PARTE II

TRANSHUMANISMO, POSHUMANISMO Y SINGULARIDAD TECNOLÓGICA

El poshumanismo como crítica al humanismo ilustrado del transhumanismo

ISRAEL ARTURO ORREGO ECHEVERRÍA

Defino al sujeto crítico poshumano a través de una ecofilosofía de lo múltiple, como sujeto relacional determinado en y por la multiplicidad, que quiere decir un sujeto en condiciones de operar sobre las diferencias pero también internamente diferenciado, y sin embargo aún arraigado y responsable.

ROSI BRAIDOTTI

Introducción

El presente capítulo busca dar cuenta de los referentes ético-epistémicos de la comprensión crítica del poshumanismo. En primer lugar, se identificarán las coordenadas epistémicas desde las cuales surge la condición poshumana, para dar paso a una determinación del humanismo europeo que se cuestiona y del cual esta perspectiva es “posterior”. Luego, se describirán los paradigmas epistémicos y la forma como en la perspectiva poshumana se asumen o se toma distancia respecto de ellos. Por último, se demarcan algunos límites desde la subjetividad negada y la posibilidad de complementar la condición poshumana desde la alteridad de los humanismos latinoamericanos y la propuesta del retorno del sujeto reprimido, como experiencia autopoiética.

Una observación superficial sobre los eventos académicos y universitarios, sobre la “publicidad” —en sentido heideggeriano— de las nuevas ortodoxias en las ciencias *humanas*, aunque estas se enuncien como heterodoxias, o superación de toda ortodoxia, hacen evidente cierta propensión deconstruccionista que anhela “giros”, “rupturas”, “quiebres” paradigmáticos, epistémicos y hermenéuticos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). A la cabeza de esta andanada “rupturista”, antiuniversalista y decostruccionista sobresalen los desarrollos de la filosofía heideggeriana, sea por vía del existencialismo sartreano o del deconstruccionismo derridiano, como la figura del filósofo francés Michel Foucault, que se ha hecho imprescindible para los actuales estudios culturales, feministas y teorías poscoloniales.

La comprensión poshumanista se da a la sazón de estas propuestas, pues se ubica desde una perspectiva crítica a los discursos universalistas y esencialistas de la comprensión de lo humano, para dar lugar desde las narrativas emergentes, desde los discursos locales, situados y contextualizados, a nuevas emergencias de la subjetividad, como autopoiesis. El “pos” del poshumanismo no solo indica un después-de, una posterioridad temporal, una condición epistémica o de cualquier otro orden, sino también una afirmación de aquello, en el interior mismo, de lo que es posterioridad. *Posmodernidad*, *poshumanismo*, *poscristianismo*, serían entonces una cierta autoconciencia “crítica”, dada en el marco eurocéntrico de la “modernidad”, del “humanismo” o el “cristianismo”, según sea el caso. No es una crítica dada desde la exterioridad negada por el humanismo o la modernidad, sino la auto-crítica eurocéntrica. Lyotard (2006), al explicar su comprensión de la *posmodernidad*, afirma que:

Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades *más desarrolladas*. Se ha decidido llamar a esta condición “posmoderna” [...]. Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas de juego en la ciencia, de la literatura y de las artes [...] aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos. (p. 9. Énfasis añadido)

En el poshumanismo, el relato que se pone en crisis es el del ideal del hombre, de ser humano (varón blanco e ilustrado), que ha acompañado y soportado el metadiscurso de la modernidad europea y del capitalismo, y que se expresa en toda una suerte de jerarquizaciones raciales, epistémicas, éticas y políticas. La comprensión humanista del hombre que es puesta en cuestión en el poshumanismo, es aquella que perfila al humano como individuo con capacidades biológicas y racionales para conducir su vida y la sociedad en procura del progreso racional, económico y político, y que orienta sus acciones racional y teleológicamente: “La fe en los poderes únicos, autorreguladores e intrínsecamente morales de la razón humana representa parte integrante de esta doctrina ultrahumanista” (Braidotti, 2015, p. 25).

Si la idea de una condición poshumana pretende superar cierta comprensión positiva y esencialista de lo “humano” universalizada en el paradigma europeo, el transhumanismo por el contrario parece centrarse justamente en una comprensión del hombre y de lo humano que hace eco a las nociones del progreso y desarrollo como procesos naturales de la evolución humana. Es decir, el transhumanismo es una reactualización del humanismo renacentista e ilustrado: “El transhumanismo es un movimiento filosófico y cultural al que le concierne promover responsablemente los modos de utilizar la tecnología en aras de mejorar las capacidades humanas, de aumentar el espectro de una humanidad floreciente” (Bostrom, citado en Hottois, 2013, p. 178). En este sentido, el transhumanismo mantiene una fe ciega en el uso positivo de la razón moderna y en el desarrollo evolutivo del hombre por medio de la ciencia y la tecnología.

El humanismo que cuestiona el poshumanismo

El humanismo al que se pone en cuestión en la perspectiva de la condición poshumanista es aquel que tiene su origen en los discursos renacentistas, en la ética calvinista y posteriormente en la comprensión de la historia y la cultura, representada en el pensamiento ilustrado y específicamente en la filosofía de la historia hegeliana. Esto coincide

con la crítica a la modernidad que hace el filósofo argentino Enrique Dussel (1994), cuando afirma que

Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria “experiencia” de constituir al otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. (p. 11)

Esta experiencia con el otro dominado permitió el constructo teórico y cultural, representado en la filosofía idealista alemana del siglo XVIII y XIX, proceso histórico-epistémico mediante el cual la Europa continental se autoafirmó como centro y fin de la cultura, de la razón y de la humanidad. Resulta importante situar el humanismo que el pos-humanismo pone en duda, pues este no fue el único, ni el primero de los humanismos.

Ya en América Latina la discusión filosófica y teológica sobre lo humano se había dado desde el siglo XVI, pero justamente desde la experiencia de la humanidad negada del indio, su tierra y cultura, que serán la condición de posibilidad de la emergencia del “ego” moderno característico, de la racionalidad moderna y del humanismo europeo en cuestión: “[...] el ‘yo-conquistador’ es la protohistoria de la constitución del *ego cogito*; se ha llegado a un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como ‘voluntad de poder’” (Dussel, 1994, p. 47). En palabras del filósofo argentino, la experiencia de la colonización de la América India, permitió a la conciencia europea su propia autoafirmación. La colonización de América, la experiencia del *ego conquiro*, será el antecedente y la condición de posibilidad del *ego cartesiano*, del modelo de humanidad, de individuo europeo como modelo de la humanidad (Marquínez-Argote, 1980; Dussel, 1994, 2006).

Desde este horizonte, el humanismo individualista de la modernidad se convierte en el reflejo subjetivo de la autorrepresentación de Europa como conciencia universal y de los otros pueblos como “otros” subalternos, como comunidades inmaduras, precoces, incivilizadas y bárbaras. El *hombre* americano, el otro, es apenas un *homúnculo*, un

hombrecillo inhumano, como llamó Ginés de Sepúlveda (1550-1987) a los indios de Abya Yala. Europa ya no es simplemente un espacio geopolítico sino el *telos* de la historia, el adalid de la humanidad: “Asia es la parte del mundo donde se verifica el comienzo en cuanto tal [...]. Pero Europa es absolutamente el centro y el fin del mundo antiguo y el Occidente en cuanto tal” (Hegel, 1946, p. 201).

La importancia de la conquista de América India, para pensar el humanismo europeo no es menor ni anecdótica. Immanuel Wallerstein (2004) lo analizó en términos del capitalismo y la modernidad, en su teoría del sistema-mundo que revitaliza teóricamente las demandas políticas de la teoría de la dependencia en América Latina. La conquista es, si se quiere, la condición de posibilidad, el “otro” que permite la afirmación del *ego*, el “otro” bárbaro que permite el despliegue del discurso civilizatorio y la legitimación de la violencia y la anulación del “otro”, como alteridad radical, subsumido en lo “mismo”:

El sujeto equivale a la conciencia, a la racionalidad universal, y al comportamiento ético autodisciplinante mientras que la alteridad es definida como su contraparte negativa y especular. No obstante, cuando la palabra *diferencia* significa inferioridad, esta asume connotaciones esencialistas y letales desde el punto de vista de las personas marcadas como “otras”. Estos son otros sexualizados, racializados y naturalizados, reducidos al estado no humano de cuerpos de usar y tirar. (Braidotti, 2015, p. 27)

No hay duda, como lo piensa Braidotti (2015), de que los mayores atropellos a la dignidad de la humanidad se han dado en nombre de la defensa del proyecto civilizador humanista, como también las violaciones a los derechos humanos se dan en nombre de los derechos humanos. En opinión del teólogo y economista suizo-costarricense Franz Hinkelammert (2002), ello da cuenta de la “inversión” ideológica que opera como mecanismo legitimador de la violencia y el sacrificio legítimo de seres humanos en la racionalidad humanista del capitalismo. En el proceso de ideologización, la inversión ideológica que se da en el capitalismo pone a la institución y a la ley por encima

del ser humano corporal y concreto, no solo legitimando la deshumanización de “otros”, sino haciendo de esta deshumanización un servicio de la humanidad, un acto de compasión misionera, democrática o de cualquier orden discursivo legitimador. De ello parece dar cuenta la retórica teológica de la política estadounidense, su autoconciencia civilizadora como guardiana de la “libertad” y la democracia.

Esta misma comprensión civilizadora parece transitar en los discursos del transhumanismo, cuando se afirma que

El transhumanismo reconoce varios principios y valores del humanismo moderno. Promueven la racionalidad, la libertad, la tolerancia, la democracia y la solidaridad. No obstante, la búsqueda del progreso liderado por esos ideales debe tener la libertad de valerse de los medios tecnológicos nuevos que sean necesarios. (Hottois, 2013, p. 179)

En todo caso, los grandes relatos de la modernidad y su modelo de humanidad parecen colapsar con las experiencias inhumanas que ponen de manifiesto la irracionalidad de lo racionalizado en el sistema-moderno-colonial. Ello tanto en el interior de la experiencia europea por medio de las guerras, los fascismos, racismos y nacionalismos, como por la exterioridad negada en la colonización y en los actuales procesos de colonialidad epistémica, económica y política del sistema-mundo-moderno-colonial (Quijano, 2000).

Hacia una crítica del humanismo: antecedentes e influencias del poshumanismo crítico

Es evidente cómo el humanismo en cuestión es la expresión del humanismo de la Ilustración alemana, del individuo protestante y su despliegue en el capitalismo moderno-colonial que busca totalizar la comprensión transhumana. No es extraño entonces que muchas de las reacciones contemporáneas a este humanismo ilustrado provengan de filósofos

franceses y de teóricos sociales críticos del estatus filosófico del conocimiento y sus pretensiones universalistas. A ello se suma, sin lugar a dudas, el aporte de las epistemologías feministas y en general la pregunta por el lugar ontológico, político y cultural de la mujer en el marco de un humanismo androcéntrico, racista e individualista.

En este sentido, la crítica al humanismo individualista se articula también como una crítica a la masculinización de la racionalidad universalista, de manera tal que el humanismo es puesto en cuestión no solo por su romántica comprensión del progreso de la razón humana, sino también por su intrínseca racialización y masculinización de lo “humano”.

Una postura que resulta sumamente interesante, en cuanto articula la necesidad de la filosofía para pensar el problema “humano” en términos universales y el problema de la mujer como problema ontológico está representada en la propuesta de Simone de Beauvoir. La desesencialización del género o el género como una construcción cultural será fundamental para pensar las dinámicas del poder y las formas de normalización desde las que se ha articulado el discurso humanista.

Al mismo tiempo que se da la crítica al androcentrismo, emerge también la crítica del antropocentrismo monoteísta, pues en su interior se articula no solo una comprensión masculinizada de la deidad, sino las relaciones de dominio del cuerpo de la mujer, de la naturaleza y en general de la objetualización de los seres no humanos:

La forma como el sujeto moderno establece su relacionamiento con la Tierra, como entorno en el cual desarrolla su “estar en el mundo”, se ha caracterizado por la objetivación de esta en “beneficio” del usufructo y dominio del ser humano. Esto hace que la actual crisis ambiental-planetaria sea consiguientemente una crisis del sujeto, en tanto el vínculo fragmentado de este con su entorno [...]. La constante relacional que se establece entre el ser humano, Dios y la Tierra está permeada por cierta lógica de dominio del sujeto sobre el “objeto” Tierra, lo que se evidencia en las narraciones míticas que constituyen la racionalidad occidental [...] relatos desde los cuales el ecofeminismo ha seguido la pista de dominio

sobre las mujeres y en particular sobre la Tierra. Se hace evidente la masculinización de la deidad y consiguientemente la dominación de la Tierra en tanto desvinculada de lo sagrado, “puro” y eterno, es decir, vaciada de su sentido místico, sacramental, celebrativo, teológico y ontológico. (Orrego, 2013, p. 57)

En el contexto europeo se denomina antihumanismo al conjunto de críticas que se presentan desde el postestructuralismo y el poscomunismo, y que permitirán nuevas comprensiones de la subjetividad que no solo desnaturalizan la comprensión del hombre, sino que lo vinculan ontológicamente a la contingencia histórica. El hombre y el humanismo han muerto, porque no son otra cosa que una formación discursiva desde un punto de vista histórico determinado que se da en un entramado de poder que se constituye, o autoconstituye discursivamente como “verdad” (Derrida, 2003; Foucault, 1978).

Por su parte, Braidotti (2015) sintetiza el aporte de los antihumanistas en los siguientes términos: “Lo humano del humanismo no es un ideal, ni una estática medida objetiva [...]. Lo humano es una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación” (p. 39).

La comprensión del sujeto poshumano cuestiona la comprensión del hombre liberal y del individuo emancipado socialista, que tienen en común la misma matriz universalista, normalizante y heteronormativa, y que establecen como *telos* de la razón el progreso y el desarrollo. De allí que no renuncia a la comprensión de un sujeto racional, sino que a la par de ello entrevé una subjetividad encarnada, sexuada, situada y basada en el deseo.

A la comprensión materialista del poder se le ha de sumar una versión compleja y difusa del mismo y que es articulada por medio del discurso; discurso y poder mantienen un nexo crítico y material (Foucault, 1976). Con ello se brindan las herramientas epistémicas para “desnaturalizar” las categorías binarias desde las cuales se ha dado la comprensión humanista, superando la trampa dualista en la cual la diferencia era constitutiva de lo “mismo”. En esto último parecen coincidir los análisis críticos del argentino Enrique Dussel (1994) y

la crítica al pensamiento dialéctico realizada desde la filosofía italiana por Rosi Braidotti (2015):

[...] La diferencia o la alteridad han desarrollado un papel constitutivo, puesto que habían asumido la tarea de trazar los confines con el otro sexuado (las mujeres), el otro racializado (los nativos) y el otro naturalizado (los animales, el medio ambiente, la tierra). Estos otros eran constitutivos en la medida en que funcionaban como espejos en condiciones de confirmar la posición suprema del mismo. (p. 41)

Ahora bien, el proyecto del poshumanismo no es un rechazo radical de los elementos positivos del humanismo, sino una crítica a sus silencios, que toma en cuenta sus aspectos negativos. Si se quiere, en términos de Franz Hinkelammert, es una crítica a su inversión ideológica y a su proceso de ideologización, una denuncia de su violencia epistémica que ha sido soporte de la violencia real a todo lo no humano. En efecto, la crítica deconstructivista aporta importantes elementos para desnaturalizar las comprensiones tradicionales del humanismo en su inversión ideológica, pero se queda entrampada en los límites de un sistema de referencia lingüística, que carece de cierta materialidad histórica.

De la crítica del poshumanismo a la laicidad burguesa

Así las cosas, el poshumanismo crítico comparte con la propuesta de la transmodernidad de Enrique Dussel (1994; 2005) no solo la crítica a la violencia epistémica de la subjetividad eurocentrada, sino también la crítica al proceso colonial del humanismo laico (Habermas, 2008). La laicidad es una expresión más del humanismo en cuanto inversión del cristianismo, pues hace una transformación de la soteriología cristiana, que se refleja en el proyecto de la emancipación universal, evidentemente progresiva y lineal. Por demás, este es un contraste con el

humanismo escolástico que se dio en América Latina, pues: “La laicidad es uno de los pilares del humanismo occidental, tal como la aversión a la religión y la Iglesia es un aspecto histórico integrante de las políticas emancipadoras” (Braidotti, 2015, p. 45).

En este sentido, la mayoría de las reflexiones provenientes del feminismo blanco europeo reproducen la misma racionalidad que se proponen cuestionar, ya que en muchos casos quedan entrampadas en la crítica ilustrada de la religión: “En calidad de hijas laicas y rebeldes de la Ilustración, las feministas europeas se han formado en la escuela de la argumentación racional y la distanciada autoironía” (p. 46). Sin embargo, y he aquí el valor autocrítico del feminismo, este se autointerpela a la luz de la crítica, dando lugar a diversos feminismos que integran la dimensión espiritual en las resistencias políticas y sociales. Justamente el carácter desesencializador y crítico de las centralidades normalizadoras permite que el feminismo como movimiento político y epistémico se cuestione y reinvente según las necesidades contextuales. Mientras las izquierdas occidentales centralizaron sus resistencias (en partidos, sindicatos, unidades), la descentralización del feminismo ha permitido su constante actualización. No existe tal cosa como una “unidad feminista”.

Las implicaciones de la irrupción del feminismo en términos de la episteme social, pero sobre todo de la cotidianidad cultural, han sido claves para repensar las agendas políticas de las izquierdas, los procesos emancipatorios y las acciones de las organizaciones no gubernamentales y de base. Si bien goza de no poca publicidad, el feminismo aburguesado y blanco, muy en línea con el ideal liberal, la ampliación de los derechos y los discursos multiculturales, su natural distanciamiento del autoritarismo y la ortodoxia, sumado a la apertura epistémica que “combina argumentos racionales con las pasiones políticas crea proyectos sociales y sistemas de valor alternativo” (p. 46), y ha permitido su desarrollo teórico y práctico.

En el campo de la teología y la exégesis bíblica, la crítica feminista no se ha hecho esperar y ello parece ser evidencia de su apertura e impacto y de la superación de la laicidad. Este elemento es clave para comprender las influencias de las que bebe el poshumanismo y cómo este no puede ser simplemente una propuesta antihumanista. En este

horizonte las teologías feministas y las ecoteologías, ofrecen nuevos paradigmas para comprender la crítica al humanismo moderno:

[...] La necesidad de refundar los parámetros con los que se juzga al mundo, la Tierra y a Dios, habrán de soportarse en la configuración de paradigmas que busquen la “religación” de la realidad, antes que la fragmentación desacralizada —propia de la racionalidad moderna— [...]. Se propone entonces con la propuesta ecoteológica que la crisis de la Tierra es una crisis espiritual, en tanto necesidad de religar al ser humano, con los otros(as) seres humanos, con la Tierra y la naturaleza, es en este mismo sentido una reestructuración de la subjetividad occidental. Elementos estos que la sabiduría ecofeminista y pachasofía de los Andes y Latinoamérica viene proclamando desde tiempos milenarios. (Orrego, 2013, p. 57)

Las coordenadas filosóficas en las que Braidotti piensa la condición del poshumanismo son nada menos que el retorno a la subjetividad como un proceso autopoietico, por demás, con cierta afinidad con la propuesta ecoteológica de la religación y la comprensión antropológica zubiriana de la personalidad (Zubiri, 2015).

Mi filosofía monista del devenir se funda sobre la idea de que la materia, incluida aquella parte determinada de la materia que es la encarnación humana, es inteligente y capaz de autoorganización. Esto implica que la materia no está dialécticamente opuesta a la cultura, ni a la mediación tecnológica, pero es contigua a ellas [...]. La subjetividad es más bien un proceso de autopoiesis y autocreación del ego, que comprende complejas y continuas negociaciones con la norma y los valores dominantes y, por ende, formas de responsabilidad múltiple. (Braidotti, 2015, p. 49)

El poshumanismo es entonces una condición histórica que pretende poner fin a la oposición entre humanismo y antihumanismo. Si bien parte del supuesto de una crisis del humanismo no cae en el pesimismo

antihumanista de la crisis nihilista del hombre, más bien propone formas alternativas para pensar la subjetividad.

Subjetividad y poshumanismo

El carácter inconcluso desde el que se piensa la subjetividad en el poshumanismo permite dar cuenta de las complejas interacciones que se articulan en la formación subjetiva de la condición poshumana. En este horizonte, el poshumanismo crítico busca desarrollar perspectivas afirmativas del sujeto, articulando elementos teóricos de la genealogía posestructuralista, la crítica al universalismo del feminismo y la fenomenología anticolonial. Fueron estos elementos los que el palestino Edward Said (2014) articuló en sus abordajes poscoloniales, justamente con la intención de criticar el humanismo desde el humanismo, es decir, tomando conciencia de la experiencia eurocéntrica y del imperialismo de su tiempo.

El marco de esta subjetividad ya no es un individuo racional, sino la interacción del sujeto en un marco relacional. Esta relacionalidad desde la cual emerge la subjetividad en la condición poshumana permite la interacción con los otros no humanos, lo que implica la ampliación de los criterios éticos y de la responsabilidad intersubjetiva (Estermann, 2006). Esta responsabilidad intersubjetiva no solo se amplía al campo de la ética que involucra al otro humano, sino que postula nuevos valores universales en clave de las interacciones complejas en las que se configuran las subjetividades: “La subjetividad poshumana expresa, por ende, una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de colectividad, articulada gracias a la relación y a la comunidad” (p. 64).

En el interior de esta subjetividad poshumana hay un rechazo al individualismo y una comprensión unitaria del sujeto que se sopor-ta en el distanciamiento del antropocentrismo. No ha de confundirse el sujeto poshumano con el posmoderno, pues el primero busca desarrollar fundamentos sólidos para una subjetividad ética y política, es decir, se da en el marco de la necesidad de la acción normativa, en perspectiva materialista y vitalista.

El ser humano como sujeto responsable o el retorno del sujeto

Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de unos ladrones. Le quitaron la ropa, lo golpearon y se fueron, dejándolo medio muerto. Resulta que viajaba por el mismo camino un sacerdote, quien, al verlo, se desvió y siguió de largo. Así también llegó a aquel lugar un levita y, al verlo, se desvió y siguió de largo. Pero un samaritano que iba de viaje llegó a donde estaba el hombre y, viéndolo, se compadeció de él. Se acercó, le curó las heridas con vino y aceite, y se las vendó. Luego lo montó sobre su propia cabalgadura, lo llevó a un alojamiento y lo cuidó. Al día siguiente, sacó dos monedas de plata y se las dio al dueño del alojamiento. “Cúdemelo —le dijo—, y lo que gaste usted de más, se lo pagaré cuando yo vuelva”. ¿Cuál de estos tres piensas que demostró ser el prójimo del que cayó en manos de los ladrones?

Parábola del buen samaritano

Al igual que Rosi Braidotti, la propuesta del retorno del sujeto reprimido en Franz Hinkelammert, se enfrenta al proyecto del individuo de la Ilustración, solo que recuperando al ser humano como sujeto:

Por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la naturaleza misma externa al ser humano: que viva el otro es condición de la propia vida. (Hinkelammert, 2002, p. 348)

El carácter de la subjetividad en Hinkelammert no es la realidad de la condición poshumanista, donde parece que la subjetividad emerge espontáneamente de las múltiples interrelaciones. La subjetividad en este horizonte es un llamado a *hacerse* sujeto. El sujeto se revela en un proceso, lo que implica que no es simplemente una presencia positiva, sino potencialidad. Pero lo que es más importante es el compromiso que asume esta subjetividad que se revela en la potencialidad humana.

Dado que la subjetividad no es una mera emergencia positiva, esta se configura en la ausencia presente: “Hacerse sujeto es responder a la ausencia” (p. 349).

Por ello, el ser humano en cuanto individuo calculador es solo parte del sistema, pero es sujeto, se hace sujeto, cuando se enfrenta a este. Tal como expresa la interpretación de Hinkelammert de la narrativa judeocristiana del “buen samaritano”, el prójimo no es la ausencia que grita, no es el desvalido que es susceptible de misericordia. Prójimo, como sujeto, es el que decide responder a las ausencias del sistema desde la misericordia, no es algo que está allí ante los ojos como algo dado, es la respuesta a la exigencia ética de la responsabilidad por el otro lo que me hace *prójimo*.

Esta subjetividad como compromiso con el “otro” negado es justamente una de las características del humanismo latinoamericano, que no se observa en las narrativas occidentales del poshumanismo, o que es vista bajo sospecha por la condición posmoderna de la laicidad (Castro-Gómez, 2006).

Y es que justamente la pregunta por la humanidad ha sido uno de los temas que han signado la reflexión filosófica en América Latina. Baste recordar el fértil terreno abonado por la denominada “escolástica latinoamericana” en pleno despliegue del proceso de colonización de América, y apenas en tiempos del desarrollo de las ideas humanistas de Erasmo en el Viejo Mundo; hecho que hace de los discursos de la escolástica latinoamericana un verdadero ejemplo de resignificación de la condición humana. Al respecto, el filósofo cubano Pablo Guadarrama (2002) recuerda que “La conquista de América puso a prueba, como en otras ocasiones de expansiones coloniales, el tema de cuál es el elemento dominante en las acciones humanas” (p. 134).

Si bien es cierto que el discurso actual de los derechos humanos es heredero de la producción humanista de Occidente —de corte sajón—, particularmente después de la Revolución francesa y americana de finales del siglo XVIII y con una marcada tendencia después de las declaraciones de los derechos del hombre y posteriormente de los derechos humanos en el siglo XX. Ha de recordarse que quizá por fuerza de la negación e imposición colonial, “El humanismo ha sido, es y será consustancial a la reflexión filosófica en América Latina. Está

presente desde los primeros años de la conquista, cuando se produce la discusión sobre la justificación o no de tal empresa y situación de los aborígenes en la misma” (Guadarrama, 2002, p. 140).

Ahora bien, los orígenes de la vinculación con lo humano en la reflexión americana se remontan a 1511 con fray Antón de Montesinos, quien articuló el tema de la humanidad de los indios con la ética del conquistador —vínculos no dados en la reflexión ética ni humanista de la época en Occidente— al cuestionar el “derecho” de los españoles para subyugar a los “aborígenes”. Pregunta Montesinos: “¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas [...]” (citado en Guadarrama, 2002, p. 141). Continuador de la reflexión será Bartolomé de las Casas a mediados del siglo XVI y en pleno auge del Renacimiento humanista de Erasmo de Rotterdam en Europa. Por su parte, Francisco de Vitoria, “[...] consideraba que no había ningún derecho para imponer una cultura sobre otra, una religión sobre otra, o normas institucionales” (Guadarrama, 2002, p. 143). No es gratuito que se le considere como uno de los padres del derecho internacional.

Por otra parte, la transversalidad de lo humano en el pensamiento americano no se da solo en el campo religioso y en la época de la colonia española y por españoles, criollos y demás sujetos privilegiados de esta coyuntura política. Se da principalmente como una experiencia de vida en la periferia de la humanidad americana —que experimentaron con menor o mayor intensidad tanto indios como criollos—, lo que hace del discurso de los derechos y de la humanidad en el hemisferio un asunto ético, político, filosófico y pedagógico, no un simple enunciado humanista carente de valor praxeológico y fundado en la experiencia histórica de unos cuantos “burgueses europeos”. En otras palabras, si bien es cierto que el discurso humanista surge en el paradójico seno de los pensadores hispanos, esto se da únicamente gracias al encuentro particular con el ser negado del indígena —con la tierra del indígena—, con aquel otro que fundará toda la ética levinasiana, pero será profundizada y concretizada en la ética de la liberación de Enrique Dussel (1998).

Este vínculo primigenio de lo humano con lo ético, en relación con los derechos, por lo menos desde la perspectiva latinoamericana, se evidencia aun en las reflexiones pedagógicas, a saber, particularmente en la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (2005), que establece como horizonte de la pedagogía la dignificación de lo humano, es decir, establece un claro vínculo entre lo humano, lo ético y lo pedagógico. Lo que signará por su parte la perspectiva pedagógica nacida en América Latina y expresada por medio de la educación liberadora. Se hace patente, entonces, la manera como el problema humanista ha estado atravesado por la reflexión y praxis latinoamericana, generando no solo aportes en el marco de los derechos humanos, sino haciendo de estos un elemento articulador de la experiencia intelectual y humana en América Latina, pero siempre desde una perspectiva crítica.

Conclusiones

Resulta paradójico que mientras a millones de seres humanos se les niega una mínima condición de humanidad, es decir, se les condena a la muerte, emerjan a la par discursos que ratifican la positividad de la racionalidad humana y la teleología del progreso infinito como posibilidad racional. Esta tendencia parece obedecer al despliegue de la razón colonial que soporta la afirmación de la humanidad en la negación de otras expresiones de la humanidad. El poshumanismo crítico no es la totalización del humanismo ilustrado, sino justamente la crítica al mismo y a la retórica del progreso y al desarrollo que lo acompaña.

Lo anterior supone no una comprensión del ser humano negativa y pesimista, sino la necesidad de pensar el horizonte de lo humano en sus vínculos con los problemas éticos, sociales y culturales dados en las experiencias particulares de los pueblos, lo que implica la imposibilidad de totalización de un modelo de humanidad. También el poshumanismo deberá brindar la otra cara de la narrativa del progreso que se da en las comprensiones del hombre y del humano en el transhumanismo. Es decir, si el transhumanismo parte de la comprensión de la mejora y de la huida de la muerte por medio de la razón técnico-científica; el poshumanismo sitúa la pregunta no en la condición de “mejora”,

sino en la imposibilidad concreta de la condición humana negada a gran parte de la humanidad y en si esta negación, como condición, no es la posibilidad material para el avance del progreso transhumano.

Referencias

- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Castro-Gómez, S. (2006). *Crítica a la razón latinoamericana*. Bogotá: Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- Derrida, J. (2003). *Papel Máquina*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encuentro del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación*. Buenos Aires: Clacso.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la filosofía de la liberación. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Unesco, Ciccus, Clacso.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina*. La Paz: Iseat.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1978). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1987). *Tratado de la justa causa de la guerra contra los indios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Guadarrama, P. (2002). *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hegel, F. (1946). *La razón en la historia*. Madrid: Revista de Occidente.
- Hinkelammert, F. (2002). *El Retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Hottois, G. (2013). Humanismo, transhumanismo y posthumanismo. *Revista Colombiana de Bioética*, 8(2), 167-192.
- Lyotard, J. (2006). *La condición postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Machuca, V. (2011). *Cuerpos oprimidos-cuerpos liberados; humanización en la pedagogía del oprimido desde una perspectiva teológico feminista latinoamericana* (tesis de bachillerato superior). SBMC, Bogotá, Colombia.
- Marquínez-Argote, G. (1980). *Interpretación del “cógito” cartesiano como modelo de hermenéutico*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Orrego, I. (2013). Dominio monoteísta y el cuidado de la tierra: Caminos en búsqueda de la sacralidad del mundo y la tierra desde un abordaje filosófico. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 17(32), 55-66.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 777-832). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Said, E. (2014). *Orientalismo*. Bogotá: Penguin Random House.
- Wallerstein, I. (2004). *Crítica del sistema-mundo capitalista*. Ciudad de México: Era.
- Zubiri, X. (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, naturaleza y cristianismo*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.