

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica  
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>  
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

# Por una ética posthumana: Aportes desde Braidotti, Sloterdijk y Marchesini

**In Defense of Posthuman Ethics: Contributions from Braidotti, Sloterdijk, and Marchesini**

**Vers une éthique posthumaine: Contributions de Braidotti, Sloterdijk et Marchesini**

Jonathan Piedra-Alegría \*  
<https://orcid.org/0000-0003-4532-4415>

Recibido: 25 de mayo de 2023 || Aceptado: 13 de setiembre de 2023

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (USAL), de España. Máster en Filosofía Contemporánea por la Universitat Oberta de Catalunya (UOC), de España. Máster en Derechos Humanos y Educación para la Paz por la Universidad Nacional (UNA), de Costa Rica. Licenciado en Filosofía, UNA. Licenciado en Derecho por la Universidad de Costa Rica (UCR). Académico e investigador de la Escuela de Filosofía de la UNA. Docente e investigador de la UCR. Correo: jonathanjonas.piedra@ucr.ac.cr



**Resumen:** Este ensayo filosófico, que se enmarca en el paradigma cualitativo y documental, se realiza una exploración del concepto de posthumanismo, guiado por las contribuciones de tres pensadores prominentes: Rosi Braidotti, Peter Sloterdijk y Roberto Marchesini. Utilizando la hermenéutica como metodología interpretativa, el ensayo aborda los textos escritos de estos autores para desentrañar y comprender sus ideas. El posthumanismo, como marco filosófico, desafía las fronteras del humanismo clásico, replanteando la posición del ser humano en relación con la naturaleza y la tecnología junto con otras entidades significativas. En este contexto, las conexiones e interacciones con el ambiente, los sistemas tecnológicos, así como otros seres vivos se vuelven fundamentales en la construcción de la identidad y la experiencia humana. A través de un análisis de las obras de Braidotti, Sloterdijk y Marchesini, el ensayo revela cómo el posthumanismo actúa como una crítica incisiva del antropocentrismo, al igual que de los humanismos tradicionales, ofreciendo una perspectiva renovada y crítica sobre la ética y la condición humana en nuestra era contemporánea.

**Palabras clave:** antropocentrismo, otredad, posthumanismo, relacionalidad, subjetividades.

**Abstract:** This philosophical essay, framed within the qualitative and documentary paradigm, embarks on an exploration of the concept of posthumanism, guided by the contributions of three prominent thinkers: Rosi Braidotti, Peter Sloterdijk, and Roberto Marchesini. Using hermeneutics as an interpretative methodology, the essay addresses the written texts of these authors to unravel and comprehend their ideas. Posthumanism, as a philosophical framework, challenges the boundaries of classical humanism, rethinking the position of the human being in relation to nature and technology, alongside other significant entities. In this context, connections and interactions with the environment, technological systems, as well as other living beings become fundamental in the construction of identity and human experience. Through an analysis of the works of Braidotti, Sloterdijk, and Marchesini, the essay reveals how posthumanism acts as an incisive critique of anthropocentrism, as well as traditional humanisms, offering a renewed and critical perspective on ethics and the human condition in our contemporary era.

**Keywords:** anthropocentrism, otherness, posthumanism, relationality, subjectivities.

**Résumé:** Cet essai philosophique s'inscrit dans le paradigme qualitatif et documentaire, s'encadre dans une exploration du concept de posthumanisme, guidé par les contributions de trois penseurs éminents: Rosi Braidotti, Peter Sloterdijk et Roberto Marchesini. En utilisant l'herméneutique comme méthodologie interprétative, l'essai se penche sur les textes écrits de ces auteurs pour démêler et comprendre leurs idées. Le posthumanisme, en tant que cadre philosophique, il remet en question les limites du classicisme humaniste, réimaginant la position de l'être humain par rapport à la nature, à la technologie et à d'autres entités significatives. Dans ce contexte, les connexions et les interactions avec l'environnement, les systèmes technologiques, ainsi qu'avec d'autres êtres vivants deviennent fondamentales dans la construction de l'identité et de l'expérience humaine. À travers l'analyse des œuvres de Braidotti, Sloterdijk et Marchesini, l'essai révèle comment le posthumanisme agit comme une critique incisive de l'anthropocentrisme, tout comme des humanismes traditionnels, offrant une perspective renouvelée et critique sur l'éthique et la condition humaine dans notre ère contemporaine.

**Mots-clés:** anthropocentrisme, altérité, posthumanisme, relationalité, subjectivités.

## Introducción

El presente ensayo tiene como objetivo explorar algunas implicaciones teóricas, así como prácticas de un enfoque posthumanista relacional. Para esto analizaremos cómo esta perspectiva puede contribuir a una comprensión más rica y matizada del ser humano en el siglo XXI, al mismo tiempo que nos permite revalorar nuestras acciones y responsabilidades hacia la naturaleza, la tecnología y otras formas de otredad.

El posthumanismo (PH, en adelante) es un marco teórico-filosófico que busca trascender las limitaciones del humanismo clásico, al replantear la posición del ser humano en relación con la naturaleza, los animales o incluso con lo que entendemos por tecnología. Esta perspectiva se aleja del antropocentrismo y el dualismo cartesiano que tradicionalmente han definido el pensamiento occidental y, en cambio, aboga por una comprensión relacional del ser humano, donde las interacciones, las conexiones con el entorno, los sistemas tecnológicos, al igual que otros seres vivos son fundamentales para la constitución de la identidad y la experiencia humana.

El enfoque relacional en el PH destaca la idea de que los seres humanos no pueden ser entendidos como entidades aisladas e independientes, sino que siempre están situados, en constante interacción con un entorno más amplio, que incluye tanto a las esferas naturales como a las artificiales. De esta manera, el posthumanismo aboga por una concepción más integrada y contextualizada del ser humano, donde la subjetividad y la identidad son el resultado de múltiples interacciones y relaciones en lugar de unas características intrínsecas o estáticas.

Dentro de esta perspectiva, la tecnología es vista no como una herramienta externa (o neutral), sino como una parte constitutiva e intrínseca de la experiencia humana. La interacción ecológica, entre los seres humanos y la tecnología, se ve reflejada en la forma en cómo la tecnología moldea nuestra percepción, nuestro conocimiento, así como nuestras prácticas sociales, mientras que, al mismo tiempo, nosotros modificamos y adaptamos la tecnología, según nuestras necesidades, deseos e intereses.

Podríamos decir, entonces que en cuanto a la relación seres humano-naturaleza, el PH aboga por una comprensión más integradora y ecológicamente consciente de nuestro papel en el mundo natural, reconociendo que somos parte de un entramado de vida interdependiente y que nuestras acciones tienen consecuencias

significativas tanto para nosotros mismos como para el medio ambiente.

### Posthumanismo en clave relacional

Rossi Braidotti<sup>1</sup>, filósofa feminista y teórica cultural, define el PH como un enfoque que busca trascender la visión clásica antropocéntrica que se ha basado en el humanismo que tradicionalmente ha caracterizado el pensamiento occidental. «El posthumanismo es la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo, y que designa un contexto discursivo diferente, mirando de modo más propositivo a nuevas alternativas»<sup>2</sup>. De esta forma el PH presenta una oportunidad para repensar y redefinir las nociones de identidad, agencia, subjetividad o corporalidad, en relación con los cambios tecnológicos, científicos y sociopolíticos que están moldeando el mundo contemporáneo.

En el pensamiento de Braidotti, no se busca eliminar lo humano o reemplazarlo por una entidad posthumana artificial (o tecnológicamente mejorada), sino dismantelar las jerarquías y las estructuras de poder que han surgido de la visión antropocéntrica del humanismo. Para ella, el PH implica una crítica de las normas junto con los valores universales asociados con el humanismo, como la razón, la moral o la dignidad humana, con tal de desarrollar una visión más inclusiva y diversa de la subjetividad y la experiencia humana.

Vale mencionar que el PH de Braidotti está fuertemente influenciado por sus preocupaciones feministas y ecologistas. Ella enfatiza la importancia de reconocer y valorar la interconexión entre los seres humanos, los no-humanos (como los animales y el medio ambiente) junto con las tecnologías. Esta perspectiva posthumanista invita a reflexionar sobre cómo podemos construir nuevas formas de solidaridad, ética y diversidad que tengan en cuenta las necesidades de todos los seres vivos en el mundo que habitamos.

El principal argumento de esta posición se encuentra en su propuesta relacional, es decir, el ser-humano-en-relación con la

---

<sup>1</sup> Rossi Braidotti, *Lo posthumano* (Barcelona: Gedisa, 2015).

<sup>2</sup> *Ibíd.*, 41.

naturaleza, la tecnología o todas aquellas otredades significantes<sup>3</sup>. Esta posición se basa en la fuerza creativa de los lazos afectivos, por ejemplo, vínculos que generan significados<sup>4</sup> para la creación de nuevas subjetividades que, desde la periferia, generarían resistencias políticas al *establishment*. De hecho, la autora manifiesta que «La capacidad relacional del sujeto posthumano no está confinada en el interior de nuestra especie, sino que concierne a elementos no antropomorfos»<sup>5</sup>. La perspectiva posthumana vendría a ser de este modo una crítica al universalismo ético (de perspectiva kantiana), así como al tradicional antropocentrismo. En este sentido, podría decirse que es una propuesta que tendría como principales características ser una «respuesta materialista, laica, fundada y concreta a la oportunista mercantilización transespecie que es la lógica del capitalismo avanzado»<sup>6</sup>. Lo cual, sin duda, es una alternativa frente a las subjetividades tradicionales establecidas por la cultura y el sistema hegemónico. Foucault, por ejemplo, mostró que a las personas no solo se les domina por medio de la ley, sino que una identidad es producida (o constituida) por los discursos de quienes tienen la facultad de producir sentido.

El PH que propone Braidotti, como deconstrucción de la episteme del humanismo clásico, ofrece una oportunidad valiosa para dirigirnos hacia un pensamiento más complejo e incluso, ecológico. Su posición a favor de la complejidad aboga por un triple

---

<sup>3</sup> El concepto de «otredades significantes» en el marco del posthumanismo representa una profunda reevaluación de cómo entendemos y nos relacionamos con la alteridad en todas sus formas. Desde una perspectiva filosófica, este concepto desafía las nociones tradicionales de subjetividad, así como la de humanidad, con tal de poder reconocer y valorar la diversidad y la singularidad en una variedad de contextos. El posthumanismo surge como una respuesta crítica a las limitaciones del humanismo clásico, que a menudo se centra en una concepción idealizada y universal del ser humano. En contraste, el posthumanismo busca ir más allá de estas categorías estrechas y rígidas, abogando por una comprensión más inclusiva de la existencia. La idea de «otredades significantes» en este contexto implica un reconocimiento de la complejidad y la multiplicidad de formas de ser junto con las de existir. No se trata simplemente de una tolerancia superficial hacia la diferencia, sino de una profunda apreciación y valoración de la alteridad en sí misma. Esto significa reconocer que la otredad no es una anomalía o una desviación de una norma, sino una parte integral y valiosa de la realidad. Un ejemplo clásico que se encuentra en la literatura especializada sobre el tema es nuestra relación con los animales no humanos. Tradicionalmente, los animales han sido vistos como seres inferiores o meros objetos utilizados por los humanos; sin embargo, desde una perspectiva posthumana, se busca reconocer la singularidad y la dignidad de los animales como seres valiosos en sí mismos. Esto implica una reevaluación de nuestras prácticas y actitudes hacia los animales, desde la forma en que los tratamos en la agricultura y en la industria, hasta cómo los consideramos en términos de derechos y bienestar. En lugar de ver a los animales simplemente como objetos o herramientas, la idea de otredades significantes nos invita a verlos como sujetos con sus propias experiencias y mundos significantes. Hernández Sampieri, Carlos Fern

<sup>4</sup> Esta idea se puede encontrar, por ejemplo, en la obra de Donna Haraway, quien en «Las promesas de los monstruos: Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables» (2019), explora cómo las relaciones simbióticas entre diferentes especies pueden ofrecer nuevas formas de comprensión y colaboración. Haraway sugiere que debemos aprender a reconocer las complejas interacciones y dependencias que existen entre diferentes formas de vida.

<sup>5</sup> Braidotti, *Lo posthumano*, 76.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 77.

desplazamiento en la concepción ética y ontológica. Para comenzar, enfatiza la ética radical de la transformación en contraposición a los protocolos morales del universalismo kantiano. Este enfoque redirige la atención desde la conciencia unificada y basada en la racionalidad hacia una ontología de proceso. Esto implica adoptar una perspectiva de la subjetividad impulsada por afectos y relaciones, en lugar de centrarse exclusivamente en la razón.

Es así como se desvincula la noción de sujeto de la lógica de negación, lo que permite asociar la subjetividad a una otredad afirmativa. De esta manera, se promueve la reciprocidad como un acto creativo, en lugar de simplemente reconocer la semejanza entre los individuos.

En conjunto, estos desplazamientos en la comprensión ética y ontológica propician un marco posthumanista más inclusivo y ecológicamente consciente, que permite abordar con mayor eficacia los desafíos que enfrentamos en nuestra relación con el medio ambiente y otros seres vivos<sup>7</sup>.

Los debates en torno a los valores éticos pueden considerarse respuestas aun contexto social globalizado y en rápida transformación propio de un mundo tecnológicamente mediatizado, en el cual han surgido nuevos grandes relatos. En ellos el escepticismo radical y el humor deconstructivista de la era postmoderna se reemplazan por una renovada fe en los valores básicos, al tiempo que se recuperan otros temas ya conocidos.<sup>8</sup>

Como podemos ver, según Braidotti los debates éticos tradicionales, por lo general, parten de una concepción ética y epistemológica particular (occidental), que se institucionaliza por medio del contexto legal, el sistema económico, así como de mecanismo tradicionales de trasmisión ideológica, que buscan eliminar las diferencias por medio de la normatividad, a través de una visión sustancializada. Esto crea una diferencia fundamental basada en la identidad (yo/no-yo, hombre-mujer, humano-máquina, etc.) que se ve alimentada por el sistema económico que fomenta un individualismo social, así como un utilitarismo moral.

En este contexto aparece la apuesta por la «complejidad» de Braidotti desde un marco de interpretación feminista, así como una

---

<sup>7</sup> Rossi Braidotti, *Ideas recibidas: Un vocabulario para la cultura artística contemporánea* (Barcelona: MACBA, 2009).

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 288.

crítica al capitalismo. En términos generales, se puede inferir que existe un posicionamiento por una política afirmativa, así como una ética transformativa.

En términos prácticos, esto implica que las bases de la acción política y ética no se encuentran determinadas únicamente por las circunstancias actuales en las que nos desenvolvemos, sino que están activamente involucradas en la formación de relaciones sociales alternativas junto con la concepción de otros mundos posibles<sup>9</sup>. Las condiciones que permiten la acción ética no surgen únicamente de relaciones basadas en la oposición o la negación del presente, sino que adoptan una postura afirmativa orientada hacia la generación de alternativas que potencien la agencia y la capacidad de acción.

Es así como se vuelve importante considerar la ética y la política no como respuestas estáticas y reactivas a un contexto dado, sino como procesos dinámicos y proactivos que buscan activamente transformar las condiciones existentes. Esto nos brindaría nuevas posibilidades para la convivencia y la colaboración. En lugar de limitarse a criticar o resistir lo que está mal en el presente, este enfoque alienta la exploración de formas novedosas en paralelo con propuestas emancipadoras de pensar y actuar, que puedan conducir a cambios más profundos y sostenibles en nuestras prácticas políticas, sociales y éticas.

Desde luego que este tipo de enfoque requiere un análisis riguroso de las condiciones que influyen en la acción política y ética, así como de los mecanismos o estrategias que pueden contribuir a la creación de relaciones sociales más justas y equitativas. De igual forma, es necesario el desarrollo de metodologías y herramientas teóricas que permitan evaluar de manera crítica y sistemática las implicaciones juntamente con resultados de estas intervenciones en distintos contextos y a diferentes escalas.

Sin embargo, esto permitiría revalorizar la diferencia desde un marco de referencia distinto en el cual, no se reduce la otredad, a una negatividad, sino que se amplía su ámbito de acción y participación como una fuerza positiva creadora, que llega a cuestionar la misma idea antropocéntrica, según la cual el ser humano es quien debe recibir mayor importancia moral. «El hecho de que nuestra era geológica sea conocida como *antropocena* evidencia, al mismo tiempo, la potencia tecnológicamente mediada

---

<sup>9</sup> Ibíd.

adquirida por *anthropos* y sus consecuencias potencialmente letales para todos los demás»<sup>10</sup>. Por lo tanto, la propuesta posthumana también es una reflexión sobre los elementos epistemológicos y morales que sustentan el antropocentrismo que de manera muy simplificada podríamos resumir en dos puntos: la idea antropométrica explicada por el concepto del «ser humano como medida de todas las cosas», así como la visión «antropoplástica» que confía a la técnica la autopoiesis y el concepto del ser humano como subsunción del mundo.

### El ser humano como un experimento climático

Peter Sloterdijk aborda el posthumanismo desde una perspectiva diferente. En su obra, el PH se relaciona principalmente con la idea de que el ser humano está en un proceso continuo de auto-creación y transformación. Para Sloterdijk, la historia de la humanidad puede verse como una serie de experimentos acompañados de prácticas de autoformación que nos han llevado a evolucionar y a superar nuestros límites biológicos, culturales y sociales.

El concepto de PH, tal como lo presenta Sloterdijk, desafía la noción convencional de que el posthumanismo es un fenómeno reciente o una etapa futura de la humanidad. Sloterdijk argumenta que el ser humano ha sido posthumano en el sentido de que hemos buscado trascender y expandir nuestras capacidades, además, de nuestras potencialidades a través de la técnica, la ciencia y la cultura.

Para entender esta afirmación, es útil examinar la condición inherente de la humanidad de buscar constantemente superarse a sí misma. Desde las primeras herramientas creadas en la prehistoria hasta los avances tecnológicos modernos en medicina, ingeniería o la inteligencia artificial, la historia humana está marcada por un esfuerzo constante para ir más allá de nuestras limitaciones físicas y cognitivas.

Tomemos, por ejemplo, el desarrollo de la escritura. La invención de la escritura no fue simplemente un medio para registrar información; transformó nuestra capacidad para comunicarnos, pensar y entender el mundo a nuestro alrededor. La escritura permitió la transmisión de conocimientos a través de generaciones y culturas, expandiendo así nuestras capacidades intelectuales<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Braidotti, *Lo posthumano*, 75.

<sup>11</sup> Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano* (Madrid: Siruela, 2006).

<sup>12</sup> Walter Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (USA: Routledge, 1982).



Otro caso concreto podemos encontrarlo en el avance en la medicina. La comprensión y la manipulación de la biología humana ha llevado a tratamientos y terapias que no solo prolongan la vida, sino que mejoran la calidad de esta. La medicina ha permitido a los seres humanos superar barreras que antes eran insuperables ya sea por medio de la invención de las vacunas, pasando por los trasplantes de órganos o hasta las terapias genéticas actuales.

Como vemos, Sloterdijk sostiene que el PH no es un destino futuro o una ruptura con nuestro pasado, sino una característica definitoria de la condición humana. El ser humano se convierte en lo que es solo en la medida en que se supera a sí mismo. Esta búsqueda constante de trascendencia y expansión de nuestras capacidades no es un fenómeno nuevo, sino un proceso continuo que ha caracterizado nuestra existencia como especie<sup>13</sup>.

Esta perspectiva nos invita a reconsiderar nuestra relación con la tecnología y la ciencia, no como algo ajeno o artificial, sino como una extensión natural de nuestra humanidad. Como él mismo explica: «se trata de la pregunta por cómo puede el hombre [sic] convertirse en un ser humano verdadero o real»<sup>14</sup>.

Uno de los conceptos clave en el pensamiento posthumanista de Sloterdijk es el de «antropotécnicas». Este se refiere a las diversas prácticas y técnicas que los seres humanos utilizamos para modelar y mejorar nuestras capacidades, ya sean físicas, mentales o espirituales. Estas prácticas van desde la educación, la formación de hábitos, prácticas religiosas, llegando hasta la medicina y la tecnología, por mencionar algunos casos. Es a partir de estas intervenciones antropotécnicas como Sloterdijk argumenta que la humanidad ha sido posthumana en el sentido de que hemos buscado trascender y expandir nuestras capacidades a través de la técnica, la ciencia y la cultura. Esta idea se asemeja a una incubadora artificial que sustenta al bebé nacido en un entorno no natural. La tecnología no revela el ser, sino que lo constituye, formando una parte esencial de nuestra existencia como humanos.

Aquí podemos encontrar cierta convergencia con las ideas de Braidotti. Para ella, la tecnología puede concebirse como una extensión de la condición humana, y no como algo separado o artificial. Aunque no utiliza explícitamente el término

---

<sup>13</sup> Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano* (Madrid: Siruela, 2006).

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 15.

«antropotécnica», su enfoque respecto a la relación ser humano-tecnología es claro. Esta teoría

(...) genera nuevas perspectivas que van más allá del pánico y la añoranza para llegar a una plataforma más provechosa, y produce una cartografía más adecuada de nuestras condiciones de vida real, desde el momento en que se concentra con mayor precisión sobre los cuerpos tecnológicamente modificados y sobre las prácticas sociales de la subjetivación humana.<sup>15</sup>

La afinidad de ideas entre Sloterdijk y Braidotti se encuentra principalmente en su comprensión compartida de la tecnología como una extensión de nuestra humanidad. Ambos filósofos reconocen que la tecnología no es un mero instrumento, sino una manifestación de nuestra búsqueda constante de crecimiento y comprensión. La tecnología es vista como una extensión natural de nuestra humanidad, lo que media y expande nuestras capacidades.

Este es un punto que desarrolla más profundamente Sloterdijk, puesto que la técnica contribuye directamente a configurar formas específicas de la vida moderna (esto lo denomina esferas y climatizaciones). De hecho,

(...) dado que las esferas constituyen el producto originario de la convivencia humana ... esos lugares atmosférico-simbólicos de los seres humanos dependen de su renovación constante; esferas son instalaciones de aire acondicionado de las que vale decir: no participar en su construcción e instalación es algo que ni siquiera entra en la consideración de seres que realmente viven en común.<sup>16</sup>

En este contexto, los seres humanos son fundamentalmente entidades cuya existencia y evolución están ligadas al ambiente de inmanencia que les es inherente. Solo prosperan en el entorno autogenerado que les proporciona su atmósfera única y específica. Estos espacios simbólico-atmosféricos en los que habitan los seres humanos requieren una renovación constante para mantener su viabilidad y pertinencia.

Las esferas en las que los individuos coexisten pueden considerarse como instalaciones de acondicionamiento ambiental que requieren la participación de todos sus miembros para su construcción y mantenimiento. La ausencia de dicho compromiso sería inconcebible para aquellos que verdaderamente viven en

<sup>15</sup> Braidotti, *Lo posthumano*, 103.

<sup>16</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas I: Burbujas. Microsferología* (Madrid: Siruela, 1998), 36.

comunidad. La climatización simbólica del espacio compartido constituye la producción primordial de cualquier sociedad y es fundamental para su existencia y desarrollo.

Ciertamente, «(...) los seres humanos crean su propio clima; sin embargo, este proceso no es espontáneo ni aislado. En cambio, se lleva a cabo bajo condiciones específicas y circunstancias que se encuentran, se heredan y se transmiten a través de generaciones»<sup>17</sup>. Estas condiciones influyen y moldean la forma en que los seres humanos y las comunidades construyen y mantienen sus entornos simbólico-atmosféricos, lo que a su vez afecta la estructura y función de la sociedad en su conjunto.

La tecnología es potencialmente beneficiosa para deconstruir la episteme clásica occidental. Aunque cuando es vista desde una postura meramente instrumental o neutral, lo único que hace es mantener y legitimar las estructuras excluyentes y opresivas. Por lo que es necesario desafiar la diferenciación tradicional entre humanos y sistemas tecnológicos, al reconocer que las interacciones mediadas por tecnología desempeñan un papel fundamental en la formación del sujeto. Esta perspectiva sugiere que, en lugar de considerar a los humanos y las tecnologías como entidades separadas y opuestas, debemos comprenderlos como partes interconectadas de un sistema más amplio, en el cual la tecnología es intrínseca a la construcción y evolución del sujeto.

Este enfoque implica un cambio de paradigma en nuestra comprensión de la relación entre los seres humanos y la tecnología, donde las interacciones tecnológicamente mediadas ya no se consideran simplemente como herramientas o extensiones del sujeto humano, sino como elementos esenciales que contribuyen a la formación (o transformación) de la identidad y la experiencia subjetiva.

Al reconocer la importancia de estas interacciones en la constitución del sujeto, se abre la posibilidad de explorar nuevas formas de entender la subjetividad, así como de replantear las fronteras y limitaciones que tradicionalmente hemos impuesto entre los humanos y los sistemas tecnológicos. Esta perspectiva ofrece una visión más integrada y matizada de la relación entre los seres humanos y la tecnología, lo que a su vez puede generar oportunidades para un mayor entendimiento y colaboración entre estas dos esferas de existencia.

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*

El ser humano puede considerarse como un animal técnico, que según una teoría clásica se debe a su condición de «ser carencial»<sup>18</sup>. Es decir, la insuficiencia o imposibilidad orgánica de adaptarse al medio ambiente. Por lo que debe crear de manera existencial una «vida artificial», que le permita no solo sobrevivir, sino producirse a sí mismo, producir, por lo tanto, a lo humano-viviente, fabricándose una «segunda naturaleza» (cultura-humanidad).

Sloterdijk, en su análisis del humanismo clásico, introduce los conceptos de «mejora de uno mismo» (*Selbstverbesserung*) y «mejora del mundo» (*Weltverbesserung*), que ofrecen una perspectiva profunda sobre la naturaleza de la humanidad y nuestra relación con el mundo que nos rodea. Estos conceptos se pueden entender como parte de lo que Sloterdijk llama «segundas naturalezas», que promueven un entorno artificialmente producido en el que se construyen subjetividades de acuerdo con criterios pragmáticos.

La idea de «mejora de uno mismo» se refiere a la noción de que los seres humanos pueden y deben trabajar para mejorar sus propias capacidades, habilidades y comprensión. En el contexto del humanismo clásico, esto significa adherirse a ciertos ideales y normas que se consideran deseables o virtuosos. La educación clásica en la antigua Grecia y Roma, por ejemplo, enfatizaba la formación en retórica, filosofía y literatura, no solo para transmitir conocimientos, sino también para formar el carácter y la moralidad de las personas. En un contexto contemporáneo, esto podría manifestarse en la búsqueda constante de crecimiento personal a través de la educación continua, el desarrollo de habilidades o la reflexión ética.

La «mejora del mundo» es una extensión lógica de la «mejora de uno mismo». «Mejora del mundo significa, en esta situación, mejora de la humanidad *en masse*»<sup>19</sup>. Si los seres humanos en un sentido individual trabajan para mejorarse a sí mismos de acuerdo con ciertos ideales y normas, entonces, en teoría, la sociedad en su conjunto debería mejorar como resultado. En el contexto del humanismo clásico, esto podría verse en la idea de que una población educada y moralmente virtuosa contribuiría a una sociedad más justa y ordenada. Los movimientos por los derechos humanos y la igualdad de género, por ejemplo, pueden verse como esfuerzos por mejorar el mundo al trabajar para eliminar la discriminación y promover la igualdad.

<sup>18</sup> Arnold Gehlen, *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo* (Barcelona: Paidós Iberica, 1993), 30.

<sup>19</sup> Peter Sloterdijk, *Haz de cambiar tu vida* (Valencia: Pre-textos, 2013), 442.

Lo que es particularmente interesante en la convergencia de estos dos conceptos, es cómo reflejan una creencia en el poder y la responsabilidad de los individuos para moldear tanto a sí mismos como al mundo que les rodea. La «mejora de uno mismo» no es un proyecto egoísta o aislado, sino que está intrínsecamente vinculada a un esfuerzo más amplio para mejorar el mundo en su conjunto. La «mejora del mundo», a su vez, no es solo un objetivo abstracto, sino un proyecto práctico y tangible que se puede lograr a través de la acción colectiva. Llegando incluso, a verse como la única forma en como el mundo se constituye.

Es así como, a través de su enfoque en las antropotécnicas y el proceso de autoformación humana, el PH de Sloterdijk nos invita a reflexionar sobre el papel de la técnica y la ciencia en la evolución de nuestra especie y cómo estas herramientas nos permiten adaptarnos, resistir y enfrentar los desafíos que presenta el mundo actual. En lugar de ver la tecnología como algo que nos aliena o nos deshumaniza, Sloterdijk ve en el PH la oportunidad de explorar y experimentar con nuevas formas de ser y relacionarnos con nuestro entorno y con nosotros mismos. El PH, por lo tanto, no es una negación de la vida humana, sino un optimismo sobre el hecho de que la humanidad puede mejorar su propia existencia por medio de las tecnologías de modificación y mejora de la especie humana<sup>20</sup>.

### **El animal no-humano: Epifanía Animal**

Roberto Marchesini, filósofo y experto en semiótica italiano, tiene una perspectiva particular del PH centrada en la relación entre el ser humano, los animales no-humanos y la tecnología. Su pensamiento enfatiza como la interacción entre ambas influye en nuestra percepción de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. Marchesini propone una aproximación al PH desde el ámbito de la «post-antropología», entendida como un cambio en la perspectiva que rompe con las nociones clásicas de humanismo y antropocentrismo.

Para Marchesini<sup>21</sup>, el PH implica un reconocimiento de que nuestra relación con la tecnología ha transformado radicalmente la forma en que vivimos, nos relacionamos y nos percibimos como seres humanos. En lugar de considerar la tecnología como algo externo o separado de nuestra naturaleza humana, el filósofo italiano sostiene que estamos entrelazados con la tecnología de maneras profundas e

---

<sup>20</sup> Sloterdijk, *Normas para el...*

<sup>21</sup> Roberto Marchesini, *Over the human: Post-humanism and the concept of animal epiphany* (Vol. 4) (Switzerland: Springer, 2017), 6.

inextricables, lo que nos lleva a repensar nuestra posición en el mundo, así como nuestra relación con los otros seres vivos y el entorno.

Uno de los aspectos en su pensamiento en los que se puede encontrar una convergencia que los autores previos es con la idea de que la tecnología no solo es una herramienta que utilizamos para mejorar nuestras capacidades, sino que también está transformando nuestra percepción de lo que significa ser humano. En lugar de enfocarse en las posibles mejoras tecnológicas y físicas de nuestra especie, Marchesini argumenta que el PH nos ofrece una oportunidad para replantear nuestras nociones de identidad, subjetividad y comunidad, lo que nos abre nuevas posibilidades de conexión con el mundo en su conjunto, así como nuestra relación con los demás, especialmente con los animales no-humanos.

Según Marchesini, la conceptualización de los animales se ha visto históricamente influenciada por la idea de ser una contraparte del ser humano, a menudo vistos como seres carentes de ciertas características. Por ejemplo, Sloterdijk menciona con respecto a Heidegger que

Antes bien, el modo de ser propio de lo humano difiere, tanto en esencia como en sus rasgos ontológicos básicos, del de todos los demás seres vegetales y animales, puesto que el hombre [sic] tiene mundo y está en el mundo, mientras que la planta y el animal se limitan –según Heidegger– a estar puestos en la tensión de sus entornos respectivos.<sup>22</sup>

La percepción de la humanidad como perteneciente a un reino diferente y separado del resto del mundo natural ha sido una idea profundamente arraigada en la filosofía, la religión y la cultura occidentales. A pesar de la evidencia científica<sup>23</sup> que demuestra nuestra conexión con el mundo natural, esta percepción persiste y ha tenido importantes implicancias en nuestra relación con el medio ambiente y otros seres vivos.

---

<sup>22</sup> Sloterdijk, *Normas para el...*, 20.

<sup>23</sup> Por ejemplo, un estudio publicado en la revista *Nature* mostró que compartimos aproximadamente un 98,7 % de nuestro ADN con los bonobos y chimpancés (Prüfer et al, 2012). Por otro lado, una investigación que apareció en *Science* reveló la compleja red de interdependencia entre los seres humanos y los ecosistemas (White, 1967), lo que muestra claramente nuestra conexión intrínseca con la naturaleza (Levin et al, 2017).

La categorización de los animales no humanos como heteroespecíficos<sup>24</sup> ha sido impulsada por el humanismo, los marcos culturales y el encuentro con la alteridad, resultando en lo que Marchesini llama «epifanía animal».

La «epifanía animal» describe el intercambio entre humanos y animales no humanos, en el cual ambos se reconocen mutuamente como sujetos. Este reconocimiento va más allá de la identificación de la especie o el sexo del animal y permite la apreciación de su existencia individual y mortal.

La relación entre seres humanos y animales ha sido un tema de fascinación y estudio a lo largo de la historia. La «epifanía animal» de Marchesini, que describe el intercambio entre humanos y animales no humanos en el cual ambos se reconocen mutuamente como sujetos, ofrece una perspectiva profunda sobre esta conexión. Este reconocimiento va más allá de la identificación de la especie o el sexo del animal y permite la apreciación de su existencia individual y mortal. La evidencia científica respalda esta idea, mostrando relaciones mutuas, particularmente mentales y emocionales, entre seres humanos y animales.

Así, por ejemplo, estudios en primates, como los realizados por Matsuzawa<sup>25</sup>, han mostrado que los chimpancés pueden reconocerse mutuamente y también a los seres humanos a través de fotografías, lo que sugiere una capacidad para la identificación individual. Esta capacidad de reconocimiento no se limita a la mera identificación de la especie, sino que se extiende a una comprensión más profunda de la individualidad. Pero la empatía y la conexión emocional también son evidentes en la relación entre humanos y animales no humanos. Los elefantes, por ejemplo, han demostrado mostrar empatía hacia otros elefantes y también hacia los seres humanos. Tanto así que pueden reconocer y responder a las emociones humanas, lo que indica una conexión emocional profunda<sup>26</sup>.

Por otro lado, la interacción entre humanos y perros también ha sido objeto de muchos estudios, revelando que los perros pueden entender y responder a las emociones humanas. Pueden diferenciar las expresiones emocionales humanas, lo que sugiere una

---

<sup>24</sup> El término hace referencia a cualquier ser que no sea parte de la especie *homo sapiens*. Este concepto abarca no solo la diversidad, sino también la interacción entre seres. Las conexiones con criaturas no humanas son esenciales para establecer las características propias del ser humano.

<sup>25</sup> Tetsuro Matsuzawa, «Use of numbers by a chimpanzee», *Nature* 315 (1985): 57-59, doi:10.1038/315057a0

<sup>26</sup> Douglas et al. «Behavioural reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch», *Applied Animal Behaviour Science* 100 (2006): 87-102, doi:10.1016/j.applanim.2006.04.014

comprensión mutua y una conexión emocional<sup>27</sup>. Tanto así, que la terapia asistida por animales, especialmente con perros y caballos, ha mostrado beneficios terapéuticos en pacientes con diversas condiciones. La interacción con animales puede mejorar la salud mental y emocional en humanos, lo que refleja una conexión profunda y terapéutica<sup>28</sup>. Además, la comunicación interespecies ha sido explorada en estudios con delfines, que han mostrado responder a los gestos humanos y entender las señales comunicativas. Lo que podría interpretarse como elementos compartidos una comprensión mutua y una capacidad para la comunicación interespecies<sup>29</sup>.

Como vemos, la capacidad de los seres humanos y los animales para reconocerse mutuamente como seres significantes, apreciando la existencia individual y mortal del otro, así como las posibles conexiones a un nivel emocional, ofrecen una perspectiva profunda sobre la naturaleza de la existencia y la interconexión de la vida.

Sin embargo, este proceso puede verse obstaculizado por construcciones culturales que reducen la complejidad del animal no humano, como el concepto de mascota o el animal cosificado. «El animal despojado de su connotación de heteroespecificidad, con respecto al mundo biodiverso y no solo a los humanos, no tiene nada que decirle al ser humano y no merece ninguna atención ya que su carácter dimensional puede ser derivado negativamente por el humano»<sup>30</sup>.

Para fomentar la «epifanía animal», es crucial eliminar las restricciones impuestas al animal no humano y reconocer sus atributos únicos dentro de su propio entorno. No obstante, el humanismo a menudo rechaza tales reconocimientos debido a la percepción de limitación de la libertad humana, lo que resulta en la reducción de la heteromorfia del animal no humano a una mera funcionalidad mecánica o doméstica.

Al explorar la dimensión heteroespecífica, el ser humano puede experimentar una forma teriantrópica<sup>31</sup> de sí mismo, permitiendo

---

<sup>27</sup> Natalia Albuquerque et al., «Dogs recognize dog and human emotions», *Biology Letters* 12 (2016): 1-5, doi.org/10.1098/rsbl.2015.0883

<sup>28</sup> Marguerite O'Haire et al., «Animal-Assisted Intervention for trauma: a systematic literature review», *Frontiers in Psychology* 8 (2017): 1-13. doi:10.3389/fpsyg.2015.01121

<sup>29</sup> Adam Pack, «Dolphin social cognition and joint attention: Our current understanding», *Aquatic Mammals* 32 (2006): 443-460, doi:10.1578/AM.32.4.2006.443

<sup>30</sup> Roberto Marchesini, *Over the human: Post-humanism and the concept of animal epiphany* (Vol.4) (Switzerland: Springer, 2017), 6.

<sup>31</sup> Una forma de vínculo humano-animal en la que la persona establece una conexión mental, emocional y espiritual empática con un ser de otra especie no-humana, en este caso animales no-humanos.



una descentralización de su identidad humana y experimentar aspectos de la vida del animal no humano, como el vuelo de un pájaro. La epifanía animal puede ser considerada como una herramienta que rompe la noción de solipsismo, al tiempo que impide la apropiación indebida de predicados heteroespecíficos por parte de los humanos. El evento epifánico puede transformar al animal no humano en una alteridad real, al mismo tiempo que redefine ontológicamente la identidad humana. La vivencia de la perspectiva heteroespecífica no debe ser apropiada, sino reconocida como una diferencia inherente entre la condición humana y la del animal no humano. Al hacerlo, se permite que el animal no humano pase de ser un «otro» distante a un «otro consigo mismo» en la reflexión humana.

Como vemos, la propuesta de epifanía animal de Marchesini destaca la importancia de reconocer y valorar la alteridad en los animales no humanos, lo cual puede transformar nuestra comprensión y relación con ellos y, a su vez, redefinir nuestra propia identidad humana en un contexto más amplio e inclusivo. Ya que deconstruye la supremacía del ser humano, así como la de su supuesta naturaleza, lo que sin duda genera un cambio en la percepción que tenemos de la naturaleza, el medio ambiente, así como de los animales-no humanos, creando una nueva forma de racionalidad y de valoración ética post-antropocéntrica.

## Conclusiones

La ética posthumana, tal como se presenta en las obras de Marchesini, Braidotti y Sloterdijk, ofrece una profunda reconsideración de nuestra relación con el mundo, incluyendo tanto a los animales no humanos como a las nuevas subjetividades emergentes.

Marchesini introduce el concepto de «epifanía animal», que nos insta a reconocer a los animales no humanos como sujetos con existencia propia. Esta perspectiva va más allá de las categorías o etiquetas que solemos imponer, permitiendo una apreciación de su individualidad y complejidad. Por ejemplo, en la interacción con un animal doméstico, se puede apreciar su personalidad única y establecer una conexión emocional genuina. Esta visión desafía la percepción antropocéntrica tradicional y abre la puerta a una coexistencia más respetuosa y empática.

Braidotti, por su parte, se centra en la creación de nuevas subjetividades a través de su teoría feminista posthumana. Esta

teoría cuestiona la supremacía humana y propone una nueva racionalidad y valoración ética que incluye una amplia gama de identidades y experiencias. Por ejemplo, en un mundo globalizado y tecnológicamente avanzado, las identidades no están ligadas únicamente a la nacionalidad o la cultura, sino que se forman y reforman en un flujo constante de interacciones y conexiones. La teoría feminista posthumana de Braidotti reconoce y celebra esta complejidad, ofreciendo una perspectiva más diversa y dinámica de la subjetividad humana.

Finalmente, Sloterdijk, nos hace considerar cómo estos instrumentos influyen en nuestro desarrollo y en nuestra relación con el mundo no humano. La ingeniería genética, por ejemplo, plantea cuestiones éticas sobre nuestra responsabilidad y el impacto de nuestras acciones. Pero también nos permite adaptarnos, perseverar y enfrentar los desafíos que el mundo contemporáneo nos plantea. La tecnología y la ciencia, en este sentido, no son meros instrumentos, sino parte integral de nuestra existencia y nuestra capacidad para mejorar y transformar el mundo.

La EP planteada por estos autores ofrece una forma más integradora y respetuosa de coexistencia con el mundo no humano y una comprensión más rica y compleja de las subjetividades humanas. Al deconstruir la percepción antropocéntrica, nos invita a replantear nuestras relaciones, acciones y responsabilidades, lo que abre la posibilidad de una convivencia más compleja e incluyente. Esta conclusión tiene implicancias prácticas y éticas profundas para nuestra vida cotidiana y nuestra relación con el mundo que nos rodea. La epifanía animal, la teoría feminista posthumana y las reflexiones sobre tecnociencia son llamados a la acción y a la reflexión que pueden guiar nuestra conducta y nuestras decisiones en un mundo cada vez más complejo e interconectado.

Es así como la EP nos invita a reevaluar nuestra posición como seres humanos en el complejo tejido de la existencia, forjando una relación renovada con nuestro entorno y las criaturas no humanas. Esto significa deshacer las estructuras de poder centradas en el ser humano, promoviendo una convivencia fundamentada en el respeto, la comprensión y el reconocimiento de la otredad. Adoptar una EP nos capacita para afrontar los retos actuales y futuros con una perspectiva más holística, donde cada ser vivo es apreciado y salvaguardado por su unicidad y dignidad inherentes.

Así, por ejemplo, en el ámbito de la conservación de la biodiversidad, la EP podría traducirse en políticas que no solo protejan a las

especies en peligro de extinción, sino que también reconozcan su valor intrínseco, más allá de su utilidad para los humanos. Esto podría implicar la creación de reservas naturales donde las especies puedan vivir y prosperar sin interferencia humana, o la resilvestración (*rewilding*) que busca reintroducir especies salvajes y la restauración de procesos ecológicos en ecosistemas donde estos elementos han desaparecido o se han vuelto disfuncionales.

En el contexto de la inteligencia artificial, la EP podría implicar el reconocimiento de ciertos derechos para las entidades de IA, especialmente a medida que estas entidades se vuelven más autónomas y complejas. Esto podría llevar a la creación de marcos legales y éticos que protejan a las entidades de IA de ser explotadas o maltratadas, y que reconozcan su capacidad para ser un agente moral artificial, al menos en teoría, aunque este es un tema muy controversial que necesita muchos estudios adicionales.

Estos son solo dos ejemplos de cómo la EP podría aplicarse en la práctica. En cada caso, el objetivo es ampliar nuestro círculo de consideración moral para incluir a todos los seres, humanos y no humanos, con la finalidad de reconocer y respetar su singularidad al igual que su diversidad.

#### **Formato de citación según APA**

Piedra-Alegría, J. (2024). Por una ética posthumana: Aportes desde Braidotti, Sloterdijk y Marchesini. *Revista Espiga* 23 (47), 72-92.

#### **Formato de citación según Chicago-Deusto**

Piedra-Alegría, Jonathan. «Por una ética posthumana: Aportes desde Braidotti, Sloterdijk y Marchesini». *Revista Espiga* 23, n.º 47 (2024): 72-92.

## Referencias

- Albuquerque, Natalia, Kun Guo, Anna Wilkinson, Carine Savalli, Emma Otta y Daniel Mills. «Dogs recognize dog and human emotions». *Biology Letters* 12 (2016): 1-5 doi:10.1098/rsbl.2015.0883
- Braidotti, Rossi. *Ideas recibidas: Un vocabulario para la cultura artística contemporánea*. Barcelona: MACBA, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- \_\_\_\_\_. *El conocimiento posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2020.
- Douglas-Hamilton, Iain, Shivani Bhalla, George Wittemyer y Fritz Vollrath. «Behavioural reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch». *Applied Animal Behaviour Science* 100 (2006): 87-102. doi:10.1016/j.applanim.2006.04.014
- Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós Iberica, 1993.
- Haraway. Donna. *Las promesas de los monstruos: Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables*. Barcelona: Holobionte, 2019.
- Levin, Simon, Tasos Xepapadeas, Anne Sophie Crépin, Jon Norberg, Aart De Zeeuw, Carl Folke y Steve Polasky. «Social-ecological systems as complex adaptive systems: Modeling and policy implications». *Environment and Development Economics* 18 (2017): 111-132. doi:10.1017/S1355770X12000460
- Marchesini, Roberto. *Over the human: Post-humanism and the concept of animal epiphany* (Vol. 4). Switzerland: Springer, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Beyond anthropocentrism: Thoughts for a post-human philosophy*. Italia: Mimesis International, 2019.
- Marchesini, Roberto y Marco Celentano. *Critical Ethology and Post-Anthropocentric Ethics*. Switzerland: Springer, 2021.
- Matsuzawa, Tetsuro. «Use of numbers by a chimpanzee». *Nature* 315 (1985): 57-59. doi:10.1038/315057a0
- O'Haire, Marguerite, Noëmi Guërin y Alison Kirkham. «Animal-Assisted Intervention for trauma: a systematic literature review». *Frontiers in Psychology* 8 (2017): 1-13. doi:10.3389/fpsyg.2017.01391

Ong, Walter, J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. USA: Routledge, 1982.

Pack, Adam y Louis Herman. «Dolphin social cognition and joint attention: Our current understanding». *Aquatic Mammals* 32 (2006): 443-460. doi:10.1578/AM.32.4.2006.443

Prüfer, Kay, Kasper Munch, Ines Hellmann, Keiko Akagi, Jason R. Miller, Brian Walenz y Svante Pääbo. «The bonobo genome compared with the chimpanzee and human genomes». *Nature* 486 (2012): 527-531. doi:10.1038/nature11128

Sloterdijk, Peter. *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Madrid: Siruela, 1998.

\_\_\_\_\_. *Espumas. Esferas III: Esferología plural*. Madrid: Siruela, 2004.

\_\_\_\_\_. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela, 2006.

\_\_\_\_\_. *Haz de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-textos, 2013.

White, Lynn. «The Historical Roots of Our Ecological Crisis». *Science* 155 (1967): 1203-1207. doi:10.1126/science.155.3767.1203