2019) rescata

<sup>23</sup> Existen, por otro lado, transhumanismos “débiles” (según el grado de acuerdo y compromiso con el nivel de mejoramiento e intervención directa sobre el cuerpo con nuevas tecnologías); transhumanismos culturales o tecnocientíficos (dependiendo si la modalidad crítica al paradigma humano se realiza desde cambios culturales y sociales o desde el área de la biotecnología); el metahumanismo de Sorgner (o transhumanismo nietzscheano débil), etc. Sobre las principales características y diferencias de estas modalidades, se recomienda la lectura de Rojas (2022a).

<sup>24</sup> Desde la “idea más peligrosa del mundo” de Fukuyama hasta las complejidades éticas de la intervención tecnológica directa sobre la vida humana de Habermas, existen numerosas críticas provenientes del mundo bioconservacionista. En este respeto, se recomiendan las lecturas de Villarroel (2015) y Rojas (2022b).

al poner la perspectiva utópica del transhumanismo tecnocientífico sobre la balanza y preguntarse sobre el actual alcance de los recursos planetarios y sociales, poniendo un signo de interrogación importante al imparable sentido de ‘progreso’ que se predica sobre los avances científicos futuros.

Siguiendo la línea anterior, ciertas preguntas se vuelven urgentes: ¿Existe otra manera de fundamentar la misión transhumanista que no dependa de las viejas concepciones antropológicas y ontológicas del humanismo clásico? Si es que las hay, ¿qué presupuestos la subyacen? ¿Cuál es el lugar del cuerpo biológico en este nuevo camino? ¿Qué papel juegan aquí las otras formas de vida no-humanas y el medioambiente? Intentar responder todas estas interrogantes escapa de los límites propuestos en el presente artículo, pero su mera articulación nos otorga un punto de encuentro con la geontología de Povinelli en el marco del Antropoceno. Respeto a este último, el filósofo alemán Peter Sloterdijk (1999) nos indica mordazmente que el ‘Antropoceno’ debería ser rebautizado como ‘Tecnoceno’<sup>25</sup>, puesto que no es toda la humanidad la responsable del estado deplorable del planeta, sino que es una élite tecnocrática la que ha promovido el desarrollo tecnológico y humano en una escala nunca antes vista, convirtiendo al capitalismo en un ‘engendro del desarrollo’ que solo produce más desarrollo.

Una aseveración así calza ajustadamente con la postura sobre el devenir tecnológico que presenta el transhumanismo tecnocientífico. Sin embargo, hasta ahora no ha habido grandes consideraciones sobre la relación entre lo vivo y lo no-vivo en el espectro transhumanista, al menos teniendo en cuenta el marco propuesto por Povinelli; con

<sup>25</sup> La propuesta de Sloterdijk resuena coherentemente con algunas de las otras sugerencias actuales, como el Capitaloceno de Moore o el Chthuluceno de Haraway; este último rescata los “diversos poderes y fuerzas tentaculares de toda la tierra y de las cosas reunidas en nombres como Naga, Gaia [...] (Haraway, 2016) en un esfuerzo de hacer hincapié sobre las narrativas que unen temporalidades y espacialidades compuestas por humanos, más-que-humanos, inhumanos y otros tipos de existencias.

esto nos referimos a que las consideraciones ontológicas clásicas -representadas por la figura del *Desierto*- en torno a lo vivo como lo biológico y lo no-vivo como lo inerte dispuesto a su explotación en beneficio de lo vivo y su proliferación siguen manifestadas en la corriente transhumanista.

Desde el lado opuesto, muchas de las críticas bioconservacionistas, como las ya mencionadas de Habermas o Fukuyama, pueden entenderse también desde la óptica de la figura del *Desierto*. Consideremos, por ejemplo, que el cuerpo se concibe de una manera particularmente secular y naturalista por el transhumanismo tecnocientífico. Tal como rescata Rojas (2022b), siguiendo las críticas de Markus Gabriel a la propuesta transhumanista de Bostrom, dicha forma de concebir la realidad y el destino humano puede describirse como un “materialismo ingenuo, es decir, como aquella comprensión donde la realidad consiste solamente en estructuras materiales [...]” (p. 6). De esta manera, la vida humana -si se quiere ‘buena’-, se reduciría a la “[...] satisfacción de deseos inmediatos y a la reflexión filosófica a la justificación -infundada- de los modos posibles para alcanzar esa buena vida.” (Rojas, 2022b, p. 7). Lo anterior se evidencia aún más al traer a colación la comprensión material del cuerpo que puede configurarse desde el transhumanismo: un aparato mecánico del cual podemos reemplazar partes y descubrir funcionamientos subyacentes replicables en el futuro (Le Bretón, 2008); fácilmente desechable en virtud de perfeccionar todas las falencias propias de nuestra biología. No es extraño, entonces, que los bioconservacionistas teman la reducción del cuerpo humano a mero *stock* o propiedad privada, dispuesto a ser tranzado y explotado por el capitalismo, ya que esto implicaría una transmutación de lo vivo -biológico- a no-vivo, entendiendo que solo lo inerte es susceptible de ser considerado como recurso. Las barreras de la relación entre lo vivo y lo no-vivo comienzan a difuminarse, y la amenaza del *Desierto* vuelve a aparecer de soslayo.

Este miedo a la ‘pérdida’ de aquello que nos permite ser humanos emerge desde una lógica biopolítica, pues la gestión sobre la vida puede articularse solo sobre el cuerpo vivo; el mercado no conoce

tales presupuestos, ya que solo actúa bajo sus propias lógicas de explotación e intercambio de recursos, de los cuales el ser humano queda ‘dignamente exento’. No obstante, el transhumanismo 1) desplaza estas cuestiones biopolíticas y las limita a su dimensión ética y, simultáneamente, 2) descuida el análisis de sus presupuestos ontológicos al no tratarlos con rigor metódico, tal como indica Rojas (2022b) cuando rescata que el materialismo ingenuo de Bostrom reduce al ser humano a un conjunto de ‘funciones’, ciñendo su existencia a un conglomerado de condiciones necesarias que le permiten realizar o no dichas funciones, evaluando cuáles de estas pueden mejorarse por medio de la tecnología.

Al contrario de los bioconservacionistas, la mirada transhumanista al menos dispensa una visión crítica de las viejas ontologías sobre lo vivo y lo no-vivo, si bien no de forma explícita ni con una dirección clara. Es por esto que Povinelli toma al transhumanismo y posthumanismo como una expresión de la recesión del Antropoceno, ya que podríamos asociarlos a la figura del Virus: las metas transhumanistas de mejorar las capacidades del ser humano por medio de la tecnología juegan seductoramente con la separación de lo vivo y lo no-vivo, encarnando lo inerte en lo biológico, generando un ente que vive en el umbral entre ambos y que amenaza con revolucionar nuestro entendimiento biontológico clásico.<sup>26</sup>

Finalmente, podemos proyectar que ser ‘humano’ en el Antropoceno es una invitación. Tanto el bioconservacionismo como el transhumanismo se derivan del humanismo clásico, si bien circundan consideraciones ontológicas distintas sobre aquello que configura lo

<sup>26</sup> Sobre las asociaciones implícitas y explícitas entre el transhumanismo y el capitalismo, se recomienda la lectura de Thomas (2022). A pesar de que el transhumanismo muestre un potencial reflexivo en términos geontológicos, este no deja de someterse incesantemente a la lógicas de mercado, debido a cómo opera el desarrollo tecnológico en el marco del capitalismo. No sería extraño, como propone Rojas, que la manera más fácil de definir al transhumanismo sea a través del ejercicio de imaginar que alguien se te acerca y te propone una vida soñada de bien absoluto, en la cual puedes hacer cosas que nunca te imaginaste posibles, siempre y cuando tengas los tres millones de dólares para costearla.

humano. Si tomamos las palabras de Sloterdijk a pecho, y no todos los humanos somos responsables de la explotación a ultranza del planeta, todavía queda una esperanza de modular nuestra relación con lo no-vivo. Solo como una suerte de guiño, podemos tomar al ser humano como el resultado de un gran proceso evolutivo que ha tomado miles de años en acontecer en un ecosistema profundamente interrelacionado, como indica la teoría de *Gaia* de J. Lovelock (Mayr, 2001; Margulis y Sagan, 1995), otorgando especial relevancia a las relaciones que ha forjado el ser humano con otras especies y su medioambiente. Estas interacciones han dado luz a fenómenos centrales de la experiencia humana, como lo son la consciencia y el desarrollo cultural, sin asumir que dichos fenómenos son propios del ser humano de forma exclusiva por razones de su ‘naturaleza’, su ontología o su lugar privilegiado en la existencia, como sí presupone el transhumanismo tecnocientífico; romper las distancias entre lo vivo y lo no-vivo tampoco conlleva poner lo inerte a disposición de lo biológico de forma novedosa, sino atreverse a reestructurar lo humano sin la exclusión forzada de lo no-vivo a través de la ontología o el mercado.

De esta manera, podemos concluir que la geontología de Povinelli abre un espacio de discusión académica en torno a la biopolítica de gran relevancia frente a problemáticas bio-socio-ambientales y antropológicas actuales con la formulación de las figuras del Desierto, el Animista y el Virus. Al haber expuesto, además, el concepto de geontopoder, fue posible realizar entrecruces preliminares con la corriente transhumanista, generando contrastes con proyección investigativa, como la misma autora rescata en una de sus obras más recientes, *Between Gaia and Ground*, al entender el transhumanismo como una nueva forma tecnológica de colonialismo en el contexto del mercado liberal, tensando las implicaciones de la reinterpretación de lo vivo y no-vivo que conllevan las posibles mejoras aplicables a seres humanos al entremezclar los límites aparentes que separan a ambas categorías (Povinelli, 2021).

## Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Daniel Heller-Roazen, trad.). Editorial Stanford University Press.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Editorial Paidós Ibérica SA.
- Arias, M. (2020). Antropoceno. *Revista Paradigma*, 23, 16-23.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*. World Transhumanist Association Publishing.
- Canavese, M. (2021). Foucault en Iberoamérica: rutas editoriales y usos político-culturales. *Revista Iberoamericana*, 12(76), 153-177.
- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The Anthropocene. *Revista Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Esposito, R. (2009). Biopolítica y Filosofía (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter). *Revista de Ciencia Política*, 2(1), 133-141.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Editorial Fondo de cultura económica.
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chtuluceno: generando relaciones de parentesco (Alexandra Navarro y María Marta Andreatta, trad.). *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1, 15-26.
- Heidegger, M. (1997) *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Hughes, J. (2010). Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 0, 1-19.
- Le Breton, D. (2008). *Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade*. Editorial Marina Appenzeller.
- López, C. (2013). La biopolítica según la óptica de Michel Foucault. Alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis. *Revista El Banquete de los Dioses*, 1(1), 111-137.
- Madorrán, C. (2019). Una mirada ecosocial al transhumanismo. *Revista Green European Journal*, 1-5.
- Margulis, L. y Sagan, D. (1995). *Microcosmos: Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Editorial Tusquets.

- Mayr, E. (2001). *What evolution is?* Editorial Basic Books.
- Merchant, C. (2023). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Editorial Siglo Veintiuno.
- Pobierzym, R. (2008). La misión de la ecosofía ante la muerte de la naturaleza. *Revista Ecofilosofía*, Ed. Fundación Boticario de Protección a la Naturaleza, 81-101.
- Pobierzym, R. (2017). Heidegger y el desafío ecológico. En Leticia Basso Monteverde (comp.), *Heidegger y la hermenéutica*. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de la SIEH – Argentina.
- Povinelli, E. (2016a). *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*. Editorial Duke University Press.
- Povinelli, E. (2016b). Geontologies: The Figures and the Tactics. *Revista E-flux*, 78, 1-6.
- Povinelli, E. (2017). Geontologies: The Concept and Its Territories. *Revista E-flux*, 81, 1-11.
- Povinelli, E. (2021). *Between Gaia and Ground*. Editorial Duke University Press.
- Rojas, N. (2022a). El metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner. *Revista El Banquete de los Dioses*, 10, 75-106.
- Rojas, N. (2022b). Contra Bostrom y a favor de un transhumanismo de segunda generación. *Revista OtroSiglo*, 6(1), 5-27.
- Savulescu, J. y Persson, I. (2010). Moral Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 35(6), 656-669.
- Sloterdijk, P. (1999). *¿Qué sucedió en el siglo XX?* (Isidoro Reguera, trad.). Editorial Siruela.
- Thomas, A. (2022). *The Politics and Ethics of Transhumanism: Exploring Implications for the Future in Advanced Capitalism* [Tesis de Doctorado, University of East London]. University of East London Database.
- Vaccari, A. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Revista Tecnología & Sociedad*, 1(2), 39-59.



- Villarroel, R. (2013). Ética del desarrollo, democracia deliberativa y ciudadanía biológica. Una articulación en clave biopolítica afirmativa. *Revista de Filosofía*, 69, 257-276.
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, 177-190.