

# ANIMALES, HUMANOS O NO: HACIA UN PENSAMIENTO POSTHUMANO DECONSTRUCTIVO<sup>1</sup>

ANIMAIS HUMANOS OU NÃO:  
PARA UM PENSAMENTO DESCONSTRUTIVO PÓS-HUMANO

ANIMALS, HUMAN OR NOT:  
TOWARDS A DECONSTRUCTIVE POSTHUMAN THOUGHT

**Enviado: 02 de mayo de 2020**

**Aceptado: 15 de junio de 2020**

**Gabriela Balcarce**

Doctora en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Email: gabriela.balcarce@gmail.com

---

<sup>1</sup> El presente trabajo toma como base mi exposición en el panel de la Mesa Plenaria: "Naturalismo, animalidad y posthumanismo. A propósito de los 160 años de El Origen de las Especies" en el Congreso Nacional de Filosofía AFRA XIX, Universidad Nacional de Mar del Plata, 4-7 de diciembre de 2019.

El presente artículo intenta abordar la problemática de lo posthumano desde el énfasis derrideano en la importancia de la alteridad. En el análisis de la cuestión animal es posible examinar toda una serie de distinciones taxonómicas que han sido la base de la diferenciación cultural de Occidente para delimitar el terreno de lo humano, su especificidad. Es por ello que sólo a la luz del descentramiento de lo humano y de un pensamiento no humanista, esto es, no idealizante de lo no-humano y lo in-humano es posible pensar modos más hospitalarios del ser-con-otrxs.

**Palabras clave:** Posthumanismo, Deconstrucción, Cuestión animal

O presente artigo visa abordar a problemática do pós-humanismo por meio da ênfase derridiana na alteridade. Na análise da questão animal é possível examinar toda uma série de distinções taxonômicas que tem sido a base da diferenciação cultural no Ocidente para delimitar o terreno do humano, isto é, sua especificidade. É por este motivo que somente à luz da descentralização do humano e de um pensamento não-humanista, ou seja, que não idealiza o não-humano e o in-humano, que se torna possível pensar em modos mais hospitaleiros de ser-com-outros.

**Palavras-chave:** Pós-humanismo, Desconstrução, Questão animal.

The present article aims to approach the issue of the Posthuman from the Derridean emphasis in the importance of the otherness. By analyzing the animal question it is possible to consider an ensemble series of taxonomic distinctions that have been the basis of the West cultural differentiation and its delimitation of the terrain of the human, its specificity. That is why only in light of the de-centering of the human and of a non-humanistic thought that is, not idealizing the non-human and the in-human; it is possible to think of more hospitable ways of being-with-others.

**Key Words:** Posthumanism, Deconstruction, Animal Question.

I. Como quien cerca un terreno para protegerlo de posibles foráneos y se ahorra de indeseables imprevistos, la modernidad desplegó, a la luz del cogito cartesiano, una operación de neutralización, opresión y supresión de la alteridad, cuyos umbrales pertenecen, hasta el día de hoy, en muchas ocasiones, inamovibles y obliterados: “Siempre el discurso del hombre; sobre el hombre, incluso sobre la animalidad del hombre, pero para el hombre y desde el hombre” (Derrida, 2008a, p. 54).

Uno de los tantos motivos y enfoques que la temática de la animalidad trae a la filosofía contemporánea es una deconstrucción del humanismo filosófico y político de Occidente, del *subjectum* que pone lo otro de sí, para ponerse él mismo en primer término, la autopoición del sujeto trascendental, que se entroniza en el comienzo de la indagación y se constituye fundamento.

Lo que viene después, siempre es especular, la especulación de Occidente es un gran espejo a medida, como describía Heidegger en las páginas de “La época de la imagen del mundo”, en su análisis de la representación, a la luz del *cogito* cartesiano.

Quizás en continuidad con este análisis, Derrida y otrxs autorxs avanzan en la dirección de agrietar ese espejo que opaca y oculta la alteridad y con ello también, parte del reverso de la racionalidad del sujeto y de su pretensión de primacía ontológica. Una suerte de doble divisoria parecería operar en este sentido: al interior, lo animal como lo pulsional, lo irracional, el cuerpo, lo sexual, las pasiones; al exterior, lo que no es humano, lo viviente sin más (sin forma, sin *Würdigkeit*), la *zoé*, entendida, o bien como lo viviente no humano (animal), o bien como aquellos vivientes que no “llegan a serlo”. Como señala Calarco (2008), más allá de sus orígenes antropocéntricos, la filosofía continental contemporánea, en particular, algunxs de sus autorxs, pueden brindar una contribución significativa a los *Animal Studies* a través de la pregunta acerca de la distinción, por un lado, entre lo humano y lo viviente no humano y, por otro lado, la pregunta por la heterogeneidad de formas de vida divergentes de la norma, formas, por tanto, políticas del ser-con-otrxs.

II. Límites infranqueables nos alejan del animal y de lo salvaje cuando lo racional es aquello que puede ser delimitado, concebido ‘clara y distintamente’, ser anticipado y certero. Imagen estática del *subjetum* sin tiempo, sin alteración, ni finitud. Idealismo de un conjunto que vuelve, para repartir a los otros su lugar, su nombre, su estatuto político y ontológico, su modo de ser representados.

En el segundo capítulo de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida describe la operación cartesiana del cogito, mostrando la continuidad del posicionamiento humanista. Desde la opción metodológica cartesiana ya conocida, la duda de la Primera Meditación se propone dejar por fuera todo aquello digno de cuestionamiento. Frente al arribo de la verdad fundamental, el *cogito*, Descartes evalúa las notas adjudicables a esta certeza que surge del acto de pensamiento. La conocida pregunta, ¿qué soy?, primer desplazamiento, el de la acción al ser, a la atribución de una existencia, la *res*, se traslada luego a un ¿quién soy?, es decir, no cualquier “qué”, sino aquel que es un quién, es decir, un ente privilegiado, un viviente específico, un viviente humano.

Derrida señala con respecto a ello que el ‘yo soy’, “en su pureza intuitiva y pensante, excluye la animalidad, por razonable que sea” (2008b, p. 90). El acceso a la subjetividad que representa el *cogito*, este acceso puro, debe suspender o dejar de lado toda referencia a la vida, tanto a la del cuerpo propio como a la del animal: “Este *cogito ergo sum*, aunque no esté necesariamente firmado por un muerto, no debería en todo caso tener nada que ver con la auto-afirmación de una vida, de un “yo respiro”, que significaría “vivo”, estoy animado, soy un animal” (2008b, p. 105).

Un umbral indivisible que supone límites infranqueables. Frente al espacio del yo, del pensamiento, lo vivo –el animal, pero también el cuerpo propio- estos últimos responden a las leyes de una naturaleza mecánica, eliminando así no solamente todo movimiento de una ipseidad, sino también la posibilidad misma de la respuesta racional, de la responsabilidad, quedando así lo viviente en el lugar de una mera reacción. El animal no responde, reacciona en la dinámica del estímulo-respuesta, de un determinismo sin libertad. Una máquina que profiere ruidos cuando se la golpea y que funciona de la misma manera que cualquier maquinaria, *i.e.*, mediante mecanismos funcionales, repetibles, anticipables y dominables por un yo, siempre humano.

El resultado humanista de la operación cartesiana es el posicionamiento jerárquico de un tipo de viviente, a saber, el viviente humano entendido como varón cis, blanco, heterosexual, europeo, propietario, entre otras características no muy universales, por cierto. Este viviente humano posee un lugar de privilegio respecto del resto de los que no han sido considerados como tal. *Este viviente se convierte en la norma.*

Derrida afirma que la tradición-filiación humanista no es solamente la que articula una mirada dominadora, domesticadora del animal, sino del otro en general. En este sentido, la tradición post-cartesiana en torno a la figura del animal y de lo viviente

articularía el discurso de la dominación misma (2008b, p. 109). “*Devoro, vorax, vorator.* De lo que se trata es de la boca, de los dientes, de la lengua y de la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí...” (Derrida: 2010, p.43). En este sentido, y como advierte González: “De una u otra manera, la indagación por las formas de subordinación hacia los animales se ha convertido en una de las preguntas más vitales y urgentes de nuestros tiempos.” (2019, p.142)

La temática de la animalidad se ofrece como blanco de indagación filosófica estructural para abordar y evaluar los conceptos básicos de constitución del sujeto y de lo humano, de su sí-mismo, así como también de aquello que hoy denominamos, antropomórficamente, el animal. En la constitución de dicho umbral se reflejan las distinciones entre cuerpo y alma / mente / espíritu; así como también la relación con lxs otrxs y de sus modos opresivos silenciados por el juego de espejos. El humano es responsable de las prácticas capitalistas que arrojan a lo no-humano al estatuto de mercancía (extractivismo, hacinamiento). Como señala Shukin:

*Si la vida animal está violentamente sujeta al capital, el capital depende inevitablemente de la vida animal, de modo que las interrupciones en el capital animal tienen el potencial de percusión a través de las cadenas biopolíticas de la vida de mercado. Una tarea del crítico del capital animal, entonces, es hacer visible su contingencia* (2009, p. 24).

Utilizando un marco marxista, Murray (2011) sostiene que así como los métodos tayloristas y fordistas se desarrollaron para aumentar la eficiencia del trabajador, estos también son aplicables a la producción animal industrial intensiva, en la que los animales tienen incluso menos libertades que sus predecesores humanos. Más aún, estos sistemas no se benefician solo de los productos extraídos de los animales, sino que se también se benefician de los mismos animales, que son mercantilizados.

III. La interpretación de lo posthumano que me interesa aquí sostener implica una mirada crítica no sólo de lo humano sino también de ciertas lecturas de lo posthumano que se presentan como superadoras de lo humano, en tanto “mejora de lo humano”, como es el caso de las posturas transhumanistas. Estas últimas no constituyen una puesta en cuestión de lo humano, no al menos en lo que concierne a la primacía de la razón y de la ciencia desde la perspectiva del progreso (More 1990). Tampoco se distancian en sus posicionamientos políticos. La idea de “extrapolítica” o “política

transhumana” defiende los mismos principios liberales e incluso neoliberales, tales como el fin de la historia y la consecuente pacificación social definitiva y, como sabemos, *la única paz posible es la paz de los zoológicos, de los cementerios, de los bioterios o de los mataderos.*

Frente al abordaje idealizante, al servicio de una universalidad presunta o necesaria, lo no-humano trae la pregunta por la materia, por lo contingente que no encaja en los umbrales de la normalidad humana. A través de una corporalidad heterogénea a la idea de un “cuerpo propio” fenomenológico, la noción de espectralidad derrideana destroza los modos del darse de la horizontalidad expectante del sujeto y pone en vista de todos la contingencia del sentido. La espectralidad permite considerar un cuerpo otro, prostético, que sólo oficia de cuerpo de modo no permanente. Este cuerpo *que ya no es propio* aparece como suplemento para jugar el rol de un cuerpo propio que nunca aparece. Es la intrusión de la materia como contingencia del sentido. Derrida señala que la prótesis opera en la indecidibilidad y responde a la lógica del peligroso suplemento (Derrida: 1978, p.182), ese otro nombre de la diferencia, que añade y sustituye a un mismo tiempo, haciendo pasar una cosa por otra. Entre la vida y la muerte, habita la forma paradójica de una “insistencia indiscreta y desbordante, de una remanencia sobreabundante, de una repetición intrusiva, dejando siempre la huella de un trazo suplementario” (Derrida: 2017, pp.75-6).

La materia como prótesis es la llave de acceso a una concepción de la corporalidad y de lo viviente diferente a la confinada por las barreras epistemológicas del humanismo en sus diversas vertientes, que operan a través de una lógica de la mismidad y el sacrificio de lo otro. La marca de la contingencia desbarata el binarismo entre cuerpo y alma, forma y materia, agencia y pasividad, potencia y acto: “su plasticidad carnal desestabiliza la distinción entre lo imitado y el imitador, entre la verdad y el referente, entre la naturaleza y el artificio” (Preciado: 2011). La prótesis no es una nueva naturaleza, es una tecnología de inscripción (p.14).

Resulta de central relevancia pensar lo posthumano desde una perspectiva crítica de lo humano y de lo no-humano como fue pensado desde la *episteme* humanista y para ello, es necesario descentrar lo humano, romper el marco de autorreferencial humanista que pretende incluso establecer los modos de alteridad, cuáles son y en qué difieran, intentando conducir a cualquier diferencia en una oposición, es por ello que “cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir en una identidad, es necesario, por el contrario, multiplicar la atención a las diferencias, refinar el análisis en un campo reestructurado” (Derrida, 2010, p. 36). Para decirlo en términos

políticos, hay una copertenencia entre lo humano y el racismo, lo cual implica decir que no hay humanismos (ni relevos transhumanistas) no racistas.

Necesitamos pensar desde el prisma de lo posthumano atravesado por la noción de hospitalidad (Derrida, 2000), aquella que afirma la alteridad radical y la responsabilidad que comporta esta apertura a lo otro que siempre precede (el humano nunca fue ‘en el principio’) y que permite pensar modos de insurgencia, de alteración y de otras formas no hegemónicas del vivir juntos. *Aprender a vivir y a morir*.

Vivir y morir con responsabilidad, generar parentescos inusitados, desobedientes, no-eugenésicos, “de cuerdas con los hilos de energías de movimientos oscilatorios de biología, artes y activismos a favor del resurgimiento multispecies” (Haraway, 2016, p. 25), en tiempos de intensificación de la conciencia y de la experiencia de la urgencia de regenerar nuestros modos en un ‘aquí y ahora’ para *vivir bien*.

Como señala Latour, la geohistoria no se deja pensar bajo la forma de la esfera ni del retorno de lo igual, “porque la historia sorprende y obliga a revisar todo cada vez” (2017, p.160). Esta dialéctica de la mismidad sólo ha hecho del hombre una enfermedad.

¿Por qué el hombre es una «enfermedad» de la piel de la tierra? Como indica Cragolini en su lectura de Nietzsche: “No se trata simplemente de indicar que el «modo de ser humano» está «enfermo», sino que lo que aquí se señala es que ese modo de ser es una «enfermedad» de la tierra” (Cragolini, 2016b, p.14). En su señorío arrogante arrasa con desprecio lo que en realidad no entiende. “El modo de «ser humano» se ha constituido a partir de una «ruptura» con el resto de lo viviente y de la así llamada «naturaleza» [...] dueño y señor de todo lo viviente. En esa vinculación con el resto de lo viviente, el hombre se constituye como la enfermedad de la tierra, enfermedad que la envenena y asfixia” (*Ibid.*)

IV. Como señala Cragolini en su lectura de Nietzsche, “de esa enfermedad que es el hombre lo único soportable es que es un tránsito, nada definitivo, un camino hacia otro modo de ser diferente que, para poder transformarse, debe hundirse en su ocaso” (2016b, p. 16).

Las lecturas filosóficas hegemónicas aún sostienen con ahínco los resabios del socio-constructivismo humanista que teme caer bajo un reduccionismo ya arcaico. Frente a las situaciones de peligro del presente, se atreven a reponer sus viejos esquemas teóricos, a ver si estos vuelven a funcionar esta vez. El compromiso epistemológico no vale tanto como la confirmación de sus egos. Estos filósofos siguen apelando a un

pensamiento que pertenece al siglo XX y, por tanto, a un pensamiento que niega la agencia de lo no-humano, su capacidad de respuesta, empatía y emocionalidad, acercándose desde perspectivas naturalistas a la predicación de protocapacidades que no son más que proyecciones de lo humano que relegan a lo otro a posiciones ontológicas subordinadas. Como Wolfe (2003) se pregunta: “¿qué sucede cuando ‘el otro’ ya no puede suponerse con seguridad que es humano?”

Necesitamos situarnos en el siglo XXI, donde las problemáticas ya no son las mismas, donde urgen nuevas miradas para lo que está sucediendo. Hablemos de lo no humano y de los derechos de los otros vivientes que en el esquema dominante quedan del lado de lo no-humano. Volver a analizar estas nociones implica un ejercicio de desplazamiento y dislocación filosóficas que hace de los márgenes el centro. Asumiendo la espectralidad, esto es, la interacción, contaminación y porosidad entre los umbrales y la contingencia de las delimitaciones conceptuales (y del compromiso político que siempre se porta), una posición posthumana deconstructiva complejiza la tesis, incluso, acerca del *continuum* entre naturaleza, cultura y técnica.

Como señala González, “La pregunta por el animal [...] emerge como un conjunto abierto de indagaciones sobre las estructuras y dispositivos de poder que sostienen la explotación, sujeción y subordinación de los animales y de los seres históricamente sub-humanizados” (2016, p. 126) La pregunta por el animal no es una pregunta de pura taxonomía o especulación conceptual clasificatoria, es una pregunta política que cuestiona el modo de ser-con-otros vivientes y con ello, el sometimiento sistemático humanista a formas de vida no hegemónicas.<sup>2</sup>

La cuestión de lo humano, que coincide con la historia de la filosofía de occidente en sus versiones canónicas, atraviesa el siglo XX estableciendo un nexo central con los nacionalismos, cuyo relevo secular implicó la supervivencia de una forma de lo humano, con un modo de ser, de vivir, con una corporalidad hegemónica, etc. En *Vida Precaria*, Butler se pregunta qué cuenta como humano, qué vidas cuentan como vida, y qué hace que una vida valga la pena. Así, siguiendo a Lévinas, postula una precariedad constitutiva de lo viviente pero que “se exagera bajo ciertas condiciones sociales o políticas” (p. 55). “Ciertas vidas se encuentran altamente protegidas [...], otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso y no se calificarán incluso como vidas ‘que valgan la pena’” (p. 58).

---

<sup>2</sup> “Cuando encaré esta cuestión en los EEUU, en la facultad de derecho de una universidad judía, utilicé la palabra genocidio para designar la operación que consiste, en ciertos casos, en reunir centenares de animales cada día para enviarlos al matadero y matarlos en masa, tras haberlos engordado con hormonas” (Derrida, 2003, pp. 83-84).

En *Posthuman Glossary*, Braidotti junto a Hlavajova (2018, p. 2) señalan que la noción de lo inhumano o no humano (nociones que, por cierto, se intercambian en su texto) se vincula con los efectos deshumanizantes de la justicia estructural y las exclusiones sobre secciones enteras de poblaciones humanas que no disfrutaban de los privilegios de ser considerados completamente humanos. Diferencias de género y sexuales, de raza y etnia, de clase y educación, salud y capacidad corporal, estas características son indicadores cruciales y arcontes de la “humanidad” aceptable, son las que indexan el acceso a derechos y prerrogativas.

En una gramática hegemónica de “desrealización del Otro” (Butler, 2006), los discursos dominantes producen un borramiento de determinadas subjetividades que no se ajustan a los parámetros de humanidad. Estas son consideradas “menos humanas”, vidas y cuerpos desechables (Braidotti y Hlavajova: 2018, p. 60). Lo inhumano, aquí, se vincula con la estructura violenta de la geopolítica contemporánea, también conocida como “necropolítica”, que involucra cálculos tales como el crecimiento de la polarización económica y el recrudecimiento de las relaciones de poder global “neocoloniales”, así como también la profundización de las desigualdades con relación al género y la raza. En una sintonía similar a este respecto, Siri Gurudev (2019) afirma que el concepto de “lo humano” ha sostenido y justificado profundas explotaciones y exclusiones, no sólo hacia los no humanos, sino también hacia los humanos considerados menos humanos. En el fondo, “lo humano” es un concepto colonialista, capitalista y patriarcal, sobre el cual se ha apoyado, una y otra vez, la institucionalización del privilegio “por el bien de la humanidad”.

Es necesario, entonces, como sostiene Cragolini, volver a repensar las humanidades y poner en cuestión los modos del ser-con-otrxs, que han sido pensados en términos de dominio y propiedad (2016, p. 15). Una filosofía antiespecista, atravesada por el antihumanismo y el giro no humano<sup>3</sup>, que hacen foco en aquello que la metafísica occidental ha dejado de lado (o, más bien, explotado y negado): el animal, las máquinas, la materia, los cuerpos, las mujeres, entre otras nociones. Es importante cuestionar y analizar nuevamente aquello que ha quedado por fuera de la primacía ontológica humanista y de su epistemología, que ha sido primariamente una perspectiva en oposición a lo humano.

Una filosofía posthumana y posnaturalista del ser-con-otrxs caracterizada por el desplazamiento de lo humano (postantropocentrismo), así como por el repudio de los

---

<sup>3</sup> Cuestión que destaca Braidotti (2013).

nacionalismos y todas sus formas actuales de política, incluso de aquellas que se autodenominan democráticas.

## Bibliografía

- Braidotti, R. y Hlavajova, M. (eds.) (2018): *Posthuman Glossary*, London – New York, Bloomsbury Academic.
- Braidotti, R. (2013): *Lo posthumano*, trad. Juan Carlos Gentile Vitale, México: Gedisa.
- Butler, J. (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires – Barcelona: Paidós.
- Calarco, M. (2008): *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*: Columbia University Press.
- Cragolini, M. B. (2016): *Extraños animales: Filosofía y Animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires: Prometeo.
- (2016b): Esa enfermedad en la piel de la tierra que es el «hombre», *Estudios Nietzsche*, 16, ISSN: 1578-6676, pp. 13-25.
- Derrida, J. (1978): *De la Gramatología*, trad. Oscar Del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo Veintiuno Editores.
- (2008a): Los fines del hombre en *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid: Cátedra, pp.145-174.
- (2008b): *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina De Paretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta.
- (1995): *Espectros de Marx El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta.
- (2017): “La retirada de la metáfora”, *Psyché. Invenciones del otro*, trad. varixs, Adrogué, La Cebra, pp.75-6.
- (2010): *Seminario La bestia y el Soberano*, vol. I, trad. Dalmiro Rocha, Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2000): *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003): Violencias contra animales en *Y mañana qué...*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires: FCE, pp.83-87.
- González, A. G. (2016): Una lectura deconstructiva del régimen carnofalocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*,

- nº 69, 2016, pp.125-139 ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)  
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/221121>
- (2019): Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano, *Tabula Rasa*, núm. 31, 2019, Julio-Septiembre, pp. 139-159 ISSN: 1794-2489 DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06>
- Haraway, D. J. (2016): *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, London: Duke University Press.
- Latour, B. (2017): *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Murray, M. (2011): The Underdog in History: serfdom, slavery and species in the Creation and Development of Capitalism en Nik Taylor & Tania Signal (eds.), *Theorizing Animals. Re-thinking Humanimal Relations*, Leiden – Boston: Brill, pp.87-106.
- Moore, S. (ed.) (2014): *Divinanimality: Animal Theory, Creaturely*: Fordham University Press.
- More, M. (1990): Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy en <http://www.maxmore.com/transhum.htm>
- Preciado, P. B. (2011): *Manifiesto Contrasexual*, trad. Julio Díaz y Carolina Meloni, revisado y ampliado por el autor, Barcelona, Anagrama.
- siri gurudev (2019): siri gurudev en conversación con Manuela Infante, *Fusebox*, disponible en: <https://www.fuseboxfestival.com/single-post/2019/04/13/ENTREVISTA-siri-gurudev-en-conversaci%C3%B3n-con-Manuela-Infante>
- Wolfe, C. (2003): *Zoontologies: The Question of the Animal*: University of Minnesota Press.  
<https://criticalposthumanism.net/>  
<http://transhumanist-party.org/faq/>

## GABRIELA BALCARCE

es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Adjunta del CONICET. Su área de investigación se adscribe a la filosofía contemporánea, centrada fundamentalmente en la obra de Jacques Derrida y sus derivas posthumanistas. Es Docente de las materias Metafísica, Problemas especiales de Metafísica y Filosofía de la Animalidad en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Autora de *Derrida* (Buenos Aires, Galerna, 2016) y de los siguientes artículos: “Limitrofia: Consideraciones deconstructivas en torno al humanismo soberano y la animalidad” (Biset y Penchaszadeh, *Soberanías en deconstrucción*, 2019); “Sobre animales y ciborgs. Perspectivas deconstructivas en torno al humanismo” (Cagnolini, *Comunidades (de los) vivientes*, 2018); “Mujer-máquina, mujer-escritura, mujer-animal. Reflexiones deconstructivas” (Instantes y azares. *Escrituras nietzscheanas*, 2016); “Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana” (*Estudios de Filosofía*, n° 50, Universidad de Antioquia, 2015)